

BATI'NIN AYNASINDA İRFANIN İSYANI: CEMİL MERİÇ'İN FİKRÎ ANATOMİSİ

İmdat Demir — Filozof Kirpi

ÖZET

"Batı'nın Aynasında İrfanın İsyanı: Cemil Meriç'in Fikrî Anatomisi", Cemil Meriç'i biyografisinden bağımsız biçimde, düşüncesinin ana kavramları, gerilimleri ve kör noktaları üzerinden inceler. Çalışma, Meriç'in kapalı bir sistem kurmadığını; dil, irfan, umran, medeniyet, ideoloji, tercüme, aydın, edebiyat ve siyaset etrafında gelişen organik bir fikir mimarisi oluşturduğunu savunur. Onun temel arayışı, hakikati sloganlardan, ithal kavramlardan ve ideolojik kalıplardan kurtarmaktır. Bu bağlamda dil bir milletin hâfızası, tercüme medeniyetler arası geçiş kadar epistemik bağımlılık ihtimali, irfan ise bilgiyle ahlâkı birleştiren insanî bütünlük olarak değerlendirilir. Meriç, Batı'nın bilim, eleştiri ve hür düşünce birikimini teslim ederken sömürgecilik, oryantalizm ve evrensellik iddiasını sorgular; Doğu'yu ise unutulmuş medeniyetlerin ve alternatif bilgi biçimlerinin taşıyıcısı olarak yeniden görünür kılar. İbn Haldun, yerli sosyal bilim imkânının; Saint-Simon ve Marx, adalet arayışının; edebiyat ise insanı içeriden kavrayan ayrı bir bilgi biçiminin temsilcileri olarak ele alınır. Metin, Meriç'in aydın, demokrasi, devlet, şiddet ve anomi hakkındaki görüşlerini de tartışır. Bununla birlikte onun Doğu-Batı karşıtlığını zaman zaman aşırı genelleştirdiği, irfanı yeterince sınanabilir bir kavrama dönüştüremediği, halkı savunurken seçkin bir dile kaydığı ve belâgatini kimi zaman delilin önüne geçirdiği belirtilir. Çalışma, Meriç'i ne dokunulmaz bir üstat ne de yalnız çelişkilerden ibaret bir polemikçi sayar. Onun kavram tarihçiliğini, tercüme eleştirisini ve medeniyet muhasebesini değerli bulurken, hükümlerini aynı neşterle sınar. Böylece sadakatın tekrar değil, eleştirel devamlılık olduğu vurgulanır. Onun mirası hazır cevaplar değil, canlı tutulan cesur, fikrî ve bitimsiz bir soruşturmadır. Sonuçta Cemil Meriç, tamamlanmış bir sistem filozofu değil; Türkiye'nin zihnî yaralarını açığa çıkaran, kavramların hâkimiyetini sorgulayan ve okuyucuyu fikrî bağımsızlığa çağıran büyük bir düşünce muharriri olarak değerlendirilir.

1

1. Bir Sistem mi, Bir İsyân mı? Cemil Meriç'in Düşünce Mimarisine Giriş

Cemil Meriç'in fikrî dünyasına girerken karşılaşılan ilk mesele, onun hangi düşünce geleneğine yerleştirileceğidir. Bir filozof mudur, sosyolog mudur, edebiyat tarihçisi midir, medeniyet eleştirmeni midir, yoksa bütün bu alanların sınırlarında dolaşan bir mütefekkir midir? Bu soruya tek kelimelik bir cevap vermek kolaydır; doğru cevap vermek ise zordur. Çünkü Cemil Meriç'in külliyatı, belirli öncüllerden hareket edip kavramlarını düzenli biçimde tanımlayan, sonunda kapalı bir teorik bütüne ulaşan klasik bir sistem görünümü taşımaz. Onun eserleri daha çok kavram soruşturmaları, medeniyet hesaplaşmaları, düşünür portreleri, polemikler, edebiyat incelemeleri ve sosyolojik teşhislerden oluşan büyük bir fikrî takımadadır. Adalar birbirinden ayrıdır; fakat aynı denizin içindedir.

Bu nedenle Cemil Meriç'i sistemsiz bir yazar diye küçümsemek de, eksiksiz bir düşünce sistemi kurmuş filozof diye takdis etmek de yanlıştır. Onda mimarî bir bütünlük vardır; ancak bu bütünlük geometrik değil, organik. Bir binanın katları gibi düzenli değildir; kökleri birbirine karışan bir orman gibidir. Dil meselesi irfana, irfan medeniyete, medeniyet tarihe, tarih ideolojiye, ideoloji aydına, aydın ise yeniden dile bağlanır. Bu kavramlardan herhangi birini tek başına ele aldığımızda Cemil Meriç'in düşüncesini parçalamış oluruz. Onun esas meselesi, birbirinden kopmuş bilgi alanlarını yeniden müşterek bir anlam ufkuyla birleştirmektir.

Bu fikrî mimarinin merkezinde **hakikati hazır kalıplardan kurtarma arzusu** bulunur. Meriç'in "izm"lere, sloganlara ve ithal kavramlara yönelik saldırısı tesadüfî değildir. *Bu Ülke'nin* içindekiler cetveli bile düşüncesinin ana cephelerini açıkça gösterir: sağ ve sol, gericilik, kamus, "izm"ler, slogan, irfan, kitap, tercüme, polemik, müstağriplik ve aydın meselesi aynı fikrî savaşın farklı mevzileridir. Meriç'e göre düşünce, bir siyasî etiketin içine yerleştiği anda dünyayı açıklayan bir imkân olmaktan çıkarak idrâki kuşatan bir hapishaneye dönüşebilir. Bu yüzden onun metinleri bir doktrini yerleştirmekten çok, doktrinlerin insan zihni üzerinde kurduğu tahakkümü parçalamaya yönelir.

Ne var ki burada ilk büyük çelişki doğar. Cemil Meriç ideolojilerin kapatıcı kesinliğine karşıdır; fakat kendisi de çoğu zaman tartışmaya açık önermeler yerine son derece kesin hükümler verir. Kavramları sorgular, ancak vardığı sonuçları bazen mahkeme kararı sertliğiyle bildirir. Sloganlara saldırır; fakat kimi aforizmaları, metnin tarihî ve teorik bağlamından koparıldığında yeni sloganlara dönüşmeye son derece elverişlidir. Yani Cemil Meriç'in düşüncesi, karşı çıktığı tehlikeyi kendi üslûbunda yeniden üretme ihtimalini taşır. Otopsinin ilk kesigi tam buraya atılmalıdır: Meriç, idrâki deli gömleklerinden kurtarmak isterken okuyucusuna kendi belâğatinin üniformasını mı giydirmektedir?

Onun sistem karşısındaki tavrı, düşünceyi donduran kapalı yapılara duyduğu güvensizlikle ilgilidir. Cemil Meriç için hakikat, bir defada ele geçirilen sabit bir mülk değildir. Okuma, karşılaştırma, tercüme, kavramların tarihini araştırma ve birbirine yabancı medeniyetleri yüzleştirme yoluyla sürekli yeniden kurulan bir arayıştır. *Jurnal'de* yazarın vazifesini fikirleri tek tek "otopsi masasına yatırmak", onları şuurun süzgecinden geçirerek canlı bir bütüne dönüştürmek şeklinde tasvir etmesi bu yöntemi açıklar. Aynı metinlerde "bütünü kucaklama" ihtiyacının özellikle vurgulanması, onun dağınıklığının arkasında bütüncül bir arzu bulunduğunu gösterir.

Bu bütünlük arzusunun en belirgin tarafı, modern uzmanlaşmaya karşı mesafesidir. Cemil Meriç'in sosyolojisi yalnız toplum teorisi değildir; felsefe, tarih, din, iktisat, edebiyat ve siyaset iç içedir. Sosyoloji derslerinin belirli bir el kitabını takip etmekten çıkıp öğrencilerin sorularıyla farklı düşünce alanlarına açılması, onun zihninin çalışma tarzını gösterir: Konu soruyu, soru başka bir konuyu doğurur; disiplinin sınırı, meselenin sınırı değildir. Bu yaklaşım yaratıcıdır; çünkü sosyal gerçeği akademik kompartımanlara hapsetmez. Fakat tehlikelidir de; çünkü yöntemsel sınırları gevşeterek tarihî hükümle felsefî yorumu, ilmi tespitle polemikçi sezgiyi birbirine karıştırabilir.

Cemil Meriç'in fikrî yapısındaki ikinci ana sütun **kavramların tarihîliği**dir. Ona göre kelimeler boş işaretler değildir; toplumların hâfızasını, değerlerini ve iktidar ilişkilerini taşırlar. "Kültür" kavramını "kaypak", "karanlık" ve "bukalemun" diye nitelemesi, yalnızca kelime zevkinden kaynaklanmaz. Batı düşüncesinin farklı tarihî tecrübelerini taşıyan bir kavramın Türkçeye sorgulanmadan aktarılmasına itiraz eder. *Kültürden İrfana*, kültürü antropoloji, sosyoloji, medeniyet ve ideolojiyle ilişkileri içinde inceleyerek kelimenin ardındaki dünya tasavvurunu açmaya çalışır.

Üçüncü sütun, **medeniyetlerin kendi iç mantıklarıyla anlaşılması gerektiği** düşüncesidir. Meriç, bütün insanlık tarihini Batı'nın kavramlarıyla açıklayan evrenselci şemalara karşı çıkar. Her büyük kültürün kendi dili, değerleri ve hakikat anlayışı bulunduğunu; başka bir medeniyetin unsurlarının bütünüyle iktibas

edilemeyeceğini savunur. Bu yaklaşım Avrupa merkezciğe güçlü bir itirazdır. Ancak medeniyetleri birbirine kapalı bütünler gibi görmek, kültürler arasındaki geçişleri, melezleşmeleri ve müşterek insanî tecrübeyi ihmal etme tehlikesi taşır. Cemil Meriç Batı'nın evrenselcilik kibrini kırarken, zaman zaman medeniyetleri aşılmaz duvarlarla çevreleyebilir.

Dördüncü sütun ise düşüncenin **ahlâkî vazife** oluşudur. Cemil Meriç için fikir adamı seyirci değildir. Fildişi kuleye çekilen sanatçıya karşı çıkar; fikir ve sanat adamının yerini kavganın "ateş hattı" olarak tarif eder. Düşünce, toplumsal sorumluluktan kaçan estetik bir meşgale değil, insanın şuurundaki zincirleri kırma çabasıdır. Bu nedenle onun metinleri serinkanlı akademik çözümler olmaktan çok, okuyucuyu uyandırmayı amaçlayan müdahalelerdir. Meriç yalnız bilgi aktarmak istemez; zihinsel bir seferberlik başlatmak ister.

Sonuçta Cemil Meriç'in külliyatı tamamlanmış bir sistemden ziyade, sistemlerin otoritesine karşı kurulmuş bir **fikrî isyan mimarisidir**. Fakat bu isyan başıboş değildir. Dil, irfan, medeniyet, tarih, ideoloji ve aydın kavramları etrafında belirgin bir omurga taşır. Onun gücü, Türkiye'nin zihnî yaralarını kavramların köklerine inerek teşhis etmesidir. Zaafî ise teşhislerini her zaman tutarlı bir teoriye dönüştürememesi, belâğatinin zaman zaman delilin önüne geçmesidir.

Cemil Meriç bir sistem kurucusu olmaktan çok, yerleşmiş sistemlerin duvarlarını çatlatan büyük bir düşünce muharriridir. Duvarı yıkar; fakat yeni binanın plânını her zaman çizmez. Tam da bu yüzden okunmaya, sınanmaya ve eleştirilmeye devam eder.

Filozof Kirpi: "Bazı düşünürler hakikate bir saray kurar; bazıları ise yalanın sarayına dinamit koyar. Cemil Meriç ikinci soydandır."

3

2. Hakikatin Peşinde: Cemil Meriç'in Bilgi Anlayışı

Cemil Meriç'in düşüncesini taşıyan ana damar, bilgi meselesidir. Onun dil, medeniyet, ideoloji, tercüme, Doğu, Batı ve aydın üzerine söyledikleri, son kertede aynı soruya bağlanır: **İnsan hakikati nasıl bilebilir ve bildiği şeyin hakikat olduğundan nasıl emin olabilir?** Meriç bu soruya sistematik bir epistemoloji kitabıyla cevap vermez. Bilginin kaynaklarını, sınırlarını ve ölçütlerini maddeler hâlinde sıralamaz. Bunun yerine ilim, irfan, idrâk, tecessüs, iman, şüphe ve hikmet kavramları arasında dolaşarak parçalı fakat belirgin bir bilgi anlayışı kurar.

Bu anlayışın ilk ilkesi, bilginin yalnızca veri toplamak olmadığıdır. İnsan, çok şey öğrenebilir; fakat öğrendiklerinin anlamını kavramadan, onları kendisiyle ve insanlığın kaderiyle ilişkilendirmeden âlim olsa bile ârif olamaz. Meriç'in zihninde "bilmek" ile "tanımak", "malûmat" ile "irfan" aynı şey değildir. Malûmat dış dünyaya ilişkin parçaları biriktirir; irfan ise parçaları bir bütün içinde anlamlandırır. İlim nesneyi açıklar, irfan bilen özneyi de hesaba katar. Bu nedenle Meriç'in bilgi anlayışı, pozitivist anlamda öznesiz ve ahlâktan bağımsız bir bilgi tasavvuruna sığmaz.

İrfan, onun epistemolojisindeki en geniş kavramdır. Meriç, irfanı "düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan", ayırmak yerine birleştiren, insanın kendisini tanımasıyla başlayan bir yol olarak tarif eder. Kendini tanımak, önyargıların ve yalanların köleliğinden kurtulmaktır. Tecessüsü yalnız madde dünyasına çivilemeyen, zekâyı daha yüksek anlam ufuklarına taşıyan irfan; aynı zamanda uzun ve çileli bir nefis terbiyesidir. Onun meşhur ifadesiyle irfan, "amelle taçlanan ilim"dir; ilim, iman ve edebi aynı bütün içinde birleşir.

Burada bilgi ile ahlâk arasında kopmaz bir bağ kurulur. Bilmek, insanı değiştirmiyorsa eksiktir. Hakikat, yalnız zihnin sahip olduğu doğru önerme değildir; şahsiyetin içine yerleşmesi gereken bir sorumluluktur. Bir insan

adaleti tarif edebilir fakat zalimce davranabilir; merhamet üzerine kitaplar okuyabilir fakat başkasının acısına kayıtsız kalabilir. Meriç'in irfan anlayışında böyle bir insan bilgili sayılabilir, fakat hakikate yaklaşmış sayılamaz. Çünkü bilgi davranışa dönüşmemiş, "amel" tarafından doğrulanmamıştır.

Bu yaklaşım, modern bilginin uzmanlaşmasına karşı güçlü bir itiraz taşır. Uzman, belirli bir alanın ayrıntılarını bilir; fakat bildiği parçanın insan ve toplum açısından ne anlama geldiğini her zaman sorgulamaz. Meriç'in irfanı ise bilginin parçalanmasına karşı bütünlüğü savunur. İktisat, sosyoloji, tarih, din, edebiyat ve ahlâk birbirinden bağımsız odalar değildir. İnsanı anlamak için bu odalar arasındaki kapıların açık tutulması gerekir. Fakat burada önemli bir risk belirir: Bütünlüğü savunmak, disiplinlerin yöntemsel farklılıklarını değersizleştirmeye dönüşebilir. Her şeyi kucaklayan bilgi arzusu, ölçütleri belirsiz bir bilgelik söylemine kayabilir.

Meriç'in bilgi anlayışındaki ikinci önemli unsur **şüphedir**. O, hakikate ulaşmanın önündeki en büyük engellerden birinin hazır hükümler olduğuna inanır. İdeoloji, slogan, siyasî aidiyet ve aktarılan kanaat, insanın dünyayı kendi gözüyle görmesini engelleyebilir. Şüphe bu zihinsel esaretin ilk panzehiridir. Nitekim ilmin asırlık hurafeleri ortadan kaldırmasında ve insanlar arasındaki sunî farkları aşındırmasında şüphenin önemli rol oynadığını belirtir; taassubun ve zulmün şüphenin bulunduğu yerde kolayca barınamayacağını kabul eder. Fakat bilimin aynı zamanda sanayiye, savaşa ve tahakküme hizmet edebildiğini de hatırlatır.

Dolayısıyla Cemil Meriç bilim karşıtı değildir; **bilimciliğe karşıdır**. Bilimin belirli yöntemlerle ürettiği bilgiyi reddetmez. İtirazı, bilimin insanın bütün sorularını cevaplayabileceği ve tek meşru bilgi biçimi olduğu iddiasıdır. Teknik ilerleme insanın konforunu artırabilir; fakat ona niçin yaşaması gerektiğini söylemez. Tıp acıyı azaltabilir; fakat acının ahlâkî anlamını açıklayamaz. Sosyoloji toplumdaki ilişkileri çözümleyebilir; fakat hangi toplum düzeninin adil olduğunu yalnız kendi verilerinden çıkaramaz. Bilim "nasıl" sorusunda güçlüdür; "niçin" ve "ne uğruna" sorularında tek başına yetersizdir.

Üçüncü unsur, insan bilgisinin sınırlılığıdır. Meriç, hakikatin duyu, akıl ve ilham olmak üzere üç yoldan idrâk edilebileceğini tartışır; ancak mutlak hakikatin bütünüyle insan aklına kapanabileceği düşüncesine mesafelidir. Beşerî bilgi izafîdir; insan fenomenler dünyasını kavrayabilir, fakat varlığın nihâî mahiyetini eksiksiz biçimde kuşatamaz. Bu noktada akıl reddedilmez, fakat tahtından indirilir. Akıl hakikatin tek kapısı değildir; duyarların, sezginin, vahyin ve manevî tecrübenin bulunduğu daha geniş bir idrâk alanının parçasıdır.

Bu tavır, dogmatizme karşı bir tevazu çağrısıdır. İnsan kendi bilgisinin sınırını bilmelidir. Ne var ki Meriç'in burada kurduğu denge her zaman sağlam değildir. Akıl ve deneyin sınırlarını gösterirken ilhamın doğruluk ölçütünü açık biçimde belirlemez. İki farklı insan birbirine zıt sezgileri hakikat diye ileri sürdüğünde hangisine inanacağız? İrfan şahsî bir tecrübe ise nasıl müşterek ve denetlenebilir bilgiye dönüşecektir? "İlâhî lütuf", "seziş" ve "ilm-i ledün" gibi kavramlar, hakikatin imkânlarını genişletirken eleştirel sınamayı zorlaştırabilir. Meriç, irfanın ahlâkî yüceliğini güçlü biçimde tasvir eder; fakat epistemik denetim usûlünü aynı açıklıkla kurmaz.

Onun bilgi anlayışındaki temel gerilim tam da buradadır. Bir tarafta araştırma, karşılaştırma, kaynaklara gitme, kavramların tarihini soruşturma ve şüphe vardır. Diğer tarafta sezgi, ilham, iman ve bütünlüğün doğrudan kavranışı bulunur. Meriç bu iki alanı birbirinin düşmanı saymaz; ilimle irfanı, akılla imanı, araştırmayla hikmeti birleştirmek ister. Fakat birleştirdiği unsurlar arasındaki sınırları her zaman açıklığa kavuşturamaz.

Cemil Meriç'in epistemolojisi bu nedenle tamamlanmış bir bilgi teorisi değil, modern bilginin parçalanmasına yöneltmiş ahlâkî ve medenî bir itirazdır. Onun en güçlü tezi, hakikatin yalnız zihinsel doğruluk değil, insanı dönüştüren bir sorumluluk olduğudur. En zayıf noktası ise irfanın doğruluk ölçütünü yeterince belirleyememesidir. Yine de Meriç'in sorusu canlıdır: Bilgi insanı daha âdil, daha hür ve daha uyanık yapmıyorsa, onunla ne yapacağız?

Filozof Kirpi: "Bilgi zihni doldurabilir; irfan ise zihnin sahibini hesaba çeker. İnsan öğrendikleriyle değişmiyorsa, hâfızası büyümüş fakat hakikati küçülmüştür."

3. Kelimelerin Saltanatı: Dil, Hâfıza ve Kavram Siyaseti

Cemil Meriç'in düşüncesinde dil, fikirlerin içine yerleştirildiği tarafsız bir kap değildir. Kelime yalnızca bir nesneyi göstermez; bir tarih, değerler sistemi, duygu iklimi ve iktidar ilişkisi taşır. Bu sebeple dil meselesi, onun için edebî zevk veya doğru Türkçe kullanma tartışmasından ibaret değildir. Bir toplumun kendisini nasıl düşündüğü, geçmişini nasıl hatırladığı ve başka medeniyetlerle hangi şartlarda ilişki kurduğu kelimeler üzerinden belirlenir. Kavramlarını kaybeden toplum, yalnızca sözlüğünü değil, kendisini yorumlama kudretini de kaybetmeye başlar.

Cemil Meriç'in "Kamus, bir milletin hâfızasıdır" hükmü, bu düşüncenin en yoğun ifadesidir. Kamus onun nazarında kelimelerin alfabetik mezarlığı değil; toplumun heyecanlarını, hassasiyetlerini ve tarihî şuurunu saklayan müşterek hâfızadır. Bu nedenle sözlüğe yapılan müdahaleyi sıradan bir dil düzenlemesi olarak görmez. Bir kelimenin tasfiyesi, yalnız seslerden oluşan bir birimin ortadan kaldırılması değildir; o kelimeyle birlikte taşınan metinlerin, tecrübelerin ve anlam bağlarının da yeni kuşaklar için erişilemez hâle gelmesidir.

Meriç'in dil düşüncesinin merkezinde **devamlılık** bulunur. Bir milletin bugün kullandığı dil ile geçmişte ürettiği eserler arasında anlaşılmazlık duvarı yükseldiğinde, nesiller aynı coğrafyada yaşasalar bile aynı tarihî cemaatin mensupları olmaktan uzaklaşırlar. Geçmiş, tercüme edilmesi gereken yabancı bir ülkeye dönüşür. Divan şiiri, tarih kitapları, siyasî metinler ve düşünce külliyatı, yalnız uzmanların açabildiği kilitli odalara kapanır. Böylece hâfıza tamamen yok edilmez; daha sinsi biçimde, toplumun çoğunluğu için kullanılamaz hâle getirilir.

Bu noktada Cemil Meriç'in itirazı kelimelerin değişmesine değil, değişmenin tarihî bağları koparacak bir mühendislik faaliyetine dönüşmesinedir. Dil elbette yaşayan bir varlıktır; yeni ihtiyaçlarla genişler, başka dillerden kelimeler alır, bazı kelimeleri terk eder. Meriç'in asıl öfkesi, bu tabii hareketin yerine tepeden inme bir arındırma iradesinin geçirilmesinedir. "Uydurma dil" dediği olgu, yalnız estetik bakımdan çirkin bulunduğu kelimeler toplamı değildir; hâfızasından kaçan bir neslin kendisine yapay bir başlangıç icat etmesidir. *Bu Ülke*'de argo ile uydurma dili karşılaştırırken birini kanundan, diğerini tarihten kaçış olarak yorumlaması bu yüzden önemlidir.

Fakat Cemil Meriç'in kavgası yalnız özleştirmeyele değildir. Yabancı kavramların düşünülmeden ithal edilmesi de aynı ölçüde tehlikelidir. Çünkü her kavram, doğduğu toplumun tarihî şartlarını taşır. "Kültür", "medeniyet", "uygarlık", "ideoloji", "entelektüel" veya "az gelişmişlik" gibi kelimeler yalnız teknik adlandırmalar değildir. Bunların her biri Batı tarihindeki çatışmalar, kurumlar, sınıflar ve fikrî gelenekler içinde biçimlenmiştir. Başka bir toplum bu kelimeleri alırken yalnız seslerini değil, çoğu zaman onların dünyayı tasnif etme biçimini de alır.

Bu yüzden Meriç, "kavgayı önce kelimeler dünyasında kazanmak" gerektiğini söyler. Ona göre kültür ve medeniyet gibi kavramlar, Türk aydınının idrâkini berraklaştırmak yerine felce uğratabilmektedir. "Kültür"ün çok sayıdaki anlamı arasında savrulan düşünce, hangi olgudan söz ettiğini bilemez hâle gelir. Aynı kelime bazen eğitilmiş bireyi, bazen maddî ve manevî hayatın bütünü, bazen sanat faaliyetlerini, bazen de belirli bir topluluğun yaşayış tarzını ifade eder. Meriç, bu anlam hercümercini masum bir sözlük problemi değil, düşüncenin teşhis kabiliyetini bozan epistemik bir kriz olarak görür.

"Umran" ile "uygarlık" arasındaki tercihi de bu kavram siyaseti içinde anlaşılmalıdır. Umran, İbn Haldun'un düşüncesinde bedevî ve hadarî hayatı, toplumsal örgütlenmeyi ve medeniyetin farklı merhalelerini

kapsayan geniş bir kavramdır. Meriç'e göre "uygarlık" ise tarihî çağrışımlardan mahrum, musikisiz ve köksüz bir karşılıktır. Burada itiraz, yalnız bir kelimenin kulağa hoş gelmemesi değildir. "Umran" belirli bir düşünce külliyyatına açılırken "uygarlık", yeni bir adlandırma üzerinden önceki birikimi görünmez kılmaktadır.

Ne var ki Cemil Meriç'in dil muhafazakârlığı eleştiriden muaf değildir. Her eski kelime, sırf eski olduğu için vazgeçilmez sayılamaz. Hâfızayı korumak ile dili geçmişin müzesine çevirmek arasında fark vardır. Toplumun büyük kısmının anlamadığı kelimelerle düşünmek, tarihî sürekliliği koruyabilir; fakat düşüncenin kamusallaşmasını da güçleştirebilir. Meriç'in kendi dili, olağanüstü bir çağrışım ve ifade kudreti taşıırken zaman zaman okuyucuyu sözlüğe mahkûm eder. Hâfızayı koruyan kelime, anlaşılmadığında canlı bir anlam olmaktan çıkarak kültürel bir rütbe işareti dönüşebilir.

Ayrıca kavramların yabancı kökenli olması, onları zorunlu olarak sömürgeci yapmaz. Bir toplum başka dillerden aldığı kavramları kendi tecrübesi içinde dönüştürebilir. Nitekim Meriç de düşüncesini kurarken Fransızca, Arapça, Farsça ve Batı sosyal bilimlerinin kavramlarından yararlanır. Mesele kelimenin nereden geldiği değil, nasıl kullanıldığı ve hangi eleştirel işlemde geçirildiğidir. Yabancı kavram sorgulanmadan alınırsa zihinsel bağımlılığa hizmet edebilir; fakat düşünülerek yeniden kurulduğunda yeni imkânlar da açabilir.

Cemil Meriç'in asıl başarısı, dili siyasetin tali bir sahası olmaktan çıkarıp düşünsel hâkimiyetin merkezine yerleştirmesidir. İktidar yalnız kanunlarla, ordularla ve kurumlarla kurulmaz; toplumun hangi kelimelerle konuşacağını, kendisini hangi kategorilerle tanıyacağını belirleyerek de işler. Bir ülkeye önce kavramlar girer, sonra o kavramların taşıdığı değer sıralamaları yerleşir. İnsanlar kendi tarihlerini, kendilerini küçülten bir sözlüğün içinden okumaya başladıklarında, fizikî olarak bağımsız olsalar bile zihnen başkalarının hükümlerine girebilirler.

6

Bununla birlikte dilin korunması, kelimeleri kutsallaştırmak değil; onların taşıdığı tecrübeyi yeni zamanın idrâkine açmaktır. Cemil Meriç'in kavram siyaseti, en güçlü hâliyle bir geçmişperestlik çağrısı değil, **anlamların hâfızasını koruma mücadelesidir**. En zayıf hâlinde ise kelimelerin tarihî ihtişamını, düşüncenin açıklık ve paylaşılabilişliğinin önüne geçirebilir. Neşterin göstereceği gerçek budur: Dil hem vatan olabilir hem sur; hâfızayı koruyabilir, fakat yanlış kullanıldığında düşüncüyü kendi geçmişine hapsedebilir.

Filozof Kirpi: "Bir milleti susturmak için ağzını kapatmak gerekmez; kelimelerinin hâfızasını silmek yeterlidir."

4. *Traduttore Traditore*: Tercüme, İhanet ve Epistemik Bağımlılık

Cemil Meriç'in düşüncesinde tercüme, bir dilden ötekine kelime taşıma işi değildir. Tercüme, medeniyetlerin birbirine açıldığı kapı; fakat aynı zamanda bir toplumun başka bir toplum karşısında zihnî bağımsızlığını kaybedebileceği tehlikeli bir eşiktir. Bu yüzden İtalyanca *traduttore traditore*—"mütercim haindir"—sözü, onun için hoş bir kelime oyunu olmaktan çıkarak fikrî bir soruşturmanın başlığına dönüşür. Mütercim gerçekten hain midir? Yoksa ihanet, tercümenin kendisinde değil; kaynak metni anlamadan, hedef dili tanımadan ve kelimelerin taşıdığı medeniyet yükünü hesaba katmadan yapılan aktarımda mıdır?

Meriç tercümeye karşı değildir. Tam tersine, yükselmek isteyen toplumların başka medeniyetlerin birikimine ulaşmak için tercüme yapmak zorunda olduğunu kabul eder. İnsanlık, birbirinin büyük eserlerini yeterince tanımamaktadır; mevcut birikimi bilmeden yeni bir düşünce kurmak da mümkün değildir. Onun ayrımı "tercüme yapalım mı, yapmayalım mı?" arasında değil; **mütercimlik ile tercümanlık** arasındadır. Mütercim, başka bir düşünce dünyasını fetheder, onu kendi dilinde yeniden kurar. Tercüman ise çoğu zaman söyleneni mekanik biçimde aktarır; iki medeniyet arasında yaratıcı bir köprü kurmak yerine aracılık hizmeti görür.

Meriç'e göre Türkiye'nin trajedisi mütercim yetiştirememesi değil yalnız; mütefekkir sandığı kişilerin çoğunu tercümanlık seviyesinde bırakmasıdır.

Bu ayırım, tercümenin teknik yeterlilikten önce bir **fikrî ehliyet** meselesi olduğunu gösterir. İki dili bilmek, iki dünyayı bilmek değildir. Bir kelimenin sözlük karşılığını bulmak kolaydır; o kelimenin tarih boyunca kazandığı anlamları, toplumsal çatışmaları, dinî çağrışımları ve felsefî bağlamı hedef dilde yeniden kurmak ise ağır bir irfan işidir. "Demokrasi", "sosyalizm", "medeniyet", "kültür" veya "ideoloji" gibi kavramlar, bavula konulup sınırdan geçirilen eşyalar değildir. Her biri doğduğu toplumun tarihî tecrübesine bağlıdır. Meriç'in "kelimeler hain ve yalancıdır" demesi, kelimelerin kendiliğinden kötü olduğu anlamına gelmez; bağlamlarından koparıldıklarında hakikati örtbileceklerini anlatır.

Umrandan Uygarlığa'nın "Traduttore Traditore" bölümü bu kaygının somut otopsisidir. Bölümde Namık Kemal, Cevdet Paşa, Proudhon ve sosyoloji tercümeleri peş peşe ele alınır. Böylece tercüme sorunu edebiyattan tarih yazımına, siyasî düşünceden sosyal bilim diline kadar genişletilir. Kitabın bölümlemesi bile Meriç'in tercümeyle ilgili bir filoloji meselesi olarak değil, ideoloji incelemesinden sonra gelen büyük bir zihniyet problemi olarak yerleştirdiğini gösterir.

Cevdet Paşa'nın sadeleştirilmesine yönelttiği öfke, bu yaklaşımın en sert örneklerinden biridir. Meriç, başarısız bir aktarımı Süleymaniye'nin yıkılıp enkazından gecekondu yapılmasına benzetir. Çünkü Cevdet Paşa'nın cümlesi yalnız bilgi iletmez; belirli bir tarih tasavvuru, ritim, hiyerarşi ve devlet dili taşır. Meriç, eski metindeki "mahfuz-u ezhân-ı enâm" ifadesinin "unutulup kalmıştır" biçiminde aktarılmasını teşhir eder: Asıl cümlede olayların insanların zihninde saklandığı söylenirken, tercüme tam tersine unutulduklarını ileri sürmektedir. Burada yalnız üslûp kaybolmamış; anlam tersine çevrilmiştir.

7

Meriç'in neşteri tam da bu noktada keskindir: Kötü tercüme, kaynak metni basitleştirmez; onu başka bir metne dönüştürür. Mütercim, anlamadığı yapıyı kendi dil yetersizliğine uydurur ve sonra ortaya çıkan sakat metni çağdaşlaştırma diye sunar. Bu, eski bir eserin üzerindeki tozu almak değil, yüzünü kazımadır. Bir toplum kendi klasiklerini böyle "tercüme" ettiğinde geçmişine yaklaşmaz; geçmişinin yerine modern cehlin hazırladığı bir maket koyar.

Fakat Cemil Meriç'in tercüme eleştirisi yalnız geçmiş metinlerin sadeleştirilmesine yönelmez. Batı sosyal bilimlerinin Türkçeye aktarılması da ona göre büyük bir epistemik bağımlılık üretmiştir. Kavramlar düşünülmeden ithal edilmiş, ardından Türkiye'nin tarihî gerçekliği bu hazır kalıplara zorla yerleştirilmiştir. Böylece tercüme bilgi kazandırmanın ötesinde, neyin sorun sayılacağını ve toplumun hangi kategorilerle açıklanacağını belirlemeye başlamıştır. Türk aydını düşünce üretmek yerine, Avrupa'da üretilmiş tartışmaların yerli temsilciliğine soyunmuştur. Tercüme Odası'nın yeni intelijansiyanın doğum yeri olarak görülmesi de bu bakımdan anlamlıdır: Yeni aydın tipi, kendi toplumunu kendi kavramlarıyla araştıran biri olmaktan çok, Batı ile toplum arasında aracılık yapan kişidir.

Bununla beraber Meriç'in tavrını mutlaklaştırmak da doğru değildir. Her kavram başka bir dile geçtiğinde zorunlu olarak bozulmaz. Tercüme, yalnız kayıp değil, yaratım da üretir. *Kelîle ve Dimne* gibi eserlerin dilden dile geçerken değişmesi, ilâveler kazanması ve farklı kültürlerde yeniden yazılması, insanlık hâfızasının büyük ölçüde tercüme yoluyla kurulduğunu gösterir. Metin, yolculuk sırasında ilk biçimini bütünüyle korumamış; fakat tam da bu dönüşümler sayesinde geniş bir coğrafyanın ortak mirası olmuştur.

Dolayısıyla tercümenin sadakati, kelime kelime aynılıkta aranamaz. Mutlak sadakat mümkün değildir; çünkü diller dünyayı aynı şekilde bölmaz. Asıl mesele, kaçınılmaz değişimin bilinçli ve mesuliyetli olup olmadığıdır. İyi mütercim metnin kelimelerine köle olmaz; fakat ruhunu da keyfine göre yeniden kurmaz. Kaynak metne sadakat ile hedef dilde canlılık arasında ahlâkî bir denge gözetir.

Cemil Meriç'in en güçlü tarafı, tercümeyle görünmez bir iktidar faaliyeti olarak teşhis etmesidir. En zayıf tarafı ise zaman zaman medeniyetler arasındaki anlam geçişini neredeyse imkânsızlaştırmasıdır. Şayet hiçbir temel kavram tercüme edilemiyorsa, medeniyetler nasıl konuşacaktır? Meriç'in kendi düşüncesi de Fransız edebiyatı, Batı sosyolojisi, Hint metinleri ve İslâm düşüncesi arasındaki büyük tercüme hareketinden doğmamış mıdır?

Öyleyse ihanet, tercümenin kaderi değil; cehaletin, özensizliğin ve zihnî teslimiyetin tercihidir. Tercüme doğru yapıldığında bir medeniyetin kapılarını açar; yanlış yapıldığında o kapının üzerine başkasının tabelasını asar.

Filozof Kirpi: "Mütercim iki dil arasında kelime taşıyan hamal değil, iki medeniyet arasında hakikatin yükünü düşürmeden yürüyen vicdandır."

5. Kültürden İrfana: Cemil Meriç'in Ana Kavramsal Müdahalesi

Cemil Meriç'in fikrî mimarisinde "kültürden irfana" geçiş, basit bir kelime değişikliği değildir. Burada iki sözlük maddesi değil, iki insan ve bilgi anlayışı karşı karşıya gelir. "Kültür", Batı sosyal bilimlerinin tarih içinde genişlemiş, parçalanmış ve birbirinden farklı anlamlarla yüklenmiş kavramıdır. "İrfan" ise Meriç'in İslâmî ve klasik düşünce mirasından çekip çıkararak yeniden işlevlendirdiği; bilgiyle ahlâkı, düşünceyle ameli, şahsiyetle cemiyeti birleştirmeyi amaçlayan bir kavramdır. Bu nedenle kültürden irfana çağrı, gerçekte **malûmattan hikmete, uzmanlıktan bütünlüğe, tüketimden şahsiyete ve taklitten kendilik şuuruna geçme teşebbüsüdür.**

Meriç'in kültür kavramına yönelik ilk itirazı, onun belirsizliğidir. Kelime kimi zaman toprağın işlenmesini, kimi zaman insan kabiliyetlerinin geliştirilmesini, kimi zaman belirli bir alandaki bilgi birikimini, kimi zaman da bir toplumun maddî ve manevî hayatının tamamını ifade eder. Felsefî kültür, beden kültürü, mikrop kültürü, millî kültür ve kitle kültürü aynı kelimenin çatısı altında toplanmaktadır. Meriç'e göre bu kadar farklı gerçekliği karşılayan kavram, açıklama gücünü kaybederek bir "bukalemun"a dönüşür. Nereye yerleştirilirse oranın rengini alır; fakat kendisinin ne olduğu bir türlü kesinleşmez.

Bu belirsizlik yalnız Cemil Meriç'in polemikçi vehmi değildir. Onun aktardığı Batılı sosyolog ve antropologların bir kısmı da kavramın aşırı genişliğinden yakınıdır. Kültürü ilmî tartışmalarda kullanılamayacak kadar müphem bulanlar, hatta eserlerinde kelimeye bilinçli biçimde yer vermeyenler vardır. Kültürün unsurları sonsuz, sınırları hareketli ve tarifi ele avuca gelmez görünmektedir. Meriç, Batı düşüncesinin kendi içinde çözemediği bu kavram kargaşasının Türk sosyal bilimlerine eleştirilmeden taşınmasını zihnî bir teslimiyet sayar.

İkinci itiraz tarihîdir. "Kültür" aynı anlamı Almanya'da, Fransa'da, İngiltere'de ve Amerika'da taşımaz. Alman düşüncesinde çoğu zaman ruhu, değerleri ve manevî yaratışı; medeniyet ise tekniği, maddî ilerlemeyi ve mekanikleşmeyi temsil eder. Fransız hümanist geleneğinde kültür, insanın kabiliyetlerini geliştiren seçkin bir terbiye anlamına yaklaşır. Amerikan antropolojisinde ise bir toplumun bütün yaşayış, inanış ve davranış biçimlerini kapsayan tasviî bir kavrama dönüşür. Böylece tek kelime, hem insanın ulaşması gereken bir kemal idealini hem de herhangi bir topluluğun mevcut yaşayış tarzını anlatır. Biri değer hükmü taşır; diğeri her yaşayışı eşit ölçüde inceleme konusu kabul eder.

Meriç'in itirazı tam burada keskinleşir: Türk aydını hangi kültürden söz ettiğini bilmeden kelimeyi kullanmaktadır. Fransızcadaki hümanist kültürü mü, Almanların manevî değerler dünyasını mı, yoksa Amerikan antropolojisinin bütün yaşayış biçimlerini kapsayan kavramını mı kastetmektedir? Aynı kelimeyi

farklı anlamlarda kullanan insanlar, görünüşte tartışmakta; gerçekte birbirlerinin yanından geçmektedir. Kavram aydınlatmak yerine karartmakta, düşünceyi düzenlemek yerine semantik bir sis üretmektedir.

Cemil Meriç bu keşmekeşin karşısına “irfan”ı çıkarır. İrfan, ona göre düşüncenin farklı kutuplarını kucaklayan, ayırmak yerine birleştiren bir anlam dünyasıdır. Kendini tanımakla başlar; insanı önyargıların ve yalanların köleliğinden kurtarmayı amaçlar. Tecessüsü yalnız maddeye bağlamaz, zekâyı daha yüksek sorulara açar. İlimdir, fakat kuru bilgi değildir; nefis terbiyesi, edep ve ahlâkla tamamlanır. En yoğun ifadesiyle irfan, **amelîle taçlanan ilimdir**. Bilginin insanın davranışında, vicdanında ve başkalarıyla kurduğu ilişkide doğrulanmasını ister.

Bu ayrımın arkasında iki insan tasavvuru bulunur. Kültürlü insan, çok okumuş, sanat eserlerini tanıyan ve belirli bir entelektüel inceliğe ulaşmış olabilir. Fakat bütün bunlar onun âdil, dürüst veya merhametli olacağını garanti etmez. İrfan sahibi insan ise bilgisini şahsiyetinden ayıramaz. Bildiği şey, ne olduğuna müdahale etmelidir. Bilgi insanı değiştirmiyorsa yalnız zihnî bir servettir; hatta kibri ve tahakkümü besleyen bir silâha dönüşebilir. Meriç’in kültüre karşı irfanı öne çıkarması, bilgiyle ahlâk arasındaki kopuşa yöneltilmiş güçlü bir itirazdır.

İrfan aynı zamanda tüketim toplumuna karşı bir insanlık savunusudur. Meriç’in eleştirdiği modern düzende kişinin değeri ürettiği ve tükettiğiyle ölçülür. İktisat, insanın hizmetindeki araç olmaktan çıkar; insanı biçimlendiren şuursuz bir kuvvete dönüşür. Reklam ihtiyaç üretir, toplum çalışmayı ve tüketmeyi aynı anda emreder, teknik ilerleme tabiatı ve şehri yaşanmaz hâle getirir. Böyle bir düzende kültür, piyasanın süslediği bir tüketim alanına; kitap, tiyatro ve sanat ise insanın dönüşümünden kopuk prestij nesnelere indirgenebilir. İrfan ise iktisadın ve tekniğin insanî amaçlara bağlanmasını talep eder.

Bununla birlikte Cemil Meriç’in teklifi problemsiz değildir. Kültür kavramını belirsiz olmakla suçlarken irfanı da oldukça geniş ve şiirsel biçimde tanımlar. Kendini bilmek, nefis terbiyesi, ilâhî mevhibe, cehit, ilim, iman, edep ve amel aynı kavramın içinde toplanır. Bu yoğunluk irfana manevî bir ihtişam kazandırır; fakat kavramsal sınırlarını bulanıklaştırır. İrfanın kimde bulunduğunu, nasıl aktarılacağını ve hangi ölçütlerle sınanacağını belirlemek kolay değildir. Kültürün sosyolojik olarak gözlemlenebilir tarafları varken irfan çoğu zaman ahlâkî bir ideal olarak kalır.

Dahası kültür ile irfan zorunlu olarak birbirinin düşmanı değildir. Meriç’in Batı kaynaklarından aktardığı bazı kültür tanımları da insanın kendi kendisini fethetmesini, geçmişle gelecek arasında bağ kurmasını ve insanlığın kaderinden sorumluluk duymasını esas alır. Pierre Emmanuel’in savunduğu “gerçek kültür”, Meriç’in irfan dediği anlayışa büyük ölçüde yaklaşmaktadır. Bu durum, meselenin her zaman Doğu’ya ait irfan ile Batı’ya ait kültür arasında olmadığını gösterir. Asıl ayrım, **insanı dönüştüren bilgi ile insanı yalnız donatan bilgi** arasındadır.

Cemil Meriç’in büyük başarısı, kültür kelimesinin masum ve evrensel olmadığını göstermesi; bilgi, şahsiyet ve ahlâk arasındaki bağ yeniden kurmaya çalışmasıdır. Zaafı ise irfanı zaman zaman eleştiriye zor açılan, sınırları belirsiz bir kurtuluş kelimesine dönüştürmesidir. Yine de müdahalesi değerlidir: İnsan kültürlü olabilir ve barbar kalabilir. İrfanın sorusu tam burada başlar—bildiklerin seni nasıl bir insan yaptı?

Filozof Kirpi: “Kültür insanın zihnini süsleyebilir; irfan ise o zihnin sahibinden hesap sorar.”

6. Umran, Medeniyet ve Uygarlık: Kavramlar Arasında Bir Dünya Tasavvuru

Cemil Meriç’in “umran”, “medeniyet” ve “uygarlık” kavramları arasında kurduğu ayrım, basit bir kelime tercihinden ibaret değildir. Bu üç kelimenin arkasında üç ayrı tarih görüşü, toplum anlayışı ve insan tasavvuru

vardır. Meriç'in itirazı, Türkçede "uygarlık" denmesine değil yalnızca; Batı'nın kendi tarihî macerasını insanlığın müşterek kaderiymiş gibi sunmasına, sonra da bu siyasî hükmü tarafsız bir kavram kılığında başka toplumlara ihraç etmesine yönelir. Onun için kavga sözlükte başlar; fakat orada bitmez. Kelimelerin ardında medeniyetler, medeniyetlerin ardında ise iktidar vardır.

"Umran", Cemil Meriç'in İbn Haldun'dan devraldığı en önemli kavramlardan biridir. Kelime, yalnız yüksek sanatları, şehir hayatını veya teknik gelişmeyi ifade etmez. İnsanların bir arada yaşama biçimlerini, üretim tarzlarını, siyasî teşkilâtlarını, dayanışma ilişkilerini, bilgi biçimlerini ve tarih içinde geçirdikleri değişimleri kapsar. Bedevî topluluk da umranın içindedir, şehir toplumu da. Umran, toplumsal hayatın yalnız parlak zirvelerini değil; kuruluşunu, çatışmalarını, çözülüşünü ve yeniden biçimlenmesini de araştırır.

Bu genişlik, kavramı Meriç açısından "kültür" ve "medeniyet" ayrımından daha elverişli hâle getirir. Kültür çoğu zaman manevî değerleri, medeniyet ise maddî araçları anlatmak için kullanılır. Umran ise insan topluluklarının maddî ve manevî dünyasını birbirinden koparmadan kavrar. Bir toplumun iktisadî, dinî, siyaseti, dili ve ahlâkî ayrı çekmecelerde durmaz; aynı tarihî bütünün unsurlarıdır. *Sosyoloji Notlarında* kültür ve medeniyet kavramlarının Türk düşüncesini felce uğratan bir anlam karmaşası yarattığını söyleyen Meriç, intelijansiyanın irfanı "kültür", umranı ise "medeniyet" uğruna terk ettiğini ileri sürer.

"Medeniyet" kavramı ise Cemil Meriç'te iki farklı anlam taşır. Birinci anlamı tarihî ve tasvirîdir. Bu kullanıma göre İslâm, Hint, Çin veya Avrupa medeniyetlerinden söz edilebilir. Her medeniyet kendine has bir değerler sistemi, zaman anlayışı, insan tasavvuru ve bilgi düzeni meydana getirir. Bir toplum yalnız tekniğiyle değil; mukaddesleri, sanatları, kurumları ve insan ilişkileriyle medeniyettir. Bu bakımdan medeniyetler çoğuldur; hiçbirinin tarihi, insanlık tarihinin bütünü değildir.

İkinci anlam ise ahlâkîdir. Meriç bazı metinlerinde medeniyeti insan haysiyetine saygı, insanı mukaddes kabul etme ve başkasının hürriyetini kendi hürriyeti kadar savunma iradesi olarak tanımlar. Medeniyet konfor, tüketim veya makine bolluğu değildir. Teknik bakımdan gelişmiş bir toplum, insanı araçlaştırıyor, başka halkları sömürüyor ve kendi refahını başkalarının acısı üzerine kuruyorsa medenî sayılamaz. *Sosyoloji Notlarında* "çağdaş uygarlık seviyesi" sözünü anlamsız bulurken medeniyeti insan haysiyeti üzerinden tarif etmesi bu ahlâkî ölçüyü açıkça ortaya koyar.

Ancak burada bir kavramsal gerilim doğar. Medeniyet tarihî olarak çoğul bir yapıysa, bazı medeniyetlerin haysiyet ölçüsüne göre medeniyet dışı sayılması mümkün müdür? Kavram hem toplumların fiilî düzenini hem de ulaşılması gereken ahlâkî ideali ifade ettiğinde sınırları bulanıklaşır. Meriç bu belirsizliği bütünüyle çözmez. Bazen medeniyeti tarafsız bir tarih kategorisi, bazen de insanlığın yüksek ahlâkî mertebesi olarak kullanır. Bu ikili kullanım polemik gücünü artırır; fakat teorik açıklığını azaltır.

"Uygarlık" ise Meriç'in en fazla kuşku duyduğu kelimelerden biridir. Ona göre bu kelime yalnız yeni bir Türkçe karşılık değildir; eski düşünce hâfızasıyla bağları kesilmiş bir zihniyetin işaretidir. "Umran" bizi İbn Haldun'a, "medeniyet" şehir, din ve tarih ilişkilerine açarken "uygarlık", köksüz bir ilerleme şemasına bağlanır. Kelime, çoğu zaman Batı Avrupa'nın teknik, iktisadî ve siyasî kurumlarını insanlığın varması gereken son merhale gibi sunmak için kullanılır.

Bu nedenle "çağdaş uygarlık düzeyi" sözü Meriç açısından masum bir kalkınma hedefi değildir. Hangi uygarlık? Hangi çağdaşlık? Kimin belirlediği düzey? Sanayi üretimi, silâh gücü, kişi başına gelir veya tüketim miktarı mı medeniyetin ölçüsüdür? Kölecilikten sömürgecilığe, dünya savaşlarından toplama kamplarına kadar büyük şiddetler üretmiş Avrupa, kendi tarihini nasıl evrensel ahlâkın cetveli hâline getirebilir? Meriç, bu terkinin kapitalist Batı'nın kendisini norm, öteki toplumları ise gecikmiş ve eksik ilân etmesini kolaylaştırdığını düşünür.

Onun ilerleme fikrine yönelttiği eleştiri de buradan doğar. Tarihin bütün toplumları aynı istikamette taşıyan tek çizgili bir yürüyüş olduğu iddiasını reddeder. Batı'nın vardığı yer insanlığın zorunlu geleceği değildir. Teknik ilerleyebilir; fakat ahlâk gerileyebilir. Şehirler büyürken insan küçülebilir. Üretim artarken hürriyet azalabilir. Makine insanın yükünü hafifletmek yerine onu makinenin parçasına çevirebilir. *Bir Facianın Hikâyesinde* modern toplumu entelektüalizasyon, maddileşme ve yeknesaklaşma üzerinden eleştirmesi, uygarlıkla insanî ilerleme arasındaki bağın zorunlu olmadığını gösterir.

Fakat Cemil Meriç'in medeniyet çoğulculuğu da tehlikesiz değildir. Bir medeniyetin başka bir medeniyete dönüşemeyeceğini savunurken, kültürleri fazla kapalı ve yekpare yapılar gibi tasavvur eder. Oysa medeniyetler yalnız çatışmaz; tercüme eder, ödünç alır, değişir ve melezleşir. İslâm düşüncesi Yunan, İran ve Hint birikimleriyle karşılaşmadan bugünkü tarihî zenginliğine erişemezdi. Avrupa da İslâm dünyasının ilim ve felsefe mirasından bağımsız kurulmamıştır. Keskin medeniyet sınırları, tarihî geçişlerin akışkanlığını görünmez kılabılır.

Buna rağmen Meriç'in temel uyarısı hâlâ güçlüdür: Bir toplumun kalkınması, başka bir medeniyetin dış görünüşünü taklit etmesi değildir. Teknik alınabilir; fakat teknikle beraber gelen iktidar ilişkileri, değerler ve hayat tarzları sorgulanmadan benimsenemez. Yenilik, kendini inkâr değil; alınan kendi tarihî ve ahlâkî dünyasında yeniden yoğurma kudretidir.

Cemil Meriç'in umranı geçmişe dönüş çağrısı değil, toplumu kendi bütünlüğü içinde düşünme teklifidir. Medeniyet, insanı araçların efendisi yapan ahlâkî düzendir. Uygarlık ise eleştirilmediğinde tekniği putlaştıran, Batı'nın tarihini insanlığın kaderi diye pazarlayan ideolojik bir maskeye dönüşebilir.

Filozof Kirpi: "Medeniyet, insanın kaç makine yaptığıyla değil; yaptığı makinelerin arasında insan kalıp kalamadığıyla ölçülür."

11

7. Batı Nedir? Cemil Meriç'in Avrupa Muhasebesi

Cemil Meriç'in düşüncesinde Batı, yalnızca bir coğrafya değildir. Avrupa kıtasının sınırlarıyla tarif edilemez; çünkü Batı dediği şey aynı zamanda bir tarih, zihniyet, iktisadî düzen, dinî hâfıza ve iktidar biçimidir. Fakat Meriç'in Batı tasavvuru sabit de değildir. Bazen hür düşüncenin, ilmin ve eleştirinin yurdu; bazen kapitalizmin, sömürgeciliğin ve kültürel kibrin merkezi; bazen de kendi yarattığı kuvvetleri denetleyemeyen trajik bir medeniyettir. Bu nedenle onun Avrupa muhasebesi, basit bir Batı düşmanlığına indirgenemez. Cemil Meriç'in itirazı Batı'nın varlığına değil, **kendi tarihini insanlığın mutlak ölçüsü olarak sunmasına** yöneliktir.

Meriç'in ilk neşteri, Doğu-Batı ayrımının kendisine iner. Ona göre bu kutuplaşma büyük ölçüde Batı'nın ürettiği yersiz bir tasniftir. "Batı" hür düşünce, akıl ve eleştiri anlamına geliyorsa, tarihin bazı dönemlerinde Doğu daha Batıdır. On dördüncü yüzyıldaki İbn Haldun, on yedinci yüzyıldaki Bossuet'den daha eleştirel ve daha ilmî olabilir. Avrupa karanlık katedrallerde dua ederken Endülüs'te ilim, felsefe ve şehir medeniyeti gelişmiştir. Batı'nın dinî mayası sayılan Hristiyanlık bile Doğu'da doğmuştur. O hâlde Doğu ile Batı, değişmez iki insan tabiatı değil; tarih içinde el değiştiren zihni ve siyasî konumlardır.

Bu yaklaşım, Batı'nın kendi üstünlüğünü tabî ve ezeli göstermesine karşı güçlü bir itirazdır. Avrupa'nın bilim, felsefe ve hür düşünceyi kendiliğinden doğurduğu; Doğu'nun ise ezelden beri mistik, uyuşuk ve akıl dışı olduğu anlatısı tarihî değildir. Batı'nın yükselişi belirli iktisadî, siyasî ve askerî şartların sonucudur. Rönesans'tan sonraki ekonomik gelişme, Avrupa'nın ilmî ilerleyişini hızlandırmış; burjuvazi dünya pazarına açıldıkça bilim de yeni kaynaklara, araçlara ve kurumlara kavuşmuştur. Bu yüzden Batı'nın düşünsel gücü, yalnız "Avrupa ruhu" denilen metafizik bir cevherle açıklanamaz.

Cemil Meriç'in Batı çözümlemesinde **kapitalizm ve sömürgecilik** merkezî bir yer tutar. İngiliz kapitalizminin kökeninde ticaret kadar yağma ve sömürge işletmeleri de vardır. Doğu Hindistan Kumpanyası yalnız ekonomik bir kuruluş değil, sermayeyle siyasî tahakkümün birleştiği büyük bir imparatorluk aygıtıdır. Avrupa burjuvazisi dünyayı kendisine pazar hâline getirirken Asya ve Afrika'nın üretim yapılarını parçalamış, toplumları kendi ihtiyaçlarına göre biçimlendirmiştir. Batı'nın zenginliği yalnız iç dinamizmin, çalışkanlığın ve aklın mahsulü değildir; sömürülen coğrafyaların emeği ve serveti de bu yükselişin içindedir.

Bu noktada Batı'nın evrenselcilik iddiası ahlâkî bir çelişkiye dönüşür. Avrupa bir taraftan insan hakları, hürriyet ve eşitlik kavramlarını üretmiş; diğer taraftan sömürgeleştirdiği halkları aşağı, geri ve yönetilmeye muhtaç saymıştır. Hristiyan Avrupa, kanına girdiği toplumları önce küçültmüş, sonra bu küçültmeyi ilmî teorilerle meşrulaştırmıştır. Irkçılık, oryantalizm ve ilerleme ideolojisi, siyasî tahakkümün düşünsel hizmetkârları hâline gelmiştir. Meriç'in gözünde Batı'nın en büyük mahareti yalnız fethetmek değil, fethettiği toplumlara mağlubiyetlerini hak ettiklerini düşündürmektir.

"Yunan mucizesi" anlatısına yönelttiği itiraz da bu çerçevededir. Avrupa, kendi kökenini saf ve yaratıcı bir Yunan'a dayandırarak Asya, Mısır, Mezopotamya ve İslâm dünyasının düşünsel katkılarını görünmez kılar. Meriç, "Yunan mucizesi"ni tarihî bir tespitten çok Avrupa'nın kendisine tapınma biçimi sayar. Antik Yunan'ın değeri inkâr edilmez; fakat bütün insan düşüncesinin tek kaynağı gibi sunulması reddedilir. Çünkü bu anlatı, Avrupa'yı insanlığın öğretmeni, öteki medeniyetleri ise gecikmiş öğrenciler hâline getirir. *Umrandan Uygarlığı'nın "Yunan Mucizesi", "Çağdaş Uygarlık Düzeyi" ve "Hangi Batı?"* başlıklarıyla başlaması, Meriç'in Avrupa üstünlüğünün temel efsanelerini aynı soruşturmanın parçaları olarak gördüğünü gösterir.

Bununla beraber Cemil Meriç, Batı'yı yalnız dışarıdan mahkûm etmez. Avrupa'nın kendi içindeki itiraz damarlarını da dikkatle izler. Nietzsche, Marx, sosyalistler, romantikler ve modernlik eleştirmenleri, Batı medeniyetinin açmazlarını yine Batı'nın içinden teşhir etmişlerdir. Meriç için tek bir Avrupa yoktur. Sömürgeci Avrupa'nın yanında sömürgeciliği eleştiren; kapitalist Avrupa'nın yanında kapitalizmi yargılayan; kilisenin yanında hür düşünceyi savunan başka bir Avrupa da vardır. Bu nedenle "Hangi Batı?" sorusu, retorik bir oyun değil, onun düşüncesinin anahtarlarından biridir.

Batı'nın ilmî ve siyasî başarılarını bütünüyle reddetmez. Avrupa'nın akıl, deney, eleştiri ve hürriyet alanında ürettiği imkânları teslim eder. Hatta bazı metinlerde Batı medeniyetini gelişen bir hürriyet medeniyeti olarak değerlendiren görüşlere geniş yer verir. Fakat tekniğin onu yaratan zihniyetten bütünüyle ayrılamayacağını da hatırlatır. "Avrupa'dan yalnız tekniği alalım" sözü kolay bir kurtuluş reçetesi değildir. Teknik, belirli bir tabiat anlayışının, üretim düzeninin ve insan tasavvurunun ürünüdür. Makineyi alıp arkasındaki iktidar ilişkilerini kapıda bırakmak her zaman mümkün değildir.

Meriç'in Batı eleştirisinin en kuvvetli tarafı, Avrupa'nın çifte yüzünü göstermesidir: Akılla mitin, hürriyetle sömürünün, bilimle tahakkümün, hümanizmle ırkçılığın aynı tarih içinde yan yana yaşayabildiğini görür. En zayıf tarafı ise zaman zaman bu karmaşık tarihi tek bir "Batı ruhu"na indirgemesidir. Avrupa'daki sınıf çatışmalarını, millî farklılıkları ve birbirine düşman düşünce geleneklerini bildiği hâlde, polemik anlarında Batı'yı yekpare bir özne gibi konuşturur. Böylece eleştirdiği özcü tasnifi tersinden yeniden kurar.

Cemil Meriç'in kendi metinleri bu indirgemeyi zaman zaman bozar. "Batı'yla Doğu insan beyninin iki yarım küresi" derken, hakikati coğrafî kamplara hapsetmenin anlamsızlığını kabul eder. Doğu'yu incelemeyi Batı'nın anlayamayacağını; vehimlerinden sıyrılan düşünce için mutlak bir Doğu-Batı ayrımının kalmayacağını söyler. Onun en verimli Batı eleştirisi, Batı'yı şeytanlaştırdığı yerde değil; insanlık mirasının bir parçası olarak sınırlarına yerleştirdiği yerde ortaya çıkar.

Sonuçta Cemil Meriç için Batı ne mutlak öğretmen ne de mutlak düşmandır. Büyük eserlerin, hür düşüncenin ve ilmî cesaretin yurdu olduğu kadar; sömürünün, ırkçılığın ve evrensellik kibrinin de merkezidir.

Avrupa'yı reddetmek değil, tahtından indirmek gerekir. Çünkü bir medeniyeti anlamanın ilk şartı, onun aynasında kendini küçük görmemek; ikinci şartı ise kendi aynasında onu karikatürleştirmemektir.

Filozof Kirpi: "Batı'yı putlaştırmak da şeytanlaştırmak da aynı zihnî tembelliktir; ikisinde de düşünmek yerine diz çökeriz."

8. Doğu'nun İnşası: Hindistan, İslâm ve Alternatif Medeniyet Arayışı

Cemil Meriç'in düşüncesinde Doğu, haritadaki bir yön değildir. Batı'nın karşısına yerleştirilmiş yekpare bir coğrafya da değildir yalnızca. Doğu; unutulmuş medeniyetlerin, dışlanmış bilgi biçimlerinin, sömürgecilik tarafından susturulmuş toplumların ve modern insanın kaybettiği manevî bütünlüğün adıdır. Bu nedenle Meriç'in Doğu'ya yönelişi, egzotik bir merak veya geçmişe sığınma hareketi olarak okunamaz. Asıl mesele, Batı'nın kendi tarihini evrensel tarih, kendi aklını tek akıl ve kendi medeniyetini insanlığın son durağı olarak sunmasına karşı **başka düşünce dünyalarının varlığını yeniden görünür kılmaktır**.

Fakat "Doğu" kavramı da Batı kadar problemlili ve kaypaktır. Hindistan, Çin, İran, İslâm dünyası ve Japonya aynı tarihî tecrübeye sahip değildir. Aralarında din, dil, iktisat, siyaset ve toplum yapısı bakımından büyük farklar vardır. Meriç bu çoğulluğun farkındadır; özellikle Hindistan'ı anlatırken yüzlerce dilin, inancın, toplumsal basamağın ve düşünce geleneğinin iç içeliğini vurgular. Şiirle duanın, felsefeyle dinin, imanla inkârın yan yana bulunabildiği Hint dünyası, onun gözünde yeknesak bir medeniyet değil, insanlık tarihinin bütün derecelerini aynı coğrafyada barındıran büyük bir laboratuvarıdır.

Bir Dünyanın Eşiğinde bu bakımdan bir edebiyat tarihi kitabından fazlasıdır. Eserin kuruluşu, "Hint ve Batı" karşılaşmasıyla başlar; ardından kutsal metinlerden destanlara, Budizmden klasik şiire, modern edebiyattan İslâm-Hint temasına uzanır. Hindistan, yalnız tanıtılacak yabancı bir ülke değil; Avrupa merkezci tarih görüşünü sarsacak karşı bir bilgi kıtasıdır. Kitabın "Asya Avrupa'ya Neler Borçlu?" gibi tersine çevrilmiş bir soruyla ilerlemesi tesadüf değildir. Alışılmış anlatıda Doğu, Batı'dan ne öğrendiği üzerinden yargılanır; Meriç ise hesabı tersine çevirerek Avrupa'nın Doğu'ya olan borcunu hatırlatır.

Hindistan'ın onun için taşıdığı ilk anlam **medeniyet çoğulluğudur**. Avrupa'nın ilerleme modeli insanlık tarihinin tek istikameti değildir. Batı maddeyi fethetmiş, teknik ve müspet bilimde büyük mesafe almıştır; Hint düşüncesi ise değişenin arkasındaki değişmeyi, gündelik kargaşanın içinde ezeli olanı aramıştır. Meriç bu ayrımı "Batı'da teknik, Hint'te huzur" gibi çarpıcı karşıtlıklarla ifade eder. Buradaki maksat Batı'nın bilimini değersizleştirmek değil, insanlığın yalnız dış dünyaya hâkim olmaktan ibaret bir başarı ölçüsüne mahkûm edilemeyeceğini göstermektir.

İkinci anlam, **bütünlük arayışıdır**. Hint düşüncesinde din, felsefe, şiir ve mit modern Batı'daki gibi birbirinden keskin sınırlarla ayrılmaz. Hakikat yalnız mantıksal önermede değil; ilâhide, standanda, sembolde, dua ve tefekkürde de aranır. Bu yapı, Cemil Meriç'in kültüre karşı irfanı, uzmanlaşmaya karşı bütünlüğü savunan fikrî eğilimiyle uyuşur. Hindistan onun gözünde, parçalanmış modern bilginin karşısına çıkarılabilecek canlı bir hatırlatmadır. İnsan akıldan ibaret değildir; hayal, iman, sezgi ve şiir de insanî idrâkin unsurlarıdır.

Fakat Hindistan yalnız manevî sükûnun ülkesi değildir. *Bhagavad-Gita* yorumunda Meriç, vazife, savaş, tereddüt ve toplumsal rol meselelerini açar. Arcuna'nın buhranı, basit bir iyi-kötü karşıtlığı değil; merhamet ile görev, ferdi vicdan ile tarihî sorumluluk arasındaki çatışmadır. Böylece Hint düşüncesi edilgen tevekküle indirgenmez; aksine insanın dünyadaki vazifesini, iradesini ve eylemin ahlâkî bedelini tartışan bir düşünce kaynağına dönüşür.

Meriç'in Hindistan'a yönelişindeki önemli bir unsur da İslâm dünyasıyla Hint arasındaki tarihî köprülerdir. Bîrûnî'den Babürlere, Ekber'den Dârâ Şükûh'a uzanan temasların altını çizer. Hint düşüncesini Batı'nın keşfettiği bakir bir saha gibi sunmaz; İslâm dünyasının bu medeniyetle çok daha önce karşılaştığını hatırlatır. Hint masallarının ve hikmetinin Avrupa'ya İslâmî tercüme kanalları üzerinden taşındığını vurgularken, Türk ve İslâm aydınının kendi temas tarihini unutmasını ayrıca eleştirir.

İslâm ise Cemil Meriç'in Doğu tasavvurunda Hindistan'dan daha farklı bir yere sahiptir. Hindistan ona çoğulluğu ve metafizik derinliği gösterirken İslâm, **bütüncül bir dünya görüşü ve toplumsal düzen imkânı** sunar. Meriç'e göre İslâm yalnız ferdî inanç değildir; siyasî teşkilât, ahlâk, hukuk, ticaret, sanat ve gündelik hayat üzerinde müşterek prensipler meydana getirir. Farklı kavimler, mezhepler ve coğrafyalar tarafından değişik biçimlerde yaşansa da bütün bu çeşitliliğin altında ortak bir zihniyet eksenini bulur.

Bu yüzden İslâm'ı değişmez, tek renkli bir tarih olarak sunmaz. Çöl İslâmı, şehir İslâmı, köy İslâmı; Arap, İran, Türk, Hint ve Afrika tecrübeleri arasında ayrımlar yapar. Başlangıçtaki İslâm, klasik dönem ve modern ıslahat hareketleri aynı değildir. Buna rağmen vahiy, sorumluluk, tevhid ve müşterek ahlâk ilkelerinin farklı tarihî şekillerin altında bir birlik taşıdığını düşünür. Bu yaklaşım, İslâm'ı yalnız geçmişte kalmış bir medeniyet hatırasına değil, insanın bütününü kuşatabilecek alternatif bir dünya görüşüne dönüştürür.

Ancak Meriç'in Doğu tasavvuru ciddi riskler taşır. Batı'nın maddî, Doğu'nun manevî; Batı'nın parçalayıcı, İslâm'ın birleştirici olduğu yolundaki hükümler zaman zaman aşırı genellemelerdir. Batı'da mistisizm, din ve bütünlük arayışları bulunduğu gibi Doğu toplumlarında da iktidar mücadelesi, sömürü, katı sınıf yapıları ve dogmatizm vardır. Hindistan'ı huzurun, İslâm'ı insanî bütünlüğün saf temsilcisi hâline getirmek, tarihî çelişkileri silikleştirebilir. Cemil Meriç, Batı'nın romantik Doğu imgesini eleştirirken zaman zaman kendi romantik Doğu'sunu kurar.

Nitekim onun daha güçlü metinlerinde Doğu'ya dönüş, Batı'dan kaçış değildir. *Işık Doğudan Gelir*deki arayış, dinlerin ve felsefelerin bütün hazinelerinden yararlanarak daha geniş bir insanlık ufkuna ulaşma isteğidir. Doğu mabetlerine başvuru, dünyayı yeniden Doğu ve Batı diye iki düşman kampa ayırmak için değil; her iki dünyayı da daha geniş bir görüşle yeniden anlamak içindir.

Cemil Meriç'in Doğu'su en verimli hâliyle bir sığınak değil, **medeniyet tekeli kırıncı çoğul bir hâfızadır**. En zayıf hâlinde ise maneviyatın ideal ülkesine dönüşür. Onun gerçek katkısı Doğu'yu kutsamasında değil; insanlığın tek bir medeniyetin aynasına sığmayacağını göstermesindedir.

Filozof Kirpi: "Doğu, Batı'nın karanlık karşıtı değildir; insanlığın tek bir güneşe mahkûm olmadığının tarihî şahididir."

9. Oryantalizmin Anatomisi: Bilgi ile İktidarın Gizli İttifakı

Cemil Meriç'in oryantalizm eleştirisi, Batı'nın Doğu hakkında yanlış hükümler vermesinden daha derin bir meseleye dayanır. Onun asıl sorusu şudur: **Bir medeniyet başka bir medeniyeti niçin araştırır?** Hakikati öğrenmek için mi, merakını gidermek için mi, kendisini tanımak için mi; yoksa yöneteceği, dönüştüreceği ve sömüreceği toplumu önceden tanımak için mi? "Oryantalizm, sömürgeciliğin keşif koludur" hükmü, bilgiyle siyasî iktidar arasındaki bu gizli ittifakı teşhir etmeyi amaçlar.

Oryantalizm görünüşte Doğu dillerini, dinlerini, tarihlerini, edebiyatlarını ve yaşayış biçimlerini inceleyen disiplinler bütünüdür. Fakat daha ilk adımda "Doğu'nun neresi olduğu belirsizdir. Avrupa'ya göre doğuda bulunan Asya mı, İslâm dünyası mı, Mısır mı, Osmanlı mı, Hindistan mı? Coğrafi bakımdan birbirinden uzak, tarihî ve dinî bakımdan son derece farklı toplumların tek bir "Şark" kelimesi altında toplanması, tarafsız bir

sınıflandırma değildir. Batı, kendisini merkez kabul ederek geri kalan büyük dünyayı konumlandırmaktadır. Doğu, kendi adına konuşan tarihî bir özne olmaktan çıkar; Batı'nın baktığı, tarif ettiği ve sınıflandırdığı bir nesneye dönüşür.

Meriç'in formülü keskindir; ancak kendisi bu formülün hakikatin tamamını açıklamadığını açıkça kabul eder. Oryantalizmin herhangi bir slogana hapsedilemeyecek kadar karmaşık olduğunu belirtir. Demek ki neşter, "bütün şarkiyatçılar sömürge ajanıdır" gibi ucuz bir hükme varmamalıdır. Oryantalizm içinde siyasî hizmet, dinî merak, filolojik ihtisas, romantik egzotizm ve samimî ilmî tecessüs yan yana bulunabilir. Meriç'in önemi, farklı saiklerin varlığını inkâr etmeden, kurumsal bilginin siyasî şartlardan bağımsız olmadığını göstermesidir.

Onun çizdiği tarihî şemada oryantalizmin üç ana eğilimi vardır. Birincisi, öteki medeniyetleri küçümseyen faydacı ve emperyalist araştırmadır. İkincisi, Doğu'yu büyülü, gizemli ve egzotik bir dünya olarak seyreden romantik meraktır. Üçüncüsü ise zamanla üniversitelere, kürsülere, dergilere ve ihtisas alanlarına yerleşen profesyonel ilimdir. Bu üç yön birbirini dışlamaz. Romantik hayranlık metinleri toplar, filoloji onları çözer, devlet ise elde edilen bilgiyi siyasî ve askerî ihtiyaçları için kullanabilir. Egzotik bir şiir merakıyla başlayan yolculuk, konsolosluk raporlarına veya sömürge idaresinin toplum haritalarına varabilir.

Nitekim oryantalizmin kurumsallaşma tarihiyle Avrupa'nın siyasî yayılması arasında dikkat çekici bir paralellik vardır. Paris ve Viyana'da Doğu dillerini öğretecek ve tercüman yetiştirecek mektepler açılır. Sylvestre de Sacy, Avrupa şarkiyatçılığının büyük hocası hâline gelir. Hammer yalnız tarihçi ve tercüman değildir; diplomasi, konsolosluk ve saray hizmetleriyle iç içe bir şahsiyettir. Topladığı yazmaların Avrupa kütüphanelerine taşınması, bilginin mekân değiştirmesi kadar kültürel mülkiyetin de el değiştirmesidir. Doğu'nun metinleri Avrupa'nın arşivlerine girerken, Doğu kendi hâfızasının ilmî denetimini kaybetmeye başlamaktadır.

15

Burada bilgi fetih öncesi keşif faaliyetine dönüşür. Bir toplumu yönetmek isteyen iktidar onun dilini, mezheplerini, aşiretlerini, tarihî kırılmalarını ve iç çatışmalarını bilmek zorundadır. Harita yalnız dağları ve nehirleri göstermez; nüfusun nasıl bölündüğünü, hangi kimliklerin birbirine karşı kullanılabileceğini de gösterir. Sözlük yalnız kelimeleri açıklamaz; emirlerin nasıl iletileceğini öğretir. Tarih araştırması yalnız geçmiş aydınlatmaz; bugünkü siyasî talepleri meşrulaştıracak hikâyeler üretir. Böylece oryantalist bilgi, sömürge ordusunun arkasından yürüyen masum bir akademik faaliyet değil, çoğu zaman ordudan önce araziye tanıyan zihinsel keşif koludur.

İbn Haldun'un Batı tarafından keşfedilme biçimi, Meriç'in tezinin çarpıcı örneklerinden biridir. Avrupa, İslâm düşüncesinin bu büyük ismine sırf evrensel ilmî merakla yönelmez. Baron de Slane'in Mağrib tarihine ve *Mukaddime*'ye ilgisi, Fransa'nın Kuzey Afrika'daki imparatorluk ihtiyaçlarından bağımsız değildir. Sömürgeleştirilecek toplumun geçmişi, kabile yapıları ve siyasî gelenekleri birdenbire "ilmî" önem kazanır. Meriç'e göre Batı, İbn Haldun'dan yararlanmış; fakat aldığı ilhâmı ve yaptığı iktibasları her zaman aynı açıklıkla teslim etmemiştir. Doğu'nun düşünce hazinesi, sahibi bulunmayan müşterek mal muamelesi görmüştür.

Bununla birlikte Meriç, Batı'da üretilen oryantalizm eleştirilerini de dikkatle okur. Edward Said'in çalışmasını İslâm dünyasıyla emperyalizm arasındaki ideolojik savaşın perde arkasını gösteren büyük bir muhasebe sayar. Maxime Rodinson'un eserini ise daha ansiklopedik, daha ölçülü fakat daha renksiz bulur. Said'in öfkeli ve zaman zaman insafsız olduğunu düşünse de onun açtığı ufku önemser. Böylece Meriç'in Batı eleştirisi paradoksal biçimde Batı üniversitelerinde geliştirilen eleştirel kaynaklardan da beslenir.

Bu durum onun düşüncesinin önemli bir doğrultusunu açığa çıkarır: Sorun bilginin Batı'da üretilmesi değil, **Batı'da üretilen bilginin mutlak ve tarafsız hakikat diye kabul edilmesidir.** Meriç, çağdaş ilmin buluşlarından yararlanmayı reddetmez. Hatta bunu İslâm dünyasının kaçınamayacağı bir vazife sayar. Ancak

bilgi alınırken arkasındaki tarihî maksatlar, iktidar ilişkileri ve kavramsal ön kabuller de sorgulanmalıdır. Kör reddiye kadar kör teslimiyet de düşünce düşmanıdır.

Meriç'in oryantalizm eleştirisinin zayıf noktası ise bazen ilmî faaliyeti siyasî işlevine fazla indirgemesidir. Bir araştırma sömürge idaresi tarafından kullanılmış olabilir; fakat bu, araştırmacının bütün emeğini değersizleştirmez. Oryantalistler birçok metni yayımlamış, dilleri çözmüş, yazmaları korumuş ve Doğu toplumlarının dahi unuttuğu kaynakları yeniden görünür kılmıştır. Bilginin iktidarla ilişkili olması, onun bütünüyle yalan olduğu anlamına gelmez. Bilgi sosyolojisi bize bilginin şartlarını gösterir; hakikat değerini otomatik olarak ortadan kaldırmaz.

Cemil Meriç'in asıl çağrısı, Doğu'nun kendi kendisini araştırma sorumluluğunu üstlenmesidir. Başkasının yazdığı tarihe yalnız öfkelenmek yetmez; arşiv kurmak, dil öğrenmek, metin neşretmek, kavram üretmek ve kendi toplumunu eleştirel biçimde incelemek gerekir. "Şark uyan" diye bağlamak kolaydır; zor olan, uyanmış bir zihnin ilmî disiplinini kurmaktır.

Filozof Kirpi: "Sömürgeci önce toprağın haritasını çıkarır, sonra zihnin; birincisi orduya, ikincisi itaate yol gösterir."

10. Sosyoloji Tarafsız Olabilir mi? Cemil Meriç'in Sosyal Bilim Eleştirisi

Cemil Meriç'in sosyoloji anlayışı, toplumu belirli kanunlarla açıklayan kapalı bir teoriden çok, sosyal bilimlerin kendi suç ortaklıklarını araştıran bir **şüphe yöntemidir**. Onun için sosyoloji, yalnız toplum hakkında bilgi üreten bir disiplin değildir; bu bilginin kim tarafından, hangi tarihî şartlarda ve hangi menfaatler içinde üretildiğini de sorgulamak zorundadır. Bu nedenle ilk sorusu "Toplum nedir?" değil, daha rahatsız edici bir sorudur: **Toplum hakkında konuşan kişi gerçekten tarafsız olabilir mi?**

16

Cemil Meriç'in cevabı kesindir: Kimse tarafsız değildir; tarafsız bir sosyoloji de yoktur. Çünkü sosyal bilimci, incelediği dünyanın dışında duran bir göz değildir. Bir toplumun içinde doğar, belirli bir dil kullanır, bazı değerleri benimser, bazı kurumlardan eğitim alır ve bazı siyasî ihtilâfların ortasında düşünür. Tabiat bilimcisi laboratuvarındaki maddeye karşı şahsî sevgi veya nefret duymayabilir; fakat sosyolog sınıf, din, devlet, aile, devrim veya sömürü hakkında konuşurken kendi tarihinden bütünüyle sıyrılmaz. Meriç'in ifadesiyle insanı kinlerinden ve sevgilerinden soyamayız; sosyal bilimlerin ilk dersi de kendi izaflığını tanımaktır.

Bu görüş, sosyal bilimleri değersizleştirmek anlamına gelmez. Aksine onlara daha ağır bir sorumluluk yükler. Tarafsızlık mümkün değilse araştırmacı ilk olarak hangi noktadan baktığını açıklamalı, kendi önyargılarının farkına varmalı ve karşıt düşünceleri susturmak yerine onlarla hesaplaşmalıdır. Cemil Meriç'in "taraf tutmayan insan, şahsiyeti felce uğramış insandır" hükmü, bilim insanını siyasî propaganda yapmaya çağırır. Esas olarak, hiçbir değer taşımadığı iddiasıyla konuşan kişinin kendi değerlerini görünmez kılmasına karşı çıkar.

Meriç'in sosyolojiye yüklediği en önemli görevlerden biri **mistifikasyonu dağıtmaktır**: Hakikati etrafında biriken yalanlardan, efsanelerden ve ideolojik maskelerden ayırmak. Bunun şartı yalnız kendi cephesinin kitaplarını okumak değildir. Sağ, solu şeytanlaştırırken; sol da sağın düşünürlerini insan yerine koymayabilir. Avrupa, tarafsızlığın temsilcisi olduğunu iddia ederken İbn Haldun'u görmezden gelebilir; Marksistler burjuva düşüncesini, muhafazakârlar Marx'ı peşinen mahkûm edebilir. Meriç'in keskin teşhisiyle ideolojiler de kiliseler gibi kendi yobazlarını yetiştirir. Sosyoloji, bu cephe taassubunu yeniden üretirse hakikati açığa çıkaran ilim değil, siyasî mahallenin memuru olur.

Bu sebeple Cemil Meriç sosyolojiyi tamamlanmış bir ilimden çok, kuruluş hâlindeki bir yöntem olarak görür. Disiplinin kurucusunun kim olduğu konusunda bile ittifak bulunmamaktadır. Klasik okul Comte'u öne çıkarırken, Goldmann sosyolojiyi Marx'ın kurduğunu ve *Kapital*'den daha büyük bir sosyoloji kitabı yazılmadığını savunur. Gurvitch ise Saint-Simon, Proudhon, Marx, Comte ve Durkheim'ı ortak bir kuruluş çizgisine yerleştirir. Meriç bu tartışmaları aktararak sosyoloji tarihinin tarafsız bir kahramanlar geçidi olmadığını; her ekolün kendi atasını seçtiğini gösterir.

Onun Saint-Simon'a ilgisi de buradan kaynaklanır. Saint-Simon siyaseti teolojik ve metafizik hükümlerden çıkararak müşahedeye dayanan pozitif bir bilgi alanına dönüştürmek ister. Toplumsal düzenin zaman ve mekân dışında ezeli bir örneği bulunmadığını, her düzenin ilimlerin, sanatların ve üretim kuvvetlerinin mevcut seviyesine bağlı olduğunu savunur. Meriç bu yaklaşımda sosyolojinin doğuşunu görür; fakat sosyal hayatın fizik kanunları gibi kesin formüllere indirgenmesini benimsemez.

Cemil Meriç'in pozitivismle arasındaki mesafe burada açılır. Toplumsal olayların sebepleri vardır; fakat insan, rüzgârın savurduğu kum tanesi değildir. Bilinç, irade, değer, inanç ve çatışma sosyal gerçekliğin içindedir. Determinizm mutlaklaştırıldığında insan sorumluluğunu ortadan kaldırır; her eylem şartların zorunlu sonucu gibi görünür. Tersine, bütün yapısal şartları unutup tarihi yalnız büyük insanların iradesiyle açıklamak da başka bir körlüktür. Meriç, insanı hem şartların eseri hem de şartlara müdahale edebilen bir özne olarak düşünmeye çalışır.

Marx ile Durkheim arasındaki karşılaştırmalarında da tek bir kurucuya teslim olmaz. Marx, fikirleri üretim ilişkileri ve sınıf hâkimiyetiyle birlikte okuyarak ideolojinin toplumsal köklerini gösterir. Durkheim ise ferdin dışında bulunan ve ona baskı yapan kolektif gerçeklikleri, iş bölümünü ve nüfus hareketlerini öne çıkarır. Meriç, Durkheim'ın Marksizm karşısındaki anlayışsızlığını eleştirirken onun toplumsal olgunun özerkliğine yaptığı katkıyı inkâr etmez. İbn Haldun'un yüzyıllar önce medeniyeti nüfus, iktisat, siyaset ve dayanışma ilişkileri üzerinden açıklamasını hatırlatarak Avrupa merkezli sosyoloji tarihini de bozar.

Fakat Cemil Meriç'in tarafsızlık eleştirisinde çözülmesi gereken bir düğüm vardır. *Jurnal*'de kendi kuvvetinin "mümkün olduğu kadar tarafsız" oluşundan geldiğini söyler. Bu ifade, tarafsızlığın mutlak biçimde imkânsız olduğu hükmüyle ilk bakışta çelişir. Gerçekte iki ayrı anlam söz konusudur: Değersiz ve konumsuz olmak mümkün değildir; fakat ihtirasların hükmünü azaltmak, karşıt delilleri dinlemek ve kendi kanaatini sınamak mümkündür. Başka bir ifadeyle **mutlak tarafsızlık imkânsız, fikrî dürüstlük zorunludur**.

Ne var ki Meriç'in kendisi bu ölçüye her zaman sadık kalmaz. Karşıt görüşleri geniş bir kaynak yelpazesi içinde tanıtır; fakat kimi zaman birkaç keskin cümleyle mahkûm eder. Sosyal bilimlerin ideolojik şartlarını olağanüstü bir berraklıkla teşhis ederken kendi medeniyet hükümlerinin tarihî ve ideolojik konumunu aynı sertlikle sorgulamaz. Tarafsızlık maskesini düşürür; fakat zaman zaman kendi tarafını hakikatin doğal makamı gibi sunar.

Cemil Meriç özgün ve tamamlanmış bir sosyoloji sistemi kurmuş değildir. Onun asıl katkısı, sosyolojinin ne kadar kolay iktidarın, sınıfın, ideolojinin ve medeniyet kibrinin hizmetine girebildiğini göstermesidir. Sosyoloji onun elinde toplumu cetvelle ölçen soğuk bir mühendislik değil; kavramların arkasındaki menfaatleri ortaya çıkaran eleştirel bir şura'dır.

Filozof Kirpi: "Tarafsızlık, hiçbir yere ait olmamak değildir; ait olduğun yerin gözünü kör etmesine izin vermemektir."

11. Kendi Semasında Tek Yıldız: İbn Haldun ve Yerli Sosyal Bilim İmkânı

Cemil Meriç'in düşünce dünyasında İbn Haldun, geçmişin büyük isimlerinden biri değildir yalnızca; Batı'nın sosyal bilim üzerindeki kurucu tekeline sarsan tarihî bir delildir. Meriç'in "kendi semasında tek yıldız" diye andığı Tunuslu düşünür, İslâm medeniyetinin yalnız dinî, hukukî veya edebî eserler üreten bir dünya olmadığını; toplumu, iktidarı, iktisadî ve bilgiyi kendi kavramlarıyla çözümleyebilecek bir ilmî kudrete sahip bulunduğunu gösterir. İbn Haldun'un önemi, Comte'tan önce sosyoloji yaptığı yolundaki kronolojik bir gururdan ibaret değildir. Asıl önem, toplumsal gerçekliğin Avrupa dışından da kavramsallaştırılabileceğini kanıtlamasıdır.

Mukaddime, Cemil Meriç'e göre yepyeni bir ilmin kuruluş metnidir. İbn Haldun bu ilmin konusunu "beşerî umran", yani insanın içtimaî hayatı olarak belirler. Devletlerin ve hanedanların kuruluşu, aile ve kabile tesanüdü, üretim faaliyetleri, meslekler, sanatlar, ilimler, şehirler ve toplumsal tabakalaşmalar aynı araştırma sahasının parçalarıdır. Bu bakımdan *Mukaddime*, yalnız tarihe yazılmış geniş bir giriş değil; tarihi sosyolojiyle kaynaştıran, insan bilimlerini müşterek bir çatı altında toplamaya çalışan büyük bir düşünce teşebbüsüdür.

Cemil Meriç'in İbn Haldun okumasında iki anahtar kavram öne çıkar: **umran ve asabiyet**. Umran, toplumun yarattığı maddî ve manevî düzenin bütünüdür. Dinî teşkilât, iktisat, âdetler, siyasî kurumlar, şehirleşme ve bilgi biçimleri birbirinden koparılamaz. Asabiyet ise toplulukları bir arada tutan dayanışma gücüdür. Kabile bağlılığı, grup tesanüdü, ümmet sevgisi veya müşterek aidiyet biçimlerinde ortaya çıkabilir. Toplumlari harekete geçiren, iktidarı ele geçirmelerini sağlayan ve devlet kurma kudretine dönüştüren kuvvet budur.

Bedevîlikten hadarîliğe geçiş de bu toplumsal dinamiğin parçasıdır. Bedevîlik yalnız çölde yaşamak, hadarîlik ise yalnız şehirde oturmak değildir. Bunlar ihtiyaçların, üretimin, dayanışmanın ve iktidar ilişkilerinin farklı örgütlenme biçimleridir. Asabiyetin kuvvetli olduğu topluluk, yerleşik ve zengin toplumu mağlûp ederek devlet kurar. Fakat iktidar, refah ve şehir hayatı zamanla kurucu dayanışmayı zayıflatır. Hanedan, kendisini iktidara taşıyan sertlikten ve müşterek mücadele ahlâkından uzaklaşır; lüks, bürokrasi ve çözülme başlar. Böylece yükselişi sağlayan kuvvet, medenîleşme sürecinde aşınarak çöküşün şartlarını hazırlar.

Cemil Meriç, bu açıklamada tarihin hükümdarların niyetlerine veya ilâhî cezaya indirgenmesini aşan bir toplum teorisi görür. Devletlerin doğuşu ve yıkılışı tesadüflerle değil; dayanışma biçimleri, üretim düzeni, iktidar ilişkileri ve toplumsal farklılaşmayla açıklanır. Tarihçi, sarayda yaşananları sıralayan bir vakanüvis olmaktan çıkar; haberlerin mümkün olup olmadığını toplumsal şartlara bakarak sınoyan eleştirel bir araştırmacıya dönüşür. İbn Haldun'un tarih tenkidi, rivayetin senedini araştırmakla yetinmez; anlatılan olayın umranın kanunlarına uygun olup olmadığını da sorar.

Bu nokta, yerli sosyal bilim imkânı bakımından hayattır. Yerli sosyal bilim, Batılı kavramları reddedip yerine sırf eski oldukları için İslâmî kelimeler koymak değildir. Toplumun kendi tarihî tecrübesinden hareketle açıklayıcı kavramlar üretmek, fakat bu kavramları eleştiriye ve mukayeseye açık tutmaktır. İbn Haldun'un büyüklüğü, İslâm toplumunu öven bir medeniyet propagandası yapmasında değil; yaşadığı dünyanın devletini, ulemâsını, iktisadını ve iktidar ahlâkını soğukkanlı biçimde çözümleyebilmesindedir. Yerli olmak, kendi toplumuna iltimas geçmek değildir; onun gerçekliğini başkasının gözlüğüne mahkûm olmadan araştırabilmektir.

Ne var ki Cemil Meriç'in "Mukaddime ile sosyoloji doğar" hükmü dikkatle sınoanmalıdır. Satı Bey'in tasnifine göre eserde umumî sosyoloji, siyaset sosyolojisi, şehir sosyolojisi, iktisat sosyolojisi ve bilgi sosyolojisi bulunabilir. Fakat modern disiplinlerin adlarını geçmiş bir eserin bölümlerine yapıştırmak, İbn Haldun'u kendi tarihî dilinden koparma tehlikesi taşır. Meriç de bu kuru şemalaştırmaya itiraz eder; *Mukaddime*'nin sosyolojiyle kaynaşmış bir tarih ve beşerî ilimler ansiklopedisi olduğunu belirtir. İbn Haldun'u "Comte'tan önceki Comte"ye çevirmek, onu yüceltirken özgünlüğünü küçültmek olur.

Aynı problem "ilk sosyolog" unvanında da görülür. Sosyoloji, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sındaki sanayileşme, sınıf çatışmaları ve modern devlet bağlamında kurumsallaşmış bir disiplindir. İbn Haldun başka bir çağın, başka bir medeniyetin meseleleriyle konuşur. Onu modern sosyolojiye dâhil etmek açıklayıcı olabilir; fakat düşüncesini bütünüyle bu disipline hapsetmek anakronizmdir. Asıl yapılması gereken, İbn Haldun'un kavramlarıyla modern sosyal teorisinin kavramlarını karşılaştırmak; benzerlik kadar farkı da korumaktır.

Cemil Meriç'in eleştirisi yalnız Batı'nın İbn Haldun'u geç keşfetmesine yönelmez. Müslüman Doğu'nun ve Osmanlı düşüncesinin de *Mukaddime*'yi yeterince işleyemediğini söyler. Eser Türkçeye birçok Avrupa dilinden önce çevrilmiş, Cevdet Paşa eksik kısımlarını tamamlamış; fakat bu büyük metin yeni bir ilmi mektep doğurmamıştır. İbn Haldun'un şakirdi yoktur. Onu tercüme edenler bile tarih yazarken onun yöntemini sürekli biçimde kullanmamıştır. Bu durumda sorun yalnız Avrupa'nın kibri değil, bizim kendi fikrî mirasımızı okuyamama âcizliğimizdir.

Batı'nın İbn Haldun'u tanıması da saf ilmî tecessüsten bağımsız değildir. Fransa'nın Kuzey Afrika'ya yerleşmesi, Mağrib'in kabilelerini ve tarihini öğrenme ihtiyacını doğurmuş; de Sacy, Quatremère ve de Slane gibi isimlerin çalışmaları bu siyasî genişleme ortamında önem kazanmıştır. Buna rağmen Avrupa sosyoloji tarihleri İbn Haldun'u uzun süre görmezden gelmiştir. Meriç için bu ihmal, bilimin tarafsızlık iddiasının medeniyetçi önyargılarla nasıl sakatlanabildiğinin delilidir.

Cemil Meriç'in İbn Haldun üzerinden yaptığı asıl çağrı şudur: Türkiye, sosyal bilimlerde yalnız kavram ithal eden bir pazar olmaktan çıkmalıdır. Fakat bunun yolu geçmişin büyük adlarını sloganlaştırmak değildir. *Mukaddime*'yi övmek kolay; onun gösterdiği ilmî cesaretle bugünkü toplumu incelemek zordur. Yerli sosyal bilim, İbn Haldun'un cümlelerini tekrar etmek değil, onun yaptığı şeyi kendi çağımız için yapabilmektir. Tarihi konuşturmak, iktidarın maskesini indirmek ve cemiyetin hareketini kendi gerçekliği içinde kavramak.

Filozof Kirpi: "İbn Haldun'u anmak fikrî miras, onun gibi düşünmeye cesaret etmek ise fikrî istiklâldir."

12. İdeoloji: Fikrin Silâha, Hakikatin Maskeye Dönüşmesi

Cemil Meriç'in fikrî dünyasında ideoloji, sıradan bir siyasî görüş veya birbirine bağlı fikirler toplamı değildir. Kelime, düşüncenin hakikati arama iradesini kaybederek bir sınıfın, iktidarın yahut tarihî çıkarın hizmetine girdiği âni gösterir. Fikir soru sorar; ideoloji cevabı önceden bilir. Fikir kendisini sınanmaya açar; ideoloji kendi hükmünü dokunulmazlaştırır. Fikir insanı uyandırabilir; ideoloji ise uyandırdığı insanı hemen bir safa dizer. Bu sebeple Meriç'in ideoloji eleştirisi, yalnız sağa veya sola yönelmiş bir itiraz değil, düşüncenin dogmaya, dogmanın kuruma, kurumun da tahakküme dönüşmesinin otopsisidir.

Ne var ki "ideoloji" kelimesinin kendisi de ideoloji kadar karışıktır. Meriç, Marksist literatürde kavramın en az üç anlam taşıdığını gösterir: Toplumun kendi hakkındaki tasavvurları; sınıfların hâkimiyetlerini meşrulaştırmak için ürettikleri şuurlu veya şuursuz yalanlar; insan cemiyetlerinin vehimleri, hayalleri ve mistifikasyonları. Aynı kelime hem gerçekliğin zihindeki tasvirini hem de gerçekliğin çarpıtılmasını ifade ettiğinde, kavram açıklayıcı olmaktan çıkarak suçlayıcı bir silâha dönüşür. Başkasının düşüncesi ideoloji, bizimki ise hakikat sayılmaya başlanır.

Marx'ın ideoloji çözümlemesi, Cemil Meriç açısından vazgeçilmez bir başlangıçtır. Düşünceler gökten inmez; üretim biçimleri, sınıf ilişkileri ve iktidar yapıları içinde şekillenir. Maddî üretim araçlarını elinde tutan sınıf, manevî üretim vasıtalarını da büyük ölçüde denetler. Eğitim, basın, hukuk, din ve felsefe hâkim düzenin kendisini tabîî, değişmez ve meşru göstermesine yardım edebilir. Meriç'in aktardığı çerçevede hâkim sınıf

bugünü ezeli hakikat diye kutsar; çöken sınıf geçmişteki altın çağa sığınır; yükselen sınıf ise geleceğin ütopyasını kurar. Böylece fikirler yalnız düşünülmez, tarihî mevzilerden konuşur.

Meriç'in "ideoloji fikriyat mıdır?" sorusu da bu yüzden yalnız bir tercüme meselesi değildir. "Fikriyat" herhangi bir konu çevresinde teşekkül eden düşünceler bütünüdür; ideoloji ise çoğu kullanımında bu düşüncelerin toplumsal işlevini, değer yönünü ve siyasî mevziini de içerir. Her teori ideoloji değildir; fakat hiçbir teori tarihî ve felsefî ön kabullerden bütünüyle arınmış da değildir. Meriç'in önem verdiği Maxime Rodinson, teori ile ideolojiyi ayırırken bu ara bölgeyi korur: Teori müşterek araştırma usûllerinden hareket ederek denetlenebilir bilgilere ulaşır; ideoloji ise insanın yöneldiği değerler bütünüdür ve dünyaya hangi istikametten baktığını gösterir. Bir araştırmacının ideolojik ön kabulleri bulunması, ürettiği bütün bilgiyi hükümsüz kılmaz. Marx'ın felsefî tercihleri eleştirilebilir; fakat kapitalizm üzerine ortaya koyduğu tarihî ve sosyolojik birikim sırf bu yüzden çöpe atılamaz.

Fakat Meriç, kaba bir iktisadî determinizme teslim olmaz. Her düşünceyi doğrudan sınıf çıkarının gölgesi saymak, düşünceyi açıklamak yerine ortadan kaldırır. Bir fikrin hangi şartlarda doğduğunu bilmek, onun doğru veya yanlış olduğunu tek başına göstermez. Adalet fikri ezilen bir sınıfın ihtiyacından doğmuş olabilir; bu, adaletin yalnız o sınıfa yarayan bir yalan olduğu anlamına gelmez. Hristiyan kardeşliği kölecî bir toplumda ortaya çıkmış, siyasî hürriyet fikri mutlakîyetçi düzende yükselmiş olabilir; fakat bu düşünceler doğdukları şartları aşarak yeni bir tarihî imkân da yaratabilir. Cemil Meriç'in Mannheim üzerinden dikkat çektiği nokta budur: Sosyal mevki düşüncenin perspektifini belirler, fakat düşüncenin muhtevasını bütünüyle tüketmez.

Mannheim'ın ideoloji ile ütopya ayrımı, Meriç'in tartışmasında özel bir yer tutar. İdeoloji mevcut düzeni sağlamlaştırır; gerçekliği, geçmişten devraldığı kategorilerle dondurur. Ütopya ise henüz var olmayan bir düzeni savunur ve mevcut gerçekliğin içine değiştirici bir çatlak açar. Biri hâli ebedileştirir, öteki mümkünü bugünün karşısına çıkarır. Fakat ütopya da masum değildir. Geleceği kurtuluş vaadiyle mutlaklaştırdığında, kurulacak cennetin adına bugünkü insanı feda edebilir. İdeoloji geçmişin veya bugünün hapishanesiyse, ütopya da yarının istibdadına dönüşebilir.

İdeoloji eleştirisinin sosyal bilimlere dönmesi özellikle önemlidir. Sosyoloji kendisini toplumdaki hurâfeleri teşhir eden tarafsız bir ilim sayabilir; oysa kullandığı sınıflandırmalar, araştırma gündemi ve "normal toplum" tasavvuru belirli bir düzeni meşrulaştırabilir. Meriç, sosyolojinin en büyük keşiflerinden birinin kendisinin de ideolojiye dönüşebileceğini kabul etmesi olduğunu belirtir. Böylece bilgi sosyolojisi başkalarının düşüncesini teşhir eden tek yönlü bir projektör olmaktan çıkar; ışığı kendi kurumlarına da çevirir.

Cemil Meriç'in en sert hükmü, ideolojilerin kiliseleşmesidir. Başlangıçta zulme karşı doğan bir düşünce, kendi kurumlarını, ruhban sınıfını, aforoz mekanizmasını ve resmî yorumunu üretir. Marksizmin uğrayabileceği en büyük felâketin ideolojileşmesi olduğunu söylerken kastettiği budur: Hakikati araştırmak için doğan teori, bir sınıfın veya partinin değişmez ilmihâline çevrilir. Enternasyonallerin "kilise"ye benzetilmesi, düşüncenin iktidar kazandığında eleştirdiği dinî otorite biçimlerini taklit edebildiğini gösterir.

Fakat neşter bu defa Cemil Meriç'e dönmelidir. Bütün "izm"leri idrâke giydirilen deli gömlekleri sayan bir düşünür, kendi medeniyet hükümlerini ideolojinin dışında hangi ölçüyle tutabilir? Batı'yı sömürgecilik, Türk aydınını yabancılaşma, modernliği hâfıza kaybı üzerinden okurken kendisi de belirli bir tarihî mevziden konuşmaktadır. İslâm, irfan, umran ve Doğu lehine kurduğu büyük karşıtlıklar zaman zaman açıklayıcı kavramlardan çok bir medeniyet müdafaasının araçlarına dönüşebilir. Başkalarının perspektifini toplumsal şartlarla açıklayıp kendi perspektifini yalnız hakikatin sesi saymak, ideoloji eleştirisinin en eski tuzağıdır.

Meriç'in bu tuzaktan bütünüyle kurtulduğu söylenemez; fakat tuzağın farkındadır. "Kimse kendi düşüncesine ideoloji dememelidir; çünkü bu maskeli bir kelimedir" derken, kavramın polemikçi işlevini teşhir eder. İdeoloji

çoğu zaman kendimizi anlamak için değil, rakibi değersizleştirmek için kullandığımız bir yaftadır. Bu nedenle ideoloji eleştirisinin ilk şartı, yalnız başkasının maskesini indirmek değil, kendi yüzümüzdeki maskeyi de aramaktır.

İdeolojiden bütünüyle kaçış mümkün görünmez. Sınıflı, çatışmalı ve tarihî bir toplumda her düşünce belirli bir yerden doğar. Fakat bu, insanın kendi konumuna mahkûm olduğu anlamına gelmez. Kaynaklarını açıklamak, karşıt delilleri dinlemek, kavramlarını değiştirmeye açık olmak ve hakikati cemaat sadakatinin önüne koymak mümkündür. İdeolojisiz insan belki yoktur; fakat ideolojisinin farkında olan, onu zırh değil geçici bir araç sayan düşünür mümkündür.

Cemil Meriç'in ideoloji eleştirisinin büyük değeri burada yatar: Düşüncenin en büyük düşmanı fikirsizlik değil, kendisini hakikatin tamamı sanan fikirdir. İdeoloji, yalan söylediği için değil yalnız; kendi yalanını ahlâk, ilim ve kurtuluş adıyla kutsadığı için tehlikelidir.

Filozof Kirpi: "Hakikatin en sinsi düşmanı cehalet değil, kendi cephesini hakikatin tamamı sanan şuurlu taassuptur."

13. Aydın, Entelektüel, İntelijansiya ve Münevver

Cemil Meriç'in aydın meselesine açtığı kapı, Eflâtun'un mağarasıdır. İnsanlar zincire vurulmuş, başlarını çeviremiyor; arkalarından geçen nesnelerin duvara düşen gölgelerini gerçek sanıyorlar. İçlerinden biri zincirlerinden kurtulup dışarı çıktığında ışık önce gözlerini acıtır. Hakikate alıştıktan sonra mağaraya döner; fakat bu defa da içeridekiler onu dinlemez, hatta kendilerini kurtarmaya çalışan kişiyi düşman sayarlar. *Mağaradakiler*'in bu alegoriyle başlaması tesadüf değildir. Aydın, Meriç'in düşüncesinde hakikati gören kişi olmaktan önce, gördüğünü sandığı hakikatle toplum arasındaki trajik mesafede yaşayan insandır.

Fakat "aydın", "entelektüel", "intelijansiya" ve "münevver" aynı insan tipini anlatmaz. Aydın, Türkçede eğitilmiş, okumuş ve zihnî emekle çalışan kişileri kapsayan geniş bir kelimedir. Entelektüel, Batı Avrupa'nın belirli tarihî şartlarında doğan, kamusal meselelerde söz alan ve iktidarın karşısında hakikatin sorumluluğunu üstlendiğini ileri süren şahsiyettir. İntelijansiya, tek tek fikir adamlarından çok, özellikle Rusya gibi toplumlarda ortaya çıkan tarihî bir zümreyi ifade eder. Münevver ise Meriç'in ahlâkî idealidir: Bilgiyi şahsiyet, irfan ve mesuliyetle birleştiren insan.

Avrupa entelektüelinin soyağacı rahibe kadar uzanır. Yazıyı, kitabı ve yorumu uzun süre elinde tutan ruhban, toplumun ilk profesyonel bilgi zümresidir. Rahibin ardından filozof gelir; dünyayı yalnız kutsal metinle değil, aklın ölçülerile açıklama iddiasını taşır. Modern entelektüel ise özellikle Dreyfus davasıyla belirginleşir. Bir askerî mahkemenin hükmüne karşı yazarların ve bilim insanlarının kamusal alanda söz alması, entelektüeli uzmanlık sahasının dışına çıkarır. Artık o, yalnız eser veren değil; aydınlatan, suçlayan ve toplumun vicdanı olma iddiasıyla konuşan kişidir.

Meriç, bu idealin içindeki çelişkiyi hemen teşhis eder. Entelektüelin ilk vazifesi dürüstlük, doğruyu aramak, müesseseseleşmiş doktrinlerden kuşkulanan ve modaya teslim olmamaktır. Fakat o da belirli bir sınıfın, yayın piyasasının, üniversitenin ve siyasî çevrenin içinde yaşar. Kapitalizm bir yandan kitabı ucuzlatmış, matbaayı yaygınlaştırmış ve aydına daha geniş bir okuyucu kitlesi kazandırmıştır; diğer yandan düşünceyi piyasanın, şöhretin ve meslekî rekabetin içine yerleştirmiştir. Hümanistin metin tenkidinden toplum tenkidine geçmesini sağlayan şartlar, aynı zamanda düşünceyi satılabilir bir mala dönüştürmüştür.

Bu yüzden Meriç'in en sert tiplerinden biri "şezlong entelektüeli"dir. Bu kişi sefalet, yabancılaşma ve devrim üzerine konuşur; fakat savunduğu fikirler hayatında hiçbir fedakârlık doğurmaz. Ezilenlerin adına kürsüye

çıkar, ancak onların acısı onun için yalnız kavramdır. Mülkiyetini, konforunu ve imtiyazlarını korurken eşitlik nutukları atar. Meriç'in keskin hükmüyle sefalet, bu entelektüel için yalnız bir mefhumdur; mefhumların ise ağızları olmadığı için bağırmaları mümkün değildir. Burada eleştirilen zenginlik değil, fikirle hayat arasındaki ahlâkî yarılmadır.

Entelektüelin devrimle ilişkisi de tek yönlü değildir. Toplumunu başka toplumlarla karşılaştırabilmesi, yeni düşünce hareketlerini izlemesi ve mevcut düzenin tarihîliğini görebilmesi onu değişime açık kılar. Fakat her entelektüel devrimci değildir. Aynı çağın muhafazakâr, liberal, milliyetçi ve sosyalist hareketleri kendi entelektüellerini üretir. Menşee, tahsil ve çıkar farklılıkları düşünce zümresini ortak bir siyasî orduya dönüştürmez. Meriç'in aktardığı çözümleme, intelijansiyanın millî devletlerin kuruluşunda önemli rol oynadığını; fakat devrim başarıya ulaştığında çoğu zaman yeni iktidar tarafından gereksiz bir "beşinci tekerlek" sayıldığını gösterir. Devrim, entelektüelin eleştirisine muhtaçken onu kullanır; iktidara yerleştğinde ise susmasını ister.

Rus intelijansiyası, Batılı entelektüelden daha dramatik bir tiptir. "İtelijansiya" yalnız okumuşları değil, mevcut düzene yabancılaşmış, toplumu dönüştürme görevi üstlenmiş ve hayatını bir fikrî misyona bağlamış tarihî bir topluluğu anlatır. Rusya'da bu zümre devletle halk arasında boşlukta kalır. Aristokrasiden gelir, fakat aristokrasiye başkaldırır; halk adına konuşur, fakat halkın gündelik dilini ve inançlarını her zaman anlayamaz. Popülizmde "halka gitmek" ister; fakat halka ulaştığında onun tahayyül ettiği halkla gerçek köylünün aynı olmadığını görür. Böylece intelijansiya, kurtarmak istediği cemiyetin içinde gurbet yaşar.

Türk aydınının dramı ise daha ağırdır. Cemil Meriç'e göre Tanzimat sonrasında ortaya çıkan müstağrip, Batı'yı tam olarak tanımadan kendi toplumunu Batı'nın hükümleriyle mahkûm eder. Avrupa onun için çelişkileri, sınıfları ve karanlıkları olan gerçek bir tarih değil, tek boyutlu bir kartpostalıdır. Türk düşüncesi böylece bir "gölge-düşünce"ye dönüşür; aydın kendi halkını avam diye küçümserken başka bir medeniyetin tercümanlığına razı olur. Üstelik bu intelijansiyanın arkasında Avrupa'daki gibi güçlü bir burjuvazi veya sınıf hareketi yoktur. Bayrağını taşıyacağı toplumsal zümreden mahrum olduğu için vatanında garip, iktidar karşısında ise memurlaşmaya açık hâle gelir.

Meriç'in bu yozlaşmanın karşısına çıkardığı kişi münevverdir. Münevver diploma sahibi olmakla ölçülmez; kalabalığın günlük tutkularına teslim olmayan, adalet ve hakikatin emrinde duran kişidir. Bir sınıfa veya cemaate ait olabilir; fakat aidiyetini hakikatin önüne geçiremez. İrfanını geçmişe kapanmak için değil, bugünü anlamak için kullanır. Batı'yı bilir, fakat onun tasmasına boynunu uzatmaz; halkını sever, fakat ona dalkavukluk etmez; devlete hizmet edebilir, fakat devletin yalanlarını kutsamaz.

Ne var ki Meriç'in münevver ideali de tehlikesiz değildir. Mağaradan çıkan kişinin hakikati gördüğü, içeridekilerin ise yalnız gölgelerle yaşadığı kabul edildiğinde, aydın kendisini toplumun üstünde konumlandırabilir. Halkı "aydınlatılacak" bir kitle sayan münevverle halkı küçümseyen müstağrip arasında gizli bir vesayet ortaklığı doğabilir. Meriç, Batıcı aydının kibrini teşhir ederken zaman zaman kendi irfan sahibi münevverini hakikatin imtiyazlı sözcüsü hâline getirir.

Bu nedenle aydının gerçek ölçüsü, mağaradan çıkmış olmak değil, dışarıda gördüğünü de sorgulayabilmektir. Hakikati taşıyan kişi, kendi ışığının yeni bir gölge üretme ihtimalini unutmaz. Münevverin vazifesi topluma tepeden akıl vermek değil; onunla birlikte düşünmek, iktidarın yalanı kadar kendi cemaatinin yalanına da itiraz etmektir.

Filozof Kirpi: "Aydın mağaradan çıkan kişi değildir yalnız; dışarıdaki güneşi de putlaştırmadan yeniden mağaraya dönebilen vicdandır."

14. Saint-Simon, Marx ve Sosyalizm: Adalet ile Düzen Arasında

Cemil Meriç'in sosyalizm muhasebesi, sosyalizmi tek bir doktrin, parti programı veya Marx'la başlayan kapalı bir düşünce sistemi saymayı reddeder. Ona göre sosyalizm, on dokuzuncu yüzyıl sanayi toplumunun yarattığı sefalet karşısında insanlığın verdiği farklı cevapların müşterek adıdır. Saint-Simon, Fourier, Proudhon ve Marx aynı kelime altında buluşsalar da aynı dünyayı tasarlamazlar. Bu nedenle "sosyalizm nedir?" sorusu, Meriç'in elinde "hangi sosyalizm?" sorusuna dönüşür. Onun asıl aradığı, sınıf intikamına dayanmayan fakat sömürüyü ortadan kaldıran; üretimi küçümsemeyen fakat insanı üretimin kölesi yapmayan; düzeni koruyan fakat adaletsizliği kutsamayan bir toplum fikridir.

Bu arayışın merkezinde Saint-Simon bulunur. Meriç'in onu "ilk sosyolog, ilk sosyalist" diye adlandırması, yalnız kronolojik bir öncelik iddiası değildir. Saint-Simon, Fransız İhtilâlî'nin yıktığı eski düzen ile sanayi toplumunun henüz kurulmamış yeni düzeni arasındaki boşlukta düşünür. Ne aristokrasinin imtiyazlarını ne de liberalizmin başboş ferdiyetçiliğini kabul eder. Toplumun temel ayrımını soylularla halk veya zenginlerle fakirler arasında değil, **üretenlerle tüketenler**, çalışanlarla aylaklar arasında kurar. Meriç'in eserindeki bölüm başlıkları—"Endüstri", "Üçüncü Sınıf", "Politika Üretim İlmidir", "Aydınların Görevi", "Üretici mi Tüketici mi?"—Saint-Simonculuğun ahlâkî olduğu kadar iktisadî bir yeniden teşkilâtlandırma tasarısı olduğunu gösterir.

Saint-Simon için servet başlı başına kötülük değildir. Mülkiyet de mutlak biçimde kaldırılması gereken bir günah sayılmaz. Asıl mesele, mülkiyetin toplumsal vazife yüklenip yüklenmediğidir. Mülk sahibi üretime katkıda bulunuyor, cemiyetin refahını artırıyor ve sahip olduğu imkânları müşterek yarara bağlıyorsa meşruiyet kazanabilir. Aylaklık ise yalnız ahlâkî bir kusur değil, toplumsal asalaklıktır. Bu sebeple Saint-Simon'un sosyalizmi bölüştürücü bir yoksulluk eşitliğinden çok, üretimin yeniden düzenlenmesini hedefler. Toplum yarının dünyasında çalışanlar tarafından yönetilecek; müteşebbis kendi başına buyruk bir efendi değil, müşterek üretim cihazının mesul yöneticisi olacaktır.

Burada Cemil Meriç'in sosyalizme yaklaşımındaki temel tercih belirir: O, **yıkımdan çok kuruluşla**, intikamdan çok teşkilâtla ilgilenir. Saint-Simon'un Babeuf'ten ayrıldığı nokta da budur. Babeuf eşitsizliğe karşı mülkiyetin bölüşülmesini ve siyasî darbeyi öne çıkarırken Saint-Simon ilme, üretime ve barışçı dönüşüme dayanır. Meriç'in nazarında sosyalizm, öfkenin siyasî patlaması değil; toplumun üretici kuvvetlerini insanî bir düzende örgütlemeye teşebbüsüdür.

Fakat Saint-Simon'un "çalışanlar" kategorisi başlangıçta ciddi bir belirsizlik taşır. Sanayici, banker, mühendis ve işçi aynı üretici sınıf içinde düşünülür. Oysa fabrikanın sahibiyle işçi, toprağın sahibiyle ırgat yalnız aylak sınıfa karşı yan yana duran kardeşler değildir; üretilen değerın paylaşımında karşı karşıya gelirler. Meriç'in aktardığı üzere Saint-Simon, hayatının sonuna doğru çatışmanın yalnız aylaklarla çalışanlar arasında değil, çalışanların kendi içinde de ortaya çıkabileceğini fark eder. Endüstri şefi ile işçi arasındaki ihtilâf, iyiliksever yöneticilerle çözülemeyecek bir mülkiyet ve iktidar problemidir.

Marx'ın müdahalesi tam burada başlar. Saint-Simon, sanayi toplumundaki karışıklıkları sezer; Marx bu karışıklıkları üretim ilişkileri ve sınıf mücadelesi üzerinden sistemleştirir. Saint-Simon insanlığın akılcı teşkilâtlandırılmasına güvenirken Marx, hâkim sınıfın imtiyazlarından ahlâkî nasihatle vazgeçmeyeceğini savunur. Birinde bilgili ve ehliyetli seçkinlerin yukarıdan kuracağı âhenk, diğesinde ezilen sınıfın kendi kurtuluşunu gerçekleştireceği tarihî mücadele vardır. Idealist sosyalizm bugünkü düzeni hürriyet ve eşitliğe aykırı olduğu için reddeder; Marksizm ise kapitalizmin kendi iç çelişkileri tarafından yıkılacağını ileri sürer.

Cemil Meriç, Marx'ı Saint-Simon'dan kopuk bir başlangıç saymaz. Saint-Simonculuğun "insanın insanı sömürmesi", üretim araçlarının topluma devri ve kişilerin hükûmeti yerine eşyanın idaresi gibi formüllerinin

Marx'ın düşünce dünyasına farklı kanallardan girdiğini vurgular. Marx'ın Saint-Simon metinlerini yakından bildiğini, onları okumadan hüküm verenleri sert biçimde eleştirdiğini gösterir. Böylece "bilimsel sosyalizm"ın kendisinden önceki bütün sosyalizmleri çocukça ütopyalar diye silip süpüren resmî soyağacını bozar.

Fakat Meriç'in Marx'ı büyük ölçüde Saint-Simon'un devamı olarak okuması da tartışmalıdır. Marx'ın değer teorisini, sermaye birikimi çözümlemesini, meta fetişizmini ve proletaryanın öz-kurtuluşu düşüncesini yalnız Saint-Simoncu tohumların büyümesiyle açıklamak mümkün değildir. Meriç, düşünce tarihindeki devamlılığı göstermek isterken kopuşların özgünlüğünü zaman zaman küçültür. Ayrıca Saint-Simon'un ehliyetli üreticiler tarafından yönetilen düzeni, kolayca teknokratik bir vesayete dönüşebilir. "En yetenekliler yönetsin" ilkesi, çalışanların yönetime katılması değil; mühendislerin, bankerlerin ve uzmanların toplum adına karar verdiği yeni bir hiyerarşi de yaratabilir.

Cemil Meriç'in sosyalizmle asıl kavgası sosyal adaletle değil, sosyalizmin **kiliseleşmesi**yledir. Marksizmin düşünce olmaktan çıkıp dokunulmaz bir ilmi hâle dönüşmesini eleştirir. Türkiye'nin Marx'ı Saint-Simon ve Proudhon'dan kopararak okuduğunu, tarihî bir tartışmanın yalnız tek sesini duyduğunu söyler. Onun aradığı sosyalizm, insana karşı bir sınıfı; hürriyete karşı tarihi; ahlâka karşı zorunluluğu putlaştırmayan sosyalizmdir.

Bu nedenle Cemil Meriç'in sosyalizm muhasebesi bir vazgeçiş değil, kurtarma teşebbüsüdür: Adaleti dogmadan, emeği sınıf putperestliğinden, düzeni tahakkümden kurtarmak. Fakat Saint-Simoncu âhenk özlemi, çatışmanın gerçek sebeplerini ahlâkî uzlaşmayla örtme tehlikesini taşır. Adalet yalnız iyi yöneticiler değil, iktidarı denetleyecek kurumlar ve çalışanların gerçek söz hakkını da gerektirir.

Filozof Kirpi: "Sosyalizm, yoksullar adına kurulmuş yeni bir ruhban sınıfının iktidarıysa yalnız efendiler değişmiştir; adalet hâlâ kapının dışındadır."

24

15. Din, İslâm ve Ahlâkî Düzen Arayışı

Cemil Meriç'in düşüncesinde din, insanın korkularını yatıştıran şahsî bir teselli yahut yalnız ölüm sonrasını düzenleyen inançlar toplamı değildir. Din; insanın evrendeki yerini, başkalarıyla ilişkisini, iktidar karşısındaki vazifesini ve hayatın hangi ölçülere göre yaşanacağını belirleyen bütüncül bir dünya görüşüdür. Bu sebeple onun İslâm'a yönelişi, yalnız teolojik bir iman beyanı şeklinde okunamaz. İslâm, Meriç'in fikrî mimarisinde parçalanmış modern dünyaya karşı **bilgi, ahlâk, cemiyet ve adalet arasında yeniden bağ kurma imkânıdır**.

Meriç'e göre her din bir zihniyet meydana getirir; fakat İslâm, inancı gündelik hayattan ayırmaması bakımından özel bir yere sahiptir. Yalnız ibadetleri değil, sosyal ilişkileri, hukuku, ticareti, siyasî teşkilâtı ve insan davranışlarını da belirleyen ortak prensipler sunar. Farklı ırk, dil ve tarihlerin mensupları olan Müslümanlar arasında müşterek bir insan tipi ve birlik eksenini doğurabilmesinin sebebi budur. İslâm, onun yorumunda insanı yalnız mâbette değil, pazar yerinde, mahkemede ve iktidar karşısında da sorumlu tutan bir hayat felsefesidir.

Bu bütüncül yapı, Meriç'in "irfan" anlayışıyla doğrudan birleşir. İrfan; ilim, iman, edep ve ameli aynı bütünün parçaları sayar. Dinî bilgiyle dünyevî bilgi arasına aşılmaz duvar çekmez. Hakikat yalnız zihinde taşınacak bir önerme değil, insanın davranışında doğrulanacak ahlâkî mesuliyettir. Bu nedenle İslâm, Meriç açısından yalnız inanılan hükümlerden değil, insanı dönüştüren bir adalet ve şahsiyet terbiyesinden oluşur. Onun "amelle taçlanan ilim" diye tarif ettiği irfan, dinin hayattan çekilmesine de kuru bir şekilciliğe indirgenmesine de karşıdır.

Cemil Meriç'in İslâm tasavvurunun merkezindeki üç değer **vahdet, adalet ve müsavaattir**. İslâm'ın renk ve doğuş farkı tanımadığını, insanı Allah'ın halifesi olarak değerlendirdiğini ve sınıflı Avrupa ideolojilerinden

farklı olarak bütün insanlığa hitap ettiğini savunur. Ona göre kapitalizm menfaati, sosyalizm sınıf mücadelesini, İslâm ise insanın müşterek haysiyetini merkeze alır. Dünya ile âhireti, fert ile cemiyeti ve hak ile vazifeyi birbirinden koparmayan bir fikir mimarisi kurar.

Fakat Meriç'in burada kurduğu karşıtlık fazla pürüzsüzdür. İslâm'ın normatif eşitlik çağrısıyla Müslüman toplumların tarihî gerçekliği aynı şey değildir. Kur'an'ın adalet emri, siyasî iktidarın her zaman âdil olduğu anlamına gelmez. Müslüman toplumlarda sınıflaşma, kölelik, saray imtiyazı, servet eşitsizliği ve mezhep tahakkümü yaşanmıştır. "İslâm'da sınıf kavgası yoktur, çünkü Müslüman Müslümanın kardeşidir" hükmü, olması gerekenle olanı birbirine karıştırır. Kardeşlik ilkesi sınıf çatışmasını ahlâken reddedebilir; fakat maddî eşitsizliği kendiliğinden ortadan kaldırmaz. Meriç'in başka bir yerde Kur'an'da tamamlanmış bir iktisat sistemi değil, sosyal adalete yönelen güçlü bir ahlâk bulunduğunu belirtmesi daha ölçülü ve savunulabilir bir hükümdür.

Benzer bir problem hürriyet meselesinde görülür. Meriç, bazı konferanslarında Türk-İslâm insanının zaten hür olduğunu, bu yüzden Batılı anlamda "hürriyet" kavramına ihtiyaç duymadığını ileri sürer. Fakat hürriyetin doğal olarak var sayılması, onu güvenceye alacak hukukî ve siyasî kurumları gereksizleştirebilir. İnsanların ontolojik bakımdan hür kabul edilmesiyle iktidar karşısında ifade, örgütlenme ve itiraz haklarına sahip olması farklı meselelerdir. İslâm'ın ahlâkî hürriyet fikri, despotizme karşı kurumsal güvenceler olmadan kolayca hükümdarın insafına bırakılabilir.

Meriç'in İslâm düşüncesini donmuş bir miras saymaması ise yaklaşımının güçlü tarafıdır. İslâm tarihindeki içe kapanmayı dinin özüne değil, taassuba ve insan zekâsını belirli sınırlar içine hapsetme teşebbüslerine bağlar. Gazzâlî'yi büyük bir düşünür saymakla birlikte onu İslâm düşüncesinin son sözü kabul etmez; İbn Sînâ, İbn Rüşd, Bîrûnî ve İbn Haldun gibi isimlerin açtığı rasyonel ve araştırmacı damarı öne çıkarır. Çağdaş Müslümanın vazifesi geçmişin ihtişamıyla avunmak değil, Kur'an'ı çağın idrâkine yeniden söyletmek ve insanlığın ürettiği ilmî birikimi kendi hakikat anlayışı içinde değerlendirmektir.

25

Bu tavır, onun Batı bilimine karşı kör bir reddiye geliştirmediğini gösterir. İlmî düşüncenin bazı tohumlarının İslâm dünyasında atıldığını, fakat en güçlü meyvelerini daha sonra Batı'da verdiğini kabul eder. "Hikmet müminin kaybettiği hazinedir" ilkesinden hareketle bilginin nerede bulunursa alınmasını dinî ve dünyevî bir vazife sayar. İslâmî düşüncenin kendini koruması, dış dünyaya kapanması değil; hakikati kendi kavramsal ve ahlâkî süzgecinden geçirerek yeniden üretmesi demektir.

Cemil Meriç'in din düşüncesindeki önemli bir başka damar, dinin iktidar tarafından araçsallaştırılması meselesidir. *Kültürden İrfana* içinde aktardığı İslâm reformu tartışmalarında, ulemânın müstebit hükümdarların emrine girmesi, içtihadın donması ve dinin siyasî egemenliğin hizmetine sokulması sert biçimde eleştirilir. Dinin amacı insanın saadeti ve adalet ise, bu amacı engelleyen zorba iktidarla ona meşruiyet sağlayan din adamı dinin temsilcisi değil, tahrifçisidir.

Ancak Meriç'in kendisi ulemâyı bazı yerlerde hakikatin bağımsız temsilcisi, Hristiyan rahibi ise hâkim sınıfın değişmez hizmetkârı şeklinde tasvir ederek aşırı bir idealizasyona düşer. İslâm tarihinde iktidara karşı direnen âlimler bulunduğu gibi iktidarın zulmünü kutsayanlar da vardır. Aynı şekilde Hristiyan dünyasında egemenliğe hizmet eden kilise mensupları kadar iktidara karşı vicdanî itiraz geliştiren din adamları da çıkmıştır. Medeniyetleri ahlâkî saflıklar hâlinde karşılaştırmak, Meriç'in kendi sosyal bilim eleştirisiyle çelişir.

Onun kimi konferanslarında Avrupa'yı "Yahudi ahlâkî" veya kadınları küçümseyen ifadeler üzerinden mahkûm etmesi de fikrî otopsinin saklamaması gereken ağır bir kör noktadır. Ahlâkî evrensellik iddiası, etnik veya cinsiyetçi genellemelerle bağdaşmaz. İslâm'ın insan haysiyetini savunduğunu söyleyen düşünür, kendi polemğinde belirli insan topluluklarını aşağılayan dile düştüğünde savunduğu ilkeye ihanet eder. Belâgat burada hakikati açmak yerine önyargıyı görkemli bir cümleye dönüştürür.

Cemil Meriç'in İslâm düşüncesindeki kalıcı katkı, dini siyasî slogandan ve şahsî törenden çıkararak bir **ahlâkî düzen sorusu** hâline getirmesidir. Zaafî ise İslâm'ın normatif ideallerini zaman zaman tarihî gerçeklikle özdeşleştirmesi ve kendi medeniyetini eleştiriden koruyan romantik hükümler kurmasıdır. İslâm onun için hazır bir siyasî program değil, insanı iktidarın ve ekonominin nesnesi olmaktan kurtaracak adalet ufkudur. Fakat bu ufkun hakikate dönüşmesi, yalnız iman beyanıyla değil; iktidarı sınırlayan hukuk, içtihadı canlı tutan düşünce ve her insana uygulanan tutarlı bir haysiyet ahlâkıyla mümkündür.

Filozof Kirpi: "Din iktidara secde ettiğinde iman olmaktan çıkar, saltanatın dekoru olur; ahlâk ise önce kendi mahallesinin zulmüne itiraz ettiğinde hakikate yaklaşır."

16. Edebiyat Bir Bilgi Biçimi midir? Kırk Ambar'dan Hint Edebiyatına

Cemil Meriç'in düşüncesinde edebiyat, hayatın kenarına çekilmiş estetik bir süs değildir. Roman, şiir, destan, kutsal metin, masal ve tiyatro; insanın kendisini, toplumunu ve varlığı anlamak için ürettiği farklı bilgi biçimleridir. Bu sebeple Meriç'in edebiyat tarihiyle ilgisi, yazarları ve eserleri kronolojik biçimde sıralama merakından doğmaz. O, edebî metinleri medeniyetlerin hâfızası, insan ruhunun arşivi ve toplumların kendileri hakkında verdikleri en mahrem ifade olarak okur. Bilim olguları tasnif eder; felsefe kavramlarla düşünür; edebiyat ise yaşanmış veya yaşanabilir dünyaları insan tecrübesinin içinden görünür kılar.

Kırk Ambar bu yaklaşımın en kapsamlı laboratuvarıdır. Kitap yalnız bir edebiyat tarihi değildir; "edebiyat", "klasik", "roman", "tenkit" ve "dünya edebiyatı" gibi kavramların tarihini soruşturan büyük bir anlam deposudur. Meriç, "literatür" kelimesinin başlangıçta aydının bütün entelektüel donanımını; daha sonra belirli bir çağ veya millete ait eserlerin toplamını; nihayet bağımsız bir inceleme sahasını ifade edecek biçimde değiştiğini gösterir. Edebiyat böylece yalnız yazılmış eserlerin bütünü değil, insanlığın kendisini kavrama yollarından biri ve giderek bir bilgi dalı hâline gelir.

Meriç'in roman anlayışı, edebiyatın bilgi üretme kudretini en açık biçimde gösterir. Roman onun için ne hayatın fotoğrafı ne de yalnız hayal mahsulüdür. Toplum kadar değişken, insan duyguları kadar geniş bir türdür; medeniyetin aynasıdır. Balzac, Stendhal ve Dostoyevski gibi romancılar, tarihçinin veya sosyoloğun dışarıdan gözlediği toplumsal hareketleri insanın korkuları, ihtirasları, hayalleri ve ahlâkî yenilgileri içinden kavrarlar. Romancı, beşerî davranışların sebeplerini arayan bir psikologdur. Bu yüzden büyük roman, bir dönemi tasvir etmekle kalmaz; o dönemin insan tipini, görünmeyen değerlerini ve çatışmalarını açığa çıkarır.

Fakat romanın hakikati, ilmî raporun hakikati değildir. Roman gerçekliği aynen kopyaladığında değil, onu başka bir dil ve düzen içinde yeniden kurduğunda aydınlatır. Meriç'in aktardığı modern roman tartışmalarında eser, kendi kanunları olan bağımsız bir kâinat; aynı zamanda insan ve dünya hakkında bir görüş olarak belirir. Joyce, Kafka, Proust ve Virginia Woolf'un romanı, yaşanan gerçekliği sadece anlatmaz; dili dönüştürerek insanın gerçekliği algılama biçimini de değiştirir. Roman bu bakımdan bir "dil tecrübesi"dir: Dünyayı yeniden kurar ve alışkanlığın görünmez hâle getirdiği şeyleri yeniden gösterir.

Şiir ve mit, Meriç'in bilgi tasavvurunda daha da köklü bir yere sahiptir. *Bir Dünyanın Eşiğinde*, Hint edebiyatını şiir, dua, din ve felsefenin birbirine karıştığı bir bütün olarak ele alır. Vedalar yalnız edebî metin değildir; bir toplumun kâinat, tanrı, insan ve ölüm hakkındaki ilk büyük sorularını taşıyan düşünce arşivleridir. *Mahabharata*, *Bhagavad-Gita* ve *Ramayana* tarih kitabı gibi okunamaz; fakat vazife, savaş, arzu, kader ve

kurtuluş hakkında tarih kitaplarının veremeyeceği bir insan bilgisi sunarlar. Edebiyat burada fikrin süslenmiş biçimi değil, felsefî ve dinî idrâkin aslî dili hâline gelir.

Meriç'in Hint edebiyatına bakışı, "dünya edebiyatı" fikriyle de birleşir. Dünya edebiyatı millî eserleri eriterek tek tip bir kozmopolit metinler yığını oluşturmak değildir. Farklı devirleri ve ülkeleri yalnız maddeleriyle değil, mânâlarıyla tanımak; yabancı olana kendi ölçülerimizi zorla giydirmeden onun ruhuna nüfuz etmektir. Bu anlamda edebiyat, medeniyetler arasında en derin tercüme imkânlarından biridir. Toplumların birbirlerini siyasî raporlar veya savaşlar üzerinden değil, hayalleri, acıları ve güzellik anlayışları üzerinden tanımasını sağlar.

Meriç'in "klasik" kavramına yaklaşımı da aynı bilgi siyasetine bağlıdır. Klasik, yalnız eski veya kusursuz eser değildir; nesiller boyunca yeniden okunarak müşterek hâfızaya yerleşmiş metindir. Fakat kanon masum değildir. Hangi eserlerin "insanlığın klasiği" sayılacağına çoğu zaman siyasî ve kültürel merkezler karar verir. Avrupa kendi Yunan ve Latin mirasını evrensel ölçü hâline getirirken Hint, İslâm, İran ve Çin edebiyatlarını tali alanlara itebilir. Meriç'in dünya edebiyatı arayışı bu tekeli kırmayı amaçlar. Bununla beraber o da büyük eserler etrafında kuvvetli bir seçkinlik hiyerarşisi kurar; popüler edebiyatı, gündelik anlatıları ve sıradan okuyucunun anlam üretimini çoğu zaman ikinci planda bırakır. Böylece Batı kanonunu genişletirken kanon fikrinin kendisini bütünüyle sorgulamaz.

Işık Doğudan Gelir bu çerçeveyi kutsal metinlere ve ansiklopedilere kadar genişletir. Kitab-ı Mukaddes, Meriç için yalnız dinî otorite değil; tarih, hukuk, mesel, hikâye ve şiiri kucaklayan büyük bir edebiyat antolojisidir. Aynı şekilde *Binbir Gece*, bir masal toplamından fazla; toplumların korkularını, zekâsını, mizahını ve adalet tahayyülünü taşıyan medeniyet hâfızasıdır. Ansiklopediler ise bir çağın neyi bilmeye değer gördüğünü, bilgiyi nasıl tasnif ettiğini ve kendi kâinatını hangi kavramlarla kurduğunu gösteren "medeniyetlerin defter-i âmâlî"dir.

27

Bu bakışta eleştirmenin vazifesi yalnız eserin güzel veya çirkin olduğuna hükmetmek değildir. Edebî metni tarihî çevresi, türü, dili ve toplumsal dünya görüşü içinde anlamalı; fakat eseri çevrenin mekanik neticesine de indirgememelidir. Meriç'in tartıştığı edebiyat tarihi yönteminde bilimden alınacak şey, edebiyatı laboratuvar nesnesine çevirmek değil; gerçeğe karşı dürüstlük, sabır, tahkik ve sürekli tenkid. Büyük eser toplumsal şartları taşır, fakat onları aşan şahsî ve yaratıcı bir kudrete de sahiptir.

Yine de Meriç'in edebiyat okumasının bir kör noktası vardır. Eserleri zaman zaman kendi medeniyet tezinin şahitlerine dönüştürür. Hint destanı Doğu'nun manevîliğini, Batı romanı modern toplumun parçalanmasını, kutsal metin ise medeniyetin bütünlüğünü ispatlayan delil hâline gelebilir. Böyle bir okumada eserin çok anlamlılığı, biçimsel bağımsızlığı ve yazarın Meriç'in şemasına sığmayan sesi daralabilir. Edebiyat hakikati gösterir; fakat tek bir medeniyet hükmünün emrine girdiğinde propaganda malzemesine dönüşür.

Cemil Meriç'in kalıcı katkısı, edebiyatı bilgi karşısında aşağı bir faaliyet saymayı reddetmesidir. Büyük eser, yalnız bilgi vermez; insanın hangi soruları sorabileceğini genişletir. Sosyoloji toplumu açıklar, roman toplumun içinde yaşamanın ne demek olduğunu duyurur. Tarih savaşın sonucunu kaydeder, destan savaşmak zorunda kalan insanın vicdanını konuşturur. Edebiyatın hakikati ölçülemez olabilir; fakat insanın kendisi hakkındaki bilgisinden çıkarılamaz.

Filozof Kirpi: "Bilim dünyanın nasıl işlediğini anlatır; edebiyat, o dünyanın içinde insan kalmanın neye mal olduğunu."

17. Devlet, Demokrasi, Şiddet ve Anomi: Cemil Meriç'in Siyasî Düşüncesi

Cemil Meriç'in siyasî düşüncesi, hazır bir rejim modeli sunmaz. Onun metinlerinde kuvvetler ayrılığına, anayasal kurumlara veya ideal devlet teşkilâtına dair tamamlanmış bir doktrin yoktur. Buna karşılık iktidar, hürriyet, ihtilâl, terakki, demokrasi, anarşizm ve anomi üzerine son derece yoğun bir kavram soruşturması vardır. *Mağaradakiler*, siyaseti yalnız kurumların değil; kelimelerin, değerlerin ve şuur biçimlerinin mücadelesi olarak ele alır. Meriç'in temel sorusu şudur: Bir toplum iktidarı değiştirdiğinde gerçekten değişmiş olur mu, yoksa eski tahakkümü yeni kelimelerle mi sürdürür?

Bu nedenle onun ihtilâl tartışması önce semantik bir temizliktir. "İhtilâl", eski sözlüklerde bozulma, karışıklık, fesat ve intizamsızlık anlamlarını taşıırken zamanla Fransızca *révolution* kelimesinin karşılığı hâline gelmiştir. "İnkılâp", bir hâlden başka hâle geçmeyi; "devrim" ise 1960'lardan sonra ilerici siyasetin bayraklaştırdığı yeni bir tarih vaadini çağırır. Meriç, birbirinden farklı tarihî yükleri bulunan bu kelimelerin gelişigüzel biçimde aynı olguya yapıştırılmasına karşı çıkar. Çünkü kavram yalnız hadiseyi adlandırmaz; onun ahlâkî hükmünü de önceden verir. "İhtilâl" denildiğinde kargaşa, "İnkılâp" denildiğinde dönüşüm, "devrim" denildiğinde zorunlu ilerleme fikri harekete geçer. Kavramların karışması, siyasî şiddetin düşünülmeden kutsanmasını kolaylaştırır.

Meriç'in "ihtilâl-i şuur" fikri burada belirir. Gerçek dönüşüm, sarayın, partinin veya hükûmetin el değiştirmesinden önce insanın hakikat ve iktidar anlayışında gerçekleşmelidir. Şuur değişmeden iktidar değişirse, yeni gelenler devirdikleri rejimin araçlarını devralır. Devrimci hareket iktidara ulaşınca kadar hürriyet ister; iktidara yerleştiğinde ise daha güçlü bir otorite kurmaya yönelir. İhtilâller çoğu zaman efendileri değiştirmiş, fakat efendilik kurumunu ortadan kaldıramamıştır. Böylece ihtilâl-i şuur, siyasî romantizme karşı ahlâkî bir ölçü hâline gelir.

Fakat şuur devrimi tek başına yeterli değildir. İnsanların zihniyetini değiştirmek gerektiğini söylemek, iktidarı denetleyecek kurumların nasıl kurulacağını açıklamaz. Hükümdarın iyi, yöneticinin faziletli, aydının şuurlu olmasını bekleyen siyaset, adaleti şahsiyetlerin ahlâkına teslim edebilir. Cemil Meriç'in siyasî düşüncesinin önemli eksikliği burada ortaya çıkar: İktidarın ahlâkî bozulmasını parlak biçimde teşhis eder, fakat bu bozulmayı önleyecek kurumsal mekanizmaları aynı açıklıkla kurmaz.

Terakki de onun neşterinden kurtulamaz. *Mağaradakiler*'deki "Eski Bir Put: Terakki" başlığı, ilerlemenin modern çağın seküler dini hâline geldiğini gösterir. Teknik ve iktisadî gelişme, bütün toplumların aynı yönde ilerlemek zorunda olduğu düşüncesine dönüştürülmüştür. Oysa üretimin artması adaletin, şehirlerin büyümesi hürriyetin, silâhların güçlenmesi insanlığın ilerlediği anlamına gelmez. Sanayi devrimi insanın madde üzerindeki hâkimiyetini genişletmiştir; fakat bu hâkimiyetin hangi sınıfın, devletin veya imparatorluğun elinde toplandığı ayrıca sorulmalıdır. Terakki ahlâkî ölçüden koparıldığında sömürgeciliğin, sınıf tahakkümünün ve insanın makineye tâbi kılınmasının mazeretine dönüşür.

Hürriyet tartışmasında Meriç, romantik bir sınırsızlık anlayışına düşmez. Ona göre siyaseti belirleyen iki büyük kuvvet **otorite ile hürriyettir**. Otoritenin bütünüyle çözülmesi anarşiye, hürriyetin ortadan kaldırılması ise tahakküme yol açar. Fakat bu iki kuvvet eşit şartlarda değildir. Otorite devletin cebrini, bürokrasisini, mahkemesini ve kanununu arkasına alır; hürriyetin tek meşru desteği haktır. Bu yüzden ayrıca korunmaya muhtaç olan otorite değil, ferttir. Demokratik bir hükûmet bile tiranlaşabilir; çoğunluğun kararı azınlığın vicdanını ezdiğinde sandık, zorbalığı meşrulaştıran bir perdeye dönüşebilir.

Meriç'in hürriyet anlayışındaki en güçlü ayrımlardan biri **günah ile suç** arasındadır. Devletin görevi insanın inancını, ibadetini ve vicdanını düzenlemek değil; başkasının hakkına yönelen fiilleri sınırlamaktır. Beşerî kanun günahı cezalandırmaya kalktığında kendisini vicdanların hâkimi ilân eder. İnancı korumak adına düşünceyi baskılayan devlet, dini müdafaa etmekten çok kendi otoritesini kutsallaştırır. Meriç'in bu hükmü,

onun İslâmî dünya görüşünün zorunlu olarak teokratik devlete çıkmadığını; tersine, vicdan hürriyetine açılabilmesini gösterir.

Demokrasiye yaklaşımı ise hayranlık ile kuşku arasında gidip gelir. Liberal demokrasiinin parlamento, genel oy, çok partili hayat ve temel hürriyetlerden oluşan tarihî bir düzen olduğunu kabul eder. Fakat bu düzenin sanayileşme, sınıf mücadeleleri ve sömürge serveti üzerinde yükseldiğini vurgular. Batı demokrasiisini bu toplumsal tarihten koparıp başka ülkelere aktarmak, kurumların yalnız dış kabuğunu taşımaktır. Eğitim, iktisadî bağımsızlık ve örgütlü toplumsal güçler bulunmadan sandık, halkın kendi kendisini yönetmesinden çok, halkın propaganda yoluyla yönlendirilmesine dönüşebilir.

Ne var ki bu teşhis, Meriç'i zaman zaman seçkin bir çıkmaza yaklaştırır. Halkın siyasî karar ehliyetinden kuşku duyarken, liyakatli azınlığın veya irfan sahibi münevverin vesayetine fazla kapı açar. Demagojiyi doğru teşhis eder; fakat demokrasiinin tedavisini her zaman daha güçlü yurttaş katılımında, bağımsız kurumlarda ve kamusal denetimde aramaz. Bilgili seçkinler iktidarı denetleyecek yerde iktidarın sahibi hâline gelirse, eski ruhbanın yerini yeni uzmanlar alır.

Şiddet meselesinde Meriç'in asıl katkısı, **anarşi, anarşizm ve anomi** arasında ayırım yapmasıdır. Anarşi, düzenin geçici biçimde çözülmesi; anarşizm, devlete ve zorlayıcı otoriteye yönelmiş felsefî bir itirazdır. Anomi ise fertle toplum arasında müşterek değer levhasının kalmaması, insanların aynı kelimeleri kullandıkları hâlde aynı anlam dünyasında yaşamamalarıdır. Meriç'e göre çağdaş öğrenci hareketlerini ve Türkiye'deki silâhlı çatışmaları klasik anarşizmle açıklamak yanlıştır. Bunlar çoğu zaman tutarlı bir devlet veya mülkiyet eleştirisinden değil; kavram kargaşasından, anlam kaybından ve yaşama sevincinin çöküşünden doğmuştur. Cinayetle intiharın birbirine karıştığı bu hâl, siyasî programdan çok toplumsal bir cinnettir.

29

Fakat anomi teşhisi de siyaseti aşırı biçimde ahlâklaştırma tehlikesi taşır. Şiddeti yalnız müşterek değerlerin çöküşüyle açıklamak; devlet baskısını, ekonomik eşitsizliği, temsil kanallarının kapatılmasını ve kurumsal adaletsizliği görünmezleştirebilir. Gençleri sevgisizlikle suçlamak kolaydır; onların sözünü neden silâhla aramak zorunda kaldığını araştırmak daha zordur. Şiddet yalnız ahlâkın zayıflığından değil, meşru itiraz yollarının iktidar tarafından boğulmasından da doğabilir.

Cemil Meriç'in siyasî düşüncesinin son hükmü bir rejim reçetesi değil, sürekli teyakkuzdur: Hürriyeti otoriteye, düzeni adalete, devrimi şuura ve ilerlemeyi insan haysiyetine bağlamayan her siyaset kendi zıddına dönüşür. Onun eksikliği bu ahlâkî ölçüleri somut, denetlenebilir kurumlara yeterince tercüme edememesidir. Gücü ise iktidarın kelimeler içinde saklanan maskesini indirmesidir.

Filozof Kirpi: "Şuur değişmeden yapılan devrim yalnız tahtın sahibini değiştirir; tahtın kendisini değil."

18. Belâgatın Altındaki Düşünce: Çelişkiler, Kör Noktalar ve Son Hüküm

Cemil Meriç'in fikrî otopsisinin sonunda masada kalan ilk gerçek şudur: Karşımızda kapalı bir sistem kurmuş filozof değil, Türkiye'nin zihnî yaralarını olağanüstü bir dil kuvvetiyle teşhis eden büyük bir düşünce muharriri vardır. Onun külliyatı birbirini tamamlayan kavramlardan oluşur: dil hâfızaya, hâfıza irfana, irfan medeniyete, medeniyet ideoloji eleştirisine, ideoloji eleştirisi ise aydın sorumluluğuna açılır. Fakat bu bağlar geometrik bir sistem meydana getirmez. Meriç, düşüncenin binasını tamamlamaktan çok, mevcut binanın duvarlarına neşter vurur. Teşhisi güçlü, teorik inşası parçalıdır.

Onun en büyük kudreti üslûbudur. Cümleleri yalnız bir fikir iletmez; okuyucunun zihninde sahne kurar, tarafları karşı karşıya dizer ve hükmü bir mahkeme kararı gibi indirir. *Bu Ülke*'yi kendisi bir mesajdan çok "çılgılık", "kesif, dertli, derbeder" bir kitap olarak niteler; *Umrandan Uygarlığa*'yı ise Asya'nın Avrupa'yla

hesaplaşması sayar. Bu ifadeler, Meriç'in eserlerini serinkanlı akademik raporlar değil, medeniyet muhakemeleri olarak tasarladığını gösterir.

Belâgat burada düşünceye enerji kazandırır. Kültür "bukalemun", ideolojiler "deli gömleği", kamus milletin hâfızası, oryantalizm sömürgeciliğin keşif koludur. Birkaç kelime, uzun bir teorik tartışmanın kapısını açar. Fakat aynı kudret, onun en büyük zaafına dönüşür: Parlak cümle bazen delilin yerini alır. Tarihî bir süreç, dramatik bir karşıtlığa; karmaşık bir medeniyet, tek bir ahlâkî sığata indirgenebilir. Meriç, dili düşüncenin hizmetinde kullanırken zaman zaman düşünceyi dilinin hizmetine sokar.

Bu zaaf, yöntem meselesinde de belirgindir. Cemil Meriç büyük bir okur, karşılaştırmacı ve kavram avcısıdır; aynı mesele hakkında farklı geleneklerin metinlerini yan yana getirir. Fakat kaynakları aynı usûlle tartmaz. Bir yerde filolojik ayrıntıya iner, başka yerde geniş bir tarihî hükmü birkaç alıntıyla kurar. Bazen bir düşünürün görüşünü uzun uzun tanıtır, bazen tek bir cümleyi bütün bir geleneğin nihaî ifadesi sayar. Bununla birlikte kendi sınırlarının bütünüyle habersiz değildir. "Akıl" gibi kavramların son derece çapraşık olduğunu ve tam bir aydınlığa kavuşturulamayacağını teslim etmesi, hüküm veren Meriç'in arkasında tereddüt eden araştırmacının da bulunduğunu gösterir.

Bu tehlike, Doğu-Batı karşıtlığında açıkça görülür. Bir taraftan "Batı'yla Doğu insan beyninin iki yarım küresi" diyerek mutlak ayrımı reddeder; vehimlerinden sıyrılan insan için Doğu ve Batı'nın anlamını kaybettiğini söyler. Öte taraftan polemik anlarında Batı'yı maddecilik, sömürü ve kibirle; Doğu'yu maneviyat, bütünlük ve irfanla özdeşleştirir. Böylece eleştirdiği özcü medeniyet şemasını tersinden yeniden kurar. Batı'nın içindeki itiraz geleneklerini bildiği hâlde "Batı"yı, Doğu'nun içindeki iktidar ve eşitsizlikleri bildiği hâlde "Doğu"yu yekpareleştirir.

Aynı gerilim kültür-irfan ayrımında da vardır. Kültürü müphem ve kaypak olduğu için eleştirir; fakat irfanı ilim, iman, edep, nefis terbiyesi, kendini bilme ve amel gibi çok sayıda unsuru aynı potada birleştirerek tanımlar. İrfan şiirsel ve ahlâkî bakımdan güçlüdür; ancak epistemik ölçütleri belirsizdir. Kimin ârif olduğuna, hangi sezginin hakikat sayılacağına ve irfanın nasıl tenkit edileceğine dair açık bir yöntem sunmaz. Kültürün belirsizliğinden kaçarken daha yüce fakat daha zor sınanabilir bir kavrama sığınır.

İdeoloji eleştirisi de kendi sahibine dönen bir bıçaktır. Meriç, her "izm"ın idrâki hapsedme ihtimalini görür; sosyal bilimlerin, aydınların ve siyasî hareketlerin belirli menfaatlerden konuştuğunu gösterir. Fakat kendi medeniyet hükümlerini aynı tarihsel kuşkuyla her zaman sorgulamaz. Başkasının fikri sınıfın, çağın veya iktidarın mahsulüdür; kendi hükmü ise zaman zaman çıplak hakikatin sesi gibi konuşur. Bu, onun ideoloji eleştirisini değersizleştirmez; tersine, ideolojiden bütünüyle kaçmanın ne kadar zor olduğunu kendi metni üzerinden kanıtlar.

Meriç'in Batı düşüncesine karşı kurduğu itirazın Batılı kaynaklarla beslenmesi ise bir çelişkiden çok verimli bir paradokstur. İslâm'ı, Osmanlı'yı ve irfanı savunurken başvurduğu kaynakların önemli bir kısmı Batı dillerinde yazılmıştır. Külliyyatın hazırlanmasına ilişkin değerlendirmede, onun irfana Batı düşüncesi aracılığıyla ulaşmaya çalıştığı ve kalemini çoğu zaman rasyonel düşüncenin yönlendirdiği özellikle belirtilir. Bu durum Meriç'in "Batı karşıtı" olmadığını; Batı'nın kendi iç eleştiri araçlarını kullanarak onun evrensellik iddiasını sınırladığını gösterir.

Siyasî düşüncesinde de benzer bir yarılma vardır. Hür düşünceyi savunur, fakat kitlelerin kolayca demagojinin peşine düşebileceğini düşünür. Devletin düşünceyi ezmesine karşıdır, ancak müşterek değerlerin çözülmesini anomi sayarak güçlü bir düzen ihtiyacını vurgular. Aydını iktidardan bağımsız görmek ister, fakat ehliyetli ve faziletli seçkinlere sıradan yurttaştan daha geniş bir tarihî görev yükler. Böylece özgürlükçü itirazla vesayetçi eğilim aynı metinlerde yan yana yürür. Meriç'in demokrasiye ilişkin kuşkuları değerlidir; fakat demokratik kurumların yerine nasıl bir denetlenebilir iktidar önerdiği açık değildir.

Bir başka kör nokta, halk adına konuşan düşünürün seçkinci dilidir. Meriç toplumun hâfızasını savunur, aydının halka yabancılaşmasına saldırır; fakat kendi nesri geniş okuyucuya her zaman açık değildir. Arapça ve Farsça terkiplere, tarihî imalara ve yoğun göndermelere dayanan dili, okuyucuyu düşünceye davet ettiği kadar eşikten geri çevirebilir. "Yabancı dil bilmeyenlere hitap edemiyorum; yabancı dil bilmeyenler kendi dillerini de bilmiyorlar" yakınması, onun okuyucu karşısındaki haklı kederini olduğu kadar seçkinci hincini da açığa çıkarır.

Bütün bunlara rağmen Cemil Meriç'in fikrî değeri tartışmasızdır. Türkiye'de kavramların tarihini, tercümenin siyasî mahiyetini, sosyal bilimlerin medeniyetçi önyargılarını, aydının iktidarla ilişkisini ve Batı evrenselciliğinin sömürgeci arka planını bu yoğunlukta tartışan az isim vardır. O, kesin cevaplardan çok büyük sorular bırakmıştır. Yerli düşüncenin geçmişi taklit etmek değil, kendi gerçekliğini kendi kavramlarıyla araştırmak olduğunu göstermiştir.

Son hüküm şudur: Cemil Meriç büyük bir sistem filozofu değildir; fakat sistemlerin gizlediği yaraları açan büyük bir şuur işçisidir. Onun düşüncesi tamamlanmış bir anayasa değil, sürekli açık kalan bir soruşturma dosyasıdır. Okuyucu ondan hazır bir dünya görüşü almamalı; kavramlara kuşkuyla bakma cesareti öğrenmelidir. Meriç'i putlaştırmak, onun bütün fikrî isyanını bir "Üstad" itaati içinde boğmaktır. Gerçek sadakat, cümlelerini tekrar etmek değil; onun neşterini ona da uygulayabilmektir.

Filozof Kirpi: "Büyük düşünür, bize inanılacak hükümler bırakmaz yalnız; kendi hükümlerine de itiraz edecek cesareti miras bırakır."