

OSMANLI'DA FELSEFENİN KELÂM TARAFINDAN EHLİLEŞTİRİLMESİ: MOLLA ZEYREK, HOCAZÂDE VE AKLIN SARAY İMTİHANI

İmdat Demir — Filozof Kirpi

ÖZET

Osmanlı'da felsefenin kelâm tarafından ehlîleştirilmesi: Molla Zeyrek, Hocazade ve aklın saray imtihanı metni, Osmanlı düşünce tarihinde Molla Zeyrek ile Hocazâde arasında Fâtih Sultan Mehmed'in huzurunda yapılan tartışmayı, felsefenin kelâm tarafından bütünüyle yok edilmesi değil, daha incelikli biçimde ehlîleştirilmesi olarak okur. Metne göre Molla Zeyrek, İbn Rüşd'ün burhânî aklını Osmanlı sarayında temsil eden kırılğan bir figürdür; Hocazâde ise kaba bir felsefe düşmanı değil, Gazâlî sonrası kelâmî emniyet aklının rafine temsilcisidir. Tartışmanın asıl anlamı, felsefenin saraya çağırılması, dinlenmesi, sınanması; fakat sonunda kelâmî nezâret altına alınmasıdır. Böylece akıl tamamen kovulmaz; fakat özgür hareket alanı daraltılır. Tehâfüt geleneği, filozofların tutarsızlığını göstermek isterken zamanla felsefeyi sanık sandalyesinde tutan bir zihinsel iklime dönüşür. Metin, Müslüman yozlaşmasını dinin kendisinde değil, din adına aklın korkutulmasında, bürokratikleştirilmesinde ve hakikatin emniyetli cümlelere hapsedilmesinde arar. Münazara kültürü de hakikat arayışı ile itibar mücadelesi arasındaki gerilim üzerinden ele alınır. Sonuçta kaybeden yalnız Molla Zeyrek değildir; Müslüman aklın daha cesur, daha kurucu, daha felsefî bir imkânı da zayıflamıştır. Hocazâde'nin zaferi ise felsefesizliğin değil, felsefenin kelâmî güvenlik düzeni içinde yönetilebilir hâle getirilmesinin sembolüdür. Metnin temel hükmü şudur: Osmanlı aklı parlaktır; fakat çoğu zaman serbest değil, tedirgin ve denetimlidir.

1

1. Fâtih'in Sarayında Aklın Mahkemesi

Osmanlı düşünce tarihinde bazı sahneler vardır; yalnızca iki âlimin karşılaşması değildir, bir medeniyetin akılla kurduğu ilişkinin röntgenidir. Molla Zeyrek ile Hocazâde arasında Fâtih Sultan Mehmed'in huzurunda cereyan eden münazara da böyle bir sahnedir. Dışarıdan bakıldığında hadise basittir: Bir tarafta İbn Rüşd çizgisine daha yakın duran, felsefî burhanı ve akli tahkiki savunan Molla Zeyrek; diğer tarafta Gazâlî sonrası kelâmî ihtiyatı temsil eden Hocazâde vardır. Nihayetinde Hocazâde'nin galip sayılması, "felsefenin tutarsızlığı" iddiasının Osmanlı sarayında meşrûiyet kazanması gibi okunur. Fakat mesele bu kadar düz, bu kadar kaba, bu kadar ders kitabı sadeliğinde değildir. Çünkü burada felsefe bütünüyle kovulmaz; daha ince, daha Osmanlıca, daha medresevî bir işlem den geçirilir: Felsefe, saraya çağırılır, dinlenir, sınanır, tartılır, fakat sonunda kelâmî güvenlik düzeninin nezâretine verilir.

Bu yüzden bu tartışmayı yalnızca "İbn Rüşd kaybetti, Gazâlî kazandı" diye okumak eksik kalır. Asıl mesele, Müslüman aklın hangi şartlarda cesur, hangi şartlarda ihtiyatlı, hangi şartlarda itaatkâr hâle getirildiğidir. Çünkü bir medeniyette akıl tamamen yasaklanmadan da sakatlanabilir. Hatta bazen yasaklanmayan akıl daha tehlikeli biçimde evcilleştirilir. Ona kürsü verilir, ama ufuk verilmez. Ona münazara imkânı tanınır, ama varlık karşısında çiplak soru sorma cesareti tanınmaz. Ona delil üretme hakkı verilir, ama hakikati nereye

kadar takip edeceğine dair görünmez sınırlar çizilir. İşte Zeyrek-Hocazâde münazarası, tam da bu görünmez sınırların tarihî sahnesidir.

Fâtih'in sarayı bu açıdan sıradan bir iktidar mekânı değildir. Fâtih, fetihçi bir hükümdar olduğu kadar, ilim ve düşünceye merak duyan, tartışmaları teşvik eden, âlimleri karşı karşıya getiren bir siyasî figürdür. Zeyrek ile Hocazâde arasındaki münazaranın Tanrı'nın birliği, yani tevhid etrafında; daha teknik ifadeyle İbn Sînâci ve kelâmî varlık anlayışlarının kesiştiği bir zeminde yürüdüğü belirtilir. Bu tartışmanın Osmanlı felsefî kültürünün ve saray merkezli bilgi üretim düzeninin önemli bir örneği olduğu da çağdaş araştırmalarda vurgulanır. Fakat tam burada soruyu sertleştirmek gerekir: Bir sultan huzurunda yapılan felsefî tartışma, aklın özgürlüğünü mü gösterir, yoksa aklın iktidar tarafından çerçevelenmesini mi?

Bu soru rahatsız edicidir; çünkü Fâtih'i küçültmez, fakat Osmanlı aklının sınırlarını açığa çıkarır. Sarayda yapılan münazara, elbette kaba bir cehaletin göstergesi değildir. Tersine, orada yüksek bir ilmî seviye, güçlü bir tartışma adabı, ciddi bir metin bilgisi, felsefe ve kelâm arasında dolaşabilen bir zihinsel çeviklik vardır. Ama mesele şudur: Bu çeviklik, hakikati özgürce aramak için mi vardır, yoksa hakikati meşrû sınırlar içinde tutmak için mi? Osmanlı ilmî geleneği, özellikle kuruluş ve yükseliş dönemlerinde, basit bir karanlık hikâyesine indirgenemez. Burada matematik vardır, mantık vardır, kelâm vardır, fıkıh vardır, astronomi vardır, medrese disiplini vardır. Fakat aynı gelenekte felsefenin kaderi çoğu zaman bağımsız bir yürüyüş değil, kelâmın yanında kontrollü bir refakat hâlini alır.

Molla Zeyrek'in temsil ettiği çizgi bu yüzden önemlidir. O yalnızca bir medrese hocası değildir; Osmanlı'nın erken döneminde aklî ilimlerin hâlâ canlı bir damar taşıdığını gösteren figürlerden biridir. Zeyrek'in Hocazâde ile "burhân-ı vâhid" meselesi etrafında günler süren bir münazaraya girdiği aktarılır; bu tartışmanın altı gün sürdüğünü ve her iki tarafın görüşlerini risâle hâlinde kaleme aldığını belirten kaynaklar da vardır. Burhân meselesi tesadüfî değildir. Çünkü burhân, İslâm düşüncesinde yalnızca delil demek değildir; aklın kendisini hakikat karşısında nasıl konumlandığına dair bir ontolojik iddiadır. Burhân isteyen zihin, "bana otorite göster" demez; "bana gerekçe göster" der. İşte bu yüzden burhân, itaatkâr toplumlar için her zaman biraz tehlikelidir. Çünkü gerekçe isteyen akıl, bir süre sonra yalnızca felsefeden değil, devletten de, ulemâdan da, gelenekten de, siyasetten de gerekçe ister.

Hocazâde'nin galibiyeti ise kaba anlamda felsefe düşmanlığının zaferi değildir. Hocazâde, yalnızca Gazâlî'nin papağanı gibi okunamaz. Tehâfüt geleneği içinde o, Gazâlî ile İbn Rüşd arasındaki büyük hesaplaşmayı Osmanlı zihniyet dünyasında yeniden kuran önemli bir isimdir. Osmanlı âlimlerinin Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsîfesi* etrafında yeni metinler ürettikleri, bu metinlerin yalnızca şerh değil, tartışmayı kendi dönemlerinin bilgi seviyesine taşıma girişimi olduğu belirtilir. Bu ayrıntı önemlidir; çünkü meseleyi basit bir "dindar kazandı, filozof kaybetti" klişesinden kurtarır. Hocazâde'nin yaptığı, felsefeyi doğrudan iptal etmekten çok, onu kelâmî muhakemenin mahkemesine çağırmasıdır. Fakat zaten tehlike de buradadır. Bir düşünce geleneği, felsefeyi yakarak değil, yargılayarak da zayıflatabilir.

Müslüman yozlaşması dediğimiz şey burada başlar. Yozlaşma, dinin varlığı değildir; din adına aklın korkutulmasıdır. Yozlaşma, kelâmın varlığı değildir; kelâmın felsefeyi sürekli nezâret altında tutan bir karakola dönüşmesidir. Yozlaşma, Gazâlî okumak değildir; Gazâlî'yi aklın son sınırı zannetmektir. Yozlaşma, İbn Rüşd'e itiraz etmek değildir; İbn Rüşd'ün temsil ettiği burhanî cesareten ürkmektir. Çünkü bir medeniyet, kendi içindeki en sert sorulara tahammül edebildiği kadar büyüktür. Sorular büyüdüğünde hemen "itikadî emniyet" refleksine sığıyorsa, orada düşünce değil, zihinsel asayiş başlar.

Fâtih'in sarayındaki münazara, işte bu zihinsel asayiş meselesini görünür kılar. Saray, âlimleri karşı karşıya getirir; fakat karşılaşmanın kendisi iktidarın gölgesindedir. Bir hükümdarın huzurunda tartışmak, elbette itibardır; fakat aynı zamanda sahnenin kime ait olduğunu da gösterir. Hakikat, burada çölün ortasında yalnız

başına aranan bir şey değildir; protokolü, seyircisi, hakemi, itibarı ve sonucu olan bir gösteridir. Bu gösteri, ilmî bir zenginlik taşıdığı kadar, iktidar tarafından çerçevelenmiş bir bilgi üretim modelini de taşır. Osmanlı aklı burada parlaktır; fakat serbest değildir. İnceliklidir; fakat tedirgindir. Derindir; fakat daima bir sınır duygusuyla konuşur.

Bu tedirginlik sonraki yüzyıllarda daha ağır sonuçlar doğuracaktır. Çünkü bir defa akıl, hakikati arayan canlı bir güç olmaktan çıkıp meşrûiyet üreten disiplinli bir memura dönüştüğünde, felsefî cesaret yavaş yavaş kaybolur. Medrese aklı daha çok şerh eder, daha çok hâşiye yazar, daha çok usûl inceltir; fakat varlığın çıplak sorusu karşısında daha az titrer. Kâğıt çoğalır, cümle incilir, terim zenginleşir; ama büyük soru sorma iştahı azalır. Büyük soru azaldığında büyük medeniyet de içinden yaşlanmaya başlar. Dışarıdan saray hâlâ görkemlidir, kubbe hâlâ yüksektir, fetih hâlâ tazedir; fakat zihnin içinde küçük bir ihtiyarlık başlamıştır.

Burada Gazâlî'ye de haksızlık etmemek gerekir. Gazâlî, İslâm düşüncesinin en büyük kriz zekâlarından biridir. Onu basit bir felsefe düşmanı gibi göstermek, düşünce tarihine yapılacak ucuz bir kabalıktır. Gazâlî'nin meselesi hakikatin imkânı, bilginin güvenilirliği, nedensellik, metafizik iddia, dinî kesinlik ve aklın sınırlarıdır. Fakat Gazâlî sonrası gelenek, çoğu zaman Gazâlî'nin kriz zekâsını değil, onun ihtiyatını miras aldı. Kriz üretmek yerine krizden kaçınmayı öğrendi. Soru sormak yerine emniyet üretmeyi seçti. İşte asıl felâket burada doğdu: Büyük zekâların tedirginliği, küçük zihinlerin korkaklığına dönüştü.

Molla Zeyrek-Hocazâde tartışmasını Müslüman yozlaşmasının bir işareti olarak okumak bu yüzden mümkündür; ama bu okuma, tarihî olayı karikatüre çevirmeden yapılmalıdır. Bu münazara, Osmanlı'da düşüncenin olmadığını değil, düşüncenin hangi sınırlar içinde makbul sayıldığını gösterir. Felsefe vardır, fakat akide sınavındadır. Mantık vardır, fakat kelâmın hizmetindedir. Burhân vardır, fakat nihai hükmü çoğu zaman metafizik emniyet verir. Böyle bir dünyada akıl tamamen ölmez; fakat kan dolaşımı yavaşlar. Düşünce yürür, ama koşamaz. Tartışma olur, ama uçurumun kenarına kadar gidemez. Hakikat aranır, ama hakikatin devleti, medreseyi, ulemâyı, alışkanlığı ve kutsal konforu rahatsız etmesine çoğu zaman izin verilmez.

Bu yüzden Fâtih'in sarayındaki o sahne, yalnız geçmişe ait bir ilmî münazara değildir. Bugünkü Müslüman dünyanın zihinsel arızasını anlamak için de güçlü bir aynadır. Bugün de birçok yerde akıl kovulmuş değildir; konferans salonlarına çağrılır, kitaplara alınır, panellerde konuşturulur, üniversite tabelalarında gezdirilir. Fakat soru şudur: Akıl gerçekten özgür müdür, yoksa yine birilerinin huzurunda mı konuşmaktadır? Bugün de felsefeye düşmanlık her zaman kaba yobazlık biçiminde gelmez. Bazen çok terbiyeli, çok diplomalı, çok akademik, çok usûllü, çok cübbeli gelir. Felsefeyi susturmaz; onu kendi kelime dağarcığına hapseder. Hakikati öldürmez; onu güvenli cümlelere dönüştürür.

Molla Zeyrek'in kaybı, yalnız bir münazaradaki mağlubiyet değildir. O kayıp, Müslüman aklın burhanî cesareti ile kelâmî emniyeti arasındaki tarihî gerilimin simgesidir. Hocazâde'nin galibiyeti de yalnız bir âlimin başarısı değildir; felsefenin medrese düzeni içinde kabul edilebilir hâle getirilmesinin işaretidir. Bu işaret, bütün bir medeniyetin düşünce kaderini tek başına açıklamaz; fakat derin bir çatlağı gösterir. Çatlak şudur: Müslüman dünya, akli sevmek istedi; ama aklın kendisini rahatsız etmesine çoğu zaman dayanamadı.

Filozof Kirpi: "Akli saraya çağırıp ona zincir takan medeniyet, cehâleti değil; terbiyeli korkaklığı büyütür."

2. Molla Zeyrek: İbn Rüşd'ün Geç Kalmış Gölgesi

Molla Zeyrek'i doğrudan, katı anlamda "İbn Rüşdcü" diye etiketlemek tarihî bakımdan dikkat isteyen bir iştir. Çünkü elimizde onu Endülü's'teki İbn Rüşd çizgisinin Osmanlı'daki resmî temsilcisi gibi gösterecek basit ve düz bir şecere yoktur. Fakat düşünce tarihinde bazen isimler, yalnızca biyografik aidiyetleriyle değil, taşıdıkları gerilimle de okunur. Molla Zeyrek bu anlamda İbn Rüşd'ün Osmanlı sarayında gecikmiş gölgesi gibidir. O

gölge, bir kişinin kişisel felsefe merakından ibaret değildir; kelâmî ihtiyatın karşısında burhân isteyen, yani gerekçe, delil, aklî açıklık ve mantıkî tutarlılık talep eden bir zihnin tarihî izdüşümüdür. Bu yüzden Zeyrek'i "İbn Rüşd'ü" diye okumak, daha çok sembolik ve epistemolojik bir okumadır: Felsefenin medrese içinde nefes almaya çalıştığı, aklın kelâmî asayişe teslim olmamak için direndiği bir eşikte durur.

TDV İslâm Ansiklopedisi'nde Molla Zeyrek, ölüm tarihi yaklaşık 903/1497-98 olarak verilen bir Osmanlı âlimi olarak tanıtılır; onun Fâtih Sultan Mehmed dönemi ilim çevresindeki yeri, Zeyrek adıyla anılan eğitim mekânı ve dönemindeki âlimlerle ilişkisi özellikle önemlidir. İstanbul'un fethinden sonra Fâtih'in kurduğu ilk medresenin kendisine tahsis edildiği, hayatı hakkında ayrıntılı bilginin sınırlı olduğu da Türk Maarif Ansiklopedisi'nde belirtilir. Bu sınırlılık bile anlamlıdır. Çünkü Zeyrek'in şahsiyeti, bütün berraklığıyla elimizde duran bir portre olmaktan çok, Osmanlı düşüncesinin erken dönemindeki bir zihinsel ihtimâlin adı gibidir. Onu tam olarak yakalayamayız; fakat bıraktığı iz, bize bir medeniyetin akılla kurduğu ilişkiyi sezdirir.

Zeyrek'in adı, özellikle Hocazâde ile yaptığı meşhur münazara etrafında yoğunlaşır. Bu münazaranın Fâtih'in huzurunda, "burhân-ı vâhid" veya tevhid burhanı bağlamında altı gün sürdüğü aktarılır. Yakın dönem araştırmaları da bu tartışmayı, XV. yüzyıl Osmanlı felsefî kültürünü anlamak bakımından önemli bir saray münazarası olarak değerlendirir; tartışmanın Tanrı'nın birliği, yani tevhid meselesi etrafında yürüdüğü; Molla Zeyrek ile Hocazâde'nin dönemin bilgi üretim dinamikleri içinde geçmiş felsefe ve kelâm mirasını yeniden işledikleri vurgulanır. Tartışmanın yaklaşık 871/1466 yılında, Sultan Mehmed, Mahmud Paşa ve Molla Hüsrev'in bulunduğu bir saray bağlamında gerçekleştiğini belirten çalışmalar da vardır.

Bu sahne, yalnızca iki âlimin karşılaşması değildir. Bu sahne, Osmanlı aklının kendisini hangi biçimde kuracağını gösteren derin bir imtihandır. Bir tarafta varlık meselesini burhân üzerinden düşünmek isteyen bir çizgi vardır; diğer tarafta burhânî kelâmî emniyet alanı içinde tutmak isteyen bir çizgi. Burada Zeyrek'in temsil ettiği şey, "felsefe her şeyi çözer" basitliği değildir. Zeyrek, modern anlamda seküler bir filozof da değildir. O, kendi çağının medrese dünyasına ait bir âlimdir. Fakat tam da bu yüzden önemlidir: O dünyanın içinden konuşarak, aklın daha geniş bir hareket alanına sahip olabileceğini gösterir. Bir başka ifadeyle Zeyrek, dışardan gelen bir felsefî tehdit değil; içeriden yükselen bir aklî huzursuzluktur.

İbn Rüşd'ün burada çağrılması boşuna değildir. İbn Rüşd, hem filozof, hem hekim, hem hukukçu, hem de Aristoteles şârihi olarak İslâm düşüncesinin en güçlü felsefî figürlerinden biridir; Stanford Encyclopedia of Philosophy onu Müslüman bağlamlarda felsefenin büyük isimlerinden ve Avrupa sonrası düşünce için de kurucu kaynaklardan biri olarak niteler. İbn Rüşd'ün asıl önemi, felsefeyi dinin düşmanı yapmakta değil, aklın burhânî hakkını savunmasındadır. Ona göre hakikat hakikate aykırı olamaz; sahih burhân ile sahih vahiy arasında mutlak bir düşmanlık kurulamaz. Çatışma varsa ya metin yanlış yorumlanmıştır ya da delil eksiktir. Bu tavır, Müslüman düşüncesi için muazzam bir imkândı. Çünkü dini akla kırdırmadan, akli da dinî otoriteye ezdirmeden bir düşünme alanı açıyordu.

Fakat Müslüman dünyanın trajedisi biraz da burada başlar. İbn Rüşd'ün temsil ettiği burhânî cesaret, İslâm coğrafyasında geniş bir kurumsal damar hâline gelmekte zorlanır. Avrupa onu alır, çevirir, tartışır, kullanır, bazen bozar, bazen büyütür; ama İslâm dünyasında İbn Rüşd çoğu zaman bir ihtimâl olarak kalır. Büyük bir kapı açar; fakat o kapıdan yeterince içeri girilmez. İşte Molla Zeyrek, bu girilemeyen kapının Osmanlı'daki gölgesi gibidir. Bir kapı aralığıdır; fakat arkasında geniş bir felsefî meydan kurulamaz. Bir işaretir; fakat gelenek o işareti takip etmek yerine onu medrese disiplininin içine alıp etkisizleştirir.

Burada "Müslüman yozlaşması" dediğimiz şeyi kişilere hakaret ederek değil, zihinsel davranış kalıplarını teşhis ederek kurmak gerekir. Yozlaşma şudur: Aklın talep ettiği burhân, zamanla hakikatin motoru olmaktan çıkar; kelâmî doğrulamanın memuru hâline gelir. Felsefe, varlığın uçurumuna bakma cesareti olmaktan çıkar; mevcut inanç düzeninin kavramsal güvenlik elemanına dönüşür. İlim, insanı rahatsız eden bir arayış

olmaktan çıkar; insanı meşrû sınırlar içinde tutan bir nezâket protokolü olur. Böyle bir yerde Molla Zeyrek yenilince yalnız bir âlim yenilmiş olmaz; burhânın yabanî cesareti de terbiye edilmiş olur.

Zeyrek'in kişiliği etrafında aktarılan sınırlı bilgiler, onun yalnız kuru bir mantık adamı olmadığını da düşündürür. Bayramî çevreyle irtibatı, medrese kimliği, fethin hemen ardından İstanbul'un ilmî yapılanmasında aldığı yer, onun tasavvuf, kelâm, medrese ve siyaset arasında bulunan geçişken bir figür olduğunu gösterir. Bu geçişkenlik değerlidir; çünkü Osmanlı'nın erken döneminde bilgi dünyası henüz sonradan görülecek kadar katılaşmamıştır. Felsefe, kelâm, tasavvuf, mantık, fıkıh ve siyaset birbirinden tamamen kopuk değildir. Ancak bu geçişkenlik, özgürlük kadar kontrol de üretir. Her alan diğerini besleyebilir; ama aynı zamanda denetleyebilir. Tasavvuf aklı yumuşatır, kelâm sınır çizer, fıkıh düzen kurar, saray hiyerarşi verir. Felsefe bu kalabalık içinde konuşur; ama çoğu zaman yalnız konuşamaz.

Molla Zeyrek'in trajedisi de burada gizlidir. O, felsefî düşüncenin kendi başına yürüyebileceği bir yolun değil, birçok denetim hattı arasından nefes almaya çalışan aklın temsilcisidir. Zeyrek, İbn Rüşd gibi felsefeye bağımsız bir meydan açacak tarihî ve kurumsal zemine sahip değildir. Onun sahnesi Endülüs'ün entelektüel çoğulluğu değil, Fâtih'in sarayıdır. Onun muhatabı yalnız metinler değil, saray huzurundaki ilmî itibar düzenidir. Onun sorusu yalnız Tanrı'nın birliği meselesi değildir; aklın birliği meselesidir. Akıl kendi bütünlüğü içinde mi çalışacaktır, yoksa kelâm, fıkıh, siyaset ve ulemâ hiyerarşisinin uygun gördüğü kadar mı konuşacaktır?

Bu yüzden Zeyrek'in yenilgisi, basit bir münazara sonucu gibi okunamaz. Bir âlimin delilinin zayıf bulunması elbette mümkündür; hiçbir düşünür sadece bizim sevdiğimiz tarafı temsil ediyor diye haklı sayılamaz. Fakat tarihî sahnenin sembolik anlamı daha büyüktür. Hocazâde'nin daha başarılı bulunması, Osmanlı ilmî aklının hangi tür kesinlikten hoşlandığını gösterir. Burhân oradadır; ama burhânın nihai istikameti kelâmî güvenlik alanını aşmamalıdır. Felsefe oradadır; ama felsefe "kendisi için" değil, dinî hakikatin savunulması için makbuldür. Mantık oradadır; ama mantık, varlığın radikal sorgusunu değil, kabul edilmiş çerçevenin inceltmesini besler.

İşte bu noktada Zeyrek'i savunmak, onun her tartışmada haklı olduğunu iddia etmek değildir. Zeyrek'i savunmak, Müslüman aklın korkusuz burhân arzusunu savunmaktır. Zeyrek'in şahsında savunulan şey, felsefenin din karşısında şımarık bir kibirle ayağa kalkması değildir; din adına kurulan zihinsel konforun akla çöreklenmesine itirazdır. Çünkü akıl, yalnızca inancı savunduğu zaman değerli sayılıyorsa, orada akıl değil, nöbetçi vardır. Felsefe, yalnızca itikadî sınırları güçlendirdiğinde kabul görüyorsa, orada felsefe değil, kavramsal jandarma vardır. Burhân, yalnızca önceden inanılanı süslü biçimde ispatlamak için kullanılıyorsa, orada burhân değil, maharetli retorik vardır.

Zeyrek'in geç kalmış İbn Rüşd gölgesi oluşu tam da buradadır. O, İslâm düşüncesinin kaçırdığı büyük imkânı Osmanlı sarayının ortasında bir anlığına görünür kılar. Bu imkân, aklın vahye düşman olmadan özgürleşmesi; felsefenin dine saldırmadan derinleşmesi; kelâmın felsefeyi boğmadan onunla yüzleşmesi; medresenin soru soran insanı cezalandırmadan yetiştirmesidir. Bu imkân tam anlamıyla gerçekleşseydi, Müslüman dünya yalnız daha fazla şerh yazan değil, daha fazla kavram kuran; yalnız geçmişi koruyan değil, geleceği düşünen; yalnız itikadı savunan değil, varlığı yeniden sorgulayan bir medeniyet üretebilirdi.

Ama tarih çoğu zaman imkânların mezarlığıdır. Molla Zeyrek de o mezarlığın başında duran hüznü bir taşdır. Üzerinde şu yazmaz belki; ama biz okuruz: Burada yalnız bir âlim değil, aklın daha cesur bir kaderi yatıyor. Osmanlı onu tamamen öldürmedi; fakat yeterince yaşatmadı. İşte daha acı olan da budur. Çünkü bazen bir fikri öldürmekten daha kötüsü, onu yarı canlı bırakmaktır. Yarı canlı fikir, hem varmış gibi görünür, hem de dünyayı değiştirecek kudreti gösteremez. Zeyrek'in mirası biraz da bu yarı canlılığın içinden bize bakar.

Filozof Kirpi: "Burhân isteyen akıl susturulmazsa medeniyet kurar; terbiye edilirse yalnız güzel cümleler kurar."

3. Hocasâde: Gazâlîci mi, Hakem mi, Medrese Stratejisti mi?

Hocasâde'yi yalnızca "Gazâlîci" diye damgalamak kolaydır; fakat kolay olan her zaman doğru değildir. Düşünce tarihi, çoğu zaman kaba cepheleştirmelerle değil, aradaki ince kıvrımlarla anlaşılır. Hocasâde de bu ince kıvrımlardan biridir. Onu felsefe düşmanı bir medrese zabiti gibi okumak, hem tarihî şahsiyetini küçültür hem de asıl meselenin derinliğini örter. Çünkü Hocasâde'nin tehlikesi kaba bir cehâletin değil, yüksek bir zekânın tehlikesidir. O, felsefeyi anlamadan reddeden biri değildir; aksine felsefeyi anlayan, kelâmî tartışma tekniğiyle sınayan, burhân iddiasını tartan, fakat nihayetinde akli emniyetli bir çerçevede tutmak isteyen bir zihindir. Asıl opsi burada başlar: Müslüman aklın yozlaşması, çoğu zaman cahilin felsefeye taş atmasıyla değil, âlimin felsefeyi usûl içinde ehlileştirmesiyle gerçekleşir.

Hocasâde Muslihuddîn Mustafa, XV. yüzyıl Osmanlı ilim dünyasının önemli kelâmcılarından biridir; ölüm tarihi genellikle 893/1488 olarak verilir. Fâtih Sultan Mehmed'in teşvikiyle kaleme alınan Tehâfüt metinleri içinde onun eseri ayrı bir yerde durur. Nitekim Hocasâde'nin *Tehâfütü'l-Felâsîfesi*, Gazâlî ile filozoflar arasındaki tartışmayı Osmanlı kelâm geleneği içinde yeniden ele alan başlıca metinlerden biri olarak değerlendirilir. Onun eseri yalnızca bir tekrar değildir; Gazâlî'ye birçok noktada itiraz ettiği, hatta bazı araştırmalarda Kemalpaşazâde'nin "Hocasâde filozofların mı yoksa Gazâlî'nin mi tutarsızlığını göstermek istiyor?" diye tereddüt edecek kadar ileri gittiği belirtilir.

Bu ayrıntı çok önemlidir. Çünkü Hocasâde'yi düz biçimde "Gazâlî'nin memuru" diye sunmak ucuz bir kolaylıktır. Hocasâde, Gazâlî'nin arkasına saklanmaz; onunla da hesaplaşır. Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği meşhur üç mesele —âlemin kîdemi, Tanrı'nın tikelleri bilmesi ve cismanî haşr— İslâm düşüncesinde büyük bir kırılma hattıdır. Fakat Hocasâde'nin bu üç tekfir meselesinde Gazâlî'ye katılmadığı, filozofların delillerini burhânî bulmamakla birlikte onları doğrudan tekfir etme çizgisine yerleşmediği ifade edilir. Bu, onu daha incelikli, daha ihtiyatlı, daha stratejik bir figür hâline getirir. Yani Hocasâde, Gazâlî'nin öfkesini değil, Gazâlî sonrası kelâmî denetim aklını temsil eder.

Fakat bu incelik, onu daha masum yapmaz; tam tersine daha kritik hâle getirir. Çünkü kaba reddiye kolay görünür; insan ona karşı felsefeyi savunur, geçer. Ama rafine reddiye, felsefeyi anlar, metinleri bilir, tartışma usûlüne hâkimdir, kavramları ustalıkla kullanır. Felsefeyi doğrudan kapı dışarı etmez; onu içeri alır, yer gösterir, konuşturur, sonra da "burada duracaksınız" der. Hocasâde'nin temsil ettiği çizgi biraz budur. Felsefe, medresenin salonuna kabul edilir; ama evin sahibi değildir. Mantık kullanılır; ama mantık nihai özgürlüğüne kavuşmaz. Burhân talep edilir; fakat burhânın varacağı yerin kelâmî asayışı bozmasına izin verilmez.

Molla Zeyrek ile Hocasâde arasındaki tartışmanın, Fâtih'in huzurunda gerçekleşen bir saray münazarası olduğu; Tanrı'nın birliği, yani tevhid meselesi çevresinde şekillendiği ve XV. yüzyıl Osmanlı felsefî kültürünü anlamak için önemli bir örnek sunduğu belirtilir. Bu tartışma, Osmanlı ilim dünyasında felsefe ile kelâmın birbirinden tamamen kopmadığını, aksine sıkı bir metin okuma, mukayese ve tahkîk düzeni içinde birlikte işlendiğini gösterir. Zaten mesele de buradadır: Felsefe yok değildir; fakat felsefenin kaderi kelâmın nezâretindedir. Aklın varlığı inkâr edilmez; fakat aklın tek başına yürümesine güvenilmez.

Hocasâde'nin stratejisi, felsefenin doğrudan "haram" ilân edilmesi değildir. O, daha etkili bir şey yapar: Filozofların burhân iddiasını zayıflatır. Yani filozofların söyledikleri şeylerin kesin, zorunlu, tartışmasız akli delile dayanmadığını göstermeye çalışır. Bu tavır ilk bakışta makul görünür. Elbette her felsefî iddia burhânî değildir; elbette metafizik meselelerde kesinlik iddiası sorgulanmalıdır. Fakat sorun şuradadır: Burhân

eleştirisi, zamanla felsefeyi derinleştirmek yerine onu tedirginleştirici bir denetim mekanizmasına dönüşebilir. Filozofların delili eksikse, daha güçlü delil aranır. Ama kelâmî emniyet akli çoğu zaman bundan fazlasını yapar: Delilin eksikliğini, felsefenin genel itibarsızlığına çevirir. İşte çürüme böyle başlar; akıl eleştirilmez, akla güven azalır.

Hocazâde'nin Gazâlî'den farkı burada belirginleşir. Gazâlî büyük bir kriz zekâsıdır. O, felsefeye saldırırken bile kendi iç âleminde bir bilgi krizi, bir kesinlik arayışı, bir varoluş tedirginliği taşır. Gazâlî'nin problemi, yalnızca filozofları yenmek değildir; hakikatin ne kadar güvenilir biçimde bilinebileceği meselesidir. Hocazâde ise bu krizi Osmanlı medrese düzeninin daha teknik, daha metodik, daha denetimli dünyasına taşır. Gazâlî'nin sarsıcı yangını, Hocazâde'de daha kurumsal bir sobaya dönüşür. Isı verir, ama evi de kontrol eder. Yakmaz; fakat alevin nereye kadar yükseleceğine karar verir.

Bu yüzden Hocazâde'nin zaferi, "felsefesizliğin" zaferi değildir. Hayır, mesele o kadar basit değil. Hocazâde'nin zaferi, felsefenin kelâm tarafından yönetilebilir hâle getirilmesinin zaferidir. Bu daha tehlikelidir. Çünkü felsefesizlik açık bir yoksulluktur; insan neyin eksik olduğunu bilir. Ama yönetilen felsefe, zenginlik zannı üretir. Kavram vardır, metin vardır, hâşiye vardır, tartışma vardır, tahkik vardır; fakat bunların hepsi güvenli daire içinde döner. Büyük soru, kapıya kadar gelir; içeri alınır; fakat ayakkabılarını çıkarması, sesini kısmış konuşması, kimseyi rahatsız etmemesi istenir. Felsefe, misafir edilir; ev sahibi yapılmaz.

Müslüman yozlaşmasını bu noktada daha çıplak görmek gerekir. Yozlaşma, yalnız ahlâksızlık, rüşvet, makam hırsı, sahte dindarlık değildir. Bunlar yozlaşmanın görünür çöpleridir. Daha derinde bir epistemik yozlaşma vardır: Hakikatin emniyete alınması. Hakikat tehlikelidir; çünkü insanı konforundan eder. Hakikat, alışılmış inancı da, resmî dili de, ulemâ hiyerarşisini de, sarayın meşrûyetini de, halkın kolay kesinliklerini de rahatsız edebilir. İşte kelâmî güvenlik akli, tam burada devreye girer. Hakikati inkâr etmez; ama onu "zararsız" hâle getirir. Soru sormayı yasaklamaz; ama sorunun varacağı yerleri önceden çitler. Akla kapı açar; fakat arka bahçeye geçişi kapatır.

Hocazâde'nin temsil ettiği medrese stratejisi, bu anlamda Osmanlı düşünce dünyasının parlak ama sınırlı yüzüdür. Parlaklık vardır; çünkü metinler okunur, kavramlar tartılır, deliller ayıklanır, eski ustalarla hesaplaşılır. Sınırlılık vardır; çünkü bu hesaplaşma çoğu zaman kelâmî meşrûyetin nihai gölgesinden çıkamaz. XV. yüzyıl Osmanlı sarayındaki tartışmaların formal münazara ve tahkik kuralları içinde yürüdüğü; "tahkik" kavramının nesnel muhakeme, titiz araştırma ve metin okuma disipliniyle ilişkili olduğu vurgulanır. Fakat burada soru yine aynı yere gelir: Tahkik, hakikatin peşine düşmek midir, yoksa hakikati kabul edilebilir sınırlar içinde doğrulamak mı?

Hocazâde'nin sebeplik meselesindeki tutumu da bu açıdan önemlidir. Onun Tehâfüt'ünün sebeplik bölümünün, Gazâlî bağlamı dikkate alındığında eleştirel bir çerçevede seyrettiği belirtilir. Sebeplik meselesi sıradan bir teknik konu değildir. Sebeplik, bilimin, felsefenin, tabiat araştırmasının, insan fiillerini anlayanın, hatta siyaset teorisinin omurgasıdır. Eğer neden-sonuç ilişkisi sürekli kelâmî bir ihtiyatla kuşatılırsa, tabiat yalnızca okunacak bir düzen olmaktan çıkar; her an ilâhî müdahale beklentisiyle askıya alınmış bir sahneye dönüşür. Elbette Müslüman düşünür için Tanrı'nın kudreti merkezîdir; fakat sorun Tanrı'nın kudretine iman etmek değil, bu imanı tabiatın akli araştırmasını felç edecek bir güvensizlik rejimine çevirmektir.

İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye yönelttiği eleştirilerin bir kısmı tam da buraya dokunur: Nedenselliğin bütünüyle gevşetilmesi, evrenin anlaşılabilir düzenini tehdit eder. Modern araştırmalarda da Gazâlî-İbn Rüşd tartışmasında nedensellik meselesinin temel kırılma noktalarından biri olduğu görülür. Hocazâde bu büyük kırılma hattının Osmanlı'daki rafine okuyucusudur. Ne Gazâlî kadar sarsıcıdır ne İbn Rüşd kadar özgürleştirici. O, aradaki bölgede durur: Felsefeyi bilir, kelâmı korur, burhânı tartar, ama sonunda akli güvenli sınırlara çeker.

Bu yüzden Hocaşâde'yi eleştirirken adil olmak gerekir. O, ahmak değildir; hatta mesele tam da onun ahmak olmamasıdır. Ahmaklıkla mücadele kolaydır; rafine korkuyla mücadele zordur. Hocaşâde'nin dünyasında düşünce vardır, fakat düşüncenin üzerine örtülmüş bir ihtiyat battaniyesi de vardır. Bu battaniye bazen âlimâne görünür, bazen ahlâkî görünür, bazen dinî hassasiyet gibi görünür. Fakat fazla örtülen akıl terler, nefessiz kalır, cesaretini kaybeder. Bir süre sonra akıl yalnız doğruyu aramak için değil, yanlış anlaşılmamak için konuşmaya başlar. İşte medeniyetlerin iç çürümesi burada başlar: İnsanlar hakikati değil, güvenli cümleyi seçer.

Hocaşâde'nin galibiyeti bu nedenle bir şahıs zaferinden fazla bir şeydir. O galibiyet, Osmanlı aklının kendi tercihini gösterir: Felsefe olacak, ama kelâmın gözetiminde; akıl çalışacak, ama itikadî tedirginliği artırmadan; tartışma yapılacak, ama saray ve medrese nizamını yaralamadan. Bu tercih kısa vadede düzen üretir. Uzun vadede ise düşünceyi yaşlandırır. Çünkü büyük felsefe, düzenin terbiyeli çocuğu olarak büyümmez. Büyük felsefe bazen huysuzdur, bazen münasebetsizdir, bazen rahatsız edicidir. Medrese ise çoğu zaman terbiyeli zekâyı sever. Terbiyeli zekâ güzel konuşur, usûl bilir, sınır aşmaz. Fakat medeniyetleri ayağa kaldıran şey her zaman terbiyeli zekâ değildir; bazen sınırdan dolaşan delice bir hakikat iştahıdır.

Hocaşâde bu iştahı bütünüyle yok etmedi; ama onu disipline etti. Onun tarihî rolünü en sert biçimde böyle okumak gerekir. Felsefeye kapıyı kapatmadı; fakat kapının anahtarını kelâmın cebine koydu. Gazâlî'yi körü körüne tekrar etmedi; fakat Gazâlî sonrası ihtiyat düzenini Osmanlı medrese akli içinde inceltti. İbn Rüşd'ü doğrudan susturmadı; fakat İbn Rüşd'ün burhânî cesaretinin kurumsal bir yola dönüşmesini de sağlamadı. İşte Müslüman yozlaşması burada bir kez daha kendini gösterir: Hakikat adına konuşan zihin, hakikatin kendisini fazla tehlikeli bulur.

Filozof Kirpi: "Câhil akli taşlar; rafine korkak akla kürsü verir, sonra kürsünün etrafına görünmez duvar örer."

8

4. Tehâfüt Geleneği: Tutarsızlığın Tutarsızlığı mı, Aklın Vesayeti mi?

Tehâfüt geleneği, İslâm düşüncesinin en parlak ve en problemlı damarlarından biridir. Parlaklığı şuradadır: Müslüman zihin, felsefeyle yüzleşmekten kaçmamış; filozofların iddialarını okumuş, tartışmış, çözümlenmiş, çürütmeye çalışmış, cevaplar vermiş, yeni metinler üretmiştir. Problemlı tarafı ise daha derindedir: Bu yüzleşme, çoğu zaman felsefeyi özgür bir hakikat arayışı olarak geliştirmek yerine, onu kelâmî meşrûiyet mahkemesine çağırıştır. Yani felsefe susturulmamış, ama yargılanmıştır. Yakılmamış, ama sorguya alınmıştır. Dışlanmamış, ama itikadî emniyet rejiminin gözetimine verilmiştir. İşte "Tehâfüt" kelimesinin kaderi de burada ağırlaşır: Tutarsızlık iddiası, bir süre sonra filozofların belli görüşlerine yöneltilmiş teknik bir eleştiri olmaktan çıkar; felsefî cesaretin tamamını tedirgin eden bir zihinsel iklim dönüşür.

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsıfesi*, bu sürecin merkezindeki büyük metindir. Gazâlî, filozofları hafife alan sıradan bir medrese adamı değildir. Tam tersine, onların dilini bilen, mantıklarını anlayan, metafizik iddialarını içeriden kavrayan büyük bir kriz zekâsıdır. Onu basit bir felsefe düşmanı diye göstermek, düşünce tarihine yapılacak hoyratlıktır. Gazâlî'nin derdi, özellikle İbn Sînâ ve Fârâbî çizgisinde şekillenen Meşşâî felsefenin bazı metafizik iddialarının İslâmî inançla çatıştığını göstermektir. Âlemin ezelliliği, Tanrı'nın tikelleri bilmesi ve bedenlerin diriliği gibi meselelerde filozofları en sert noktadan eleştirir. Fakat Gazâlî'nin asıl gücü yalnız karşı çıkmasında değil, krizi derinleştirmesindedir. O, aklın sınırlarını, bilginin güvenilirliğini, nedenselliğin mahiyetini, metafizik kesinlik iddiasının ne kadar sağlam olduğunu sorgular.

Buraya kadar mesele ciddidir. Hatta sağlıklı bir düşünce geleneğinde Gazâlî gibi bir figürün varlığı nimettir. Çünkü felsefe de eleştiriye muhtaçtır. Filozoflar da yanılabilir. Metafizik sistemler de kendi ihtişamlarının altında ezilebilir. Akıl, kendi kibriyle zehirlenebilir. Bu yüzden Gazâlî'nin itirazı, başlı başına yozlaşma değildir.

Yozlaşma, Gazâlî'nin soru sorma gücünü miras almak yerine, onun ihtiyatını korkuya çevirmekte başlar. Gazâlî'nin krizi üretici olabilir; fakat Gazâlîcilik denilen zihinsel alışkanlık, çoğu zaman bu krizi emniyet ideolojisine dönüştürür. Büyük düşünürlerin trajedisi de budur: Onlar yangın çıkarır, takipçileri soba kurar. Onlar hakikatin kalbinde deprem üretir, sonrakiler bu depremden "sakıncalı bina yönetmeliği" çıkarır.

İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfütü* bu sebeple yalnız Gazâlî'ye cevap değildir; Müslüman aklın kaçırdığı büyük bir imkânın manifestosudur. İbn Rüşd, filozofların her görüşünü körü körüne savunmaz; fakat felsefenin burhânî hakkını savunur. Ona göre hakikat hakikate düşman olamaz. Eğer sahih burhân ile dinî metin arasında görünür bir çatışma varsa, burada aceleyle akli suçlamak yerine yorum meselesini konuşmak gerekir. Bu tavır, din ile felsefe arasında basit bir barış anlaşması değildir; daha yüksek bir şeydir: Hakikatin birliği fikri. İbn Rüşd, Müslüman zihne şunu söylemiş gibidir: Akli korkutmayın; çünkü korkutulmuş akıl, dini de hakkıyla anlayamaz. Burhânî itibarsızlaştırmayın; çünkü burhânî kaybeden zihin, bir süre sonra hurafeyi de kutsal zanneder.

Fakat tarih, İbn Rüşd'ün bu çağrısına yeterince kulak vermedi. Endülüs'te parlayan bu burhânî cesaret, İslâm dünyasının merkezî kurumlarında güçlü, sürekli, kurucu bir damar hâline gelemedi. Buna karşılık Tehâfüt geleneği, özellikle Gazâlî üzerinden, felsefeyi sürekli savunmada bırakan bir atmosfer üretti. Felsefe artık varlık karşısında ilk soruyu soran asil bir arayış değil; kendisini akide mahkemesi önünde temize çıkarmak zorunda kalan şüpheli bir faaliyetti. Bu psikolojik eşik çok önemlidir. Çünkü bir düşünme biçimi sürekli kendisini savunmak zorunda kalırsa, yaratıcı gücünün bir kısmını kaybeder. Devamlı suçlanma ihtimaliyle yaşayan akıl, en sonunda hakikati değil, güvenli cümleyi tercih etmeye başlar.

Osmanlı'daki Tehâfüt üretimi bu büyük mirası devralır. Fâtih Sultan Mehmed'in Hocaşâde ve Alâeddin Tûsî gibi âlimlerden Tehâfüt metinleri yazmalarını istemesi, ilk bakışta hayranlık verici bir ilim himayesidir. Çünkü saray, felsefe ile kelâm arasındaki büyük hesaplaşmayı ciddiye almaktadır. Bu, kaba bir cehâlet iklimi değildir. Aksine, metin bilen, tartışma bilen, eski düşünürleri okuyan, kavramları tartan bir yüksek kültür vardır. Fakat burada da aynı soru kendini dayatır: Bu ilim himayesi, felsefenin özgürleşmesine mi hizmet etti, yoksa felsefenin kelâmî denetim altında yeniden biçimlendirilmesine mi?

Hocaşâde'nin konumu bu noktada belirleyicidir. O, Gazâlî'nin aynısı değildir; yer yer Gazâlî'ye itiraz eder, filozoflara karşı onun bazı sert hükümlerini paylaşmaz, tekfir meselesinde daha ihtiyatlı davranır. Fakat bütün bu incelik, onun temsil ettiği ana yönelimi değiştirmez. Hocaşâde'nin Tehâfüt içindeki rolü, felsefeyi öldürmekten çok, felsefenin burhân iddiasını kelâmî süzgeçten geçirmektir. Bu süzgeç ilk bakışta akılcıca görünür. Zaten her büyük gelenek, kendi içinde eleştiri mekanizmaları kurmak zorundadır. Fakat süzgeç zamanla boğaza dönüşürse, mesele değişir. Felsefenin nefes borusu daralır. Düşünce hâlâ konuşur; ama cümlelerini sürekli tartarak, ürkerek, yanlış anlaşılmaktan korkarak kurar.

Tehâfüt geleneğinin en büyük paradoksu buradadır: Tutarsızlığı göstermek isterken, bir süre sonra tutarlılık adına düşüncenin hareket alanını daraltır. Elbette filozofların tutarsızlıkları eleştirilebilir. Elbette metafizik iddialar sorgulanabilir. Elbette aklın kibri kırılabilir. Fakat soru şudur: Bu eleştiri, daha derin bir felsefi üretime mi yol açmıştır, yoksa felsefeyi kelâmî sınırların içinde uslu bir yardımcıya mı dönüştürmüştür? Eğer ikinci sonuç ağır basıyorsa, burada artık ilmî tartışmadan değil, epistemik vesayetten söz etmek gerekir.

Epistemik vesayet, aklın hiç çalışmaması değildir. Tam tersine, vesayet altındaki akıl çok çalışabilir. Şerh yazar, hâşiyeye yazar, cevap yazar, itiraz yazar, telhis eder, tahkik eder, tasnif eder. Fakat bütün bu emek, büyük varlık sorusunun etrafında serbestçe dönmek yerine, meşrû sınırlar içinde dönen bir değirmene benzer. Değirmen çalışır, ses çıkarır, un üretir; ama ufuk üretmez. Osmanlı medrese geleneğinin büyük kısmında görülen mesele de budur: Zekâ eksikliği değil, ufuk disiplindir. Akıl vardır; fakat çoğu zaman güvenli dairede çalışır.

Cesaret vardır; fakat usûlün kapısında bekletilir. Bilgi vardır; fakat çoğu zaman yeni bir varlık tasavvuru kuracak kadar yabancılaşmaz.

Burada "Müslüman yozlaşması" kavramı en sert anlamını kazanır. Yozlaşma, yalnızca ahlâkın bozulması değildir; aklın kendi hakikat iştahını kaybetmesidir. Yozlaşma, felsefî soruyu tehlike sayan dinî konfordur. Yozlaşma, kelâmî kesinliği hakikatin kendisi sanmaktır. Yozlaşma, Tanrı'ya iman adına varlığın araştırılmasını tedirginlikle kuşatmaktadır. Oysa gerçek tevhid, akli korkutmaz; akli derinleştirir. Tevhid, varlığı Allah'ın ayeti olarak görüyorsa, o varlığı araştıran akli da düşman değil, sorumluluk sahibi bir tanık olarak görmelidir. Müslüman dünyanın büyük hatası, bazen Tanrı'nın büyüklüğünü savunayım derken insan aklını küçültmesi oldu. Hâlbuki küçültülmüş akıl, büyük hakikati de küçük kavrar.

Tehâfüt geleneği, bu açıdan hem imkân hem tuzaktır. İmkândır; çünkü Müslüman düşünceyi felsefeyle sert bir yüzleşmeye zorlamıştır. Tuzaktır; çünkü bu yüzleşme çoğu zaman felsefenin bağımsız gelişimini güçlendirmek yerine, onun sürekli sanık sandalyesinde kalmasına yol açmıştır. Düşünce tarihi açısından en verimli olan şey, Gazâlî ile İbn Rüşd'ü birbirine karşı kazanan-kaybeden gibi koymak değil, ikisini de aşacak yeni bir Müslüman felsefî damar kurabilmektir. Fakat bu damar yeterince kurulamadı. Gazâlî'nin şüphesi kaldı, İbn Rüşd'ün burhânı zayıfladı, medrese ise ikisinin arasından daha güvenli, daha kontrollü, daha az riskli bir yol çıkardı.

Bu yol, kısa vadede düzen sağladı. Âlim sınıfı açısından güvenliydi. Akide açısından koruyucu görünüyordu. Saray açısından yönetilebilirdi. Medrese açısından öğretilibilirdi. Fakat medeniyet açısından maliyeti ağır oldu. Çünkü büyük medeniyetler yalnız koruyucu akilla yaşayamaz. Koruyucu akıl sınır çizer; kurucu akıl ufuk açar. Koruyucu akıl yanlışları engeller; kurucu akıl yeni hakikat imkânları doğurur. Müslüman dünya uzun süre koruyucu akli büyüttü, kurucu akli ihmal etti. Sonra da neden kavram üretmediğini, neden bilimsel sıçrama yapamadığını, neden felsefî cesaretini kaybettiğini sordu. Cevap bazen çok yakındadır: Akla izin verilmişti, ama aklın tehlikeli olmasına izin verilmemişti.

Zeyrek-Hocazâde tartışması, Tehâfüt geleneğinin Osmanlı'daki bu kaderini sembolize eder. Bir tarafta burhânî cesaretin gölgesi, diğer tarafta kelâmî tahkîkin disiplini vardır. İkisi de ciddidir. İkisi de hafife alınamaz. Fakat tarihî sonuç bakımından ağır basan taraf, felsefenin özgür yürüyüşü değil, denetimli yürüyüşüdür. Felsefe yürümüşdür; ama yanında sürekli bir nezâret memuru vardır. İşte o memur bazen kelâmdır, bazen medresedir, bazen saraydır, bazen halkın kolay iman konforudur. Adı değişir, görevi değişmez: Aklın fazla ileri gitmesini engellemek.

Bu yüzden Tehâfüt geleneğini yalnız kitaplar arası bir polemik olarak değil, Müslüman zihninin kendi korkusuyla hesaplaşma biçimi olarak okumak gerekir. Gazâlî'nin sorusu büyüktü; İbn Rüşd'ün cevabı cesurdu; Osmanlı'nın tavrı ise çoğu zaman tedbirliydi. Tedbir bazen fazilettir; fakat düşüncede fazla tedbir, korkunun ilmî adıdır. Felsefe korkak toplumların süs eşyası olamaz. Ya hakikatin uçurumuna kadar gider ya da kelâmî vitrinde parlatılmış bir antika gibi durur. Müslüman dünyanın trajedisi, felsefeyi tamamen kaybetmesi değil; onu çoğu zaman vitrinde tutup hayata indirmemesidir.

Filozof Kirpi: "Felsefeyi sanık sandalyesine oturtan akıl, sonunda kendi cesaretini mahkûm eder."

5. Münazara Kültürü: Hakikatin Aranması mı, Galibiyet Sporu mu?

Molla Zeyrek ile Hocazâde arasındaki tartışmanın en çarpıcı tarafı, yalnızca neyin tartışıldığı değildir; nasıl tartışıldığıdır. Çünkü bir medeniyetin akilla ilişkisi, çoğu zaman sorularından önce tartışma biçiminde açığa çıkar. Kimi toplumlarda tartışma hakikate yaklaşmanın ağır, sabırlı, haysiyetli yoludur. Kimi toplumlarda ise tartışma, hakikati arama faaliyeti olmaktan çıkar; itibar kazanma, mevki koruma, rakibi düşürme, sarayın

veya cemaatin gözünde üstün görünme sanatına dönüşür. Osmanlı'daki münazara kültürü bu iki imkânı da içinde taşır. Bir yanında tahkik vardır; yani iddiayı kökünden yoklama, delili tartma, metni dikkatle okuma, görüşleri mukayese etme disiplini. Diğer yanında ise ilmî rekabetin hırsı, ulemâ hiyerarşisinin görünmez siyaseti ve saray huzurunda galip gelmenin sembolik sermayesi vardır.

Zeyrek-Hocazâde münazarası, XV. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında felsefe ile kelâmın canlı biçimde karşılaştığını gösteren önemli bir örnektir. Yakın dönem çalışmaları, bu tartışmanın Tanrı'nın birliği meselesi etrafında yürüdüğünü ve Osmanlı ilim çevresinde farklı felsefî-kelâmî mirasların yakın okumalar yoluyla yeniden sentezlendiğini belirtir. Ayrıca tartışmanın yaklaşık 871/1466 yılında, Fâtiḥ Sultan Mehmed'in, Mahmud Paşa'nın ve Molla Hüsrev'in bulunduğu bir saray bağlamında gerçekleştiği de aktarılır. Bu bilgiler, karşımızda kaba bir cehâlet sahnesi değil, yüksek düzeyde örgütlenmiş bir ilmî karşılaşma bulunduğunu gösterir. Fakat tam da burada meseleyi romantikleştirmemek gerekir. Çünkü bilgi seviyesi yüksek olan her tartışma, hakikat ahlâkı bakımından yüksek olmayabilir.

Münazara kültürü, İslâm ilim geleneğinde elbette küçümsenecek bir şey değildir. Mantık, cedel, âdâb-ı bahs, usûl, delil, itiraz, cevap, nakz, muâraza gibi kavramlar etrafında gelişen bu gelenek, zihni terbiye eder. İddiayı gelişi güzel söylemeyi engeller. Söylenen sözün hesabını sorar. Delilsiz gürtlüyü, kavramsız hamaseti, bilgisiz cesareti disipline eder. Bu bakımdan münazara, hakikat arayışının ciddi bir aracıdır. İnsan, karşısında güçlü bir itiraz olduğunu bildiğinde düşüncesini daha dikkatli kurar. Delilini sağlamlaştırır. Kavramını inceltir. Metnini daha iyi okur. Fakat her araç gibi münazara da bozulabilir. Hakikate hizmet eden tartışma, bir süre sonra galibiyete hizmet eden bir gösteriye dönüşebilir.

İşte Zeyrek-Hocazâde tartışmasının otopsi burada derinleşir. Eğer bir münazara saray huzurunda yapılıyorsa, orada yalnız akıl konuşmaz; itibar da konuşur. Orada yalnız delil yarışmaz; mevki de yarışır. Orada yalnız hakikat aranmaz; kimin daha üstün âlim sayılacağı, kimin padişahın zihninde daha parlak yer tutacağı, kimin medrese hiyerarşisinde daha yüksek ağırlık kazanacağı da belirlenir. Bu, tartışmayı bütünüyle değersiz kılmaz; fakat tartışmanın saflığını bozar. Hakikat, protokolün içine girdiğinde elbette görünürlük kazanır; fakat aynı zamanda protokolün gölgesini de üzerine alır. Aklın en büyük imtihanı budur: İktidarın sofrasına oturduğunda iştahı mı artar, haysiyeti mi azalır?

Molla Zeyrek'in Fâtiḥ huzurunda "fazilet iddiası" üzerinden Hocazâde ile karşı karşıya getirildiğini aktaran kaynaklar da vardır. TDV İslâm Ansiklopedisi, Zeyrek'in Seyyid Şerîf el-Cürçânî'den daha faziletli olduğu iddiasında bulunduğunu, bunun üzerine Fâtiḥ'in Hocazâde'yi İstanbul'a davet ederek onunla tartışmasını istediğini belirtir. Bu ayrıntı, münazaranın yalnız soyut bir felsefî mesele değil, aynı zamanda ilmî fazilet, üstünlük ve temsil iddiası etrafında şekillenen bir sahne olduğunu düşündürür. Demek ki burada sorun yalnız "tevhid burhanı" değildir; kimin hakikati daha iyi temsil ettiği, kimin ilmî otorite sayılacağı, kimin Osmanlı aklının merkezine yerleşeceği de tartışmanın görünmez başlıkları arasındadır.

Bu görünmez başlıklar, münazara kültürünün en kırılgan tarafını oluşturur. Çünkü hakikat arayışı ile galibiyet arzusu aynı masaya oturduğunda, çoğu zaman galibiyet arzusu daha sesli konuşur. Hakikat ağırdır; galibiyet hızlıdır. Hakikat sabır ister; galibiyet alkış ister. Hakikat insanı kendi yanılışıyla yüzleştirir; galibiyet rakibin yanılışını teşhir eder. Bir medeniyet, tartışmayı hakikat ahlâkı içinde tutamazsa, münazara zekâ üretir ama hikmet üretmez. Laf keskinleşir, kavram incilir, cevap maharetlenir; fakat kalp ve zihin hakikatin önünde yeterince çıplak kalmaz.

Osmanlı medrese kültüründe tartışmanın güçlü bir biçimsel disiplini vardı. Bu disiplin, düşünceye ciddiyet kazandırdı. Ama aynı disiplin, zamanla güvenli hamlelerin, tanınmış otoritelerin, kabul edilebilir sınırların ve usûle uygun manevraların dünyasına dönüşebildi. İnsan ne söyleyeceğini değil, nasıl söyleyince zarar görmeyeceğini öğrenir. İtiraz eder, ama itirazını geleneğin kabul edeceği tonda eder. Sorgular, ama

sorgusunun varacağı yeri önceden hesap eder. Metni açar, ama kapıyı fazla aralık bırakmaz. Böylece münazara, hakikatin dağ havası olmaktan çıkar; kapalı odada oynanan ağır bir satranç hâline gelir. Satranç zekâ ister; fakat her zekâ hakikate götürmez. Bazen insan satrançta kazanır, varlık karşısında kaybeder.

Burada Müslüman yozlaşmasının bir başka biçimi görünür: Hakikat sevgisinin yerini üstünlük sevgisinin alması. Bu yozlaşma yalnız ahlâkî değil, epistemiktir. İnsan hakikati aradığını söylerken aslında kendisini ispat etmek istiyorsa, bilgi ibadeti itibar ticaretine dönüşür. Âlim, hakikatin hizmetkârı olmaktan çıkar; kendi faziletinin pazarlamacısı olur. Medrese, insanı derinleştiren bir ocak değil, zekâların birbirini alt etmeye çalıştığı bir rütbe sistemi hâline gelir. Bu rütbe sistemi bazen çok zarif görünür. Cümleler Arapça-Farsça terimlerle süslenir, itirazlar usûl içinde yapılır, nezâket korunur. Fakat nezâketin altında çoğu zaman çıplak bir arzu çalışır: Ben kazanayım, benim ekolüm kazansın, benim hocam yüce görünsün, benim cümlem son söz sayılsın.

Zeyrek ile Hocasâde arasındaki tartışmada hangi tarafın teknik olarak daha güçlü olduğu, elbette ayrıca incelenebilir. Ama bu otopsinin ana derdi, kimin hangi delille üstün geldiğini tek tek saymak değildir. Asıl mesele, tartışma kültürünün felsefî cesareti ne ölçüde büyüdüğü, ne ölçüde sınırladığıdır. Eğer münazara, sonunda akli daha özgür, daha derin, daha yaratıcı hâle getiriyorsa değerlidir. Ama münazara, akli yalnız daha temkinli, daha savunmacı, daha itibar hesaplı hâle getiriyorsa, orada ciddi bir problem vardır. Çünkü hakikat arayışı, yalnız doğru cevapları değil, doğru cesareti de gerektirir.

Münazara kültürünün bozulduğu yerde, soru da bozulur. İnsan gerçekten bilmek için sormaz; rakibini sıkıştırmak için sorar. Cevap gerçekten anlamak için verilmez; üstün görünmek için verilir. Kavram gerçekten açıklamak için kullanılmaz; karşı tarafı susturmak için kullanılır. Böylece ilim, görünüşte yükselir ama içten içe kurur. Çünkü soru ahlâkî olmadan bilgi büyümmez. Soru ahlâkî, insanın kendi cehâletini kabul edebilme cesaretidir. Galibiyet sporu ise kendi cehâletini rakibin hatasıyla örtme maharetidir. İkisi arasındaki fark, medeniyet farkıdır.

Bugünün Müslüman dünyasına baktığımızda bu mirasın hâlâ yaşadığını görürüz. Paneller, televizyon tartışmaları, akademik jüriler, cemaat içi müzakereler, siyasî polemikler çoğu zaman hakikati arama mekânı olmaktan çok, tarafların kendi konumlarını tahkim ettiği sahnelere dönüşür. Herkes konuşur; az kişi dinler. Herkes delil getirir; az kişi delilin kendisini de sorgular. Herkes hakikatten bahseder; ama hakikatin kendi tarafını yaralayabileceği ihtimâline pek az kişi dayanır. Bu, eski münazara kültürünün çürümüş torunudur. Dedesi hiç değilse usûl biliyordu; torunu çoğu zaman yalnız gürültü biliyor. Yani tarihî problem büyüyerek ve bayağlaşılarak devam eder.

Fâtih'in sarayındaki münazara bu yüzden bugüne de konuşur. Orada yüksek ilim vardı; bugün çoğu zaman düşük slogan var. Orada usûl vardı; bugün çoğu zaman sosyal medya kabadayılığı var. Fakat derindeki zaaf benzerdir: Hakikati aramak yerine galip görünmek. Osmanlı medresesinde bu zaaf zarifti; bugün kaba. O gün hâşiye ile yapılırdı; bugün etiketle yapılıyor. O gün padişah huzurunda cereyan ederdi; bugün ekran huzurunda. Ama öz aynı kalıyor: İnsan hakikatin önünde küçülmeyi öğrenmedikçe, tartışmada büyüye de düşünce de çocuk kalır.

Münazara hakikatin hizmetinde olduğunda rahmettir; nefsin hizmetinde olduğunda felâkettir. Zeyrek-Hocasâde tartışmasını Müslüman yozlaşması açısından önemli kılan da budur. Çünkü burada yalnız felsefenin kelâma yenilmesi meselesi yoktur; hakikat arayışının itibar düzeniyle kirlenmesi meselesi vardır. Felsefe, kelâmî emniyet tarafından sınırlandırılmıştır; münazara da saray ve ulemâ hiyerarşisinin görünmez arzularıyla çevrelenmiştir. Böyle bir yerde akıl konuşur; ama yanında nefsin, makamın, itibarın ve meşrûriyetin gölgesi de konuşur.

Filozof Kirpi: "Hakikati arayan tartışma insanı küçültür, sözü büyütür; galibiyet arayan tartışma insanı şişirir, hakikati boğar."

6. Müslüman Yozlaşması: Aklın İslâmîleşmesi Değil, Aklın Bürokratikleşmesi

Molla Zeyrek ile Hocasâde arasındaki tartışmayı "Müslüman yozlaşması" açısından okumak, en başta tehlikeli bir kavram temizliği ister. Çünkü yozlaşma denildiğinde çoğu zaman akla rüşvet, makam hırsı, ahlâksızlık, sahte dindarlık, iktidara yaranma, gösterişli takvâ, menfaatçi ulemâ, konforlu cemaat akli gelir. Bunların hepsi elbette yozlaşmadır; fakat meselenin yalnız görünen çöpleridir. Daha derinde başka bir çürüme vardır: Aklın kendi haysiyetini kaybetmesi. Hakikati aramak için yaratılmış olan zihnin, zamanla meşrûiyet üretme memuruna dönüşmesi. İnsanı varlığın uçurumuna götürmesi gereken düşüncenin, saray, medrese, ulemâ ve dinî emniyet düzeni içinde uslu bir bürokrata çevrilmesi.

Burada hedef İslâm değildir. Hedef, İslâm adına kurulan zihinsel konfordur. Hedef din değildir; dinin akli korkutmak için kullanılmasıdır. Hedef kelâm değildir; kelâmın felsefe üzerinde sürekli beççilik yapmaya başlamasıdır. Hedef Gazâlî değildir; Gazâlî'nin büyük kriz zekâsının, sonraki yüzyıllarda küçük zihinlerin korku aparatına dönüştürülmesidir. Hedef Hocasâde'nin şahsiyeti de değildir; onun temsil ettiği daha geniş zihinsel modeldir. Bu modelde akıl çalışır, ama özgür değildir. Düşünce üretir, ama ufuk açmak yerine sınır bekler. Soru sorar, ama sorunun varacağı yerleri önceden tahmin ederek yürür. İşte asıl Müslüman yozlaşması, aklın İslâmîleşmesi değil, aklın bürokratikleşmesidir.

Aklın İslâmîleşmesi, doğru anlaşıldığında, hakikatin Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle aranmasıdır. Böyle bir akıl, varlığı ayet gibi okur; tabiatı düşman saymaz; felsefeyi küfür mahzeni gibi görmez; burhânı kibir değil, emanet kabul eder. Böyle bir akıl için düşünmek ibadetin genişletilmiş biçimidir. Çünkü insan, aklını kullanmadan ne tevhidi hakıyla kavrayabilir ne adaleti kurabilir ne ahlâkı taşıyabilir. Fakat aklın bürokratikleşmesi bambaşka bir şeydir. Orada akıl artık hakikatin öncüsü değil, mevcut inanç düzeninin noteridir. Önceden kabul edilmiş hükümlere mühür basar. Meşrû görülen sınırları kavramlarla süsler. Tehlikeli soruları usûl nezâketiyle etkisizleştirir. Felsefeyi yok etmez; onu dosyalar.

Zeyrek-Hocasâde tartışmasının simgesel gücü burada ortaya çıkar. Bu tartışma, Osmanlı'da düşüncenin olmadığını göstermez; tersine, ciddi bir düşünce canlılığının bulunduğunu gösterir. Fâtih döneminde felsefe ve kelâm mirasının saray huzurunda tartışıldığı; Molla Zeyrek ile Hocasâde arasındaki münazaranın tevhid burhânı bağlamında önem taşıdığı aktarılır. Yakın dönem çalışmaları da bu tartışmayı XV. yüzyıl Osmanlı felsefî kültürünün önemli örneklerinden biri olarak değerlendirir. Fakat bu canlılık, otomatik biçimde özgürlük anlamına gelmez. Bir yerde tartışma olabilir; ama tartışmanın ufku dar olabilir. Kavram olabilir; ama kavramın cesareti eksik olabilir. Metin olabilir; ama metnin içinden yeni bir dünya doğmayabilir.

Müslüman yozlaşmasının en sinsi biçimi de zaten cehâlet kılığında gelmez. Cehâletin kokusu uzaktan alınır. Asıl tehlike, ilim kılığına girmiş korkudur. Medrese nezâketine bürünmüş zihinsel asayişdir. Şerh ve hâşiye bolluğu içinde saklanan kurucu cesaret eksikliğidir. Bir medeniyet, akli tamamen reddettiğinde ne kaybettiğini bilir. Fakat akli kabul edip onu kendisine hizmetçi yaptığında, kaybını uzun süre fark etmez. Çünkü ortada hâlâ kitap vardır, hoca vardır, ders vardır, tartışma vardır, kavram vardır, fetvâ vardır, risâle vardır. Bütün vitrin doludur. Ama vitrinin arkasında hakikatin deli rüzgârı esmez.

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsifesi*, İslâm Meşşâî felsefesini ve özellikle Fârâbî-İbn Sînâ çizgisindeki metafizik iddiaları eleştiren büyük bir metindir. İslâm Düşünce Atlası'nda da eserin, filozofların yalnız dağınık hatalarını değil, sistemlerinin tutarlılığını hedef aldığı belirtilir. Buraya kadar mesele ilmîdir. Filozofların tutarlılığını sorgulamak meşrûdur. Metafizik iddiaları tartmak gereklidir. Felsefenin kendi kibri de eleştirilmelidir. Fakat

bu eleştiri geleneği, zamanla felsefenin önünü açan yaratıcı bir yüzleşme olmaktan çıkıp felsefeyi sürekli sanık sandalyesinde tutan bir yönleme dönüşürse, artık akıl kendi kendine ket vuruyor demektir.

Hocazâde'nin önemi burada belirginleşir. O, Gazâlî'yi kaba biçimde tekrar eden biri gibi okunamaz. Tehâfüt geleneği içinde yer yer Gazâlî'ye itiraz ettiği, bazı meselelerde onun hükümlerini paylaşmadığı da belirtilir. Fakat yine de Hocazâde'nin temsil ettiği ana yönelim, felsefenin burhân iddiasını kelâmî güvenlik süzgecinden geçirmektir. Bu süzgeç ilk bakışta sağlamlık üretir. Her iddia test edilir, her delil tartılır, her kavram yoklanır. Fakat süzgeç, düşüncenin kan dolaşımını durduracak kadar sıklaşırsa, artık ilmî titizlik değil, epistemik bürokrasi başlamıştır. Akıl form doldurur. Hakikat sıraya girer. Felsefe dilekçe verir. Kelâm havale eder. Medrese arşivler.

Bu bürokratik akıl, insanı kötü yapmayabilir; fakat cesaretsiz yapar. Hatta çoğu zaman ahlâklı görünür. Çünkü ihtiyatlıdır, ölçülüdür, saygılıdır, sınır bilir, gelenek bilir, otorite bilir. Fakat hakikat bazen sınır bozmayı ister. Bazen geleneğe saygının içinden geleneğin zaafını teşhis etmeyi ister. Bazen otoriteye hürmet ederken otoritenin konforunu dağıtmayı ister. Bürokratik akıl bunu yapamaz. O, düzenin içinde düşünür. Düzenin kendisini düşünce konusu yapmaktan ürker. İşte Müslüman dünyanın birçok döneminde yaşanan derin sıkıntı budur: Akıl vardı, fakat düzeni sorgulayan akıl azdı. İlim vardı, fakat ilmin siyasî, toplumsal, metafizik cesareti sınırlıydı.

Bu noktada dinî hassasiyet ile zihinsel korkaklık arasındaki farkı iyi ayırmak gerekir. Dinî hassasiyet, hakikati incitmemek için dikkatli olmaktır. Zihinsel korkaklık ise kendi konforunu incitmemek için hakikati sınırlamaktır. Dinî hassasiyet, insanı daha adil, daha derin, daha sorumlu kılar. Zihinsel korkaklık, insanı daha tedbirli, daha kapalı, daha savunmacı yapar. Dinî hassasiyet akli temizler; zihinsel korkaklık akli küçültür. Bu yüzden "felsefe tehlikelidir" cümlesi bazen imanı korumaz; sadece korkuyu kutsallaştırır. Halbuki felsefeden korkan iman, çoğu zaman kendi derinliğinden emin olmayan imandır.

Müslüman yozlaşması dediğimiz şeyin bugüne bakan yüzü de buradadır. Bugün de birçok çevrede akıl bütünüyle reddedilmez. Konferanslarda akıldan söz edilir, üniversitelerde düşünce tarihi okutulur, kitaplarda felsefe başlıkları açılır, panellerde "medeniyet", "hikmet", "irfan", "ilim" kelimeleri dolaşır. Fakat çoğu yerde soru aynı yerde kilitlenir: Bu akıl gerçekten hesap sorabiliyor mu? İktidara, cemaate, geleneğe, hocaya, devlete, mezhebe, piyasaya, kendi mahallesine soru yöneltebiliyor mu? Yoksa yalnız güvenli alanlarda mı dolaşıyor? Eğer akıl yalnız rakip mahalleyi eleştirirken cesursa, o akıl hür değildir; kabile memurudur.

Zeyrek'in yenilgisi, bu yüzden yalnız geçmişte kalmış bir münazara sonucu değildir. O, Müslüman aklın kendi içindeki büyük gerilimi gösterir: Hakikati mi seçecek, emniyeti mi? Burhânı mı büyütecek, itikadî konforu mu? Felsefeyi hakikat ortağı mı sayacak, yoksa kelâmın denetimli misafiri mi yapacak? Bu sorular yalnız XV. yüzyıla ait değildir. Bugünün Müslüman toplumları da aynı sorunun içinde debelenir. Akıl isterler, ama aklın kendilerini yaralamasını istemezler. Eleştiri isterler, ama eleştirinin kendi kutsal alışkanlıklarına değmesini istemezler. Felsefe isterler, ama felsefenin sonuçlarından korkarlar. Böylece ortaya tuhaf bir manzara çıkar: Akli sever görünen, ama aklın özgürlüğünden ürken toplum.

Müslüman akıl, çoğu zaman akılsızlıktan değil, fazla denetlenmiş akıldan zarar gördü. Cehâlet elbette yıkıcıdır; fakat denetlenmiş akıl daha sofistike bir felâkettir. Cehâlet karanlıktır; denetlenmiş akıl loş ışıktır. Karanlıkta insan kaybolduğunu bilir. Loş ışıkta ise gördüğünü zanneder. Osmanlı medrese geleneğinin bazı dönemlerinde yaşanan şey de budur: Akıl görür gibi yaptı; fakat ufku tam açamadı. Felsefe konuşur gibi yaptı; fakat kendi sesini yeterince bulamadı. Kelâm korur gibi yaptı; fakat korurken bazen boğdu.

Müslüman yozlaşması, aklın dinle buluşmasından doğmaz. Tam tersine, akıl sahici biçimde dinle buluştuğunda insan derinleşir. Yozlaşma, aklın din adına görevlendirilmesinden doğar. Görevli akıl, hakikate değil amirine bakar. Amir bazen saraydır, bazen medresedir, bazen cemaat, bazen devlet, bazen halkın

alışılmış inanç konforudur. Bu yüzden en büyük düşünce ahlâkı, akli memuriyetten azat etmektir. Akıl Allah'ın verdiği bir emanet ise, onu herhangi bir dünyevî zihinsel bürokrasinin düşük maaşlı görevlisi yapmak, emanete ihanettir.

Filozof Kirpi: "Akli din adına memurlaştıranlar, hakikati koruduklarını sanırken düşüncenin damarına resmî mühür basarlar."

7. Kaybeden Kimdi: Molla Zeyrek mi, Müslüman Akli mı?

Molla Zeyrek ile Hocaşâde arasındaki tartışmaya yalnızca "kim kazandı, kim kaybetti?" sorusuyla bakmak, düşünce tarihinin en kaba alışkanlığıdır. Çünkü bazı yenilgiler kişisel değildir; bir medeniyetin içindeki imkânların geriye çekilişidir. Bazı zaferler de yalnız bir âlimin başarısı değildir; bir zihinsel rejimin kendisini yeniden üretmesidir. Hocaşâde'nin galip sayılması, elbette onun ilmî kudretini, tartışma maharetini, kelâmî kavrayışını gösterir. Fakat bu galibiyetin sembolik anlamı daha büyüktür. Burada yalnız Molla Zeyrek kaybetmez; burhânî aklın Osmanlı'daki daha cesur bir yola dönüşme ihtimâli de zayıflar. Felsefe bütünüyle ölmez; ama kendi bağımsız yürüyüşünden uzaklaşır. Yaşamaya devam eder, fakat kelâmın nefesiyle, medresenin izniyle, sarayın gölgesiyle yaşar.

Bu yüzden tartışmanın sonunda kaybeden kişinin adı Molla Zeyrek olsa bile, daha derindeki kayıp Müslüman aklın cesaretidir. Çünkü Zeyrek'in temsil ettiği damar, yalnız bir âlimin kişisel iddiası değildir. O damar, aklın hakikati yalnız naklin arkasından yürüyerek değil, burhânla, soru ile, gerekçe ile, varlık karşısında duyulan felsefî hayretle arama imkânıdır. Bu imkân tam anlamıyla kurumsallaşabilseydi, Osmanlı medresesi yalnız metinleri koruyan değil, yeni kavramlar üreten; yalnız geçmişin ihtişamını aktaran değil, geleceğin metafizik mimarisini kuran bir yer olabilirdi. Fakat tarih çoğu zaman "olabilirdi"lerin mezarlığıdır. Zeyrek'in yenilgisi de böyle bir mezar taşıdır. Üzerinde isim vardır, altında imkân yatar.

Hocaşâde'nin temsil ettiği çizgi ise bütünüyle karanlık değildir. Bu noktada adaletli olmak gerekir. Hocaşâde'yi cehâletin temsilcisi gibi göstermek hem yanlış hem de kolaycıdır. O, yüksek bir ilmî seviyeyi, güçlü bir kelâmî tekniği, metinler arası mukayese becerisini temsil eder. Hatta Gazâlî'yi körü körüne tekrar etmeyen, yer yer ona da itiraz eden bir zihindir. Fakat tam da burada mesele derinleşir: Müslüman akli bazen câhillere yüzünden değil, zeki ama emniyetçi âlimler yüzünden daralır. Câhil akla taş atar; rafine âlim akla usûl öğretir, sonra o usûlün dışına çıkmasına izin vermez. Birincisi kaba baskıdır; ikincisi zarif vesâyettir. Tarih boyunca en dayanıklı vesâyetler, kaba kuvvetle değil, zarif gerekçelerle kurulmuştur.

Zeyrek-Hocaşâde tartışmasında felsefenin yenilgisi, bu yüzden doğrudan bir yasaklama değildir. Daha ince bir şeydir: Felsefenin kelâmî güvenlik alanına çekilmesi. Felsefe artık kendi başına yürüyen bir hakikat arayışı değil, dinî iddiaların tutarlılığını savunmada kullanılan kontrollü bir akıl tekniğine dönüşür. Bu dönüşüm ilk bakışta zararsız görünür. Hatta dindar zihin için güven vericidir. "Akıl var ama sınırını biliyor" denir. "Felsefe var ama imanı zedelemiyor" denir. "Tartışma var ama nizam bozulmuyor" denir. İşte bu cümlelerin hepsi kulağa iyi gelir; fakat içlerinde derin bir çürüme saklıdır. Çünkü akıl yalnız sınırını bildiği için övülüyorsa, artık hakikat için değil, disiplin için çalışıyor demektir.

Müslüman yozlaşması tam da burada görünür: Din adına aklın terbiyesi, bir süre sonra aklın küçültülmesine dönüşür. Tevhid, insanı varlık karşısında daha derin düşünmeye çağırması gerekirken, bazı ellerde düşünceyi hizaya sokan bir güvenlik doktrinine çevrilir. Hâlbuki tevhid, varlığın bütünlüğünü kavrama iddiasıdır; bu iddia felsefî cesareti öldürmez, tam tersine onu besler. Eğer bütün varlık Allah'ın yaratması ise, tabiatı araştırmak da, insanı anlamak da, aklın imkânlarını yoklamak da bu bütünlüğün içinde yer alır. Böyle bakıldığında felsefe, imanının düşmanı değildir; imanının sığlaşmasına karşı bir derinlik çağrısıdır. Fakat korkmuş zihin bunu böyle

görmez. Korkmuş zihin, her büyük soruyu tehdit sanır. Her tehdit sandığı şeyi de kelâmî parmaklıkların arkasına alır.

Zeyrek'in kaybı, medeniyetin felsefeyle kurabileceği daha haysiyetli ilişkinin de kaybıdır. Haysiyetli ilişki nedir? Felsefeyi putlaştırmadan ciddiye almak. Akli tanrılaştırmadan özgür bırakmak. Kelâmı iptal etmeden kelâmın felsefe üzerinde karakol kurmasını engellemek. Gazâlî'yi okumak, ama Gazâlî'nin ihtiyatını ebedî korkuya çevirmemek. İbn Rüşd'ü anlamak, ama onu din karşıtı bir akıl kahramanı gibi sığlaştırmamak. Molla Zeyrek'i savunmak, ama onu romantik bir mağdur heykeline dönüştürmemek. Hocasâde'yi eleştirmek, ama onu ahmaklıkla suçlayıp kolay zafer kazanmamak. Çünkü hakikat, karikatürle kurulmaz; karikatür yalnız kalabalığı eğlendirir.

Bu tartışmanın bugüne bakan tarafı daha da yakıcıdır. Bugün Müslüman toplumlarda akıl hâlâ çoğu zaman serbest bırakılmış değildir; yalnızca vitrine konulmuştur. Üniversite vardır, ama üniversite çoğu yerde hakikat arama cesareti yerine kariyer üretir. İlâhiyat vardır, ama çoğu zaman iman ile düşünce arasında yeni ufuklar açmak yerine, eski emniyet dillerini günceller. Akademi vardır, ama makale bürokrasisi içinde kavram kurma iştahı zayıflar. Siyaset vardır, ama akli yalnız kendi iktidarını meşrûlaştırdığı ölçüde sever. Cemaat vardır, ama soru soran insanı çoğu zaman fitneci sayar. Böyle bir dünyada Molla Zeyrek'in hayaleti hâlâ dolaşır. Saray değişmiştir, kürsü değişmiştir, ekran değişmiştir; fakat aklın huzura çağrılıp sonra hizaya sokulması değişmemiştir.

Bugünkü yozlaşmanın eskiye göre farkı, estetik seviyesinin düşmesidir. Eskiden akli denetleyenler hiç değilse metin bilir, mantık bilir, kelâm bilir, felsefe okurdu. Bugün çoğu zaman akli denetleyenler slogan bilir, sadakat bilir, pozisyon bilir, ihale bilir, ekran dili bilir. Eskinin vesâyeti zarifiti; bugünün vesâyeti kaba. Eskinin medresesi akli sınırlasa bile usûl isterdi; bugünün birçok kurumu akli sınırlarken usûle bile ihtiyaç duymuyor. Bu yüzden geçmişi romantikleştirmek de bugünü mutlaklaştırmak da yanlıştır. Osmanlı'da problem vardı; bugün problem daha bayağı biçimlere bürünmüştür. Dün felsefe kelâmın denetimine alınıyordu; bugün çoğu yerde felsefe, siyasî sadakatin ve piyasa aklının çöplüğüne atılıyor. Biri akli memurlaştırıyordu, diğeri akli taşeronlaştırıyor.

Bu yüzden Zeyrek-Hocasâde tartışmasını yeniden okumak, nostaljik bir Osmanlı merakı değildir. Bu tartışma, Müslüman zihnin kendisine sorması gereken en sert soruyu önümüze koyar: Biz hakikati gerçekten istiyor muyuz, yoksa hakikat adını verdiğimiz güvenli kabulleri mi koruyoruz? Felsefeyi gerçekten ciddiye alıyor muyuz, yoksa onu dinî ve siyasî vitrinimizde süs olarak mı tutuyoruz? Akli Allah'ın emaneti olarak mı görüyoruz, yoksa cemaatin, devletin, sarayın, partinin, hocanın, mezhebin, geleneğin uslu görevlisi olarak mı kullanıyoruz?

Eğer bu sorulara dürüst cevap verilemezse, Molla Zeyrek her çağda yeniden kaybeder. Çünkü Molla Zeyrek bir kişi olmaktan çıkar; burhân isteyen her aklın adı olur. Hocasâde de bir kişi olmaktan çıkar; akli anladığı hâlde onu emniyete almak isteyen her rafine düzenin adı olur. Gazâlî, büyük kriz zekâsı olarak değil, korkakların sığınağı olarak kullanılır. İbn Rüşd, Müslüman dünyanın kaçırdığı imkân olarak değil, Batı'ya kaptırılmış bir nostalji olarak anılır. Böylece tarih düşünce üretmez; yalnız iç çekme malzemesi olur.

Oysa yapılması gereken şey ağıt yakmak değildir. Molla Zeyrek'in kaybını bugünün aklına dönüştürmek gerekir. Bunun anlamı, felsefeyi dinin karşısına dikmek değildir. Bunun anlamı, dini felsefenin düşmanı olmaktan kurtarmaktır. Bunun anlamı, kelâmı düşüncenin polisi olmaktan çıkarıp hakikat arayışının ciddi muhatabı hâline getirmektir. Bunun anlamı, medrese mirasını kutsal müze olmaktan kurtarıp yeniden soru soran bir ocak gibi düşünmektir. Bunun anlamı, Müslüman aklın tekrar burhân talep etmesidir: Devletten, cemaatten, hocadan, gelenekten, siyasetten, piyasadan, kendinden. Çünkü burhân istemeyen akıl, sonunda biat eder. Biat eden akıl ise ne dini korur ne dünyayı güzelleştirir.

Molla Zeyrek mi kaybetti? Evet, tarihî sahnede kaybeden odur. Fakat daha derindeki kayıp, Müslüman aklın kendi cesaretinden eksilmesidir. Hocazâde mi kazandı? Evet, münazara sonucunda kazanan odur. Fakat daha derindeki zafer, kelâmî emniyet rejiminin felsefeyi denetimli alana çekmesidir. Bu yüzden mesele hâlâ bitmiş değildir. Her çağda yeniden sorulur: Akli saraya mı çağıracağız, yoksa hakikatin yabanî arazisine mi salacağız? Cevap ne ise, medeniyetimizin kaderi de odur.

Filozof Kirpi: "Molla Zeyrek'in yenilgisi bir âlimin düşüşü değil; Müslüman aklın kendi cesaretinden utanmaya başladığı ince bir çatlağın adıdır."

8. Aklın Devletle Nikâhı: Ulemâ–Medrese–Sultan İttifakı ve Felsefenin Boğulması

Molla Zeyrek ile Hocazâde arasındaki tartışmayı yalnız iki âlimin münazarası gibi okumak, meselenin siyasal omurgasını eksik bırakır. Çünkü felsefenin kelâm tarafından ehlileştirilmesi yalnız metinler arasında cereyan eden bir tartışma değildir; arkasında daha büyük bir kurumsal düzen vardır. Bu düzenin adı, ulemâ–medrese–sultan ittifakıdır. Müslüman dünyanın düşünce tarihinde asıl kırılmalardan biri burada yaşandı: Bilgi, hakikatin yabanî arazisinden yavaş yavaş iktidarın düzenli bahçesine taşındı. Medrese sadece ilim öğretti; siyâsî meşrûiyet üreten bir kuruma dönüştü. Ulemâ yalnız hakikatin tanığı değil, devletin dinî dili hâline geldi. Sultan yalnız kılıcın sahibi değil, bilginin sınırlarını da dolaylı biçimde belirleyen merkez oldu.

Bu ittifakı anlamadan Müslüman aklın gerilemesini anlamak mümkün değildir. Çünkü akıl yalnız yanlış fikirlerle gerilemez; yanlış kurumlarla da geriler. Hatta çoğu zaman fikirlerden önce kurumlar bozulur. Kurum bozulduğunda fikir hâlâ yaşıyor gibi görünür, fakat nefesi daralmıştır. Kitap vardır, hoca vardır, ders vardır, fetvâ vardır, münazara vardır; ama hakikatin serbest rüzgârı yoktur. Aklın trajedisi burada başlar: Düşünce üretir, fakat ürettiği düşünce iktidarın kaldırabileceği kadar derin, medresenin izin verdiği kadar keskin, ulemânın güvenli bulduğu kadar rahatsız edici olur. Böyle bir yerde felsefe yasaklanmasa bile kısırlaşır.

Bu ittifakın erken ve güçlü eşiklerinden biri XI. yüzyılda görülen medreseleşme sürecidir. Nizâmülmülk'ün kurduğu Nizâmiye medreseleri, özellikle Bağdat Nizâmiyesi'nin 1067'de açılması, Sünnî ilim düzeninin kurumsallaşmasında büyük bir dönemeçtir. Bu medreseler ilim tarihinde önemli rol oynamış, fakat aynı zamanda Sünnî ulemânın devlet destekli bir eğitim ağı içinde örgütlenmesine de zemin hazırlamıştır. Ahmet T. Kuru'nun ulemâ-devlet ittifakı üzerine geliştirdiği tez de tam bu eşığe dikkat çeker: 8. ve 11. yüzyıllar arasında bağımsız âlimler ve tüccar sınıfı Müslüman dünyanın ilmî ve ekonomik canlılığında etkiliyken, 11. yüzyıl ortalarından itibaren ulemâ ile devlet otoriteleri arasında daha sıkı bir ittifak belirginleşmiştir.

Elbette bu ittifakı tek kelimeyle "ihânet" diye etiketlemek kolaycılık olur. Başlangıçta bunun bir düzen kurucu tarafı vardı. Dağınık ilim halkaları disipline edildi, mezhep eğitimi standardize edildi, Bâtînî hareketlere ve siyâsî parçalanmaya karşı Sünnî dünya kendini topladı. Medrese, bilgiye süreklilik kazandırdı. Ulemâ, topluma dinî ve hukukî dil sağladı. Sultan, bu yapıya maddî imkân ve kurumsal koruma sundu. Yani mesele ilk anda karanlık değildir. Fakat tarihte birçok çürüme böyle başlar: Faydalı görünen düzen, zamanla hakikatin üzerine oturur. Koruma diye başlayan şey kontrol olur. İlim himayesi diye başlayan şey fikrî vesâyete dönüşür. Medrese hakikati taşıyan ocakken, bir süre sonra hakikatin hangi sınırlar içinde söyleneceğine karar veren kapağı dönüşür.

Felsefe tam da bu kapının önünde bekletildi. Çünkü felsefe, tabiatı gereği rahat bir misafir değildir. Felsefe gerekçe ister. Sultana da sorar, ulemâyâ da sorar, geleneğe de sorar, mezhebe de sorar, kendi inancına da sorar. Felsefe, itaatkâr bir memur gibi davranmaz. Hakikatin peşine düştüğünde sarayın protokolünü, medresenin rütbesini, cemaatin konforunu, halkın alışkanlığını fazla önemsemez. İşte bu yüzden ulemâ–

sultan ittifakı felsefeden ürker. Çünkü iktidar sadakat ister; felsefe soru ister. İktidar istikrar ister; felsefe huzursuzluk üretir. İktidar meşrûiyet ister; felsefe meşrûiyetin kendisini tartışmaya açar.

Osmanlı bu mirası daha rafine bir biçimde devraldı. Osmanlı ilmiye sınıfı, medrese eğitimi almış hukukçular, müderrisler, kadılar ve dinî otoritelerden oluşan resmî bir düzen içinde şekillendi; bu yapı devletin hukuk, eğitim ve din alanındaki işleyişinde merkezî bir rol üstlendi. Osmanlı ulemâsının XVI. ve XVII. yüzyıllara kadar gücünü pekiştirdiği, ardından farklı sebeplerle gerileme sürecine girdiği de Osmanlı ilmiye tarihi çalışmalarında belirtilir. Burada dikkat edilmesi gereken şey şudur: Osmanlı'da ulemâ bütünüyle devletten bağımsız bir hakikat sınıfı değildir; devletin içinde, devletle birlikte, devletin dilini de kuran bir sınıftır. Bu durum, düzen sağlar; fakat aynı zamanda aklın devletle arasına sağlıklı mesafe koymasını zorlaştırır.

Molla Zeyrek-Hocazâde tartışması bu çerçevede daha berrak görünür. Molla Zeyrek yalnız Hocazâde'ye yenilmez; arkasında medrese, kelâm, saray ve ilmiye hiyerarşisi bulunan bir bilgi rejimine yenilir. Hocazâde'nin şahsî zekâsı elbette önemlidir; fakat onun galibiyeti yalnız kişisel maharet değildir. O galibiyet, hangi tür aklın makbul sayılacağını gösterir. Burhân isteyen, felsefî açıklığı genişletmek isteyen akıl mı? Yoksa burhânı kelâmî emniyet sınırında tutan, felsefeyi dinî meşrûiyetin hizmetinde değerlendiren akıl mı? Osmanlı'nın tercihi çoğu zaman ikincisinden yana oldu. Felsefe tamamen kovulmadı; ama devlet-medrese düzeninin terbiyeli salonuna alındı. Orada konuştu, fakat fazla yükselmeden konuştu.

Bu noktada Müslüman dünyanın geri kalışını yalnız dış düşmanla, Haçlılarla, Moğollarla, sömürgecilikle açıklamak eksik kalır. Bunların hepsi tarihî etkenlerdir; fakat içeride aklın nasıl örgütlendiği daha temel bir meseledir. Bir toplumun âlimi sultanın sofrasında fazlaca oturursa, ilim devletin damak tadına göre pişmeye başlar. Bir medrese, sultanın himayesine fazlaca yaslanırsa, zamanla hakikati değil, himayeyi kaybetmemeyi düşünür. Bir ulemâ sınıfı, iktidarın meşrûiyetini taşıyan resmî dile dönüşürse, soru sorma kudretini yitirir. İşte o zaman felsefe yalnız yanlış bulunmaz; tehlikeli bulunur. Yanlış fikir tartışılır; tehlikeli fikir susturulur. Medeniyetlerin gerilemesi de tam burada başlar: Hakikat, düzen bozucu sayıldığında.

Ulemâ ile sultan arasındaki ittifak, akli doğrudan öldürmedi; daha kurnaz bir şey yaptı, onu memurlaştırdı. Memurlaştırılmış akıl çalışır, fakat amirine bakarak çalışır. Cümle kurar, ama cümlenin nereye varacağını hesap eder. Eleştirir, ama eleştirisinin iktidarın hangi sınırına değeceğini ölçer. Felsefe okur, ama felsefenin doğuracağı huzursuzluğu törpüler. Kelâm yapar, ama kelâmı hakikat arayışının canlı dili olmaktan çok, inanç düzeninin güvenlik kalkını hâline getirir. Böylece bilgi çoğalır, fakat özgürlük azalır. Metin çoğalır, fakat kurucu cesaret azalır. Şerh çoğalır, fakat yeni dünya kurma iradesi azalır.

Bu ittifakın en ağır sonucu, düşüncenin kendi iç muhalefeti kaybetmesidir. Oysa büyük medeniyetler kendi içlerindeki rahatsız edici zihinlerle büyür. İbn Rüşd gibi isimler, yalnız felsefî görüşleriyle değil, akla açtıkları alanla önemlidir. Gazâlî gibi isimler de yalnız eleştirileriyle değil, krizi derinleştirme kudretleriyle büyüktür. Fakat ulemâ-sultan ittifakı, krizi çoğu zaman tehlike sayar. Kriz düşünce doğuracağına, asayiş meselesine çevrilir. Böyle bir yerde felsefî itiraz, ilmî tartışma olmaktan çıkar; düzenin huzurunu bozan ses gibi algılanır. Sonra da herkes kendini akıllı sanır; çünkü kimse büyük soru sormaz.

Bugünkü Müslüman dünyanın zihinsel problemi de bu mirastan bağımsız değildir. Bugün sultan kelimesinin adı değişmiştir; devlet, parti, bürokrasi, cemaat, piyasa, medya, akademik kariyer düzeni olmuştur. Ulemânın biçimi de değişmiştir; bazen ilâhiyatçı, bazen kanaat önderi, bazen ekran hocası, bazen resmî uzman, bazen fonlu entelektüel kılığına girmiştir. Fakat sorun aynıdır: Bilgi iktidara fazla yaklaştığında hakikat üşür. Düşünce, iktidarın sıcak odasında rahat eder; ama dışarıdaki sert rüzgârı unuttur. O rüzgâr unutulduğunda felsefe ölmez belki; fakat dekor olur. Akıl yok olmaz; fakat onay mekanizmasına dönüşür.

Osmanlı'da felsefenin kelâm tarafından ehlileştirilmesi, bu büyük kurumsal ittifakın içinde anlaşılmalıdır. Kelâm tek başına felsefeyi boğmadı; medrese tek başına akli daraltmadı; sultan tek başına düşünceyi hizaya

sokmadı. Asıl mesele, bu üç unsurun uzun tarihî temasında ortaya çıkan bilgi rejimidir. Bu rejim parlak âlimler yetiştirdi, güçlü metinler üretti, derin tartışmalar yaptı; fakat aklın yabanî, kurucu, rahatsız edici tarafını çoğu zaman yeterince serbest bırakmadı. Molla Zeyrek'in yenilgisi bu yüzden bir münazara sonucu değil, bir medeniyet tercihinin işaretidir. Müslüman dünya aklı sevdi; ama aklın devletle, ulemâyla, medreseyle ve kutsal konforla kavga etmesine çoğu zaman dayanamadı.

Filozof Kirpi: "Ulemâ sultanın sofrasına oturduğunda bilgi doyar; fakat hakikat aç kalır."