

ALİYA İZZETBEGOVIÇ'İN SİYASAL ONTOLOJİSİ¹

Mehmet ULUKÜTÜK²

Received Date (Başvuru Tarihi): 17/04/2019

Accepted Date (Kabul Tarihi): 25/04/2019

Published Date (Yayın Tarihi): 25/04/2019

ÖZ

Anahtar Kelimeler

*Aliya İzzetbegović,
Siyaset felsefesi,
Siyasal ontoloji,
Siyaset ve hukuk,
Siyaset ve ahlak.*

Aliya İzzetbegović, çağdaş İslam düşüncesi içerisinde hem yazdıkları ile hem de rol aldığı önemli devlet görevleriyle, hem de söylemleri ile müstesna bir yere sahiptir. Siyasal arenanın ve reel politığın kalbinde yer alırken, Müslüman kimliği ile yaptığı işler arasında maksimum bir uyum arayışı içinde olmuştur. Modern dönemlerin siyaset ve ahlak ile hukuk ve değerler arasındaki yapmış oldukları ayrımların aksine Aliya bunlar arasındaki kopmaz bağları özellikle vurgulamıştır. Bu makalede Aliya'nın siyasal söylem ve uygulamaları ile siyasal ontolojisi arasındaki ilişkiler günyüzüne çıkarılmaya çalışılacaktır. Zira Aliya'ya göre hayat bir bütündür ve bu bütünlük anlamını kendine dayandığı ontolojiyle temellendirir. Siyasal alan da bu ontolojiden bağımsız ele alınamaz. Düşünce, hayatı yönlendirmez, hayat düşünceye istikamet verir. Hayatı kendi ontolojisi dahilinde tasavvur eden bir yaklaşımın söz konusu ontolojiyi hukuki, siyasi veya ahlaki olarak kompartmanlara ayırması düşünülemez. Modern batı düşüncesinde var olduğu şekli ile hayat, dram ve ütopya seçeneklerine hapsedilemez.

ALIJA IZETBEGOVIC'S POLITICAL ONTOLOGY

ABSTRACT

Keywords

*Alija Izetbegovic,
Philosophy of politics,
Political Ontology,
Politics and law,
Politics and ethic*

Alija Izetbegovic has an exceptional place both in his writing and his role in the field of pre-eminent state. At the heart of the political arena and real politics, he was seeking maximum harmony between his Muslim identity and his work. In contrast to the distinctions between modern times and politics and morality and law and values, Aliya emphasized the unbroken ties between them. In this article, the relations between Aliya's political discourse and its practices and political ontology will be explored. According to Aliya, life is a whole, and this unity based its ontology on its own. The political field cannot be considered independent of this ontology. Thought life does not lead, life gives direction to thought. It is inconceivable that an approach that envisions a life-ontology can divide the ontology into legal, political or moral compartments. It cannot be confined to life, drama and utopia as it exists in modern western thought.

Citation: Ulukütük, M. (2019), Aliya İzzetbegović'in Siyasal Ontolojisi ARHUSS, (2019), 2(1): 47-64

¹ Bu makalenin ilk versiyonu Hece Dergisinin Aliya İzzetbegović özel sayısında "Dünyagörüşünün Pratikteki Aynası: İzzetbegović'in Siyasal Ontolojisinde Düalizm Karşısında Bütünlük Arayışı" adıyla Ocak 2016 yılında yayımlanmıştı. Şu andaki makale ise söz konusu yazının biçim, içerik, kavramsal ve teorik perspektifi açısından kısmen yeniden düzenlenmiş halidir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. E-Posta: mehmet.ulukutuk@btu.edu.tr

“İslam, dünyanın esas özelliği olan insani düalizmi evvel emirde anlamak ve kabul etmek, hemen akabinde de onu yenmek yoludur.”

Aliya İzzetbegoviç

Giriş

Ernest Gellner, *Müslüman Toplum* adlı kitabına şu ifadelerle başlar. “İslam bir toplumsal düzen projesidir. Toplumun uygun düzenlenişini belirleyen, ezeli ve ebedi, ilahi buyruklara ve insanların iradesinden bağımsız bir dizi kurala dayanır. Bu model yazılı olarak anlatılmıştır; okuryazar ya da okuryazar olana kulak vermeye hazır olan herkes için eşit ve dengeli olarak ulaşılabilir. Bu kurallar toplumsal yaşamın tamamına uygulanmalıdır.” (Gellner, 2012: 11) İslam toplumları hakkındaki antropolojik bir araştırmanın ilk cümlelerinin bu şekilde başlaması, İslami saiklerle düşünce ve eylemlerini yönlendiren insanı anlamak bakımından bizler önemli ipuçları vermektedir. Bu anlamda Aliya İzzetbegoviç’e baktığımızda yukarıdaki cümlelerin O’nun bütün düşündüklerine, yaptıklarına ve yazdıklarına yön verdiğini görmek mümkündür. Aliya için İslam yalnızca Allah ile insan arasındaki bir bağdan ibaret değildir. İslam, bir toplumsal düzen projesidir.³

48

Aliya Bosna’dan dünyaya seslenen bir entelektüel olarak merkezine ahlaki almış, siyaseti de ahlakın aynasında tasavvur etmiştir. Aliya, bir siyaset adamıdır. Merkezinde siyaset vardır, ama onun siyaseti modern ve seküler anlamda siyasetin sınırlarını aşar. Hatta modern ve seküler siyasetin tam karşısında konumlanmış bir siyasetçidir. Aliya modern ve seküler siyaseti iliklerine kadar hissedene, bilen ve söz konusu siyasete şahid olan bir siyasetçidir. Modern ve seküler siyasetin epistemolojisine ve stratejilerine hâkimdir. Realiteyi inkâr etmez. Zaten realiteyi inkâr edenler onunla savaşırlar. Aliya, realiteyi görür, onun gerçekliğini kabul eder, ancak bu realiteden bir ideal türetmez. Kendi idealleri uğruna varolan realiteyle hesaplaşır. Onun bu hesaplaşmasında yegâne dayanağı ontolojidir. Ontoloji, modern ve seküler siyasetin varlıklarını onun yokluğu üzerine bina ettiği şeydir. Aliya’nın siyasal ontolojisinin pratiğe yansıyan suretini görmek için içinde bulunduğu şartlara dikkat kesilmek gerekir.

³ Buradaki proje kavramı yerine arayışı veya ideali demek daha doğru olur kanaatindeyim. Proje kavramı eğer bu arayışın ya da idealin uygulanabilir, hayata geçirilebilir, mümkün olduğuna işaret ettiği kadar anlamlı ve kabul edilebilirdir. Tabii ki bir toplum mühendisliği anlamını çağrıştırdığı oranda da kabul edilemezdir.

Malum olduğu üzere Soğuk Savaş sonrası dönemde Körfez Savaşı ve Bosna dramı ile uluslararası sistemden dışlanan ve gerek Fukayama'nın *Tarihin Sonu* gerekse de Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* tezlerinde yeni bir tehdit olarak takdim edilen İslam dünyası, doksanlı yılların ilk yarısında 19. yüzyılın ikinci yarısındakine benzer bir psikoloji ile karşı karşıya kalmıştı. (Bkz. Falk, 1998: 99-116) Yeni sömürgeci dalga ile tekrar hesaplaşmak zorunda kaldığını hisseden İslam dünyası ve doğu toplumları özellikle Bosna'da sergilenen çifte standart ile tam bir şok yaşamıştı. Bu dönemde kısa bir süre içinde ortak bir kader ve kimlik bilinci ortaya çıktı. 19. Yüzyılda anti-sömürgeci mücadele ile bayraklaşan Şeyh Şamil efsanesinin yerini Dudayev ve Aliya İzzetbegoviç efsaneleri aldı. Doğu'yu dışlayan Batı karşısında onurlu bir direniş kimliğı başlıyordu. (Davutoğlu, 2001: 87) Bu başlangıçlar evresinin onurlu direniş kimliğini kazanmasının alamet-i fârikası ise İslamî dünya görüşü paradigmasının bütünlüğüne olan vurgu ile bu paradigmanın salt teorik ve zihinsel bir işlemin sonucu olmayacak bir biçimde pratikteki yansımalarını da ortaya koymadaki başarısıydı.

Bu anlamda Aliye İzzetbegoviç, sahih bilgi ile salih ameli kendi kişiliğinde mezcetmiş, çağımızın diğeri İslam düşünürlerinden farklı olarak kurumsal siyasetin ve devlet yönetimi pratiğinin içinden gelmiştir. Ufku ve derinliğıyle ele aldığı meseleleri teori-pratik bütünlüğü içerisinde ele almıştır. Onun umumi manada tefekkür dünyası hususi olarak ise bu tefekkür dünyasının pratiğe yansması olarak bütünlük arayışı, kendinde önemli bir mevzudur. Özellikle modern dönemle birlikte hikmetin parçalanmasının bir sonucu olarak düalist dünyagörüşünün tazyiki altında teori ile hayat arasında telafi çok zor yarılmalar meydana gelmiştir. Bu yarılmaların belki de en acısı ahlak alanında yaşanmıştır. Özellikle modernitenin, ahlakı tikel ve yerel olandan koparması, din ile ahlak arasında bir gerilimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Belki de bu gerilim, moderniteyi oldukça iyi tanımlamaktadır. Modern zamanların insanı da genel olarak Tanrı'sız olmamakla birlikte, ahlaksız olunabileceğini gösteren tablolar sergiler. Bir başka ifadeyle, bir nominal imandan söz edilir hale gelinmiştir. Çünkü herhangi bir kişinin, ahlaken olumlu gibi gözükken eylemi, dinî perspektiften hiç de öyle gözükmeyebildiğı gibi, bunun tersini de düşünmek mümkündür. (Çınar, 2006: 226) Modern dünyagörüşünün yaşadığı, epistemolojik bir kriz olarak görünse de aslında bilgi/ahlaka yönelik ilim/amel ayrışmasından kaynaklanan etik bir krizdir. Çünkü Arapça hikmet, varlık-değer-bilgi-amel izdivacını öngören geleneksel dünya görüşünün

tecessüm ettiği kavramdır. İslam'da ancak vahiyyle bildirilen mutlak anlamda ilahî bilgi anlamına gelen ilmin amele dönüştüğü hikmette, dinin dikey (vahyî) ve yatay (evrensel) boyutları buluşmaktadır. Hikmet, özelde bütünsel ilmi, genelde ilim/amel izdivacını anlatır. (Gencer, 2008:59) Bir bütün olarak bakıldığında İzzetbegoviç'in tüm eserlerinde ve dahi eylemlerinde yapmaya çalıştığı şey hayatı ortadan ikiye ayıran ve bütün ikilikler karşısında bütünlükte karakterize olan hikmet arayışıdır.

Hikmetin peşindeki bütünlük arayışının Aliya'da esaslı bir ontoloji tefekkürüne dönüştüğünü ve söz konusu tefekkürün ışığında kendini anlamaya ve ona göre konumlanmaya ulaştırdığını söyleyebiliriz. Bu kontekste Aliya'nın *Doğu ve Batı Arasında İslam* adlı kitabında tekrarladığı önermesi vardır: "Hayat esastır, düşünce, hayata göre ikinci derecede önemlidir." Aliya'nın bahsettiği hayat aslında ve özünde varlıktır. Varlık, varlık olmak bakımından her halükarda düşünceyi takaddüm eder, varlık düşünceye takaddüm ettiği için de, o varlıkla irtibat kurduğunuz vakit, o düşünceyi ona bağlı olarak kendinizi şekillendirebilirsiniz. Ama düşünceyi varlığa bağlamaya teşebbüs ettiğinizde, zorbalık ve epistemik şiddet uygulamış olursunuz. Varlığa zorbalık yapmanın ve epistemik şiddetin adı ise ontolojisiz siyasettir. Bu nedenle Batı tarihine dikkat ettiğinizde, Batı Tarihi'nin bir düşünce tarihi olmaktan çok bir siyaset tarihi olduğunu fark edersiniz. Tabii ki ontolojisiz siyaset tarihi. Bu nedenle Batı, Batı'ya karşı olan tüm düşünceleri bir karşı mit olarak isimlendiriyor. Kast ettiği şey de budur. Varlığa zorbalık uygulayan, kendisini Tanrı yerine koyup, tüm varlığı yeniden yaratmaya, şekillendirmeye teşebbüs eden bir tavır. Bu tavırlarına da siyasi teoloji diyor. Bu siyasi teolojinin, Heidegger'deki karşılığı, Onto-teolojidir." (Görgün, 2010:60) Siyasal teoloji, onto-teoloji olurken, onto-teoloji de siyasal teoloji haline gelmektedir. Bu, özellikle modern Batı düşüncesinin epistemolojiye dayalı ontolojisinin teolojik süzgeçten geçerek siyasal bir pratik olarak somutlaşması süreci olup özünde tahakküm, şiddet ve zorbalık içermesinin en açık göstergesi olmaktadır.

Düalist Tahrifatın Tahlili ve Bilançosu

İzzetbegoviç, çağımızın bir realitesi olarak kabul ettiği düalist tasavvura karşı güçlü bir karşı duruş sergiler. Batı düşünce dünyasında zuhur eden ve adına düalizm denen ve Descartes'e kadar götürülen bir düşünce düzeni hâkimdir. Descartes'teki ruh ve beden ayırımı ve bu ayırımın aşılmaz bir şekilde ortaya çıktığı ve Batı'da zuhur eden

hastalıkların da müsebbibi olduğu yönündeki yaygın kanaat haksız değildir. Bununla birlikte Aliya'ya göre söz konusu durum yalnızca Batı'ya ve Kartezyen düşünceye has bir durum değildir. Sadece Kartezyen düşünce diğerlerine göre daha görünür ve yaygındır. (Görgün, 2010:59) Aliya'nın düalizm hakkında dikkatlerimizi çektiği taraf ise şudur: "Düalizm insanın en köklü hissiyatı olmakla birlikte en yüksek felsefesi değildir. Gerçekten de bütün büyük felsefe ekolleri monistik idiler. İnsanların yaşayış, duyuş ve dünyayı düalisttik olarak idrak edişlerine rağmen, her felsefe ve düşünüşün tabiatında gerçekte monizm yatmaktadır. Felsefenin ikiciliğe tahammülü yoktur. Buna rağmen bu gerçek fazla bir şey ifade etmemektedir; çünkü düşünce hayata hâkim olamaz, hayat ondan daha yüksektir. Haddizatında insan olmamız itibarıyla biz iki gerçek içinde bulunmaktayız. Bu varlığı biz inkâr edebiliriz, ama onların dışına çıkmamız mümkün değildir. Hayat, onu ne kadar anladığımıza bağlı değildir." (İzzetbegoviç, 1992: 12-13) Anlaşılacağı üzere düalizmin Aliya aynasında yansıyan sureti hayatın her türlü bölünmesidir. Düalizm hem nedenleri hem de sonuçları itibarıyla esaslı bir yanlışlığa işaret etmektedir. O özünde hayatın yanlış yorumlanmasıdır. Hem kadim felsefe-hikmet geleneğinde monizm hâkimdir, hem de hayatın kendiliğinden doğası, düalizme ve kartezyanizme izin vermemektedir.

Avrupa'nın özellikle modern dönemle birlikte hukuki ve teolojik yapısı düalist bir karakter aldığı için aslında tüm bir Avrupa tarihi siyasette, hukukta ve teolojide düalist bir yapının adım adım tezahür ve tecessüm edişinin tarihi olarak okunabilir. Aliya bu düalist karakteri iyi okumuş ve izlerini iyi sürmüştür. O'na göre Avrupa tarihinde hukukun gelişmesi, kilise hâkimiyetinden kurtuluşla başlar. Sosyalizm de kiliseden kopuşun sonuçlarından birisidir. Kilisenin hâkimiyetinin azalmasına paralel bir biçimde hukuk adım adım gelişir. Birkaç asır süren hukukun bağımsızlaşarak var olma süreci aynı zamanda Avrupa'da büyük beyannameler ve kanunnameler devridir. Hukuk ile teolojinin ve bir bakıma ahlakın birbirinden ayrılmasının mimarlarından birisi de Hugu Grotius (1625-1645)'tur. Bilindiği gibi Grotius, tanrısal/teolojik hukuk ve doğal/pozitif hukuk arasındaki farkı doğal hukuku merkeze alarak yeniden düzenlemeye çalışmıştı. O'na doğal hukuk ilkeleri değişmezdir; Tanrı bile doğal hukukun ilkelerini değiştiremez. Tanrı'nın gücü ne kadar mutlak olursa olsun, bu gücün de değiştiremeyeceği birtakım şeyler vardır ve doğal hukuk da bunlardan birisidir. Nitekim iki kere ikinin dört etmemesini sağlamak Tanrı'nın elinde olmadığı gibi, özü itibarıyla kötü olan şeylerin

kötü olmamasını sağlamak da onun elinde değildir (Grotius, 2011: 33). Aslında Grotius Tanrısal/teolojik hukuku kabul etmesine ve doğal/pozitif hukuk ile teolojik hukuk arasında bir uyumun imkanına inanmasına rağmen, aralarında yaptığı keskin ayırım ve doğal/pozitif hukuku merkeze alarak tanrısal/teolojik hukuku ona tabi tutması, hukuk ile ahlak arasında derin yarıklar oluşturmuştur. Bu ikisini düzenleyen siyasal tasavvur da bu kontekste son derece çarpık bir siyasal tasavvur olacaktır. Her ne kadar Reformasyon döneminin sonlarına doğru Grotius, *Opus*'unda Katolik ve Protestan hukuk yazarlarının görüşlerini bir araya getirerek hem hukuk ahlak ve teolojiye karşı bağımlılıklarını tespit etmiş, hem de bunların birbirinden kati suretle ayrılması gerektiğini iddia etmişse de (İzzetbegoviç, 1992: 304) durum yukarıda belirttiğimiz gibidir. Aliya'nın meseleye bakışı ise ontolojik mahiyettedir. O'na göre hukuk doğası itibarıyla bir yandan gaye güdücüdür, sosyaldır, siyasidir, objektiftir, ahlakidir. Dünya içindeki münasebetlere hakkaniyet prensibini, ahlaki düzenin prensibini, yani "bu dünyaya ait" olmayan bir şeyi sokmaya çalışmaktadır. Böyle bakıldığı zaman hukuk iki kutuplu bir birliktir, tıpkı insan ve İslam'ın öyle oluşları gibi. ((İzzetbegoviç, 1992: 261; bkz. Lavic, 2010; Mahmutoglu, 2018) Hukuk ile ahlak veya hukuk ile din birbirinden ayrılamaz. Dereceleri ve işlevleri bakımından aralarında bazı farklılıklardan söz edilebilir ama mahiyetleri ve kendisinden neşet ettikleri ontoloji bakımından birbirinden ayrılamazlar.

Siyasal Ontolojinin Üçüncü Yol'daki İzdüşümü

Carl Schmitt (1888-1985), *Siyasal Kavramı* adlı kitabını şu cümle ile başlatır: "Siyasal kavramı devlet kavramında önce gelir." (Schmitt, 2006: 39) Söz konusu önceliğe neden olan şey ise *ontolojiktir*. Siyasalın önceliği siyasal ontolojinin de kurucu ilkesidir. Siyasal olan devlete indirgenemediği gibi, devlet denilen aygıt da siyasalın bütün alanlarını kaplamaz.⁴ Siyasal ontoloji, siyaseti bir varlık alanı olarak tahayyül edip, siyasal dünyanın, şeylerin, ilişkilerin ve süreçlerin istikametini tayin edici bir rol oynar.

Aliya'nın siyasal ontolojisi de siyasi duruşu, siyasi varlık alanını, düalist tahrifatlarına maruz bırakmadan bir bütün olarak ele alma eğilimindedir. O'na göre siyasal ontoloji ve bu ontolojinin dayandığı ahlaki ve dini temeller, devletten önce gelir. Devlet olmak siyasal ontolojinin önceliği değildir. Siyasal ontoloji devlet olmaktan önce

⁴ "Siyasal Ontoloji" kavramsallaştırmasına dayalı örnek bir analiz için bkz. Yenigün, 2013: 1-48.

gelir. Siyasal ontolojiyi dini ve ahlaki ontolojinin bir parçası olarak gören Aliya'ya göre Niccolô Machiavelli (1469-1527)'nin siyasal olanı bütün ahlaki bağlarından koparma girişimi ve siyasal iktidara giden bütün yolları meşru ve mubah görmesi asla kabul edilemez.

Bilindiği üzere Machiavelli'ye göre devletin, kendi otoritesini ve devamını sağlamak için başvurduğu her yol mubahtır. Bu yol gayri ahlaki ve insan özgürlüğünü hiçe sayan bir yol olsa da sadece kendi bekasını düşünmelidir. Bu doğrultuda gerekirse her türlü baskı aracını kullanmalıdır. (Machiavelli, 2013) Machiavelli'nin bu iddiası ilkçağdan beri siyaset ile ahlak arasındaki derin bağın kopuşunun ilanıdır bir bakıma. Zira amacın her türlü aracı meşru ve mubah kıldığı anlayış siyaset ile ahlak arasındaki bütün rabitaları koparmaktadır. Machiavelli siyaset ile ahlak arasındaki ilişkinin niçin kopması gerektiğini şöyle anlatır: "Benim amacım kavrayacak kişiye yararlı bazı şeyler yazmak olduğu için, herhangi hayalperest bir kanıyla ilgilenmekten ziyade olguların gösterdikleri gibi işin hakikatiyle ilgilenmek gerektiğine karar verdim. Yine de birçokları kendi kendilerine cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmişlerdir. Çünkü insanların nasıl yaşadıklarıyla nasıl yaşamaları gerektiği arasında öyle fark vardır ki, yapılması gerekeni yapmaktan vazgeçen kişi kendisini korumaktan çok mahvolmayı öğrenir; zira iyi niyetli olmayı kendisine ısrarla iş edinen kişi, iyi niyetli olmayan bu kadar çok kişinin arasında kesinlikle mahvolur. Dolayısıyla *bir prens konumunu korumak amacıyla iyi olmamak için güç kazanmalıdır ve zorunluluğa uyarak bu gücü ne zaman kullanmalı ve kullanmamalı anlamalıdır.*" (Machiavelli, 2013: 85-86) Görüleceği üzere Machiavelli olan ve olması gereken arasında bir ayırım görmekte, olanın, olması gereken üzerinde belirleyici olduğunu iddia etmektedir. İdealler realiteye göre anlam kazanırlar. Reel durum her zaman ideal olanı belirler anlayışı açık bir biçimde görülmektedir. Söz konusu menfaat ise bütün idealler teferruattan ibarettir. Devletin menfaati, devletin varoluş ideallerinden önce gelir.

Aliya, Machiavelli'nin devleti önceleyen ve menfaat duygusuna dayanan devlet anlayışına kökten karşı çıkar. (Karaaslan, 2010: 55; bkz. Jerkovic, 2010) Çünkü Machiavelli siyaseti ahlaktan ayırmıştır. Siyasetin ahlaktan ayrılmasına giden süreç evvel emirde ahlaki bölerek işe başlamıştır. Ahlak, ferdi ve kamuya ait olmak üzere ikiye bölünmüştür. Ferdi ahlak, kamusal ahlaka tabi kılınmıştır. Sözde kamu çıkarı adına

ahlak-dışı her şey mubah görülebilir. Aliya'nın siyasal ontolojisinin aksine burada ontolojinin dayandığı ahlaki ve dini temellerin siyasete tabi kılınma süreci başlamıştır.

Aslında biraz daha geniş perspektiften bakılınca Batı düşüncesindeki bütün bölünmeler yalnızca ahlak ve siyaset arasında değil, din ve devlet başta olmak üzere her alanda söz konusu olmuştur. Her ayırım veya bölünme bir diğer ayırım ve bölünmeyi beraberinde getirmiştir. Mesela din ve devlet arasındaki ayırımın temelinde, beden ve ruh arasında ayırım vardır. Ayrımlara dayalı düşünceler zamanla yaygın kazanarak dünya görüşü haline gelirler. Bu kontekste Aliya için temelde üç tane dünya görüşü vardır: Dini görüş, Materyalist görüş ve İslami görüş. Kur'an'a göre her şey çift yaratılmıştır. İnsan, ruh ve bedenden oluşan iki yönlü bir varlıktır. Beden "ruhun bineği"nden başka bir şey değildir. Bu binek tekâmül etmiştir ve netice olarak kendi tarihi vardır. Öte yandan ruhun ise tarihi yoktur, Allah'ın nefhasını almıştır. İnsanın ilk yönü bilimin, ikinci yönü ise sanat ve etiğin mevzusudur. Dolayısıyla insan hakkında iki hikâye ve iki hakikat vardır. Batı dünyasında bunları Darwin ve Michelangelo temsil eder. Ne Darwin, Michelangelo'nun insanından bahseder ne de diğeri berikinin bahsettiği insandan. Onların bahsettikleri hakikatler birbirinden farklıdır, fakat birbirini dışlayıcı değildir. Ancak zaman içinde birbirinin zıddı olarak, sırasıyla medeniyet ve kültür olarak tasavvur edilmişlerdir. Bilim ve teknoloji medeniyete, din ve sanat ise kültüre aittir. İlki, beşeri ihtiyaçların (Nasıl yaşarım?), diğeri ise insani arzuların (Niçin yaşıyorum?) ifadesidir. Bu ütopya ile dram arasındaki zıddiyettir. Ütopya şahsiyet, dram veya ahlak ile ilgili değildir. (İzzetbegoviç, 2005: 167; Toktaş, 2018) Aliya için bütün maneviyatçı düşünceler dramda, bütün materyalist düşünceler de ütopyada birleşirler. Hristiyanlık dram, Yahudilik ütopya üretmiştir. (Akın, 2018: 38-39) Ancak dramın tek gerçek olduğu yerde dünya ve içindekiler reddedilirken, ütopyanın tek gerçek olduğu yerde ise ahiret inancı reddedilir. Her iki durumun temel postülatı ise dünya ile ahiret arasındaki radikal ayrılıktır. Radikal ayrılık, radikal düalizmdir. Radikal düalizm ise radikal yıkımlar meydana getirir.

Bu anlamda kusursuz cennet vaadi olarak ütopya özünde, dinlerin vaadidir ve aslında dinlere göre yalnızca öte dünyada gerçekleşmesi mümkündür. Bir dizi kanlı ütopyacı siyasi projeye yol açan kusursuz bir toplumun, yani cennetin yeryüzünde gerçekleşebileceği iddiası ise modern politik düşünceye aittir. (Güngörmez, 2018: 44) Aliya da bunun farkındadır ve O'na göre dram ve ütopya kökenleri ve sonuçları

açısından bakacak olursak şöyle bir manzara ile karşılaşırız. Saf pozitivist yöntem, Allah'ın ve insanın inkârına götürür; bütünü itibariyle sanat ise, özü bakımından dinidir. Eğer tanrı yoksa insanda olamaz. Eğer insan yoksa “hümanizm, insan saygınlığı ve insan hakları”, hakikati olmayan boş sözlerdir. Medeniyet yani maddi ve maddeci perspektif, vazife/sorumluluk/görev fikrini tanımaz. Medeniyet, “dünyevi imparatorluğa”, ütopyacı eşitliğe doğru; din ise “semavi imparatorluğa” doğru çabalar. Bu, St. Augustine'in *Civitas Dei'sine* (tanrı devleti) karşı Campenalla'nın *Civitas solis'idir* (güneş devleti). Bir yerde *civitas dei* varsa, orada *sivitas solis'in* vuku bulması mukadderdir. Nitekim Thomas Campenalla'nın *sivitas solis'i* boşlukta zuhur etmemiştir. Ama işin tabiatı itibariyle Tanrı olmaksızın ahlaki bir nizam kurulamaz. Ahlak dinin “kümelenmiş bir başka hali”nden ibarettir. Medeniyet tekâmüldür (evrim), tarihtir. Buna karşın din ve sanatın gerçek bir tekâmülü yoktur. Zira ne din de ne de sanatta ilerleme dediğimiz hadise tahakkuk etmez. Her din başlangıcında saftı (pre-monoteizm). Sanat ve ahlak alanında olduğu üzere dinin tarihi de onun inhitatının/iç içe girişlerin tarihidir. Mesela İsa ve Kilise zıtlığı bundan dolayıdır. Hakiki her kanun ikilidir. Mağara adamlarının çizdikleri resimler ve ya Polinezyalı yerlilerin yaptıkları maskeler, moderniteninkiler kadar heyecan verici sanat eserleridir. “İşaretler”in bu ilk/asli dualizmi, insan hayatının bütünü karakterize eder ve söz konusu işaretler, insanın adıyla ilişkilidir her fenomende bulunabilir. Ahd-i Atik ile Ahd-i Cedid'in ruhu, Musa ile İsa arasındaki farklılık budur. Biri kendi halkının lideridir; diğeri ise bir ahlak vaizidir. Onların kendisine doğru çaba gösterdikleri iki farklı adalet ve hedef bulunmaktadır: Arz-ı Mev'ud ve İlahi İmparatorluk. Bu iki zıt, insanda ve İslam'da uzlaştırılmıştır. İslam bir terkiptir, sentezdir: insani olan her şeye damgasını vuran iki kutup arasındaki “üçüncü yol”dur” (İzzetbegoviç, 2005: 167-168; Karaaslan, 2010: 55; bkz. Neimarlija, 2010) Söz konusu üçüncü yolu anlamak için Batı dünyasındaki sekülerleşme ile birlikte oluşan ayrımları bir başka açıdan yeniden kavramak gerekir.

Bilindiği gibi St. Augustine'in *Civitas Dei'sine* (tanrı devleti) ile Campenalla'nın *Civitas solis* (güneş devleti) arasındaki ayırım özünde seküler dünyanın kuruluşunun da habercisidir. Sekülerlik ne zuhur bir olgu olarak boşlukta var olmamıştır. “Sekülerliğinde de diğer düşünceler gibi bir tarihi vardır. Hristiyanlık öncesi Avrupa'da, diğer çok tanrıcı kültürlerdeki benzer biçimde, seküler ve kutsal olan arasında bir ayırım yoktu. Dünya başlı başına kutsaldı ve dini özel alanla sınırlamak söz konusu

olmazdı; yaşamın geri kalanından ayrı bir dizi uygulama olarak din düşüncesi yoktu. Kutsal olandan ayrı bir alan ancak Augustinus'un yeryüzü devleti ve Tanrı devleti ayırımını yapması ile birlikte kabul edildi. Bu anlamda seküler düşünce Hristiyanlık'ın mirasıdır ve tek tanrıcılık olmasaydı onun hiçbir anlamı olmazdı." (Gray, 2013: 233) Yeryüzü devleti ile tanrı devleti arasında Augustinus tarafından yapılan ayırım, kutsal alan ile kutsal olmayan alan arasında keskin bir ayırımı da beraberinde getirmiştir. Bu ayırım hayatın bir bütün olarak yorumlanmasını engellemiş, bölünmüş bir hayat ve düşünceler üretmiştir.

Üçüncü yol olarak İslam, asla bir senkretizme işaret etmez, o bir eklektisizm de değildir, iki yolun dışında ve ötesinde üçüncü yoldur. Üçüncü yol olmak, diğer yolların gerçekliğini inkâr etmeyi gerektirmez, bilakis iki yolun gerçekliğinin ötesine geçmektir. İhsan Fazlıoğlu'nun ifadesiyle "madde ile manânın terkibi olan insanın –ki madde beşerî, hilâfet, dolayısıyla akıl, manâ yönümüzü oluşturur- tüm manevî tezâhürlerine maddî bir aşama eşlik eder." (Fazlıoğlu, 2015: 45) Madde ve mana birbirini tamamlayamazsa, bir arada olmazsa, birbirine karşıtı haline gelirler. Bu durumda her taraf kendi karşıtı oluşturan/üreten bir hale gelir. "Manayı maddeye indirgemek bir süre sonra materyalist spiritüalizme, maddeyi manaya indirgemek ise yine bir süre sonra spiritüel materyalizme yol açar. Materyalist spiritüalizm yaşamı meşgalelere boğar ve insanı dünyevî olana gömer; spiritüel materyalizm ise edebiyata, sanata, şiire ve müziğe sığınır. Kısaca her iki yaklaşım da en nihayetinde insanı uyuşturan, düşünmeden alıkoyan, hatta günlük yaşamı makûl bir şekilde idame ettirecek etkinliklerden mahrum bırakan bir tür mistisizme ulaşır." (Fazlıoğlu, 2018:106) Maddi aşama realitededir ve gerçekliğin inkârı hiçbir işe yaramaz. Manâ ise maddenin anti-tezi değil, mütemmim cüzü olarak görülmelidir.

Aliya'ya göre İslam'ın tarih sahnesindeki serüvenine bakmak, üçüncü yolun hakikatte neye karşılık olduğunu bir nebze anlamamıza yardımcı olabilir. Malum olduğu üzere "İslâm Medine'de başlamıştır. (...) Hirâ mağarasında henüz Muhammed zahid bir hanifti; Hz. Muhammed mağaradan dönmeye mecburdu. Bu dönüşü olmasaydı hanif olarak kalacaktı. Fakat döndüğü için İslâm'ın rasûlü olmuştur. Bu, dahilî ile haricî dünyanın, mistik ile aklın, meditasyon ile eylemin karşılaşmasıydı. İslâm mistik olarak başlamıştı, siyasî ve devlet fikri olarak devam etti. Din, gerçekler dünyasına girerek İslâm oldu." (İzzetbegoviç, 1992: 289) Hira'ya giriş önemliydi, ama Hira'da kalınsaydı,

İslam üçünyol olmayacaktı. Hira'ya hiç girmemiş olsaydı, yine üçüncü yol olmayacaktı. Hira'ya giriş de, Hira'dan çıkış da üçüncü yola giden sürecin dönüm noktalarıydı.

Bununla birlikte klasik Hristiyan dünyasında tabir-i caizse Hira yegâne kurtuluş Hira'nın dışarısı ise saf madde olarak kötülüklerin tek müsebbibi idi. Çünkü "Hristiyanlık Tanrı'yı ancak ferdî âlemin (insanlarla ruhların) rabbı olarak telakki ediyordu. Maddî dünya üzerinde ise şeytan hüküm sürmektedir (bazı Hristiyan efsanelerinde şeytanın mutlak ve otonom kudretinden söz ediliyor). Onun için Hristiyanlıkta Tanrıya inanç iç hürriyetin şartıdır. İslâm'ın Allah'a inancı ise dış hürriyet talebini de içine alıyor." (İzzetbegoviç, 2007:49) İç ve dış bir madalyonun iki yüzü gibidir. Realite ile idealite, ruh ve beden, madde ve mana, dünya ve ahiret aynı bütünü farklı tezahürleridir. Hürriyet sadece iç âlemi temizlemekten geçmez, içte meydana gelenleri dışa da yansıtmak demektir. Hristiyanlık iç hürriyet seviyesinde mistikleşince modern Batı düşüncesinde görüleceği üzere her şeyiyle yönünü tamamen dışa, maddeye yöneltmeye başladı. Zira radikal maneviyatçılık, radikal maddecilik doğurur. Elbette tersi de doğrudur, radikal maddecilik de radikal maneviyatçılık doğurur.

Aslında madde ile mana arasında kurulması öngörülen ideal birliktelik her zaman tahakkuk etmemiş olabilir. (Bkz. Birgül, 2018) Mesela tarihsel İslam pratiğinde idealde olması gerekenler tam manasıyla tahakkuk etmemiş olabilir. Bu ayrı bir konudur, ideal bütünlük tasavvuru ve arayışı ayrı bir konudur. Çünkü zaman ve mekâna kayıtlı ve hata yapma potansiyeline sahip insanoğlunun olduğu yerde mutlak iyilik ancak zorbalıklar üreten ütopyaların iddiası olabilir. Bu kontekste Aliya'ya göre İslam düşünce geleneğinde akılcılar ve sufiler arasındaki gerilim noktaları da madde ve mana dengesinin anlaşılmasında kaynaklanmıştır. "Temel İslâmî müesseselerden hiçbiri ne saf din ne de ilme (siyaset, iktisat, dış dünya) ait de değildir. Mutasavvıflar daima İslâm'ın manevî, akılcılar ise dünyevî tarafını vurgulamışlardır. Her iki grubun İslâm'la güçlükleri vardır. Bu da, sırf İslâm'ı yaptıkları tasniflere muvaffakiyetle yerleştirmelerinin mümkün olmamasından ileri gelmektedir. Titizlikle baktığımızda, ne mistikler, ne de akılcılar esas itibarıyla Müslümanlığı kuşatıcı bir biçimde kavramış değillerdir. Abdesti ele alalım: Mutasavvıf onu sembolik mânâ taşıyan bir temizlenme olarak tarif edecek, akılcı ise onu sırf bir hıfzıssıhha tedbiri olarak görecektir. Her ikisi de kısmen haklıdır. Sufinin görüşü noksandır, zira abdesti sadece forma, sembolik hareketlere, başka bir ifadeyle, aynı mantığa uyararak, diğer meselelerde de İslâm'ı,

içindeki bütün fizikî, fikrî ve sosyal unsurları görmezlikten gelerek, peyderpey saf dine irca etmektedir. Akılcı ise, buna tamamen ters bir istikamet takip edip dini yerinden atmak suretiyle, İslâm'ı insanları bir araya getirmeğe matuf siyasî bir parolaya, dinî-ahlâkî muhtevadan yoksun ve bu hususta bütün diğer milliyetçiliklere benzer yeni bir milliyetçiliğin meydana getirilme seviyesine indirmektedir. Bu durumda Müslüman olmak herhangi bir vazife veya mükellefiyet, ahlâkî veya dinî bir çabalama, evrensel hakikatle herhangi bir münasebet ifade etmeyip, sadece diğer topluluklardan ayrı bir topluluğa mensubiyet olmaktadır. Hâlbuki İslâm asla sırf millet olmak istememiş (Kuran, 3/190, 22/41 vs.), manevî bir vazife ifa eden bir "ümme" olmak istemiştir. Birinde siyasî yönü ihmal ederek ve kendimizi dinî mistisizme vererek üstünde durduğumuz zemini kaybediyor ve zımnen baskı altında yaşamağa ve köle olmağa "evet" diyoruz. Öbür taraftaysa, İslâm'ın manevî yönünü ihmal etmekle biz, evrensel kültür sahasında manevî bakımdan herhangi bir kuvvet olmaktan çıkıyoruz." (İzzetbegoviç, 2003: 21; Bkz. Baykan, 2016)

Aliya'da siyaset kavramı "üçüncü yol" anlayışı ve insanın düalist yapısı esas alınarak anlamlandırılmaktadır. (Akin-Karaaslan, 2013:38) Bu durum, İzzetbegoviç'in siyaset kavramının batı tarzı (klasik) çözümlenmesinde başvurulan metodolojinin dışında bir yol izlemesi demektir. Siyaset felsefecilerinin çoğunun siyaset ve siyasallığı çözümlenmede kullandıkları yöntem ve düşünce materyallerine bakıldığında bunların bu dünya ile ilişkilendirildiğini ve bu dünya içerisinde anlamlandırılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Yani insanın düalist yapısı göz ardı edilmektedir. İnsanın maddi yönünün gereksinimlerinin giderilmesi dert edinip; daha iyi bir dünya tasavvuru üzerine düşünülmüş ve bunun siyaset aracılığıyla fiiliyata geçirilmesi için çalışılmıştır. Bununla beraber manevi yönle ilgilenmeyi vazife edinmemiştir. Çünkü manevi taraf bu düşünceyi savunan düşünürlere göre dini alana aittir. Dini alan ise bu dünyanın sorunlarını değil öbür dünyanın sorunlarını kapsamaktadır. Yine bu düşünce tarzına göre ahlak da dini alanın içerisinde yer aldığından "ahlaklı siyaset" anlayışı yerine "işlevsel siyaset" anlayışı Batı siyaset felsefesinde kemikleşmiştir. Batı medeniyetinde böylesine çift kutuplu bir anlayışın oluşmasındaki temel etken ise bizatihi Hristiyan öğretilerdir. Çünkü Hristiyanlık tamamen maneviyatı (ruhaniyet, öbür dünya) temel aldığı için maddiyata (dünyeviliğe) sırt dönmektedir. Bu durum dinin sadece öbür dünya (ahiret) ile ilgilenmesiyle sonuçlanmış ve bu dünyanın terkinin gerekli kılmasıdır. Bu bağlamda

materyalist düşüncenin ortaya çıkış serüvenine bakıldığında materyalizmin neden Batı'da ortaya çıktığı da anlaşılacaktır. Ana etken Hristiyanlığın yeni bilimsel gelişmelerle uyuşmazlığıdır. Bu uyuşmazlığın zamanla krize dönüşmesi ve bilimcilik/pozitivizm anlayışıyla çatışan skolastik dönemin tahrifat tablosu ise hepimizin malumu... İslâm'da ise böyle bir uyuşmazlık söz konusu değildir. Zira bugün Batı medeniyetinin bilimsel ve teknik ilerleyişinde İslâm'ın öncülük ettiği gelişmelerin sonucu olduğu konusunda batılılar da hemfikirdir. Bununla birlikte Sait Halim Paşa'nın da *Buhranlarımız* adlı eserinde belirttiği üzere İslâm toplumları ve İslam düşüncesi, öz ve temel itibarıyla materyalist düşünceye kökten karşı ve yabancıdır. İzzetbegoviç'e göre bu yabancı ve karşı olma durumunun altında İslâm'ın bir kültür ve düşünce olarak çift kutuplu dünya anlayışına karşı olması yatar. Bu bağlamda İslâm Hristiyanlıktan ayrılmakta ve din (religion) olmanın ötesinde tasavvur edilmektedir. İslâm'ın tamamen maneviyat ya da maddiyat merkezli olmayışı çift kutuplu bir dünya tasavvurunu aşmakta ve siyaset ile ahlaki uzlaştırıp; "ahlaklı siyaset" in de temelini oluşturmaktadır. (Akın-Karaaslan, 2015:40, bkz. Ovacık, 2018) Bir anlamda siyaset, dünya ile ahiret arasındaki ilişki ve bütünlük üzerinden anlamlandırılmaktadır. "Böylece İslâmi temelde İzzetbegoviç açısından siyaset, her iki dünyayı da önemseyen ve ikisi arasında denge kurabilecek bir imkân olarak kabul edilir." (Karaaslan, 2010: 55) Orta yol anlayışı İzzetbegoviç'te merkezi bir yer tutmaktadır. Yani bir üçüncü yol olan İslâm İzzetbegoviç'e göre idealist-materyalist, dünya-ahiret, ruh-beden, doğu-batı, dram-ütopya, Hristiyanlık-Yahudilik, topluluk-toplum, kültür-medeniyet, siyaset-ahlak vb. kutupları aşan bir pozisyondadır. (İzzetbegoviç, 2005: 96) Ahlak aklın mahsulü değil insanın iç dünyasının, ruhunun mahsulüdür. (İzzetbegoviç, 2005: 167-168; Karaaslan, 2010: 55) İnsanı anlamlandırın ve sınırlandıran bir varoluş alanı olan ahlakın önkoşulu ise özgürlüktür. Yani insanın özgür tercihte bulunabilmesidir. Bir başka deyişle özgür bir insanın yaptığı tercihin ancak ahlaklı olup olmadığı sorgulanabilir. Dolayısıyla diyebiliriz ki insanı diğer varlıklardan ayıran en temel husus ahlaktır. (Akın-Karaaslan, 2015: 38) Ahlak ise eğer anlamlı bir ontoloji varsa anlamlıdır, aksi halde bir temenniden öteye geçemez.

İzzetbegoviç'e göre iki kutba bölünmüş dünyada İslam üçüncü bir yol olarak karşımızda dururken, İslam'ın içinde de bu iki kutbun tezahürlerini görmek mümkündür. Bu iki kutup Rasyonalistler ya da akılcılar (İzzetbegoviç'in cetvelinde

materyalist, ilim, medeniyet, tekâmül, Hz. Musa, Yahudilik vb. ile aynı safta yer alır) ile tasavvufçular ya da mutasavvıflar (maneviyatçılık, kültür, sanat, ahlak, Hıristiyanlık, Hz. İsa vb. ile aynı safta yer alır) dır. Mutasavvıflar İslam'ın daima manevi yönüne, akılcılar ise dünyevi yönüne vurgu yapmışlardır. Her iki görüşte İslam'ı bütüncül bir şekilde kavrayamamış ve İslam'ın dışında var olan zıt kutuplu dünyaya teslim olmuştur. (Akin-Karaaslan, 2015: 40) O halde bütünlükten kopuş zaman zaman İslam düşünce geleneğinde de görülmüş olup bir ideal olarak İslam her türden ikiciliğe karşı her zaman bir imkân olarak üçüncü yol olmuştur.

Üçüncü yol her türden epistemik veya ontolojik şiddetin de sona ermesi gerektiğini salık verir. Zira Batı felsefesi ve dünya görüşü bağlamında ortaya koyulan düalist epistemik hakikat iddiaları, “metafiziksel şiddeti de içermekte olup, varlıkların özleri ile rasyonel bir dile tercüme edilebilirliği iddiası, soruşturma konusu kılınan varlığı başka türlü olma imkânından mahrum eden ve onu özü itibariyle yeniden inşa eden epistemolojik bir söylem pratiği ile meşruiyet kazanır. Bundan dolayı metafiziğe ait düşünce tarzlarınca ortaya konulan bütün düalist ayrımlar, taraflardan biri lehine diğerinin ikincil veya türevsel kılınmak suretiyle değer kaybına uğratıldığı şiddet formlarına veya şiddeti meşrulaştıran formlara da karşılık gelmektedir.” (Küçükalp, 2014: 14) Siyaset ve ahlak veya hukuk ve ahlak birbirinden kopunca ortaya özünde ikisinin anlam ve gaye bakımından birbirinden ayrılığı doğar. Ayrımlar düalist bir form kazandığında artık söz konusu olan bunlardan birinin diğerini üzerinde hâkimiyet kurmasıdır. Daha temelde vuku bulan şey ise beşeri öznenin kendini merkeze alarak diğer bütün her şeyi epistemolojik araçlarına boyun eğdirmesidir. Siyasetin veya hukukun ahlaka şiddet uygulaması ancak böylesi bir boyun eğdirmeden sonra mümkün olabilmektedir.

Hikmete Dayalı Bütünlüğün Zemini Olarak Din

Büyük ıstıraplar, derin acılar, hayal kırıklıkları ve çaresizlik hissi insan varoluşunu şekillendirmeye başladığında ortaya umut çıkar. İman, böylesine yeşeren ve orada duran rasyonel analizlere değil, ortada olmayan, belirsiz ama varlığını hissettiren bu umuda bağlı olarak yeniden teşekkül eder. (Yılmaz, 2016: 534) Umud varsa imkân vardır, imkan varsa umut hep vardır. İşte bu umut hikmete dayalı bütünlüğün zemini olarak iman, insana hayatı bir bütün olarak tasavvur etme ve ona göre anlamlandırma

imkânı verir. İslam'ın din ve bilim, ahlak ve siyaset, ideal ve reel olan arasındaki uyumun ve ittifakın gerçekleştirilmesi talebi tamamen yeni bir durumdur. Zahiri ve Bâtini dünyanın varlığını tanıyarak İslam, bu iki dünya arasında bulunan uçurumun köprü vazifesini, insanın yaptığını göstermektedir. Bu ittifak ve birlik olmadan *religion* geriliğe (her türlü verimli hayatın reddedilmesi), bilim ise ateizme doğru çekmektedir." (Akın-Karaaslan, 2015: 66) Uyumun bozulması insanlığa acımasız bedeller ödetmektedir. Bunun içindir ki; "...bugünkü dünyanın ayrılık içinde olduğu meseleler olarak, din ve bilim, ahlak ve siyaset, bireysel ve toplumsal, maddi ve manevi arasındaki bağlantılara işaret ederek İslam yeniden arabulucu düşünce rolüne, İslam dünyası ise bölünmüş dünya içinde arabulucu millet rolüne kavuşmaktadır. 'Mistisizmsiz inanç ve ateizmsiz bilim' taahhüdünü ortaya koyarak İslam, hiçbir fark gözetmeksizin bütün insanlara aynı derecede ilgi odağı olabilir." (Akın-Karaaslan, 2015: 57) İslam eğer bir imkan olacaksa Müslümanların üzerinde düşen görev söz konusu uyum taahhüdünü her anlamda yerine getirmeleridir.

Hâsıl-ı Kelam: Siyasetin Ahlakı, Ahlakın Siyaseti ile Birliktedir

61

"Tek tek insanları sevmeyenler insanlık kavramına sığınır"

Aliya İzzetbegoviç

Aliya İzzetbegoviç'in düşüncesini düşünmeye başladığımızda göreceğiz ki, onun düşüncesi, siyasetle bağlantılı ahlaki meselelerin tartışıldığı bir düşünce değil, insanın varlığı ile ilgili meseleleri ele alan hakiki bir düşünme tarzı, düşünme şeklidir. (Karaaslan, 2010: 85) İslam İzzetbegoviç'in formülasyonunda, idealist-materyalist, sosyalist-liberal, sağ-sol, ruh-beden, dram-ütopya, Hristiyanlık-Yahudilik, topluluk-toplum, yaratma-tekâmül vb. arasında yaşanan her türlü gerilimi aşmada - ki günümüz toplumu tam manasıyla bu iki kutupların çatışması arasında kalmış ve adeta çıkışı bulamayan bir labirente girmiş gibi hayatını devam ettirmektedir- günümüz insanı için üçüncü yoldur. Tüm çıkmazlara karşı bir imkândır. Aliya bu sebeple İslam'ı tüm zıtlıkları aşan bir üçüncü yol olarak görmektedir. Batı düşüncesinin olgu ile değeri ayırması sonucu oluşan ahlak ile din arasındaki kopukluğa benzer şekilde İslam düşüncesinde de bilinçli ve ıslah edici bir faaliyet olan *amel-i salih'in* hikmete mebni bir tarzda hayatîyet

bulabilmesi için hayatı teori-pratik, olgu-değer, ilim-amel, metin-hayat arasındaki mütakabiliyet ve mutabakatın kopmaz bir bütünlüğü içinde değerlendirmek hayati önem arz eden bir husustur. Bu sayede iman ve hayat birbirine kapalı kompartmanlara ayrılma tehlikesinden kurtularak daha anlamlı olacaktır. Aliya açısından ise bunun özel anlamı siyaset ve ahlak arasında epistemolojik ayırımları reddetmek ve hayatı ait olduğu bütünlüğe ontoloji içinde geri çağırmaktır.

Kaynakça

- Akın, H. Mahmut (2010). "Aliya İzzetbegoviç'in Entelektüel Mirası", Ed. Ö.H. Özalp ve K. Gültürk, *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu (11-12 Ekim 2008)*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları. s. 100-108.
- Akın, H. Mahmut (2013). "Aliya İzzetbegoviç'in Siyaset Felsefesi ve İslam", *Vefatının 10.Yılında Aliya İzzetbegoviç Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali Sempozyumu Bildirileri*, 26 Ekim 2013, Üsküdar, ss. 25-33.
- Akın, H. Mahmut (2015). "Carl Schmitt'in Siyasal Teorisi Karşısında Aliya İzzetbegoviç'in Siyasal Pratiği", *Tezkire Dergisi*, Sayı: 54.
- Akın, H. Mahmut (2018). "Aliya İzzetbegoviç'in Dram ve Ütopya Ayırımı ve İslam Yorumu", *Aliya İzzetbegoviç Hikmet, Özgürlük ve İslam*, Der. Mahmut Hakkı Akın, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Akın, H. Mahmut, (2006) "Aliya ve Savaş Ahlakı: Aliya İzzetbegoviç'te Özgürlük ya da Bosna Savaşı'nı Yeniden Düşünmek", *Tezkire*, Sayı: 42, 227-232.
- Akın, Mahmut H. Karaaslan, Faruk, (2015) *Özgürlük Mücadelecisi ve İslâm Düşünürü Aliya İzzetbegoviç*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Baykan, Erdal (2016). *Aliya Okumaları: İslam Deklarasyonu*, Konya: Çizgi Yayınları.
- Birgül, Mehmet Fatih (2018). "Müslüman Aydınının Pozitivizmle İmtihani: İzzetbegoviç'te ve İlk Muhafazakârlarımızda Bergson Etkileri", *Aliya İzzetbegoviç Hikmet, Özgürlük ve İslam*, Der. Mahmut Hakkı Akın, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Çınar, Aliye, (2006) "Evrensellik ve Yerellik Arasında Bir Teoloji Arayışında Fiilî İrfanın Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , cilt: XV, sayı: 1.
- Davutoğlu, Ahmet, (1996) "Aliya Modeli ve Bosna'daki Liderlik Yapılanması", *Aksiyon*, Sayı: 94, s. 38-40.
- Davutoğlu, Ahmet, (2001) *Stratejik Derinlik*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Erkilet, A. (2010). "Özgürleştirici Bir Önder: Aliya. Ö.H. Özalp ve K. Gültürk (Ed.), *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu (11-12 Ekim 2008)*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları. ss. 112-116.
- Erkilet, Alev, (2007). "Aliya İzzetbegoviç'in İslam Dünyasına Yönelik Analizleri", *İlem Yıllığı 2*, İstanbul: (Aliya İzzetbegoviç'i Anma Toplantısı), s. 106-109.
- Falk, Richard, (1998). "Sahte Evrensellik ve Dışlamanın Jeopolitiği: İslam Örneği", *Divân İlmî Araştırmalar/2*, s. 99-116.
- Fazlıoğlu, İhsan (2015). *Kendini Bulmak*, İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İhsan (2018). "Râzî Krizini Aşmak: Mevlanâ'nın Arayışı İçin Yeni Bir Yorum", *Düşünen Şehir Dergisi*, sayı: 6, Kayseri.
- Gellner, Ernest(2012). *Müslüman Toplum*, Çev. Müfit Günay, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Gencer, Bedri (2008). "Bütünsel Bilginin Peşinde, Hikmet", *Rihle Dergisi*, Yıl:1, Sayı:1, Nisan-Haziran.
- Görgün, Tahsin, (2010). "Bir Düşünür", Ed. Ö.H. Özalp ve K. Gültürk, *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu (11-12 Ekim 2008)*, Bağcılar Belediyesi Kültür Yay. İstanbul, s.59-60.
- Gray, John (2013). *Kara Ayin: Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü*, Çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Grotius, H. (2011). *Savaş ve Barış Hukuku*, Çev. Seha L. Meray, İstanbul: Say Yayınları.
- İzzetbegoviç, Aliya (2003). *Bosna mucizesi: Konuşmalar*, Çev. F. Altun ve R. Ahmedoğlu, Ankara: Yöneliş Yayınları.
- İzzetbegoviç, Aliya (2007). *İslam Deklarasyonu ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, çev. R. Ademi, Fide Yay. İstanbul.
- İzzetbegoviç, Aliya(1992). *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. S. Şaban, Nehir Yay. İstanbul
- İzzetbegoviç, Aliya, (2003). *Tarihe tanıklığım*, Çev. A. Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, İstanbul: Küre Yayınları.

- İzzetbegoviç, Aliya, (2005). *Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar*, Çev. H. T. Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Jerkovic, A. (2010). "Aliya Machialvelli'ye Karşı", Ed. Ö.H. Özalp ve K. Gültürk, *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu (11-12 Ekim 2008)*, Bağcılar Belediyesi Kültür Yay. İstanbul, s. 34-38.
- Karaarslan, Faruk (2010). *Entelektüel Üzerine Eleştirel Bir Çalışma: Aliya İzzetbegoviç Örneği*, Selçuk Üniversitesi, SBE. Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Karaarslan, Faruk (2013). "Bir Düşünce Adamı Olarak Aliya İzzetbegoviç", Ed. M. H. Mercan, *Gelenek ile Modernite Arasında Bilgi ve Toplum*, İstanbul: Yedi Renk Yayınları, ss.127-144.
- Karaarslan, Faruk, (2012). "Aliya İzzetbegoviç'in Ahlak ve Siyaset Anlayışı", *TYB Akademi*, 4, 2012, 111-122.
- Karaarslan, Faruk (2013). "Medeniyet Tartışmalarına Antiütopyacı Bir Yaklaşım: Aliya İzzetbegoviç Örneği", *Vefatının 10.Yılında Aliya İzzetbegoviç Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali Sempozyumu Bildirileri*, 26 Ekim 2013, Üsküdar, ss. 25-33.
- Küçükkalp, Kasım (2014). "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkânı: İki Varlık, İki Düşünme Biçimi: Epistemoloji Öncelikli Düşünme ile Ontoloji Öncelikli Düşünme Arasındaki Farka Dair Bir İnceleme", *İLEM Eğitim Programı 2014-2015 Açılış Konferansı*, 18 Ekim, Üsküdar.
- Lavic, S. (2010). "Bir Devlet Adamı Olarak Aliya İzzetbegoviç". Ö.H. Özalp ve K. Gültürk (Ed.), *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu (11-12 Ekim 2008)*, Bağcılar Belediyesi Kültür Yay. İstanbul, s. 50-55.
- Mahmutoğlu, Yakup (2018). "Aliya İzzetbegoviç'in Hukuk Düşüncesine Hâkim Olan İlkeler ve Evrensel Hukuk Anlayışına Katkıları", *Uluslararası Sosyal & Hukuk Çalışmaları Kongresi*, ss. 623-639.
- Neimarlija, H. (2010) "Üçüncü Yol Tezi", Ed. Ö.H. Özalp ve K. Gültürk, *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu (11-12 Ekim 2008)*, Bağcılar Belediyesi Kültür Yay. İstanbul s. 151-156.
- Ovacık, Zübeyir (2018). "Seküler Etik Mümkün mü? Aliya İzzetbegoviç'te Etiğin Seküler İmkânına Yönelik Felsefî Bir Soruşturma", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 68, ss. 84-110.
- Said, Cevdet, (2011). *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Toktaş, Fatih (2018). "Bir Oksidentalist Olarak Aliya İzzetbegoviç", *Aliya İzzetbegoviç Hikmet, Özgürlük ve İslam*, Der. Mahmut Hakkı Akın, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yenigün, Halil İbrahim (2013). "Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Demokrasi", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 18 Sayı 34/1, ss. 1-48.
- Yılmaz, Âlim (2016). "Aliya İzzetbegoviç'te Varoluş ve Din", *Hece Dergisi, Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel sayısı*, Sayı: 229, ss. 534-540.