SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

ALİYA İZZETBEGOVİÇ'İN SİYASET VE AHLAK ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Fatih YANMAZ

Sivas
Ocak 2021

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

ALİYA İZZETBEGOVİÇ'İN SİYASET VE AHLAK ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Fatih YANMAZ

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Fatih ERTUGAY

Sivas
Ocak 2021

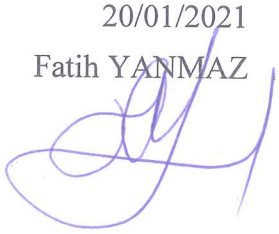
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

20/01/2021
Fatih YANMAZ



ÖNSÖZ

Bu çalışma Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak yapılmıştır.

Her akademik çalışma zahmetli ama bir o kadar da keyifli ve öğretici bir sürecin sonunda ortaya çıktığı gibi bu çalışma da benzer bir yol izlemiştir. Bununla birlikte bu çalışma birtakım güçlüklerle de karşı karşıya kalmıştır. Özellikle çalışmanın geniş bir muhteva ile başlaması ve sonrasında tez danışmanı değişikliği ile birlikte farklı bir mecraya doğru ilerlemesi çaba ve zaman açısından bazı gecikmelere neden olmuştur. Bu aşamada sonradan tez danışmanlığımı kabul ederek, içinden çıkmakta zorlandığım tez çalışmanın uygun bir mecraya evrilmesine vesile olan ve çalışma sürecinde benden bilgi ve tecrübelerini esirgemeyen, süreç boyunca beni yönlendiren ve çıkmaza girdiğim anlarda rehberlik eden danışmanım Sayın Doç. Dr. Fatih ERTUGAY'a, ders dönemi boyunca kendilerinden ders aldığım ve akademik bilgimin gelişmesine katkı sunan Kamu Yönetimi Bölümü'nün kıymetli hocalarına ve hayatımın her alanında maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen her konuda bana güvenen ve beni destekleyen sevgili aileme teşekkür ederim.

Fatih YANMAZ

Sivas; 2021

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **i**
ÖZET ..... **iii**
ABSTRACT ..... **v**
GİRİŞ **1**
BİRİNCİ BÖLÜM **7**
1.ALİYA'NIN ÇOK YÖNLÜ KİŞİLİĞİ **7**
1.1. Bir Okur Olarak Aliya 7
1.2. Bir Aktivist ve Siyasetçi Olarak Aliya 10
1.3. Bir Entelektüel Olarak Aliya 15
1.4. Bir Asker ve Lider Olarak Aliya 19
1.5. Bilge Kral 24
İKİNCİ BÖLÜM **29**
2.SİYASET-AHLÂK TARTIŞMALARI **29**
2.1. Birlikte Yaşam Pratiği: Siyaset/Devlet 30
2.1.1. Bir Gerçeklik Olarak Siyaset 33
2.1.2. Ahlakla Sınırlandırma 35
2.2. Siyaset-Ahlak Tartışmaları 39
2.2.1. Siyaset-Ahlak Tartışmalarının Tarihçesi 41
2.2.1.1. Ahlaki Bir Siyaset Anlayışı 41
2.2.1.2. Ahlakı Yadsıyan Siyaset 51
2.2.2. Modern Bir Pratik Olarak Siyaset ve Ahlak 59
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM **63**
3. ALİYA İZZETBEGOVİÇ'İN SİYASET VE AHLÂK ANLAYIŞI **63**
3.1. Aliya İzzetbegoviç'in Üçüncü Yol Teorisi 63
3.1.1. Üçüncü Yol Teorisinin Temel Odağı: İslam 65
3.1.2. Üçüncü Yol Teorisinin Doğu Kolu: Ahlâk 68
3.1.2.1. Aliya'nın Ahlâk Anlayışında Yararcılık 77
3.1.2.2. Aliya'ya Göre Ahlâkın Din Dışılığı Meselesi 83
3.1.2.3. Aliya'nın Ahlâk Anlayışında Özgürlük 85

3.1.3. Üçüncü Yol Teorisinin Batı Kolu: Siyaset 89
3.2. Siyaset-Ahlak İlişkisinde Aliya'nın Tercihi 94
SONUÇ 97
KAYNAKÇA 105
ÖZGEÇMİŞ 113

ÖZET

Bu çalışma 20. Yüzyılın nevi şahsına münhasır kişiliklerinden birisi olan Aliya İzzetbegoviç'in siyaset-ahlak tartışmalarına dair görüşlerini ele almayı ve bu açıdan bir siyasetçi ve lider olarak konumunu ve tutumunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Aliya İzzetbegoviç'in İslami dünya görüşü olarak ortaya koyduğu "Üçüncü Yol" teorisinin ana konularından birisi olan ahlak anlayışı özgün bir yapıya sahiptir. Siyasal pratiğinin ahlak teorisi ile paralel bir yapıda ilerlemesi O'nun, bu çalışmanın konusu olmasındaki en önemli sebeplerden birisidir. Siyaset ile ahlakın ilişkisinin hangi noktada ve ne düzeyde olması gerektiğine dair yapılan siyaset-ahlak tartışmaları ise siyasetin şeklinin, yönteminin ve kavramlarının belirlenmesi hususunda önemli bir pozisyona sahiptir. Aliya'nın ahlak kuramından yola çıkarak çerçevesini çizdiği siyaset algısının bu tartışmalarda nasıl konumlandığı ve özgün olarak neler söylediğini ortaya koymak amacı ile çalışmanın birinci bölümünde Aliya'nın çok yönlü kişiliği, ikinci bölümünde siyaset-ahlak tartışmalarının genel karakteristiği ve üçüncü bölümde ise Aliya'nın siyaset ve ahlak anlayışını ne şekilde kuramsallaştırdığı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aliya İzzetbegoviç, Üçüncü Yol, Siyaset, Ahlak

ABSTRACT

This study aimed to examine the views of Aliya Izzetbegovic, one of the unique personalities of the 20th century, on politics-moral debates and to reveal his position and attitude as a politician and leader in this respect. One of the main topics of the "Third Way" theory put forward by Alija Izetbegovic as the Islamic world view, the understanding of morality has a unique structure. The progress of his political practice in parallel with the moral theory is one of the most important reasons why he is the subject of this study. On the other hand, politics-ethics discussions about the relationship between politics and morality at what point and at what level have an important position in determining the form, method and concepts of politics. In order to reveal how Aliya's perception of politics, which he framed based on his moral theory, is positioned in these discussions and what he originally said, in the first part, Aliya's multi-faceted personality, in the second part, the general characteristics of the politics-moral discussions and in the third part, Aliya's politics and how he theorized his understanding of morality were discussed.

Key Words: Aliya İzzetbegoviç, Thrid Way, Politics, Ethics

GİRİŞ

Tarih sahnesi sıklıkla başarılı entelektüellere, siyaset adamlarına ve ordu komutanlarına ev sahipliği yapmıştır. Fakat bunların hepsinin bir arada tek bir kişide vücut bulması alışılagelmiş bir durum değildir. Aliya İzzetbegoviç; bağımsızlık mücadelesi komutanı, devlet kurucusu, başarılı bir siyasetçi ve bunların yanında siyaset ve felsefe teorisyeni gibi sıfatları adının önüne koyması nedeni ile dikkate alınması ve incelenmesi gereken bir şahsiyettir. Savaş koşullarında duyarsızlaşmayan bir komutan ve fikir dünyasında kaybolmayan bir düşünür olarak Aliya'nın en dikkat çekici özelliği; fikri dünyası ile eylemlerinin en zor koşullarda bile tutarlılık göstermesidir. O'nun eylemleri fikriyatının yansımasıdır. Soykırım şartlarında bile düşmanına, inandığı ahlaki değerlerinin sınırları dışında bir karşılık vermeyi reddetmiş ve dünyanın gözü önünde ahlak anlayışını test etmiş nadir kişilerden birisi olması, onun, çalışmamızın konusu olmasının en önemli nedenlerinden birisidir.

Aliya, tarih boyunca gerek coğrafi konumu gerekse multikültürel yapısı nedeni ile hareketliliğin eksik olmadığı bir coğrafya olan Bosna'da dünyaya gelmiştir. Sosyo-kültürel yapı olarak hem Batı'nın hem de Doğu'nun etkisinde kalan bu coğrafya, Aliya'nın fikir dünyasının şekil almasında etkili olmuştur. Ayrıca, Sosyalist bir rejim olarak yönetilen Yugoslavya'da bir Müslüman olan Aliya bu yönetim sistemini de deneyimlemiş hem komünist sistem içerisinde hem de Yugoslavya'nın dağılması süresince birçok sorunla karşılaşmış ve bu sorunlar için çözüm arayışlarında bulunmuştur. Aliya yaşadığı coğrafya ve içine doğduğu sosyal durum sebebi ile Batı ve Doğu felsefelerinin etkilerinde kalmış olsa da; kendisini bu iki ekolden herhangi birisine dâhil edebilmek mümkün değildir. O'nun okumaları, epistemoloji öğrenen bir öğrencinin okumalarından ziyade cevap arayan bir düşünürün okumaları olarak değerlendirilmelidir. Bu arayış Aliya'yı hem benzer konularda farklı düşünce yapılarını incelemeye hem de farklı disiplinler üzerinde okumalar yapmaya itmiştir. Sonuç olarak, Aliya kendi fikriyatını temellendirebilmek adına hem Batı felsefesine hem Doğu felsefesine hâkim ve aynı zamanda disiplinler arasında bütüncül bir bakış açısına sahip olmuştur.

Tüm bu deneyimler sonucunda Aliya, "Doğu ve Batı Arasında İslam" adlı eserinde, kendi fikir dünyasını ortaya koyan "Üçüncü Yol" kuramını oluşturmuştur. Bu teori genel olarak düalist bir dünya tanımlamış ve monist yaklaşımların insan doğasını anlamakta eksik kaldığını söylemiştir. Dualist yapıları genel olarak Ruh-Madde, Dram-Ütopya, Din (Religion)-Materyalizm gibi birçok ayrıma tabi tutan Aliya, Hristiyanlık ve Yahudilik temsilini daha çok kullanmıştır. Hristiyanlık-Yahudilik düalizminin orta yolu İslam olduğu gibi tanımladığı her bir yapı için İslami bir "Üçüncü Yol" öne sürmeye gayret etmiştir. İnsanı ruh ve madde olarak ikiye ayıran ve her biri birbirinin alanına dokunmayan bu yapıların ve sonuçlarının insani olmadığını söylemiştir. "Doğu ve Batı Arasında İslam" adlı eserinde detaylı olarak ortaya koyduğu bu teorem Aliya'nın fikir dünyasının genel çerçevesini çizmesi açısından önemlidir. Epistemolojide metafiziğin yadsınmasından, siyasetin tanımlanmasına, yönetim sistemlerinden, lider tanımlanmalarına, eğitim sistemlerinden, toplum yapılarına ve saymadığımız birçok konuda açıklamalar yapmaya çalışan bu teorem Aliya'nın fikriyatının temellerini anlayabilmek adına önemlidir.

Aliya'nın düşünce dünyasının yapı taşlarından birisi de "Ahlak" anlayışıdır. O'na göre din dışında hiçbir olgu tutarlı bir ahlak anlayışı öne süremez. Bütün değer yargıları din ile alakalıdır. Din; biyolojik bir varlık olan insanı, manevi boyut ile ilişkilendiren ve diğer canlılardan ayıran en önemli özelliktir. Ahlak ise; dini yaşamın sınırlarını çizer. Daha açık bir şekilde; din, biyolojik bir varlık olan insanı eşref-i mahlûkat yapan olgudur, ahlak ise dini nasıl yaşayacağımızı gösteren vazifeler kılavuzudur. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey; din ile ahlak aynı şey değildir. Ahlaklı olmak dindar olma ile eşdeğer değildir. Onları bir arada tutan şey "müşterek delil" dir. Müşterek delil anlayışı ise "daha üstün başka bir dünyanın varlığı" dır. Bu müşterek delil ahlak ile din kavramları arasında hem karşılıklı bağımlılık hem de karşılıklı bağımsızlık ilişkisi oluşturur. Ahlakı kişilere vazifeler sunan bir kılavuz olarak gören Aliya kişinin ahlaklı olabilmesi için özgür olmasını önkoşul olarak sunar. Saf özgürlüğün sadece kişinin hiçbir dışsal etki altında kalmadığı iç dünyasında var olabileceğini öne sürer. Dolayısıyla İslam'ın tanımladığı "salih amel" anlayışına benzer bir ahlak anlayışı geliştirir.

Ahlakın saikini vazife olarak gören Aliya, siyasetin saikini ise menfaat olarak görür. Bu bağlamda vazife ile menfaatin birbiri ile ilişkilendirilemeyeceğini söylese de, ahlaki bir siyaset kurma amacındadır. Hristiyanlığı ve tanrı şehri anlayışını eleştiren Aliya, siyaset algısını da İslam anlayışından türetmiştir. İslam'ın bu dünyayı yadsımadığını, dünyevi işler ile manevi işlerin bir dengede tutulması gerektiği öğretisinden hareket ile siyasetin "bulaşılmaması gereken kirli bir iş" olduğu anlayışına karşı çıkıp, olabilecek en iyi sistemi kurma arayışındadır. O'na göre siyaset kişileri özgür kılacak, faydacılıktan uzak, itidalli bir yönetim kurma çabası olmalıdır. Yönetici ise siyaseti menfaat için iktidarı ele geçirme ve elde tutma çabası ile değil vazife olarak ahlak sınırları içerisinde yapmalıdır. Bu anlayış dışındaki bütün sistemler totaliterleşmeye açıktır. Totaliterleşen yönetimler ise insani bir yaşam sunmaya muktedir değildir. Bu anlayış bağlamında cumhuriyeti en iyi yönetim sistemi olarak görse de; daha iyi bir sistem bulunduğu takdirde bu sistemin terk edilmesi gerektiğini eklemiştir.

En temel bağlamda siyaset; sosyal bir canlı olarak bir arada yaşama mecburiyetinde olan insanların nasıl bir mekanizma ve kurallar bütünlüğü içerisinde yaşaması gerektiğine dair fikir ayrılıkları ve bu fikir ayrılıklarına rağmen yaşama çabasıdır. Kısıtlı kaynakların dağıtılması, menfaatlerin farklılığı ve güç ihtiyacı gibi konuların yarattığı kaçınılmaz çatışmaların tam ortasında meşru bir düzen kurma çabasıdır. Dolayısıyla toplumsal yaşam içerisinde hemen hemen her konu ile az veya çok fakat mutlaka bir ilişki içerisindedir. Bu nedenden ötürü toplumsal ilişkileri düzenleyen bir başka kavram olan ahlak kavramı ile de çetrefilli bir ilişkisi vardır. Merkezi ve yönlendirici kavramları bile birbirinden taban tabana zıt olan bu iki mefhumun ilişkisinin şeklinin ve düzeyinin nasıl ve ne derecede olması gerektiğine dair yoğun tartışmalar mevcuttur. Siyaset hakkında konuşan hemen hemen herkes ahlak kavramı ve bu kavramın siyaset kavramı ile olan ilişkisi hakkında fikirlerini beyan etmiştir. Dolayısıyla bu konuda literatür çok geniştir. Bu çalışmanın literatürü tüketme gibi bir iddiası söz konusu değildir. Temel hedef; dikkatle seçilen bazı düşünürler üzerinden siyaset-ahlak tartışmalarını çerçevelendirmek ve Aliya'nın bu tartışmadaki konumunu belirlemektir. Tarih sahnesindeki özel yeri ve kişiliği ile Aliya'nın bu konudaki fikirlerinin tartışmaya yeni bir boyut kazandırıp kazandıramayacağı irdelenmeye çalışılacaktır.

Bu amaç ile çalışmanın ilk bölümünde Aliya'yı tanıyabilmek adına; hayatı, kişiliği, etkilendiği düşünürler, yaşadığı dönemi ve politik yaşamı incelecektir. Aliya'nın çok yönlü kişiliğini anlayabilmek adına özenle seçilen birkaç başlığa indirgenmiş şekilde O'nun kişilik ve karakter analizini ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bölüm; askeri ve siyasi kişiliğinin yanında felsefeye, sanata ve edebiyata olan ilgisinin sonucunda kendisine atfedilen "Bilge Kral" unvanının arka planını anlaşılabilmesi açısından önemli bir bölümdür. Bir düşünürün hayatını incelemek fikri dünyasının nasıl oluştuğu hakkında verdiği ipuçları nedeni ile her zaman önemlidir. Fakat Aliya'da bu durum biraz daha önemli bir hal alıyor. Çünkü Aliya fikri dünyasını uygulamaya ve inandığı değerleri bütün dünyanın gözü önünde uygulamaya koyma şansını elde edebilen nadir kişiliklerdendir. Dolayısıyla O'nun hayatını incelemek fikirlerinin pratikte nasıl sonuçlanabileceğini görmek açısından da önemlidir.

Çalışmanın ikinci bölümünde "siyaset" ve "ahlak" kavramları ayrı ayrı ve birbirleri ile ilişkileri düzleminde sınırlandırıldıktan sonra, siyaset-ahlak tartışmaları "Ahlaki Siyaset Anlayışı" ve "Ahlakı Yadsıyan Siyaset Anlayışı" adı altında iki kategoriye ayrılıp incelenecektir. Bu bölüm süregelen siyaset-ahlak tartışmalarının anlaşılabilmesi açısından önemli bir bölümdür. Bu bölüm; ahlaki siyaset anlayışının karşısında "ahlaksız" bir siyaset anlayışının durmadığını ve tartışmaların, sanılanın aksine, ahlaksızlığa bir güzelleme olmaktan ziyade ahlak kavramı ve siyaset kavramının hangi noktada ve ne ölçüde kesiştiğine dair olduğunun değerlendirileceği bölümdür. İfade ettiği anlam açısından bile tartışmalı olan bu iki kavramın birbirleri ile olan ilişkisi de doğal olarak çok geniş bir literatüre sahiptir. Bu bölümde literatürün tüketilmesi gibi bir amaç söz konusu değildir. Bu sebepten ötürü siyaset-ahlak tartışmalarını belirli önceliklere göre tespit edilen kişiler üzerinden kısıtlayarak bir çerçeve oluşturma çabası ön plana çıkmıştır.

Çalışmanın son bölümünde ise Aliya'nın düşünce dünyasının temelini oluşturan "Üçüncü Yol" kuramını açıklamaya çalıştıktan sonra bu kapsamda "ahlak" ve "siyaset" kavramları hakkında ne söylediğini ve bu iki kavram arasında nasıl bir bağ kurduğu incelenecektir. Ahlak anlayışının siyaset anlayışını belirleyen bir düşünür olması hasebiyle Aliya'nın ahlak kavramından ne anladığı ve bu kavramı

nasıl kurgulayıp temellendirdiği konusu esas odak noktasını oluşturacaktır. Modern çağda dışlanan Tanrısal ahlak anlayışının belki de en önemli savunucularından birisi olması açısından düşüncelerinin ve kuramlarının "çağdışı" veya "başka bir yüzyıla ait mi", yoksa tartışmalarda yeni bir boyut açabilecek nitelikte mi olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.ALİYA'NIN ÇOK YÖNLÜ KİŞİLİĞİ

Aliya İzzetbegoviç her ne kadar Bosna-Hersek'in bağımsızlık mücadelesi sırasında siyaset adamı kimliğiyle uluslararası bir üne kavuşmuş olsa da onu var eden esas şey bu ün değildir. Aliya aslında fikir dünyasında onlarca yıldır var olan ve her şeyden önce entelektüel kişiliğiyle tanınan bir düşünce adamıdır. Hem bir okur, hem bir aktivist, hem bir yazar, hem bir lider olan Aliya bu çok yönlü kişiliğiyle sadece Bosna-Hersek'in bağımsızlık mücadelesine önderlik etmemiştir. Aynı zamanda hem İslam düşünce dünyasına hem de Batı düşünce dünyasına büyük katkılar sağlamıştır. Bu sebeple, Aliya'yı anlamak için onun bu çok yönlü kişiliğini etraflıca bilmek gerekmektedir. Aliya'nın bu çok yönlü kişiliğini anlama çabası onun tezin ilerleyen kısımlarında ortaya konmaya çalışılacak olan üçüncü yol düşüncesini de anlamaya yardım edecektir. Onun bütün sorunlara ürettiği ılımlı çözümler işte bu entelektüel birikimin bir sonucudur. Bu bölümde düşünce dünyasını daha yakından tanıyabilmek için bir bakıma Aliya'nın zihin dünyasının haritası çıkartılmaya çalışılacaktır.

1.1. Bir Okur Olarak Aliya

Aliya'yı anlamak öncelikle onun bir insan olarak ve onu sonraki yıllarını bütünüyle şekillendiren okuma serüvenine bakmaktan geçmektedir. Okumak Aliya için çok sıra dışı bir edimdir. Aliya okumaya olan tutkusunu "baş ağrısı gibi okuma nöbetleri tutardı beni" diyerek ifade etmiştir (İzzetbegoviç 2018: 484). Aliya için okumanın tutkulu bir eylem haline gelmesi gençlik yıllarına kadar geriye gitmektedir. Daha lise yıllarında birçok dünya klasiğini, önemli felsefi metinleri okuduğu bilinmektedir. Aliya'nın okuma serüveninin başlangıcı dönemin ünlü liselerinden biri olan Birinci Erkek Lisesi'ndeki eğitim yıllarına denk düşmektedir. Birinci Erkek Lisesi çevresi daha çok komünist ideolojinin hâkim olduğu, dünya algısının da büyük ölçüde materyalist felsefeyle şekillendiği bir çevredir. Aliya, bu ideolojik atmosferde komünist ideolojiye yakın birçok eseri okumuş ve kendine

yabancı olmayan toplumsal adaletsizlik, haksızlık ve eşitsizlik gibi konuların ele alınış biçiminden önemli ölçüde etkilenmiştir.

Aliya özellikle bu dönemde okuduğu eserlerin inanç dünyası üzerinde de de etkili olduğunu söylemiştir. Bir müddet inancı ile sorgulama içine girse de amelî boyutuyla alâkası hiçbir zaman kopmamıştır (Toktaş 2016: 7). Her ne kadar komünizm, Aliya'nın kendi dünyasına özgü birçok soruya cevap verebilme yeterliliğine sahipse de komünist ideolojinin dinler hakkında ileri sürdükleri argümanlar bir süre sonra kurulan ilişkinin sonlanmasına neden olmuştur. Aliya'nın bu kurulan ilişkiden birdenbire uzaklaştığını düşünmemek gerekmektedir. Komünist ideolojinin Aliya'yı bir süre inanç düzleminde de sorgulamalar yapmaya ittiği bilinmektedir. Yine de sonunda, köklerinden gelen düşünsel derinlik dinle kurulan sağlam bir bağ olarak tezahür etmiştir.

İçine bulunduğu buhranlı fikir dünyasından yavaş yavaş farklı bir tür düşünce tarzına doğru adım atan İzzetbegoviç'in İslamî bir kimlik ve düşünsel-politik duruş edinmesi de bu döneme denk düşmektedir. Birçok Batılı yazar ve düşünürün eserlerini okuyan, ama esas olarak fikir çilesi çektiği dönemlerde Bergson'un "Yaratıcı Evrim", Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi" ve Spengler'in "Batı'nın Çöküşü" kitaplarındaki düşünceleri kendine yakın bulmuştur (Eliaçık 2014: 54).

Aliya sadece siyaset felsefesi üzerine okuyan, tek yönlü bir entelektüel değildir. Birçok alanda değişik okumalar yaptığı bilinmektedir. Roman, şiir, hikâye, tiyatro gibi birçok alanda yaptığı okumalarla kendi siyaset felsefesini zenginleştirmiştir. *Özgürlüğe Kaçışım* adlı eserinde bu çok yönlü okuma sürecinin ayrıntılarına şahit oluruz. Batı klasiklerine, şairlere, filozoflarına, hukuk insanlarına, din adamlarına birçok gönderme yapmaktadır. Bu göndermelerle ele aldığı konuyu okuyucunun daha etraflıca görebilmesini sağlamaya çalışmıştır. Bir taraftan Shakespeare gibi batının önemli yazar ve şairlerine gönderme yaparken diğer taraftan doğunun önemli değerlerinden Sadi Şiraz'dan örnekler verir.

Aliya'nın metinlerinin en önemli özelliklerinden biri de herhangi bir konuyu ele almaya başladığında o konuyla ilgili bütün literatüre hâkim olduğunu göstermesidir. Aliya'nın metinlerinde hem geçmişin kadim metinleri hem modern eserlerden örnekler görebilmek mümkündür. Metinlerinde Konfiçyus, Gandi gibi

Doğu'nun büyük düşünür ve filozoflarından yararlanırken Batı'da dönüşüme öncülük etmiş Thomas More, Platon, Saint Simon gibi filozoflardan örnekler vermiştir. Aliya'nın çok yönlülüğü sadece Doğu ve Batı felsefi metinlerine gönderdiği referanslarla sınırlı kalmaz. Onu özgün kılan bu metinlerin arasına zaman zaman yerleştirdiği bir şiirden mısra, bir romandan bir parçayla ortaya koymaya çalıştığı konuların hayatın diğer alanlarıyla olan ilişkisini kurabilmesidir.

Roman, şiir, hikâye ve tiyatro gibi türlerin hepsinde aradığı aslında kendi felsefesinin alt yapısıdır. Bu sebeple bazı yazarlar onun için diğerlerinden biraz daha önemlidir. Mesela, Herman Hesse böyle biridir. Kitaplarında Herman Hesse'den sıkça söz eder. Özellikle Hesse'nin *Boncuk Oyunu* romanından *Özgürlüğe Kaçışım* kitabında sıkça bahsetmesi bu eserin bir roman olmasının yanında felsefi bir alt yapısının olmasındandır. Aliya'nın din ve felsefe konusundaki düşüncelerini diyalektik bir çerçevede ortaya koymaya çalışması yalnızca 19. yüzyılın dini-felsefi akımları çerçevesinde değerlendirmemek gerekmektedir. Bu yaklaşımın gelişmesinde Herman Hesse'nin etkisinin olduğu da ileri sürülmektedir. Hesse'de yer alan orta yol meselesi Aliya'nın özellikle ilgisini çekmiştir (İzzetbegoviç 2018b: 204).

Özgürlüğe Kaçısım eserinde Aliya'nın edebiyat ve felsefe eserlerine bir önem atfettiği görülmektedir. Aliya tarihe olan ilgisinin edebiyata olan ilgisini beslediğini ifade etmektedir. Aliya, romandaki tarih ve olay örgüsünün yalnızca kurgu olarak ele alınmaması gerektiğini ileri sürer. Aksine romanlar tarihi çarpıtmak için çaba gösteren tarihçilerin elinden tarihi kurtarmaktır. Tarihçiler siyasal olaylara bir bakıma eserleriyle yön verme eğilimindeyken roman yazarları geçmişi tüm açıklığıyla ortaya koyma eğilimindedir. Ona göre romanlar toplumsal yapıyı, toplumsal kurumları, toplumsal değerleri daha iyi anlamamıza yardım eder. O yüzden filozofların roman yazmasını da anlamlı bulur. Jean Paul Sartre, Albert Camus, Dostoyevski, Kafka gibi filozoflar ona göre sadece roman yazmamıştır. Bir yaşam biçimini, bir felsefeyi ortaya koymaya çalışmışlardır.

Aliya'nın İslam üzerine düşüncelerinin kaynağı da oldukça çeşitlidir. İbn-i Haldun, İbn-i Rüşd, İmam-ı Azam, İbn Hazm, İmam Gazali, Fazlurrahman, Muhammed İkbal sıkça yararlandığı İslam filozofları ve düşünce insanlarıdır. Bahsi

geçen İslam coğrafyasında büyük izler bırakan düşünürlerin, Avrupa'nın göbeğinde Aliya'yı etkilemiş olması onun tüm dünya gündemini takip eden bir entelektüel olduğunu göstermektedir. Bu etkilenmede en büyük pay Fazlurrahman'a aittir. İslam dünyasında da eleştirel yaklaşım ile tanınan Fazlurrrahman Aliya ile bu noktada örtüşmektedir. Fazlurrahman'ın fikriyatı ile Aliya'nın savunduğu üçüncü yol teorisinin örtüşen birçok yönünün olduğunu belirtmek gerekmektedir. Tahereh Mirzai Aliya'nın da kurucuları arasında olduğu Müslüman Kardeşler örgütünün Hasan el-Benna'nın Müslüman Kardeşler örgütünden esinlenerek ortaya çıktığını ileri sürmektedir (Öçal, Mirzai: 2016: 571).

1.2. Bir Aktivist ve Siyasetçi Olarak Aliya

Aliya'nın siyaset anlayışın temelinde insan vardır. Buradan hareketle Aliya insana özgü üç değeri ön plana çıkarır. Bu üç değer insanı diğer varlıklardan ayırmaktadır. Hürriyet, ahlak ve din olarak ortaya koyduğu bu değerler birbirleriyle yakından ilintilidir. Birinin özgürlüğüne müdahale diğer kavramların da aşınmasına neden olmaktadır. Kişilerin özgürlüğü üzerinde baskı kuran tüm sistemler totaliterdir. Böyle hareket eden tüm sistemlerin de siyaset sorunu vardır. Yani siyaset insan için değil, iktidarı zoraki ayakta tutmak için vardır. Bu yaklaşım siyasetin içini boşaltan, dünyevi, geçici amaçların bir zorlama aracı haline getirmektedir. Bu sebeple baskıcı rejimlerin adının ne olduğu önemli değildir. Komünizm de faşizm de aynı şekilde siyasetin doğasına aykırı yönetim biçimleridir. Oysa Aliya için siyaset insanları özgür kılan, yaşanabilir bir dünya yaratmak için vardır (Karaarslan 2010: 69).

Aliya'nın siyaset anlayışı faydacı değildir. Her ne kadar insanın özgürce yaşaması hedeflense de tek amacın saf özgürlük olmadığı bilinmelidir. Daha başka ifadeyle, özgürlük ne ilkesizliği zorunlu kılar ne de özgürlük için faydacı bir siyaset tarzı benimsenmesini açıklar. Onun için ahlak bu dengeyi kuran, bir bakıma siyasetin çerçevesini çizen kavramdır. Siyasete yön verenler ahlakın dışına çıkarak iktidarını her ne pahasına olursa olsun devam ettirme eğiliminde olmamalıdır. Bunu açıklarken Machiavelli'e başvurur. Machiavelli'nin kişilerin ahlak anlayışının toplumun ahlak anlayışı içerisinde eritilmesi, tek çıkarın toplumun çıkarı olarak gösterilmesi ve dahi

bu çıkarın da toplumun genel beklentilerinden farklı olabileceği vurgusu tüm totaliter ve faşist yönetimlerin felsefi zeminini oluşturmuştur. Her ne pahasına olursa olsun iktidarı ele geçirme ve ayakta tutma çabaları Aliya'nın siyaset anlayışının tam tersinde duran anlayıştır (İzzetbegoviç 2018b: 95-96).

Aliya totalitarizm ve otorite arasında bir ters orantının olduğunu ifade eder. Düşünülenin aksine baskı arttıkça bir güç boşluğu doğmaktadır. Baskıcı sistemlerde siyasal rejimler gerçekle kendi arasına büyük bir duvar örmektedir. Siyasal güç herşeyi kontrol altında tutmak yerine insanların özgürce yaşamasının olanklı kılınmasına odaklandığında gerçekten bir siyasal güç haline dönüşmektedir. Böyle davranmayan siyasal güçler iktidar olma kabiliyetini kaybeder. Bu bir kısır döngüdür. İktidarı elinden kaybettikçe daha fazla baskı yapmak zorunda kalır (Karaarslan 2010: 70). Baskıcı rejimler çeiştililiği redderedek tüm topluma tek düze bir yaşam empoze etmeye çalışır. Tek düze bir yaşamın daha kontrol edilebilir olduğunu bunun da itaati beraberinde getireceği var sayılır.

Meşru, baskıcı olayan iktidarın totalitarizmden kaçınması için dikkat etmesi gereken bazı noktalar vardır. Siyasal rejimin ılımlı olması ve insanların bu ılımlı siyasal rejim içerisinde özgürce hareket edebilmesini sağlamak dikkat edilmesi gereken temel hususlardandır. İslam toplumunda erken dönemde yaşanan cumhuriyetçi yaklaşım bu nosyonu mükemmel bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu dönemde görüldüğü üzere siyasal sistemi yönetenlerin seçimle iş başına gelmesi, seöilmişlerin halka karşı sorumluluğu, toplumsal meselelerin hep birlikte ele alınması gibi konular totalitarizmi engelleyen önemli unusurlar olarak ön plana çıkmaktadır. (Dağcı, Dal 2015: 122).

Hayatını okumaya ve düşünmeye adamış bir insan olarak Aliya'nın zengin bir entelektüel mirasa sahip olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Bununa birlikte Aliya'yı esas var eden şey bu entelektüel mirasın eylem adamı olarak geride bıraktıklarıyla anlam kazanıyor olmasıdır. Aliya düşünmenin yeterli olmayacağını, bunun sonuçları bağlamında insanlara sorumluluk yüklediğini ileri sürmektedir. Bu sorumluluk hissi Aliya'nın hem ülkesinin içinde bulunduğu durumla ilişkilidir hem de Müslüman kimliğinin dışavurumudur. Çünkü Aliya'ya göre Müslüman dünyayı değiştirmekle yükümlüdür. İslam'ın dünyayı önemsemesi ve dünyevilik anlayışı

bakımından Hristiyanlıktan ayrılması iyiliği yerine getirme konusunda Müslümanlara sorumluluklar yüklemektedir (Akın, Karaarslan 2018: 191-192). Aliya da İslamiyet'in Müslümanlara yüklediği bu sorumluluk bilincinden hareketle insanın ancak bir özne olarak anlam kazanabildiğini vurgulamaktadır. *Tarihe Tanıklığım* (2018: 50) eserinde İslamiyet'in gelecek vaadinin kendisini nasıl bir dava adamına dönüştürdüğünü kısaca şöyle ifade etmektedir:

> Ben bir Müslüman'ım ve öyle kalacağım. Kendimi dünyadaki İslam davasının bir neferi olarak telakki ediyorum ve son günüme kadar da böyle hissedeceğim. Çünkü İslam, benim için güzel ve asil olan her şeyin diğer adı; dünyadaki Müslüman halklar için daha iyi bir geleceğin vaadinin ya da umudunun, onlar için onurlu ve özgür bir hayatın, kısacası benim inancıma göre uğrunda yaşamaya değer olan her şeyin adıdır.

Aliya'nın en belirgin özelliklerinden biri düşünceleri ile eylemleri arasındaki tutarlılığı koruyabilmiş olmasıdır. Düşüncelerin, pratiğe dökülme aşamasında gerçeklikle arasına giren mesafe hem bir düşünür hem de eylem insanı olan liderler için büyük bir sorun teşkil eder. Gerçeklerin çoğu zaman düşünülene denk düşmediği ve bu ikisinin arasındaki gerilimin giderilmesinin ise birçok tavizi beraberinde getirdiği ileri sürülebilir. Aliya için teorileri pratiğe dökmek çoğu zaman belli bir denge içerisinde olmuştur. Bu dengenin kurucu unsurları kuşkusuz Aliya'nın siyaset anlayışının uzlaşmacılığı ve İslam'ın kendisine vaz'ettiğini düşündüğü ılımlılıktır (Akın, Karaarslan 2018: 84-85).

Aliya'nın bir aktivist olmasının geçmişi Genç Müslümanlar Teşkilatı'nın kurulmasına kadar geriye gider. Kendi gibi düşünen bir grup gencin örgütlendiği bu teşkilat Boşnakların özgürlüğünü var kılmak, değerlerini ve kültürünü yaşatmak için faaliyetlerde bulunmayı amaçlamıştır. Ayrıca, Genç Müslümanlar Teşkilatı sadece Boşnakların değil tüm ümmetin özgürlük sorunlarına odaklanmıştır. İdeali Müslümanların ve Boşnakların özgürlük sorunları olan bu teşkilatın kurulması Aliya için aktivizmin başladığı zamandır.

Aliya'nın aktivizminin de İslam'a dayandığı görülmektedir. Ona göre İslami toplumun ayakta kalabilmesi çalışma ve mücadele kanununa bağlıdır. Boşnakların da

ayakta kalabilmesinin yegâne şartı budur. Bu bağlamda Allah nezdinde kendi toplumunun bir imtiyaz sahibi olmadığını ifade eder. *İslam Deklarasyonu* adlı kitabında bunu anlatırken Kur'an'dan ayetlerle örnekler verir. Bununla birlikte çalışma ve mücadelenin de çerçevesini çizer. O çerçeveyi çizen de yine İslami ahlaktır. Şiddeti reddeden Aliya, mücadelenin alicenap, cesaret dolu ve tutarlı olması gerektiğini ifade eder (İzzetbegoviç 2014: 62). Aliya, zor zamanlardan çıkışın bir başkasının yardımı ya da mucizelerle değil ancak eylemle mümkün olduğunu vurgular. Bu bakış açısını onun eylemci kişiliğinin olaylara yön verebilmek için özne olunmasını zorunlu kıldığının ifade eder. Bunun karşısındaki tutumların tamamının boyun eğmeyle sonuçlanacağını ve bunun kabul edilebilmesinin Boşnaklara özgürlük getirmeyeceğini vurgular. Savaş öncesi Demokratik Eylem Partisi'nin kongresinde söylediği şu sözler eylemin kurtuluş için tek yol olduğunu anlatması bakımından önemlidir (İzzetbegoviç 2018c: 63-64):

> Başımızı öne mi eğeceğiz, yoksa başımız dik olarak mı kalacağız, köle mi olacağız yoksa özgür mü olacağız? Bu soruya, o meşhur halkın şairinin verdiği muhteşem cevabı burada ifade ederek konuşmamı bitirmek istiyorum. Büyük Allah'a yemin olsun ki köle olmayacağız.

Aliya'nın aktivist kişiliğinin ilk dışavurumunu II. Dünya Savaşı sırasında görebilmek mümkündür. Alman işgalini sebep göstererek Saraybosna'ya giren Tito önderliğindeki komünist "partizanlar" a karşı Aliya ve arkadaşları başka bir Müslüman Derneği "Preporod" etrafında birleşip halkı harekete geçirecek konuşmalar yapmışlar ve bu eylemlerinin sonunda tutuklanmışlardır (İzzetbegoviç 2018c: 20). Komünizme karşı yapılan bu eylemler bir taraftan işgalin haksızlığını halka anlatmaya çalışırken diğer taraftan Komünizmin din üzerinde kurmaya çalıştığı baskıyı da kırmayı hedeflemektedir (Saygılı, Küçüktaş 2020: 7). Aliya'nın aktivist kişiliğini tam olarak öğrendiğimiz aşama ise Bosna Hersek'in Sırplar tarafından işgal edildiği zamanlardır. Avrupa'nın ortasında Sırpların tüm dünyanın gözüne baka baka gerçekleştirdikleri soykırım öncesinde savaşı "bir çeşit akıl almaz delilik" olarak gören Aliya savaşın en zor zamanlarında bile ilkeli direnişinden vazgeçmemiştir. Savaş gerekli olduğu noktada dahi ahlaki ilkelerden vazgeçmemenin ve dahi zaferin

yalnızca ahlaki bir tutumla kazanabileceğini ifade etmiştir (Akın, Karaarslan 2018: 126).

Aliya'nın aktivizminin barışçıl olduğunu söylemek gerekmektedir. Savaş onun için hiçbir zaman birincil seçenek olmamıştır. Aliya için kendini savunmak ve özgürlüğünü diriltmek anlamına gelen savaş, birlikte yaşamanın zeminini ortadan kaldıracak kadar tahripkâr olmamalıdır. Zafer bir savaşın bitişine işaret eder yalnızca ve esas amacına yönelir. Bu amaç Aliya'da ortak yaşamdır (İzzetbegoviç 2018c: 55).

> Farklı dinler, milletler ve kültürlerin birbiriyle etkilenmesi, yaşamasının sağlanması ve korunması gereken bir çeşit Bosna kozmopolitizmi inşa etti. İstediğin isme sahip olabilir, istediğin dine inanabilirsin ancak insan olmak gerekir. Yaşamalı, diğerlerinin de yaşamalarına izin vermelisin.

Aktivist kişiliğiyle Bosna'da yaşanan savaşa yön veren Aliya, savaş sonrasında yaşanan birçok travmaya rağmen barışı aramaktan, kin duygularıyla hareket etmeyip kapsayıcı olmaktan vazgeçmemiştir. Yukarıda kısaca değinildiği üzere bu Aliya'nın aktivizminin belirleyici öğesidir. Şiddeti dışlayan, barışı arayan, birlikte yaşayabilmenin yolları için ahlaki bir siyasetin mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışan Aliya savaş sonrasında bunu şu sözleriyle açıklamıştır (Jerkoviç 2008: 36):

> Barış gelmiştir, ama yaşadığımız cehennemden taşıdığımız travmalardan dolayı içimizde hala huzursuzluk vardır. Şimdi ülkemizi yenileme yolundayız, yüzümüzü bir daha geleceğe doğru çevirip farklılıkları unutup, sınırsız bir Avrupa'nın parçası olma çabasında görüş birliğine varmış Bosnalılar olarak tekrar yenmeye çalışmalıyız. Geçmişimizi hala unutamadığımız için bu görev zor olacaktır. Ama bazı insanların yüreklerinde hala dinmeyen kine karşı kinli davranmamamız Bosna'nın asıl gücünü gösterecektir. Bunu başarırsak çok etnikli Bosna Hersek Projesi de başarılmış olacaktır.

1.3. Bir Entelektüel Olarak Aliya

Dünyada "Bilge Kral" olarak tanınan Aliya, evvela entelektüel ve düşünür olmaktan ziyade siyasi kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Oysa onun siyasi kimliğini var eden ahlaki ve felsefi birikimidir. Aliya'yı bir insan, lider ve düşünür olarak anlamak onun hangi ilkeler üzerinde siyaset ve düşünce ürettiğini bilmekle mümkündür. Bu nedenle Aliya'nın düşünsel dünyasını daha yakından tanımak gerekmektedir (Çil 2019: 120).

Aliya, erken yaşlarından itibaren temel insani ve sosyal meseleler etrafında düşünceler üretmeye çalışan ve insanlığın problemleriyle ilgili kaygılara sahip olan bir düşünürdür. Daha ilkokul çağlarında İslam üzerine yapıtlar okumaya başlayan Aliya, olgunluk yaşlarından itibaren Müslümanların sosyal-toplumsal sorunlarını ele alan, Muhammed İkbal, Mevdudi, Seyyid Kutup, Muhammed Kutup, Hasan el-Benna ve Fazlurrahman gibi düşünürlerin eserlerini incelemiştir. Mücadele şuurunu bu kitaplardan aldığını ifade etmiştir (Yorulmaz 2015: 100). Bu okuma süreci Aliya'ya sadece mücadele ruhu kazandırmamıştır. Aynı zamanda sistematik bir okuma alışkanlığı ve okuduklarının üzerine eklemeler yaparak kendi düşüncesini oluşturabilme imkânı vermiştir. Aliya, Müslüman bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş olsa da Batı düşüncesini yakından takip edebilecek bir çevre içerisinde yetişmiştir. Bu, onun hem Batı hem de Doğu külliyatını yakından tanımasına olanak sağlamıştır. Aliya, bir taraftan Müslüman düşünürleri okurken diğer taraftan Kant, Hegel, Marks gibi Batılı filozofları takip etmiştir (Hacımeyliç 2013: 122).

Aliya'nın okuma ve düşünme çabasının temelinde insan vardır. İnsanın varlık alemi içerisindeki yerini anlamak Aliya'nın bütün düşünsel macerasının ana motivasyon kaynağıdır. Bunu yaparken de yine çıkış noktası İslam'dır. Kur'an'ı Kerim'in "ikra" emri onu derinden etkilemiştir. Ona göre "ikra" ile basit bir okuma emredilmemektedir. Bu emir ona göre dış dünyadan edindiğimiz bilgileri üst üste yığma eylemi değil, içinde istek, irade ve çaba barındıran bir tanıma sürecini başlatan emirdir. Aynı zamanda, görünen dünyanın arkasında yatan ilkeleri bulabilme çabasıdır (İzzetbegoviç 2018: 541).

Aliya için anlama çabası yalnızca görünen dünyayı anlama çabasından ibaret değildir. Aliya metafizik dünyanın algılanmasını da önemser. Eğer dünyayı anlama

çabası metafizik dünyayı anlama çabasını dışarda tutarsa insanların değer yargılarından yoksun mekanik birer varlık olarak ele alınması gerekir; ama insan ahlaki bir varlıktır. İnsanın ahlaki doğasını göz önünde bulundurarak dünyayı algılamayı sağlayacak şeyse dindir. Din bir nevi pusula gibi insana etrafında gördüklerini anlamlandırma konusunda rehberlik eder (Çil 2019: 19).

Bilim insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söylemez. Herhangi bir değer ölçüsü de göstermez. Bunları söyleyen şey dindir. Din biyolojik varlığımızı insani hayat seviyesine çıkarır. Ahlak ise hayatın anlamı hakkında bilgi verir (İzzetbegoviç 2019: 174).

Aliya, hem bulunduğu coğrafyanın dayattığı zorunluluklar hem de İslam'ın eylemci düşünce tarzını emretmesi dolayısıyla salt teoriye gömülüp kalmamıştır. Düşüncelerini gerçekleştirmek ve insanlığın sorunlarına çözüm üretmek için sürekli hareket halinde olmuştur. Halkının ve Müslüman dünyasının içinde bulunduğu toplumsal sorunlar hakkında kaygı duymuştur (Akın, Karaarslan 2018: 91). Bu kaygısı sadece gördüğü toplumsal tablonun kötü oluşundan kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda aydın olmanın kendine yüklediğini düşündüğü sorumluluktandır. Zira, ona göre entelektüel, sorumlu varlıktır. Entelektüel edindiği beşeri sermaye ile çevresini değiştirmekle yükümlüdür. Bosna Savaşı esnasında Avrupa'nın ortasında gördüklerini, duyduklarını anlatamayan, bunun sonuçlarına katlanmaktan kaçınan sözde aydınlardan şu şekilde söz etmektedir (İzzetbegoviç 2018: 571).

> …Öte yandan entelektüellerin şöyle söylediğini duyuyoruz. 'Ben tarafsızım, beni savaş ilgilendirmiyor, ben böyle şeylerin üstündeyim'. Her zaman ya bir şeylerin üstündeler ya da dışındalar. Çocukların öldürüldüğü, kadınların tecavüze uğradığı böyle bir çatışmada tarafsız kalıyorlar. Böyle bir durumda tarafsız kalmaya kimin hakkı vardır, söyler misiniz?

Aliya entelektüellerde bazı değerlerin bulunması gerektiğini düşünür. Bunlardan ilki, entelektüelin özgürlüğü araması gerekliliğidir. Özgürlüğü aramayan, bir bakıma dünyadaki arızîlikleri düzeltme çabası içerisinde olmayan insan ne kadar okursa, ne kadar bilimle haşır neşir olursa olsun onun için anlamı yoktur. Entelektüel bunu yaparken başka bir özgürlüğü daha aramalıdır. O da kendi içerisinde olaylara

müdahale edebilme gücünü kazandıran iç özgürlüktür. Bu ön yargılardan uzaklaşabilmeyi, genel kabullerin dışında kalabilmeyi, sloganların etkisine kapılmamayı sağlayabilecek bir iç özgürlüktür (Akın, Karaarslan 218: 126).

Bir düşünce adamı olarak Aliya'nın en önemli değerlerden bir tanesi de tutarlılıktır. Söz konusu ilke, onun fikirlerine ve yapıtlarına önemli ölçüde yansımıştır. Düşüncelerini ifade ederken yüz yüze kaldığı zorluklara karşı duruşu hapishane hayatı esnasında dahi onu ilkelerinden vazgeçirmemiş, aksine düşüncelerinin tutarlılığına olan inancını arttırmıştır. Aliya, siyaset ve ahlak arasında vazgeçilmez bir bağ olduğunu düşünerek, düşünce ve amel birlikteliğinin öneminin altını çizmiştir. Böylece tutarlı olmak, inançlarını ve düşüncelerini eylem ve hayatla buluşturma gibi bir anlamı da içermektedir (Ulukütük 2016: 112).

Aliya'nın entelektüel kişiliğinin tanımlayan en önemli değerlerden bir de adalettir. Adalet yalnızca sosyal hayatta insanlar arasında sağlanması gereken bir değer değildir. Aynı zamanda kendi düşüncesine uzak hatta tezat düşünürlere de önyargısız olmak demektir. Çünkü ona göre hiçbir düşünür tamamen doğru, hiçbir düşünür de peşinen yanlış değildir. Kendi düşüncelerinin çok ötesinde bile olsa doğru söyleyen birine hakkını teslim etmeyi bir gereklilik olarak görür. Tam tersi, kendi düşüncesine yakın kişilerin söylediklerini de eğer kabul edilebilir değilse bunu belirtmek gerektiğini ifade eder (Öztürk 2018: 159).

Özgürlük, adalet, tutarlılık ilkelerine ek olarak başka bir değer daha vardır ki Müslüman Aliya için önemli bir farka işaret etmektedir. Eleştirebilme ve eleştirilere açık olabilme Aliya için yukarıda sayılan tüm diğer ilkeleri bir arada tutan ilkedir. Eleştiri o kadar önemlidir ki bizi doğru ve yanlış alanlarında zoraki durmak durumunda bırakmaz. Aynı zamanda her şeyi ezbere kabul etme hastalığından da kurtarır. Ona göre eleştiri cesaretini gösterebilmek içinde bulunduğumuz durumu daha iyi kavramamızı kolaylaştırır. "Ben olsam Müslüman Doğudaki tüm mekteplere 'eleştirel düşünme' dersleri koyardım. Batı'nın aksine, Doğu bu acımasız mektepten geçmemiştir ve birçok zaafın kaynağı budur" (İzzetbegoviç 2018b: 130) sözleriyle Doğu'nun eleştiri eksiliğinin nelere sebep olduğunu kısaca özetlemektedir.

Aliya, modern düşünce sistematiği olan uzmanlaşmanın neden olduğu tek boyutluluğa kapılmadan farklı disiplinler arasında bütüncül bir bakış açısı

geliştirmiştir. Özellikle psikoloji, sosyoloji, siyaset, antropoloji, felsefe, teoloji, fizik ve biyoloji gibi alanların kesiştiği noktada bilgi üretmeye çalışmıştır. Eserlerinde varlık, sanat, din, estetik gibi konuları belirli bir bütünlük içerisinde ele alması onun en özgün yanlarından biridir (Orçan 2016: 99). Aliya, Yugoslavya yönetiminin içinde bulunduğu siyasal yapıyı ve sistemi temelden eleştirmiştir. Erken yaşlarında başladığı sorgulama süreci, nihayet Batı ve Doğu düşüncesini bir bütün olarak ele alması sonucunu doğurmuştur. Batı'yı olduğu kadar İslam dünyasını da eleştirmekten geri kalmayan Aliya, ulaştığı sonuçlarla problemlere çözüm önerisi sunmuştur. Onun sorgulayıcı özelliği adeta hayatının ilkesi niteliğindedir (Akın 2018: 45).

Aliya, varlığın düalist yapısını keşfettikten sonra tek boyutlu dünya görüşlerini aşan üçüncü bir yolun imkânını araştırmaya koyulur. Bu arayış, *Doğu ve Batı Arasında İslam* adlı eserin yazılma gerekçesidir. İdealizm ile materyalizmin şekillendirdiği Doğu ile Batı'nın insanın ruh ve beden düalizminden sadece birini merkeze alarak oluştuğunu düşünen Aliya, üçüncü bir yol olarak İslam'ın kuşatıcılığını teklif etmektedir. Bu, Aliya'nın sentezci yaklaşımın en somut örneğidir (Akarsu 2014: 74).

Kişisel olarak durağanlığa tahammül edemeyen bir düşünür olarak Aliya, bu eleştirel bakış açısını ve sentezci görüşünü varlık ve tekâmül kavramları üzerinden de ele almaktadır. Onun bakış açısına göre, varlık tekâmül etmektedir. Bu tekâmüle tekil olarak insan ve bütün olarak toplum da eşlik etmektedir. Dolayısıyla düşüncede ve felsefede durağanlığa yer olmadığını söylemektedir. İslam dünyasına yönelik eleştirilerinden bir tanesi olan durağanlık, onun yenilenebilir bir ilkeden hareket ettiğinin açık kanıtı niteliğindendir. Zira İslam dünyasının geri kalmasının nedenlerinden bir tanesi, kendini yenileyememesidir (Bıyıklı 2016: 528). Bu bağlamda İslam dünyası, kendi muhtevasında olanı, yani yenilenme başka bir ifade ile asıların getirmiş olduğu ülfet ve yeknesaklık ile önemi unutulan kavramları ve değerleri yeniden gündeme taşımalıdır. Eleştiri de bu açıdan son derece önemli bir öge olarak öne çıkmaktadır, daha yerinde bir ifade ile çıkmalıdır.

1.4. Bir Asker ve Lider Olarak Aliya

Aliya, *İslam Deklarasyonu* kitabı yüzünden komünist rejim tarafından 1983 yılında 13 yıl hapse mahkûm edilmiştir. Siyasal konjonktürün etkisiyle 1988'de tahliye olan Aliya, hapishanede uzun uzun notlar tutmuştur. Bu notlara verdiği ad Özgürlüğe Kaçışım'dır. Özgürlüğe Kaçışım sadece Aliya'nın bireysel özgürlüğünü ifadelendiren notlar değildir. Aynı zamanda halkının, Müslüman dünyanın özgürlüğünü de dert edinen notlardır (Yorulmaz 2015: 119-120). Özgürlük onun için yemek yemek, nefes almak gibi doğal bir haktır. Kendi bireysel özgürlüğünden hareketle aslında hedefine koyduğu halkının özgürlüğüdür. Özgürlük insanın ahlaki yönünü var eden değerdir. Eğer özgürlükten vazgeçersek bir bakıma insan olmaktan vazgeçmiş sayılırız Aliya için. *Konuşmalar–Bosna Mucizesi* adlı eserinde bunu şu şekilde dile getirmektedir (İzzetbegoviç 2011: 37):

> Bizim kendi amacımız -bundan sonra ne olacağına bakmaksızın- Bosna'nın kendi içinde kimsenin dini inancı, milliyeti ve siyasi düşüncesi yüzünden sürülmediği bir ülke olmasıdır. Bu formülü sık sık neredeyse aynen tekrarlıyorum. (…) Bu formül pratikte en yüksek düzenin ilkesine, özgürlük ilkesine bağlılığımızın ifadesidir. Özgürlük ise hayatımıza anlam veren şeydir. Özgürlük, bu hayatı kolaylaştırıyor. Özgürlük, bu zor ve çetin mücadelemizi parlak ışığı ile bizleri aydınlatıyor.

Aliya'da özgürlük insanî temel bir ihtiyaç olmanın yanında esas anlamını insanın ahlaklı doğasında bulur. İnsan salt biyolojik bir varlık değildir. Dünyaya gelmiş olmaklığıyla sorumluluk yüklenen bir varlıktır. O sorumluluk bilincini var eden şeyse ahlaktır. İnsan ancak ahlaklı bir varlık olarak hayatın anlamını arayabilir. Bu anlam arayışı içerisinde insanın ahlaki doğasıyla temas halinde olabilmesini sağlayacak şeyse özgürlüktür. Aliya'nın özgürlük anlayışı bir bakıma ahlaki davranışın ön koşuludur (Akın, Karaarslan 2018: 71).

Aliya, insanı ahlaki doğası gereği sorumlu bir varlık olarak tanımlarken, özgürlüğe ulaşma konusunda sergilediği tutumu da bu ahlaki çerçevenin içerisine oturtmuştur. Özgürlük arayışını tüm sonuçlarından bağımsız bir pragmatizm yerine

hem İslam dininin hem de kendi felsefesinin çerçevesi içerisinde sınırlamıştır. Bu sınırlılığın pratiği Bosna Savaşı sırasında net olarak görülebilmektedir. Ömrünü insanın ahlaki sınırlılıkları ve yükümlülüklerini anlatmakla geçirmiş Aliya için Bosna Savaşı inandığı değerlere sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösterebilme fırsatı vermiştir.

Dağılma sürecine giren Yugoslavya hükümetinden ilk olarak 25 Haziran 1991 yılında Hırvatistan ve Slovenya bağımsızlıklarını ilan ederek ayrılmış Bosna Hersek ve Makedonya'nın bağımsızlıkları ise yapılacak referandumlara bırakılmıştır. Kendilerini Yugoslavya'nın mirasçısı olarak gören Sırplar ilk günden beri bu fikre hep karşı çıkmışlardır. Sırpların baskılarına rağmen 28 Şubat-1 Mart 1992 yılında Bosnalılar sandık başına gitmiş ve Bosna Hersek referandum sonucu, katılımcıların %99 unun bağımsızlığa evet demesi ile bağımsız bir devlet olmuştur. Bosna Hersek'in uluslararası arenada tanınmasının hemen ardından Sırp Demokrat Partisi (SDS) lideri Karadzic bağımsız Bosna Hersek Cumhuriyeti'ni tanımadıklarını ve Bosna Hersek Sırp Cumhuriyeti'ni kurduklarını ilan etmiştir.

Sırplar bağımsızlıklarını açıkladıktan sonra yaptıkları ilk iş Bosna'ya saldırmak olmuştur. Sırpların bu saldırısı yeni bir kanlı savaşın da başlangıcına işaret etmektedir. 3 yıl sürecek olan bu savaş Avrupa'nın ortasında, dünyanın gözleri önünde gerçekleşen büyük bir trajedi yaşanmasına neden olmuştur. Aliya başlayan bu savaşı durdurabilmek için öncelikle barış girişimlerinde bulunmuştur. O şartlarda savaşın kaçınılmaz olduğunu tüm kamuoyu bilmektedir. Buna rağmen Aliya sonuna kadar barışın zeminini aramaktan vazgeçmemiştir. Hem kendi aydın kişiliğinin içini dolduran değerler hem de reelpolitik durum barışın varlığını gerekli kılmaktadır. Savaşın ilk aylarında Batılı devletlerin araya girmesiyle her ne kadar memnun olmadığı bir anlaşma metni ortaya çıkmış olsa da savaşı öncelikli bir seçenek olarak görmemesi bu eksik anlaşmayı kabul etmesine olanak sağlamıştır. Bunu *Konuşmalar* (2011: 122) adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

> Hayır. Karadzic'le yapılan bazı yeni görüşmelerden etkilenmiş değiliz. Fakat askeri durumun onu savaş seçeneğinden vazgeçireceğini, Batı Temas Grubu'nun barış planını kabule zorlayacağını düşünüyoruz. Bildiğiniz gibi bu onu halen reddediyor. Bizim esas amacımız onu barışa zorlamaktır.

Aliya her ne kadar barışı öncelemiş olsa da savaş kaçınılmaz hale gelmiştir. Aliya'nın barışçıl bakış açısı gerektiğinde halkını savunmasına engel olmamıştır. Aksine, Avrupa'nın en büyük dördüncü ordusu karşında halkına mücadele ruhu aşılayarak bir direnişi organize etmeyi başarmıştır. Bu direniş hareketini ateşlerken Boşnakların ordusu ve silahı bulunmamaktadır. Büyük bir yokluk içerisinde halkını zafere inandıran Aliya tüm dünyaya "Allah'a yemin olsun ki köle olmayacağız" diyerek büyük bir liderlik örneği sergilenmiştir (İzzetbegoviç 2018c: 64).

Savaşın üçüncü ayında Avrupa Topluluğu'nun Yugoslavya'dan sorumlu temsilcisi Lord Carringtong'la yaptığı görüşmede, temsilci Avrupa'nın saldırılar karşısında Bosna'ya yardım etmeyeceğini ve barış yapmasını salık vermiştir. Sırplara verilmesi beklenen büyük tavizler karşısında halkının özgürlüğü önceledeğini anlattığı temsilci ne yapağını sorduğunda savaşacaklarını başka çarelerinin kalmadığını anlatır. Carrington bu konuşmadan sonra savaşı Sırpların kazanacağını ve Bosna'nın bir hafta içerisinde işgal edileceğini düşünür (Göktürk 2019: 202).

Aliya başlayan bu savaşı durdurmak için Lizbon'a barış görüşmeleri için gitmiş, birkaç gün kaldıktan sonra bir sonuç alamayacağını anlayarak 2 Mayıs günü Saraybosna'ya geri dönüştür. Karadzic sokak savaşlarını başlatmış ve savaş artık tüm vahşeti ile Saraybosna sokaklarına yayılmıştır. Akşam saatlerinde Saraybosna havaalanına inen Aliya'yı bir sürpriz bekler. Havaalanında iner inmez askerler tarafından alıkonur ve karakola götürülür. Bağımsız bir ülkenin Cumhurbaşkanı'nın alıkonulması çok kısa zamanda dünya basınında da yer bulur ve diplomatik baskılar sonucunda sabaha karşı serbest bırakılır.

Diplomasiden artık sonuç alınamayacağını anlayan Aliya 20 Haziran 1992 tarihinde Bosna Hersek Meclisi'nin toplanmasını sağlayarak savaş kararı alınmasını sağlar ve meclis Aliya'yı başkomutanlık görevine getirir. Başkomutanlık görevi boyunca savaşın kaderinde önemli etkiler yaratacak olan Aliya gerek savaş alanında

gerekse politik alanda çok büyük mücadeleler vermiştir. Aliya düzenli bir ordu olmadan Sırp'larla mücadele edilemeyeceğini ön görmüş ve ilk olarak tüm Bosna halkını savaşa çağırmıştır. Sürekli olarak cepheleri ziyaret eden Aliya askerler için büyük bir moral kaynağıdır. Savaşın başlarında sadece küçük gruplar olarak Sırp'lara karşı koyan Boşnak'lar 1995 yılına geldiğin de artık düzenli ordu haline gelmiş ve Sırp'ları püskürterek savaş üstünlüğünü ele geçirmiştir. Avrupa'nın 4. Büyük ordusuna karşı silahsız insanlardan bir ordu kurarken Aliya ordunun kurulmasından, gelişmesine ve organize edilmesine her alanda etkin rol almıştır.

Bosna'daki savaş sadece iki asimetrik askeri güç arasında yaşanmamıştır. Asimetrik olan başka şey daha vardır. Sırpların ve Boşnakların savaşa bakış açıları arasında da büyük bir asimetrik fark vardır. Avrupa'nın ortasında yıllarca sürecek savaşta Sırpların sivilleri katletmekten çekinmemesi hatta kadınlara, çocuklara el uzatması, dünyanın hafızasından silinemeyecek soy kırımlara girişmesi bu asimetrik bakışın tezahürleridir. Oysa Aliya savaşın başından beri ordusuna başkomutanlık ederken sivillerin haklarının korunması, savunmasız insanların öldürülmemesi, tarihi eserlere zarar verilmemesi gibi konularda asla taviz vermemiştir. Bunu kendisinin ve halkının ahlakının bir sonucu olarak görür ve bununla gurur duyar. Aliya Saraybosna Ordu Kulübü'nde yaptığı bir konuşmada savaş ahlakına ilişkin duruşunu şu şekilde ifade eder (İzzetbegoviç 2018: 194):

> Görüyorsunuz Allah karşımıza acı verici bir imtihan çıkarmıştır. Boğazlandık, kadın ve çocuklarımız öldürüldü, camilerimiz yıkıldı, ama biz kadın ve çocukları öldürmeyeceğiz, kiliseleri yıkmayacağız. Bunu yapmayacağız çünkü bazı tekil vakalarda bunlar olmuş olsa bile, bu bizim yolumuz değil. Burada savaşçılar da var ve ben bu fırsatı onlara şunu söyleyerek değerlendirmek istiyorum -ve bu, buradaki ve başka yerlerdeki herkese iletilmesi gereken bir mesajdır: Biz muzaffer olacağız çünkü biz başkalarının dinine, milliyetine ve farklı siyasi kanaatlere saygı gösteriyoruz ve çünkü bu zor durumumuzda bile temiz insanlar olmaya çabalıyoruz.

Aliya savaşın ahlaklı bir şekilde sürdürülmesi misyonundan geri adım atmamıştır. Savaşın trajedisinin en can yakıcı şekillere büründüğü durumlarda bile kendisi ve halkı için çizdiği ahlaklılık sınırlarını ihlal etmemiştir. Çünkü ona göre fark sadece sivilleri öldürmekle öldürmemek arasındaki fark değildir. Kendi değer dünyalarına aykırı yapılacak her kötü eylem eninde sonunda o dünyaya ait değerlere zarar verecektir. Bosna savaşının bir trajediden zafere dönüşmesinde Aliya'nın bu bakış açısının önemli bir payı olduğunu söylemek gerekmektedir (Akın 2015: 168)

Aliya, sadece kendi toplumuna bu ahlaklılığı vaz' etmemiştir. Her ne kadar Batı'nın bu savaşta Bosna'da yaşanan trajedileri görmezden geldiğine şahit olsa ve Batı'nın takınacağı tavrın adaletten yana olacağı konusunda büyük umutlar taşımasa da tarihe kayıt düşmekten vazgeçmemiştir. Bir bakıma Avrupa'nın gösterdiği bu vurdumduymazlığı kendi ahlaki dünyasının değerleriyle Avrupalı muhataplarının yüzüne çarpmaktan çekinmemiştir. Aliya Türkler'e yazdığı mektupta bunu şekilde anlatır.

> Yüzyılların kıymeti Mostar'daki köprümüz, Saraybosna'daki Nahıt Kütüphanemizi- ki bu kütüphane Avrupa mimari tarzına göre inşa edilmişti- yaktılar, yıktılar. Yıkılan 1300 camimizi saymaya gerek var mı bilmiyorum. 200 bin insanımızın öldüğünü, binlerce kadınımıza ve çocuğumuza tecavüz edildiğini gördükleri halde Fransa, İngiltere, Rusya gibi büyük devletler ne yaptılar dersiniz? Onlardan sadece Saraybosna'ya uygulanan ambargoyu kaldırmalarını istediğimiz zaman, Güvenlik Konseyi toplandı ve talebimiz işte bu modern ve demokrat devletler (!) tarafından reddedildi.

Aliya ordusuna sadece ahlaklılığı salık vermemiştir. Evet, ahlaklı olmak savaşı kazanmanın ana belirleyicilerindendir onun için ama bunun tek başına yeterli olmayacağını bilebilecek kadar da rasyoneldir. Halkına ülkesinin işgale direnmesi için ihtiyaç duyduğu cesareti aşılama konusunda büyük bir liderlik yapmıştır. Bunu yaparken büyük bir güç karşısında sarılmaları gereken en güçlü duygunun cesaret olduğunu kendi cesur tavırlarıyla göstermiştir. Savaşın en hararetli anlarında sokaklara bombalar yağarken hiç siper almadan o sokaklarda halkının içinde olmayı

tercih etmiştir. Aliya, korkunun insani bir duygu olduğunu, korkanların bu bağlamda eleştirilemeyeceğini ama cesaretle korkularımızın üstünden gelebileceğimizi söyler. Bunu söylemekle kalmaz, cephede, bombalar altında, en sıkıntılı durumlarda her an halkına tekrar tekrar yol gösterir. (Yorulmaz 2015: 204)

1995 yılının Kasım ayında bir yandan Birleşmiş Milletler ve Avrupa ülkelerinin baskıları bir yandan da savaşın uzadığı her gün daha fazla cana mal olacağının farkında olan Aliya anlaşma masasına oturmak zorunda kalmıştır. 21 Kasım 1995 tarihinde Dayton Anlaşması ile sadece Saraybosna'da 10.000 insanın ölümüne sebep olacak savaş sona erecektir. Aliya'nın "lider olmak için en iyisi olmak gerekmiyor hatta lider olmak için büyük başarısızlıklarda yaşamak gerekiyor tıpkı benim gibi" demesi önemlidir (Güney 2011: 403). Aliya gerek savaş öncesi dönemde gerek savaş döneminde gerekse de savaş sonrası dönemde, halkına liderlik etmiş, yol göstermiş ve çok zorlu koşullar içerisinden halkını çıkarmayı başarabilmiştir. Tüm bu özellikleri onu, tarihteki benzer liderlik özellikleri gösteren muadilleri ile aynı çizgiye taşıyan özelliklerdir. Dahası o, en çetin şartlarda dahi ahlaki olandan taviz vermemesi ve verilmemesi gerektiğini söylemesi ile de sıra dışı bir liderlik vasfı taşıdığını göstermiştir.

1.5. Bilge Kral

Aliya, daha sağlığında 'Bilge Kral' ünvanlıyla anılmaya başlamıştır. Bu sembolik sıfatın çeşitli varyantlarını Doğu ve Batı düşünce tarihlerinde bulmak mümkündür. Mesela, Platon İdeal Devlet adlı eserinde, ülkeyi filozof kralın yönetmesi gerektiğini söyler (Platon 2002: 188). Aynı düşünceye sahip olan Farabi'ye göre ise erdemliler kentinin yöneticisi peygamber-emirdir. Aynı sıfat dünya halklarının kadim zamanlardan beri tarihsel hafızasında yer etmiş, müşterek bir arketip olarak da değerlendirilebilir. Bu özellikler, hayalimizde kendini halkına hizmet etmeye adamış, iyilik için gayret eden ve kötülüğün önüne geçmeye çalışan bir yönetici figürü canlandırır (Farabi 2004: 93). Aliya, bu yönetici imgesinin çağdaş dünyada karşılık bulmuş timsalidir. 20. yüzyıl tarihine hem yönetici hem de bilge vasfıyla damgasını vurmuştur.

Bilge Kral idealini ilk ortaya koyanın Platon olduğu belirtilmişti. Platon, ilk ütopya eseri olarak kabul edilen *Devlet* kitabında filozof kraldan bahseder. Filozof krallar, iktidarı, siyasi çıkarları için ya da sadece iktidar arzuları için istemediklerinden, Platon'un ideal devletinin yöneticisi olmaya en layık insanlardır. "Filozof kral zengindir. Ancak bu zenginlik altın zenginliği değil, akıl ve erdem zenginliğidir." Platon'un Devletin de her sınıfın bir erdemi olmalıdır, yöneticinin erdemi ise bilgeliktir. Onun siyaset felsefesi, filozofların kral, ya da kralların filozof olması gerektiğine olan inancına dayanır. Ona göre toplumlar, bu gerçekleşmediği sürece rahat ve huzur görmeyecektir. Filozof kral, yönetme gücünü en yüksek "iyi" ideasından almalıdır. Platon'un idealar âlemi üzerine oluşturduğu kuram, siyaset felsefesi açısından da önemlidir, çünkü iyi bir yöneticinin en önemli vasfı idealar kavramını çok iyi anlamış filozof kral olmasından geçer (Yılmaz 2005: 5).

Entelektüel ve siyasi çizgisi ile *Bilge Kral* unvanıyla anılan Aliya'nın bu unvana mesafeli yaklaştığını da ifade etmek gerekmektedir. Hatta bu sözün kendisine yakıştırılmasından rahatsız olduğunu çeşitli ortamlarda ifade etmiştir. O, mükemmellikten uzak, insani yönleri öne çıkmış, Allah'ın bir kulu olarak siyaset yapmayı kendine daha çok yakıştırmıştır. Aliya, ileriki konuda da ayrıntılı olarak yer verileceği üzere ütopyaları gayri insani bulduğundan eleştirir. Platon'un *Devlet* adlı eserinde geçen filozof kral özelliklerini de aynı noktadan yola çıkarak eleştirir. Ütopya da Platon tarafından ortaya konan yöneticilik vasıfları, insan olmanın getirdiği kusurlardan uzak, her açıdan mükemmel olan insandır. Oysa Aliya'ya göre mükemmellik, zaten gerçek hayatta olamayacağı gibi şayet olsa bile özenilecek bir durum olamaz. Çünkü ona göre insan, günahlarıyla ve kusurlarıyla beraber yaratılmıştır, bir melek değildir. Dolayısıyla, iyi bir insan, iyi bir Müslüman olmaya gayret göstermek ve sınırlarımızın da farkında olmamız gerekmektedir.

Aliya'nın insana bakış açısındaki bu sadelik, her ne kadar bilge krallığı kabul etmesine engel olsa da onun dışındakilerin bunu kendine yakıştırmasına engel olmamıştır. Bu yakıştırmanın nesnel koşullarının olduğunu belirtmek gerekmektedir. Aliya, uzun yıllar hapis hayatı yaşamış, birçok olaya şahit olmuş, birçok zor durumu deneyimlemiş bir entelektüeldir. Aliya'yı bu pratikler etrafında farklı kılan şeyin siyasal meselelere bakış açısında yattığını belirtmek gerekmektedir. Evvela, Aliya için siyaset basit bir faaliyetler bütünü değildir. Daha önce bu çalışmanın belli

kısımlarında da dile getirildiği üzere, insanı, kendi toplumunu ve İslam'ı merkezine almayan hiçbir eylem anlamlı değildir. Bu bakımdan siyaset de Aliya için "devlet adamı devleti düşünür, politikacı ise sonraki seçimleri" (İzzetbegoviç 2018b: 145) sözüyle ifade ettiği üzere, kamu yararı gözetilerek yapılması gereken bir etkinliktir. Aliya uzun yıllar boyunca inşa ettiği siyaset anlayışı, aslında onun genel olarak düşünce dünyasının bir yansıması olarak belirmektedir. Siyaseti, günlük çıkarlar ve seçim zaferleri peşinde koşmak için yapılan bir etkinlik olmaktan ziyade, insanî ve kamusal yararı gözeten bir etkinlik olarak görmektedir ki, bu da ona Bilge Kral sıfatının yakıştırılmasındaki nesnel koşullardan birisini oluşturmaktadır.

Aliya'yı farklı kılan sadece siyasete ilişkin düşüncelerinin özgünlüğü değildir. Onu esas Bilge Kral yapan şey yıllarca üzerinde düşünüp yazdığı, bir bakıma teorisini inşa ettiği fikirlerini uygulayabilme şansına sahip olmasıdır. Aliya İzzetbegoviç'in kral tarafını Aliya, filozof tarafını İzzetbegoviç temsil eder gibidir (Balcı 2016: 251). Aliya onun siyaset dünyasında tanınmadığı zamanlarda inşa etmeye başladığı entelektüel ve bir bakıma da sivil kişiliğinin tezahürüyken, İzzetbegoviç daha çok bir lider olarak tanındığı zamanların dışa vurumu gibidir.

Aliya, mensup olduğu dini hem bütünsel bir yaklaşımla ele almış hem de Batılı değerlere nüfuz ederek ikisi arasında bağlantılar kurmaya, her ikisi arasında zoraki bir seçim yapmanın gereksizliğine vurgu yapmıştır. Bu onun bilge olarak görülmesinin esas zeminini oluşturur (Çağman 2016: 493). Aliya, bu ılımlı tavrını sadece teorik meselelerde dışa vuran bir bilge değildir. Çok uluslu, çok dinli bir toplumda göstermiş olduğu liderlikle teorisine hâkim olduğu düşünceleri pratikte de yaşatmayı başarabilmiştir. Kendi halkının dini ve kültürel yapısına hâkim bir vaziyette, onların dilini kullanarak zor zamanlarda büyük liderlik örnekliği sergilemiştir. 20. Yüzyılın sonunda Avrupa'nın ortasında halkına karşı girişilen acımasızca savaşta halkına millet olma bilinci aşılayabilecek bir yöneticilik vasfının olduğunu tüm dünyaya göstermiştir. Bosna Hersek onun sayesinde bağımsız bir devlet olabilmiştir (Ocaktan 2016: 100). Böylece o, hem halkına savaş ve savaş sonrası koşullarda rehberlik ve liderlik etmesi ve hem de tüm bu süreçlerde onlara ahlaki ve entelektüel anlamda takip edilecek izler bırakması anlamında Bilge Kral sıfatını haiz olduğunu bir kez daha göstermiştir.

Bu açıdan bakıldığında Aliya sadece uluslararası arenada Bosna Hersek'in lideri olarak görülmemiştir. Her şeyden önce o halkının nezdinde büyük bir liderdir. Oğlu Bakir İzetbegoviç'in Aliya'nın Bilge Kral olarak anılması konusundaki değerlendirmeleri önemlidir (İzzetbegoviç 2010: 13):

> Aliya İzzetbegoviç iyi ve yumuşak başlı bir insandı. Onun sürdürdüğü ve kaybetmediği, galip geldiği böyle bir savaş ve böyle bir mücadele için, bu mücadelede başarmak için onun etrafındaki bütün insanları disipline eden sert bir adam olması gerektiği düşünülebilir. Ama o bunun tersiydi. Aliya cezalandırmıyordu, Aliya bilinen anlamıyla sertlikle disipline etmiyordu, insanlar Aliya'dan korkmuyordu; insanlar onu sevdiği için peşinden gidiyordu. Biz; onun çocukları ve başlarından korkunç olaylar geçen ve sonunda galip çıkan Boşnaklar, bütün bunları ona olan sevgimizden dolayı, özgür kararlarından dolayı, bizi cepheye sürmediğinden yani bizi zorlamadığından dolayı başarmışızdır diye düşünüyorum. Özellikle onun bu kişiliği, bize öğüt vererek yardımcı olması, yön göstermesi, emretmemesi, insanların ondan korkmaması, ailesine halkına da böyle yansımıştır.

Bu değerlendirmeler aslında Aliya'nın bütün yönlerine ilişkin özet niteliğindeki kuşatıcı değerlendirmelerdir. Aliya, sevilen ve bu yönüyle kararlarına saygı duyulan ve itaat edilen bir liderdir. Bu itaatin kökeninde elbette ki, sadece sevgi yatmaz aynı zamanda bir güven duygusu da buna eşlik eder. Zira onu bir lider olarak takip edenlerde onun -bir Bilge Kral olarak- kararlarının yerinde ve isabetli olduğuna ilişkin de derin bir kanaat söz konusudur.

İKİNCİ BÖLÜM

2.SİYASET-AHLÂK TARTIŞMALARI

Sosyal bir canlı olarak insan, yaşamını devam ettirebilmek için diğer insanlarla bir arada yaşamak zorundadır. Bu zorunluluk, birlikte yaşamı mümkün kılabilecek çeşitli mekanizmaların ve kuralların varlığını gerekli kılar. Birlikte yaşamayı mümkün kılabilecek bu mekanizma ve kurallar insanları bir arada tutan düzeni yaratırlar. Bu düzenin şekline ve içeriğine karar verebilmek adına ortaya konan fikirler siyasetin insanlığın en önemli konularından birisi olmasına neden olmuştur. Bununla birlikte siyasetin içeriği ve şekline ilişkin tartışmalar başka bir kategoriyle yakından ilişkilidir. Bu kategori ahlaktır.

Şüphesiz ahlak olgusu siyasetle birlikte var olmamıştır. Ahlak üzerine tartışmaların tarihinin çok daha gerilere gittiği bilinmektedir. Bu çalışmada ahlak, siyasetle ilişkisi bağlamında ele alınacak, bunun dışında taşıdığı anlamlara değinilmeyecektir.

İnsanların bir arada yaşamaları kaçınılmaz olarak belirli kuralların varlığını gerekli kılmıştır. Zira herhangi bir topluluğu oluşturan insanların kurallar olmaksızın bir birliktelik oluşturmaları olanaklı değildir. Fakat kurallı bir toplumun varlığı her durumda bir siyasal iktidar yapısının ortaya çıktığı anlamına da gelmez. Başka bir anlatımla insanlar uzunca bir süre herhangi bir siyasal iktidar yapılanması olmaksızın ve fakat belirli kurallar dâhilinde oluşmuş topluluklar halinde yaşamışlardır [1]. Dolayısıyla iktidar ve buna bağlı olarak beliren siyasal olgular tarihsel sürecin sonraki aşamalarında ortaya çıkmıştır. Siyasal iktidarın henüz belirmediği toplum aşamasında, toplumun birliğini ve bütünlüğünü sağlamak amacıyla oluşturulan kurallar ve bunları ihlal edenlere dönük yaptırımlar söz konusu olmakla beraber, iktidarın ve siyasetin ortaya çıkmasıyla birlikte hem kuralların niteliği ve biçimi hem de ihlal edenlere dönük yaptırımların mahiyeti de değişime uğramıştır. Siyasetin

[1] Bu konudaki uzun ve ayrıntılı tartışmalar için şu kaynaklara bakılabilir: (Sarıbay Ali Yaşar, Ögün Süleyman Seyfi (2013); Politikbilim, Bursa: Sentez Yayıncılık; Akal, Cemal Baki (2016) İktidarın Üç Yüzü, Ankara:Dost Kitabevi;Clastres, Pierre (2011). "Devlete Karşı Toplum". (Çev: Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

oluşturduğu mekanizmalar daha açık /anlaşılır ama bir o kadar da daha sert ve caydırıcıdır. Siyaset mekanizmasının harekete geçmesi ile toplumsal düzene ve kurallara uygun hareket etmeyenlere yönelik daha somut yaptırımlar söz konusu olmaya başlamıştır. Bu yaptırımlar sert, soyut ve "acımasız" doğaları gereği topluma sürekli bir düzenin var olduğunu işaret ederler. Toplumsal hayat bu caydırıcılık dolayısıyla düzen halinde bulunur.

Siyaset olgusu gibi toplumsal yaşamın düzenlenmesinde bir denetim mekanizması görevi ile ciddi bir öneme sahip olan ahlâk olgusunun daha esnek bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Siyaset olgusundaki yaptırım durumlarında maddî zararlar görülebilecekken ahlâk dışı davranışlarda yaptırımlar genellikle manevî zararlar olarak görülmektedir. Siyaset, bir beşeri etkinlik olarak kimi durumlarda iş birliklerinin belirdiği kimi durumlarda da keskin rekabet ve çatışmaların yaşandığı bir alan, bir insan etkinliği olarak kendi içerisinde çeşitli boyutlarla karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda insanların hem cinslerine karşı doğru, iyi ve adil davranışlarda bulunmasını salık veren ahlâk ile bir kazanma ya da kaybetme/kaybetmeme uğraşı olarak siyasetin birbirlerini nasıl içerdikleri veya dışladıkları tartışmaları sosyal bilimler incelemelerinde bir hayli önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmanın bu bölümünde öncelikli olarak siyaset kavramına, onun farklı çağrışımlarına ve ilişkili olduğu kavramlara çok kısaca değinilerek siyasal düşünceler tarihi bağlamında dönemsel olarak farklı düşünürlerin siyaset ve ahlâk arasında ilişkiyi nasıl ele aldıkları ve değerlendirdikleri incelenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda nihai olarak siyaset ve ahlak ilişkisinin düşünce tarihi izleğinde muhtasar bir resminin ortaya konması amaçlanmaktadır.

2.1. Birlikte Yaşam Pratiği: Siyaset/Devlet

Köken itibari ile Yunanca bir kavram olan politika, aslında kent devleti anlamında kullanılan "polis" kelimesinden türemiştir. Antik Yunan dünyasında polis bir kente/devlete işaret etmektedir. Hiçbir toplumsal, büyük ölçüde de hiçbir bireysel faaliyet bu bütünlüğün dışında anlam kazanamamaktır. Bu haliyle özellikle Antik Yunan dünyasında Tanrısal bir karaktere büründürülen polis kutsal kabul edilmiş ve

her şeyi kuşatmıştır. Bu nedenle her Yunan vatandaşı öncelikle yaşamını polisin varlığı çerçevesinde şekillendirmiş ve toplumsal ve bireysel var oluşunun anlamını polis içerisinde bulmaya çalışmıştır (Ağaoğulları 2006: 11-16).

Siyaset kavramı ise Arapça kökenli bir kelimedir. İlk çıkış zamanlarında hayvanların terbiye edilmesini ifade eden siyaset kavramı daha sonra insanların yetiştirilmesini, terbiye edilmesini ifade eden bir evrim yaşamıştır. İnsanların yetiştirilmesi süreç içerisinde kentlerin yönetimi, toplumsal refahın yükseltilmesi için yönetmek anlamı kazanmıştır (Dursun 2002: 25). Siyasa kavramıysa daha çok eylemleri ifade etmek için kullanılmaktadır (Çam, 2011: 29). Bahsedilen bu eylemlerin niteliğini, daha çok yönetimde bulunanların kaynakların dağıtımına yönelik sergiledikleri tutumlar oluşturmaktadır (Tekeli 1976: 134).

Siyaseti toplumsal hayatı organize etmek için zorlayıcı bir güç kullanımı olarak tanımlayabilmek mümkündür. Bu aynı zamanda siyasetin belli bir kesim tarafından egemenlik kullanımını da ifade eder. Bu haliyle siyaset, toplumsal istekler doğrultusunda iktidarı ele geçirme ve bu iktidarı toplumu kapsayacak şekilde en uzun süre elde tutmak için verilen çabalar bütünü olarak da görülebilir. Bu tür eylemlerin tarihinin neredeyse insanlık tarihiyle eşit olduğunu belirmek gerekmektedir. Her ne kadar şekli, içeriği değişmiş olsa da siyaset bir yöneten/yönetilen ilişkileri bütünüdür. Toplumsal her faaliyet bu kavramla az ya da çok ilişkilidir. Duverger'in (1995: 18) ifade ettiği gibi "Her şey ya da hemen hemen her şey kısmen siyasaldır ve hiçbir şey ya da hemen hemen hiçbir şey tümüyle siyasal değildir".

Siyaseti güç kullanımı olarak tanımlayabilmek mümkünken, aynı zamanda toplumsal sorunların çözümü için bireylerin ya da grupların bu sorunları çözmek için geliştirdikleri birbirinden farklı önerilerin yarışması olarak tanımlayabilmek de mümkündür (Oktay 2003: 2). İnsanlar doğaları gereği birbirlerinden farklıdırlar. Bu farklılık ve gerçeklik, insanların birbirine benzer canlılar haline gelmesinin mümkün olmadığını ortaya koyarken siyasetin de insanlık tarihi boyunca devam edeceğini belirtir (Ertugay 2011: 32). Toplumsal hayata bağlı bir yaşam sürme zorunluluğu bulunan insanların aynı toplumun diğer üyelerinden farklı talep ve çıkarlarla ayrışma eğiliminde olduğu bilinmektedir. Talep ve çıkarların farklılaşması topluluğun

birliğini bozan etkiler yaratır ve sürekli bir çatışmanın yaşanmasına neden olur. Çatışma toplumsal birlikteliğin varlık sebebi olan birlik duygusunu zedeler, toplumsal uyumun temellerine zarar verir. Tüm bu çatışma, uyumsuzluk, birlikten uzaklaşma eğilimlerine karşın birçok siyasal sistemin varlığını devam ettirebildiği görülmektedir. Bunun, siyasetin toplumsal ayrışmalara sebep olabilecek farklı çıkarları ve talepleri uzlaştırabilme başarısı sayesinde olduğu bilinmektedir. Bu anlamda siyaset, bir uzlaştırma etkinliğidir. Crick, siyasetin amacının bütün içerisinde farklı rollere sahip bireylerin toplumun varlığının devamına yaptıkları katkı ve toplumsal refaha katılmaları ölçüsünde iktidardan pay almalarının sağlanması olduğunu ifade etmektedir.

Birlikte yaşamanın gerekliliği ve sınırlı kaynakların belirli kurallara göre paylaşılması da beraberinde belirli bir yaşam düzeni getirmektedir (Çuhadar 2008: 153). Bu bağlamda, çıkarları çerçevesinde birbirilerinin rakipleri olan toplum üyeleri arasında uzlaşmanın sağlanabilmesini amacıyla bağlayıcı kararlar alınabilmesini başka bir açıdan değerlendirmeye tabi tutmak gerekmektedir. David Easton bunu vurgulamak için siyaseti "değerlerin otoriteye bağlı olarak dağıtılması süreci" olarak tanımlamaktadır (1990: 82). Kısa ama kapsayıcı olan bu tanım, farklı grupların aynı kaynaklara olan talebine işaret ederken, bu kaynakların dağıtımına ilişkin zorlayıcı bir otoritenin varlığını da ortaya koyar. Bir otoriteden bahsedildiğinde karar alıcının alınan karara bu karardan etkilenen herkesin rıza gösterdiği varsayımıyla hareket ettiği de görülür. Easton aynı zamanda, değerlerin paylaşımından bahsederken, sürekli belli bir grubun lehine bir dağıtım sürecinden bahsetmez. Toplumu birliktelik duygusu içerisinde tutabilecek bir uzlaşı içerisinde bir dağıtım sürecinden bahseder. Easton'ın bu yaklaşımı rakip grupların aralarında yaptıkları bir anlaşmayı değil daha genel düzeyde sosyal grupların bir uzlaşısı olarak anlamak gerekmektedir. Bu genel uzlaşı düzeyi, karardan memnun olmayanların da karara uymaları sonucunu doğurur.

Siyaseti uzlaşmacı ve çatışmacı olarak ikiye ayırmak, aslında aynı zamanda onun metodolojisine ilişkin bir ayrım yapmak anlamına gelmektedir. Her halükârda çıkar farklılıkları üzerine kurulacak olan siyaset etkinliği uzlaşmacı bir tavır takındığında "mümkün olanın sanatı"na dönüşmekte (Heywood 2014: 29), çıkar ayrılıklarının korunması çerçevesinde ele alındığında ise çatışmacı bir kimliğe bürünmektedir. Dolayısıyla siyasetin bu iki yönüne ilişkin açıklamalar da doğrudan

doğruya buradaki ayrılıklara/farklılıklara ya da benzerliklere ve uzlaşma arayışına odaklanmaktadır.

2.1.1. Bir Gerçeklik Olarak Siyaset

Siyaset var olan çıkar farklılıklarının uzlaştırılması çabasıyken, zaman zaman bu çıkarların farklılıklarının korunması anlamına da gelebilmektedir. Siyaset kavramı ilk anlamında birlikte yaşamı mümkün kılan pratikler olarak karşımıza çıkarken, ikinci anlamında kişilerin/grupların çıkarlarının devamını mümkün kılan çatışmanın bir aracı haline dönüşmektedir.

Toplum birçok farklılıkları içinde barındıran bir yapıdır. Bu yapının içinde farklı değerler ve farklı çıkarlar sürekli bir çatışma halindedir. İşte siyaset bu çıkarların dile getirilme biçimi, korunması, kaybedilmemesi anlamlarına gelmektedir. Bir bakıma siyaset fikir ayrılıklarından doğan bir farklılaşma olarak belirir (Lawson 1985: 9). Bu bakış açısına göre, eğer bir toplumsal çatışmadan bahsedemiyor olsaydık siyasetten de bahsedemiyor olurduk (Turan 1999: 12).

Siyasetin bu tanımı iki ana varsayımdan hareket eder. Birincisi, çıkarların farklı olmasına rağmen paylaşılacak değerler kıttır, ikincisi ise farklı çıkarlara sahip bireyler/gruplar çıkarlarının farklılaştığının farkındadır. Kaynakların kıt olması, bireylerin çıkarları için kıyasıya bir rekabet durumunda olmaları sonucunu doğururken, bu rekabet durumunun kendi lehlerine sonuçlanması için tüm kamuoyunu etkileyecek kararların alınmasını talep ederler. Burada açıkça görülmektedir ki, kıt kaynaklara rağmen farklı çıkarlara sahip gruplar kendi çıkarlarının en üst düzeyde realize edilmesinden vazgeçmemektelerdir. Buna rağmen kaynakların kıt olması bu taleplerin hepsinin karşılanamaması ile sonuçlanır. İşte siyaset toplumsal dengeyi bozmadan bu kaynakların çıkarlar çerçevesinde bölüştürülmesi işidir. Bunun ne ölçüde adil bir bölüşüm sürecini içerdiği bu tezin konusunun dışındadır. Adil ya da değil bir bölüşüm sürecinden bahsediyorsak aslında siyasetten bahsediyoruzdur. Bu çerçevede siyaset kısaca "kimin, neyi, ne zaman alacağına" ilişkin süreçleri ifade eder.

Siyaseti gruplar arası çıkar farklılıklarından hareketle tanımlamak beraberinde bir konuyu daha ele almayı gerekli kılar. Bu da çıkar farklılıklarından kaynaklanan rekabetin nasıl bir rekabet olduğudur. Çoğulcu grup teorisyenleri,

gruplara özgü ortak çıkarlardan hareketle siyasal iktidarın ve bürokrasinin tercihlerini etkilemek üzere çaba gösterdiklerini ileri sürer. Rakip gruplarla mücadeleyi de içeren bu çabanın esas amacı kendi grup çıkarının iktidar tarafından temsil edilmesidir. Bu temsiliyet beklentisi siyaset için ana konumlardan biridir. Birçok grup çıkarının belli ölçülerde temsil edilmesi sonunda otorite açısından bütüncül bir siyasal davranışa işaret eder (Olson 1993: 568).

Grup teorisyenleri siyasetin çatışmacı doğasından hareketle bir dengenin yaratılabileceğini ifade ederken çatışmanın uzlaştırıcı yönüne vurgu yapmaktadırlar. Bununla birlikte grup çıkarlarının çatışmasının esas sebebi olduğunu ileri süren yaklaşımlar bulabilmek de mümkündür. Özellikle Marksist ideolojinin siyaset tarzının bu algı çerçevesinde şekillendiğini belirtmek gerekmektedir. Siyaseti sınıflar arası etkileşimin bir tezahürü olarak gören Marksizm siyasetin, sınıflar arası ilişkilerin ezen-ezilen, sömüren-sömürülen ilişkisi olduğunu ileri sürerer. Bu bakımdan siyaset bu eşitsiz sınıfların eşitsiz ilişkiler örüntüsünün devamını sağlamaya çalışan bir aracı ifade etmektedir. Bu bakış açısı siyasetin olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Siyaset bu anlamıyla tahakküm etmeyi, boyun eğdirmeyi ifade etmekte ve ayrıcalıklı grupların çıkarlarının en üst düzeyde temsil edilmesi anlamına gelmektedir (Heywood 2014: 31).

Siyaseti gruplar arası çıkarların çatışmacı doğası çerçevesinde ele alan bir diğer yaklaşım ise feminist teorisyenlere aittir. Feminist teori öncelikle eşitsiz bir durumun varlığını tespit eder. İnsanlar eşit değillerdir ve çıkarları farklılaşmıştır. Bu farklılaşma ve çıkar çatışmasının kaynağı ise erkek cinsiyetinin ayrıcalıklı konumundan kaynaklanmaktadır. Bu eşitsizlik siyasetin doğasını belirleyen temel unsudur. Bu yüzden feminist teori eşitsizliğin özel alanda yaratılması sebebiyle kamusal alan-özel alan ayrımını da reddeder. Özel alanda ortaya çıkan eşitsizliğin kamusal alana da sirayet ettiğini ve bu eşitsiz durumun kamusal alanı baştan sona şekillendirdiğini ileri sürer. Bu sebeple feminist teorisyenler kamusal alanın toplumsal cinsiyetçi yaklaşımla değil, her iki cinsi de göz önünde bulundurarak tekrar dizayn edilmesi gerektiğini ileri sürer (Phillips 1995: 11). Bu, siyasetin doğasının da tekrar düşünülmesi gerektiğine yapılan bir vurgudur.

2.1.2. Ahlakla Sınırlandırma

Toplumsal yaşam, bir düzen içerisinde devam edebilmek için bazı kurallara ihtiyaç duyar. Bu kurallar çıkarlar arası çatışmalarda neyin doğru neyin yanlış olduğunu bireylere bildiren birer düzenleyici rolündedirler. Yazılı olabildiği gibi sözlü de olabilen bu kurallar bireylere hem diğer bireylerle hem de toplumla uyumlu bir şekilde yaşamalarını mümkün kılan haritalar gibi işlev görürler. Çoğu zaman kısıtlamalar olarak karşımızı çıkan bu kural setleri özgürlükle düzen arasında bir gerilimin doğmasına neden olsa da tarihin başından beri var oldukları bilinmektedir. Siyasetin toplumsal çıkarların uzlaştırılması çabası olduğu göz önünde tutularak aslında kurallar yaratan bir araç olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nasıl ki hukuk büyük ölçüde siyaset ve onun kurumlarının yaratımıdır, aynı şekilde tarihin süzgecinden geçip günümüze aktarılan toplumların yaratımı başka kurallar setinin olduğu da bilinmektedir. Toplumsal düzenin sağlanmasında oldukça önemli bir yeri olan bu kurallar setine **“**ahlâk” denilmektedir.

Yunanca’da etik anlamına gelen “etik” ile Latince’de “moral” anlamına gelen “moralis” sözcüklerinin karşılığı olarak ifade edilen kavram Apraça’da belli bir davranışı kontrol eden tabiat, huy anlamlarında “hulk” kelimesinin çoğul formu olan ahlak olarak karşımıza çıkmaktadır. Varoluşun iyi bir tazını gösteren, bilgece yaşamanın ipuçlarını sunan etik ile ahlakın eşanlamlı olarak kullandığını belirtmek gerekmektedir. Ahlak öznel davranışların evrensel yasalarla uyumuna odaklanan ahlakın odağında hem bireyler hem de topluluklar vardır (Badiou 2004: 17). Bu bağlamda ahlak insanların davranışlarını başka üst kurallar bütününe göre düzenlemesi gerektiğini ifade eden ilkeler sistemini ifade etmektedir (Stroll, Long 2008: 11).

Ahlâk ve etik kavramları, felsefî anlamda da genellikle birbirinin yerine kullanılmasına rağmen aslında birbirinden farklı iki ayrı alanı ifade ederler. Ahlâk, toplumsal yaşamda düzenin ve varlığın sürekliliği için beklenilen davranışın sergilenmesi olarak nitelendirilirken aykırı davranışlar “ahlâk dışı” olarak nitelendirilir. Beklenilen davranışların niteliğini ise, bireysel ihtiyaçların karşılanmasında aynı zamanda diğerlerinin de ihtiyaçlarının karşılanmasında zorlukların çıkmasını engelleyecek “iyi” ve “güzel” olan belirlemektedir. Bu nedenle

“iyi” ve “güzel” olanın sergilenmesinin, ahlâk olarak algılanmakta (Tepe 1998: 9-11) olduğu söylenebilir. İyi ve güzel olana ait değerlendirmelerin ise tarihin her döneminde, dünyanın her yerinde aynı olmadığını, bu değerlendirmenin değişkenlik gösterdiğini vurgulamak gerekmektedir. Bu sebeple ahlak kavramının dinamik bir yapıya sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Etik kavramı ise, daha çok sergilenen davranışın niteliğinin ortaya konulması için soru sorma yöntemi ile en iyinin aranması şeklinde açıklanabilir. Gerçekleşen bir davranışın doğruluğu, iyi olanın nasıl olması gerektiği, faydalı olanın ne olması gerektiği gibi niteliklerin sorular yoluyla bulunması, etik kavramının temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle “etik” olgusunun ahlâk olgusu üzerinden varlığını sürdürdüğü ve “ahlâk” olgusu ile tarih sahnesinde yer alan bir disiplin olarak gelişmiş olduğu söylenebilir (Tepe 1998: 12). Bu çerçevede etik ve ahlak kavramlarının tam olarak örtüşmediği ancak birbirilerini tamamladıkları ileri sürülebilir.

Ahlâk kavramı, insanların eylemlerini gerçekleştirirken hem kendisi hem de diğer insanlar için faydalılığını değerlendirmesi ve buna göre yönlendirmesi olarak algılanırken bunun felsefî bir sistem haline dönüştürülmesi, ahlâkî davranışlara karşı bireysel değerlendirme sistemimiz olarak nitelendirilen benliğimizin ne tarz tutumlar sergileyeceğine yönelik ortaya konulan bir nitelendirmedir. Daha açık bir ifade ile iyilik veya kötülük, erdemlilik ya da erdemsizlik, olaylar karşısında sergilenen tutum ve davranışlar, bireysel anlamda ahlâkı betimlerken; bu tutum ve davranışların psikolojik ve sosyolojik olarak yapılan değerlendirilmesi ise ahlâk felsefesine yönelik nitelendirmedir (Runes 1964: 205).

İngiliz felsefî geçmişinde önemli bir yere sahip olan John Stuart Mill, ahlâk olgusunun daha çok manevî söylemler temelinde hareket etmesinden ve somut eylemler ortaya koymamasından dolayı ahlâk olgusuna “ilim” yakıştırması yapmamıştır. Ancak Mill’in bu tutumuna karşılık Fransa’da felsefe alanında profesör olarak ün yapmış olan Alexis Bertnard, bahsedilen manevî söylemlerin toplumsal yaşama etkisinin olmasından dolayı somut bir yapıya sahip olduğunu anlatmaya çalışmış ve “ahlâk” kavramını “özgürlük” ile ilişkilendirerek ahlakı, insanın özgürlüğünü hem kendisi hem de diğerleri için en iyi şekilde kullanma becerisi

olarak nitelendirmiştir. Ayrıca Bertnard, bahsedilen manevî söylemlerin bir "kural" görevi görmesini "gerçek" bir etki olarak nitelendirerek ahlâkın bir "ilim" olduğunu açıklamaya da çalışmıştır (Bertrand 2001: 3).

Ahlâk, toplumsal yaşam içinde davranışlar aracılığı ile toplumsal ilişkileri düzenleyen ve kontrol altında tutan bir manevî kurallar sistem olarak nitelendirebilir (Tepe 1993: 292). Bu açıdan değerlendirildiğinde ahlâk yazılı kurallar çerçevesinde faaliyetlerini sürdüren alanlardan (ekonomi, siyaset, ticaret gibi) ayrılmaktadır. Özellikle yazılı kuralların bu faaliyet alanlarında desteklenmesi açısından önemli bir yere sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle yazılı kurallar gibi davranışları sergileyenlere davranışın nasıl olması gerektiğine yönelik "sorumluluk" yüklemektedir. Bu sorumluluğun yerine getirilmesi veya getirilmemesi/ getirilememesi durumu, "iyi", "kötü", "erdem", "fazilet" gibi nitelendirilmeleri ile açıklanarak ahlâk çerçevesine yerleştirilir. Kendilerinden beklenilen davranışların sergilenmesi durumunda "iyi" veya "doğru" nitelendirmesinin kazanılması sonucunda, kişi toplumsal yaşamda onaylanır ve belirli yer edinir. Ancak beklenilen davranışın sergilenmemesi durumunda "kötü" veya "ahlak dışı" gibi nitelendirilmeleri ile toplumsal yaşamdan dışlanır. Bu anlamda ahlâk toplumsal yaşamda yer edinmenin gerekliliği olarak düşünülebilir (Güler 1998: 30).

Toplumsal yaşamda tutum ve davranışların ahlâk olgusu çerçevesinde değerlendirilmesinde bahsettiğimiz iyi/doğru, kötü/yanlış kavramlarının karşılıklarının da belirlenmesi önemlidir. Bu nedenle bir davranışın nitelendirmesi sonucu ahlâk çerçevesine yerleştirilmesi aslında değerlendirilmesi ile ilgilidir ki bu aşamada karşımıza ahlâk felsefesi çıkmaktadır. Ahlâk felsefesi ile bir davranışın "iyi" ya da "kötü" olarak değerlendirmesi yapılır ve ahlâk çerçevesine yerleştirilir (Aktan 2009: 39). Herhangi bir şeyin "iyi/doğru" veya "kötü/yanlış" olması, söz konusu şeyin yaratımı ile ilgili olabileceği gibi algılanması ile de ilgilidir. Bu durum aslında değerlendirmede oldukça geniş bir bakış açısını gerekli kılmaktadır. Türkçede "iyi" kavramının karşılığı istenilen/beklenilen davranışın faydalılığı" olarak ifade edilirken ahlâk olgusunda "iyi" kavramı daha geniş bir irdelemeye gitmektedir (Çevik 2008: 97).

Ahlak kavramının yukarıda da belirtildiği üzere içeriği konusunda bir konsensüs olmadığı, bu içeriğin zamana ve mekâna göre değişiklik gösterdiği sıklıkla vurgulanmaktadır. İçeriğin bu kadar göreceli olması kavramın sadece mekâna ve zamana göre değişik anlamlar ifade etmesinden kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda kavramın dayandığı kaynakların çeşitliliği de böylesi bir göreceliliğe neden olmaktadır. Literatürde genel olarak ahlak kavramına anlam kazandıran üç kaynak olduğu bilinmektedir. Bunlardan birincisi Tanrıyla ilişkili olan aşkınsal kaynaktır. Ahlakı somut olanla içeriklendirmekten kaçınan bu yaklaşıma göre ahlakı aşkın bir gücün koyduğu kurallar çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Bu yaklaşımın ahlakı bilimsel bir metotla açıklama, ona metodik ve evrensel bir çerçeve çizme konusunda sorunlar yaşadığını belirtmek gerekmektedir. Akla karşı inancın bir konusu haline gelen ahlak bu haliyle evrensel, kuşatıcı niteliğini büyük ölçüde yitirmektedir. Bu haliyle mutlaklık iddiası olan ahlak baskıcı bir kurallar bütünü haline dönüşebilmektedir (Alkan 1993: 47).

Ahlakın dayandığı temel olarak gösterilen ikinci kaynak toplumdur. Toplumu ahlakın kaynağı olarak gören yaklaşıma göre ahlak toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için çeşitli fonksiyonlara sahip kurallar bütünüdür. Bu haliyle ahlak toplumdan topluma değişen bir olgudur. Bu sebeple onda bir evrensellik ya da mutlaklık aramak boşunadır. Büyük kitleleri kuşatma iddiasında olan dinin bile zamana ve coğrafyaya göre değişken anlamları göz önünde bulundurulduğunda, toplumlara özgü değer yargılarının, kuralların değişkenlik göstermesi makul görünmektedir. Bu yaklaşımın en önemli sorunlarından biri ahlakın varılması gereken yer yerine var olandan yola çıkarak açıklama eğiliminden ortaya çıkan göreceliliktir. Bu yaklaşımı eleştirenler evrensellik iddiasını kaybeden bir ahlakın aslında hiç olmadığını ileri sürdükleri görülmektedir (Alkan 1993: 47).

Ahlakın bir diğer kaynağını ise insandır. İnsana ait davranış ve tutumların gözlemlenmesiyle ortaya çıkan davranış bütünlükleri ahlakın genel kaidelerini oluşturur. İnsanın içgüdü ve sezgileriyle iyi ve doğru olanı bulabilme potansiyelinden yola çıkarak ileri sürülen bu yaklaşımın neredeyse sonsuz sayıda ahlak kuralı yaratacağı kaçınılmazdır. İnsanı topluma, üst kurallar bütününe bağlamaktan daha çok onun özgürlüğüne odaklanan yaklaşım öncelikle insanın kendi kendine yeterli bir varlık olduğu iddiasındadır. Toplumsal gerçekleri gözden

kaçırdığı, insana kendini aşan güçler dışında büyük anlamlar yüklediği için bu yaklaşımın ahlakın kaynağı tartışmalarında epeyce eleştirildiğini söylemek gerekmektedir (Alkan 1993: 48) .

2.2. Siyaset-Ahlak Tartışmaları

Siyaset, insanın hem sosyal bir varlık olmasından hem de doğasından kaynaklı çelişkilerin ve gerilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir insan gerçekliğidir. Literatürde de vurgulandığı üzere "her şey ya da hemen hemen her şey kısmen siyasaldır ve hiçbir şey ya da hemen hemen hiçbir şey tümüyle siyasal değildir" (Duverger 1995: 18). Bu ifade günlük yaşam pratiklerimizde siyasi olanla neredeyse her düzeyde karşılaştığımızın altını çizmektedir. Bu noktadan bakıldığında bir insan eylemini siyasi kılanın ne olduğunu belirlemenin önemi kendiliğinden anlaşılmaktadır. Başka bir anlatımla siyasi tutum ya da eylem ne zaman ve hangi durumda ortaya çıkmaktadır. Siyaset, insanın sosyalliğinin ve doğasının barındırdığı gerilimlerin ve çelişkilerin ürünü olduğuna göre onun temelinde öncelikli olarak anlaşmazlıkların ve buna dayalı olarak ortaya çıkan bir rekabetin yattığını söylemek olasıdır. Bu da tartışmayı siyasetin her şeyde bir taraf tutma, yani *kendi* tarafını tutma edimi/olgusu olduğu gerçeğine götürmektedir.

Eğer siyaset bir anlaşamama, bir rekabet etme ve taraf tutma durumu ise siyasete konu olan insan ilişkilerinin niteliği ve şekli nasıl belirlenecektir? İşte bu soru siyaset ve ahlak arasındaki gerilimli ilişki ve tartışmaya ilerleyen bir yön takip etmektedir. Siyaset ile ahlakın merkezi ve yönlendirici kavramları bile birbirleri ile bağlantısız görünen kavramlardır. Bu kavramlar, siyaset için "menfaat" ve ahlak için "vazife"dir.

> Vazife ile menfaat her insanî hareket tarzının iki değişik muharrikini teşkil etmektedir. Aralarında, kaide olarak, karşılaştırma yapılamaz. Vazife hiçbir zaman menfaatçi değildir, menfaatin ise ahlâkla alakası yoktur (İzzetbegoviç 2019: 173).

Siyasetin yönetim amacı ile gerçekleşen bir faaliyet olması ve bu faaliyeti yerine getirecek "vazifedar" kişinin yeterliliğinin aynı amaçla hareket eden diğer

kişilerden farkının ne olması gerektiği önemli bir meseledir. Burada da ahlâk, önemli bir mihenk taşı olarak kendini göstermektedir. Üzerinde durulması gereken esas mesele de "ahlâk ile siyaset arasındaki ilişkinin boyutu ne olmalıdır?" şeklindeki soruda ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce siyaset sahnesine adım atan kişinin bir kılavuzu olması gereklidir. Bu kılavuz, bireyin kendisinden beklenenlere karşı ne tür sorumluluklar üstleneceğinin ve siyaset alanında hangi toplumsal konulara nasıl müdahale edeceğinin yer aldığı bir kılavuzdur. Bu kılavuz eşliğinde, ileride karşılaşılabilecek ve müdahale edilmesi gereken durumlara karşı önceden hazırlıklı olunduğundan işler daha kolay yürütülecektir. Bu nedenle bu kılavuzun hazırlanması, diğer rakiplerden ayrılacak olan en önemli özelliklerindendir. Kişinin sorumluluğunu üstlenirken sergilediği tutum ve davranışların da ahlâk çerçevesinde yer alması, yine kendisini rakiplerinden ayıran özelliklerindendir denilebilir (Dursun 2005: 23).

Çalışmada Aliya İzzetbegoviç'in yaşamı eşliğinde aynı zamanda siyasetin "iktidar mücadelesi" olmasına yönelik amacı ile ahlâkın bireylere yönelik bir "eylemler kılavuzu" olarak rol alması birlikte irdelenirken bazı temel sorular göz önünde bulundurulmalıdır:

- Siyasî adımlar atarken başvurulan kılavuzlar ahlâkî eylem kılavuzları ile ne kadar uyumludur? Siyasî adımların temelini oluşturan "menfaat" olgusu akla göre mi yoksa ahlâkî ilkelere göre mi tanımlanıyor?

- Siyaset, bir faaliyet olarak gerçekleştiği toplumun ahlâkî ilkelerinden bağımsız mıdır? Yoksa kendine özgü ilkeler mi oluşturmuştur?

- Siyasetin sistemi ile gerçekleştiği toplumun ahlâk sistemi birbirine ters düşer mi? Menfaatin karşılanmasında zaman zaman dürüst olmayan davranışlar da sergilenirken dürüstlükten ne kadar bahsedilebilir? (Dursun 2005: 24).

Bu türden sorulara verilebilecek cevaplar, siyaset-ahlak tartışmalarında nerede durulduğuna göre değişmektedir. Siyaset ile ahlakın çetrefilli ilişkisi yüzyıllar boyu süre gelen bu tartışmaların devamlılığının garantisi olarak bir köşede durur. Tarihin başından beri siyaset üstüne konuşan hemen hemen herkesin ahlak ve siyaset-ahlak ilişkisi üzerine bir şeyler söylemiş olması ise bu iki olgunun birbirinden

tamamen ayrı tutulamayacağının göstergesidir. Bu çalışmada dikkat edilen hususlardan bir tanesi, olanaksızlığı göz önüne alındığında ilgili literatürü tüketmek değildir. Bu sebeple; ahlakı yadsıyan siyaset anlayışı ve ahlaki bir siyasetin mümkünlüğü olarak ele alınacak olan iki görüş içerisinde konuyla ilgisi bağlamında seçilen düşünürler değerlendirilecektir.

2.2.1. Siyaset-Ahlak Tartışmalarının Tarihçesi

Siyaset-ahlak ilişkisinin öncelikle karmaşık bir ilişki olduğunu söylemek gerekmektedir. Siyaset-ahlak ilişkisinde farklı zaman dilimlerinde, farklı coğrafyalarda farklı dünya algıları etrafında birbiriyle neredeyse taban tabana zıt anlamlar yüklendiği görülmektedir. Bu değişkenliğe rağmen bilinen bir şey vardır ki o da ne zaman siyasal bir olgudan bahsediyorsak orada mutlaka bir ahlak tartışması da vardır. İster siyasetin doğasını ahlaktan bağımsızlaştırmak bağlamında olsun, ister siyaseti ahlak kuralları bütününe bağlamak çerçevesinde olsun mutlaka siyasetle ilişkili bir tartışmanın etrafında bir ahlak tartışması vardır. Tezin bu kısmında biz de siyasetin ahlakla olan ilişkisini iki şekilde ele almaya çalışacağız. Bunlardan ilki siyaseti bir ahlak kuralları dizgesiyle ilişkilendirip onu sınırlayan yaklaşım, ikincisi ise siyasetin ahlakla olan ilişkisini yok sayma eğiliminde ya da en azından ondan bağımsızlaştırmaya çalışan yaklaşım olacaktır.

2.2.1.1. Ahlaki Bir Siyaset Anlayışı

Modern siyaset-ahlak tartışmalarının kökeni Antik Yunan dünyasına kadar uzanmaktadır. Antik Yunan dünyasında siyasetin tüm yaşam biçimlerini kuşattığını daha önce ifade etmiştik. Bu sebeple birçok kavram siyasetle birlikte ele alınmış, aralarındaki ilişki üzerine düşünceler üretilmiştir. Bu kavramlardan en önemlilerinden biri de ahlaktır. Bu dönemde yaşamış bütün filozofların neredeyse tamamının ahlakın siyasetle ilişkisi üzerine sistematik düşünceler ortaya koydukları görülmektedir. Aşağıda Antik Yunan dünyasının önemli filozoflarının ahlak-siyaset ilişkisini kurma biçimleri üzerinde kısaca durulacaktır.

Antik Yunan'da siyasal düşüncenin başlıca isimlerinden birisi olarak kabul edilen Sokrates, ahlâk üzerine inceleme yapan ilk düşünürdür (Arslan 2010: 148). Sokrates, "erdem" kavramından başlayarak "üstünlük" ve "mükemmellik" esasları

ışığında doğada bulunan bütün canlı ve cansız varlıkların bir erdemi olduğunu anlatmaya çalışır. Örneğin, ağacın erdemi meyve vermek, atın erdemi koşmak, bıçağın erdemi kesmektir. Örneklerden de anlaşılacağı üzere bir varlığın görevini üstün ve mükemmel şekilde yerine getirmesini aynı zamanda onun erdemi olarak nitelemek Sokrates'in düşünce sisteminde yer alan başat unsurdur. Bu nedenle Sokrates'in "erdem" kavramını, doğada bulunan varlıkların görevlerini en üstün ve en mükemmel şekilde yerine getirmesi olarak da ifade etmek mümkündür (Arslan 2008: 127). Sokrates'in erdem kavramının doğadaki varlıklar temelinde karşılığı görevini en üstün ve mükemmel şekilde yerine getirmesi olarak ifade edilirken insanın erdeminin ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Sokrates, insanın erdemininse mutluluk olduğunu ifade etmektedir. İnsanın mutluluğunu, peşinde koştuğu amacı olarak ifade etmek doğru olacaktır (Arslan 2008: 128). Burada mutluluğun nasıl elde edileceği sorusu da cevaplanması gereken bir diğer önemli soru haline gelmektedir. Sokrates'e göre mutluluğun kaynağı, "bilgi"yi elde etmek iken insanın erdemi de bilgi olarak anlatılmıştır (Arslan 2008: 129). Hiçbir insanın kötülük yapmayacağı tezinden hareketle Sokrates bilgisizliğin insana zarar vereceğini söyler. "İyi"yi bilen bir insan istese de "kötü" şekilde davranmayacaktır. Bu nedenle "iyi"yi bilen kişilerin yöneteceği bir ülke aslında erdemliler tarafından yönetiliyordur. Erdemliler tarafından yönetilen bir ülkede ise herkes mutludur.

Aynı konulara Sokrates'in öğrencisi olması bakımından ilgi duyan bir başka düşünür de Platon'dur. Platon'a göre iki farklı dünya vardır. Bunlardan ilki sürekli değişmelerin oluş ve bozuluşların var olduğu, içinde yaşadığımız dünyadır. Algılarımızın alanına giren dünya budur. Bunun dışında gerçeklerin ve modellerin var olduğu bir dünya daha vardır ki, asıl olan bu dünyadır. Bu dünyada değişim, bozulma ve dönüşüm yoktur tam aksine mutlaklık vardır. Değişmelerin olduğu görüngüler dünyasında algılarımıza konu olan şeylerin hepsinin formu ve değişmez olan aslı burada bulunmaktadır. Bu dünyadaki algılarımıza konu olan her şey bu idealaların gölgeleri veya kopyalarıdır. İdealar soyut-somut her nesnede var olup ve sayılamayacak kadar çokturlar.

Platon, siyaset teorisini duyularımızın bize sunduğu ve varlıkların asıllarının değil idealar olarak adlandırılan gölgelerinin olduğu birimler üzerine kurmuştur. Palton asıl şeylerin, mükemmelikten uzak algılarımızın gerisinde olduğunu

anlatmaya çalışmıştır. Öyle ki bu düşünce sistemi üzerinden Platon hem siyaset hem ahlâk hem de metafizik sistemini oluşturmuştur (Ceylan 2006: 48). Platon'un bu düşünce sisteminde idealara ulaşmak insanlara doğuştan verilen algıları kavramlaştırma yetisi ile mümkündür. İdealara ulaşmak aslında hatırlama olarak da ifade edilir. Bir bakıma ruhun ölümsüzlüğüne yapılan bu vurgu, insanın daha önce yaşadığı ruhlar âleminde iken tutkuları yüzünden dünyaya döndüğünü ve bedene hapsedildiğini anlatmaktadır. Ruhun ruhlar âleminden edindiği bilgiler, ideaların kavramlaştırılması ile hatırlanmaktadır. Bu hatırlanmanın sağlanması, ruhlar âlemindeki bilgilere duyulan özlemden hareketle mümkündür (Gökberk 1993: 61).

Bilgiyi belirli bir hiyerarşiye göre düzenleyen Platon'a göre, nihai iyi ideası yalnızca filozofların bilebileceği bir ideadır. Ahlak da iyi ideası ile bağlantılıdır. Platon, Devlet isimli kitabında düzenlediği ideal toplumu da "iyi ideası"nı bilen filozofların yönetmesi gerekliliğinden bahsetmiştir. Yani filozof kralın yönettiği ideal toplumda, koruyucular ve üreticiler iyi ideasını bilmediği için ahlaki olanı da bilemez. Dolayısıyla, ahlaki olan filozof kralın söylediklerini takip etmektir. Bu nedenle Platon'da siyaset ve ahlak ilişkisi kaçınılmaz olarak iç içedir.

Siyaset üstüne üç kitap yazan Platon'un ahlâka dair bir eserinin bulunmaması konuyu tartışmalı hale getirmiş olsa da o, ahlâka siyasetten daha fazla önem vermiştir. Ahlâki sorunları politik bir düzlemde çözmeyi amaçlamıştır. Ahlakın metafiziksel kaynağı, değişkenliği ve herkes tarafından bilinememesi gibi konular onu keskin hatlı bir siyaset anlayışına yönlendirmiştir. Dolayısıyla, ahlakı siyasetin bir aracı yapmak yerine siyaset teorisini ahlak anlayışının üstüne inşa etmiştir denilebilir.

Platon'un öğrencisi Aristoteles ise "etik" kavramı ile hareket ederek her eylemin "iyi" temelinde gerçekleşmeye çalıştığını ve bu "iyi"nin sonunda "mutluluğun" elde edileceğini belirtmiş (Aristoteles 1998: 1-4), aynı zamanda bireysel değişkenliklerden dolayı mutluluğun da farklı algılandığını ve bu nedenle bilgi sahibi olanların mutluluğunun diğer insanların mutluluğundan farklı olduğunu anlatmıştır (Aristoteles 1998: 4). Ancak belirtmek gerekir ki, söz konusu söylem, farklı yorumlamalara neden olacağından Aristotales bir sınırlama ile mutluluğu daha net bir hale getirmeye çalışmıştır: Erdeme uygun halde hareket etmek mutluluğu

getirecektir (Aristoteles 1998: 17). Aristotales'e göre erdem, "tercihlere ilişkin bir huy, akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyiciğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur" (Aristoteles 1998: 32). Aristotales'in ifade ettiği ortada olma durumu, faydalı bir hareket noktası iken herhangi bir tarafta olmak kaçınılması gereken bir durumdur. Ancak bu her zaman mümkün değildir. Mesela adam öldürmek, hırsızlık yapmak vb. gibi eylemlerin orta noktası mümkün değildir. Cesaret göstermek, korkmak vb. gibi eylemlerde orta nokta bulunabilir. Bu nedenle ortada olma durumu, her eylemin tek başına değerlendirilmesi ile mümkündür (Aristoteles 1998: 33-34).

Aristoteles, ortada olma durumunu, bireyin bir şeyi kendisi için "iyi/doğru" bulması ile mümkün olduğunu anlatmaya çalışır. Ancak burada karşımıza kişinin kendisi için iyi olanın bir başkası için kötü olabileceği durumu çıkmaktadır. Bu yaklaşım Aristoteles'in düşünce sisteminin Platon'dan farklı olduğunu göstermektedir. Aristoteles'e göre iyi ve kötü üzerinde anlaşabilmek kolay değildir. Tek bir iyi ya da tek bir kötü yoktur. Böylesi bir rölativizm ilerde modern siyasetin ahlakla kurulan ilişkinin pragmatizm çerçevesinde ele alınmasının da temellerini oluşturacaktır (Stroll, Long 2008: 27).

Aristotales'in siyaset-ahlak ilikisine yüklediği anlamı daha iyi kavrayabilmek için adaleti nasıl kavramsallaştırdığına bakmak gerekmektedir. Aristotales toplumsal hayatın düzenli bir şekilde devam edebilmesi için adalet kavramının olmaz olmaz olduğunu ifade eder. Toplumsal hayatın kaynağı adalettir. Bu bakımdan adalet toplumsal diğer tüm kavramların üstündedir. Aristotales bunu ifade ederken "ne güneşin doğuşu ne de batışı adalet kadar hayranlık vericidir". Kavramların çoğu insanın sadece kendisiyle ilgiliyken adalet kavramı herkesi ilgilendirmektedir. Aristoteles *"fazileti sadece kendisi için kullanan en mükemmel olamaz. Tersine, onu başkaları için kullanan en mükemmel kişidir. Bu ise her zaman zor bir iştir. Şu hâlde adaleti sadece faziletin bir kısmı saymak mümkün değildir; o, faziletin ta kendisidir. Zulüm onun zıddı olduğuna göre, o d, rezilliğin bir kısmı değil, tamamiyle rezilliktir"* (Aristoteles 1998: 18-19) demek suretiyle adalet kavramına verdiği önemi vurgulamaktadır.

Aristoteles'te adalet, kurallara uygun ve herkese eşit davranmak olarak nitelendirilirken aksi yönde davranarak insanlara zarar vermek adalete aykırı olarak nitelendirilmiştir Gerçekleşen eylemlerin adalete uygunluğu, kanun koyucu olarak adlandırılan otoritenin koyduğu kuralların/kanunların uygulanması ile ölçülmektedir ve kuralların uygulanması ile gerçekleşen her davranış adaletlidir. Otoritenin koyduğu kurallar/kanunlar ya toplumun ya da çeşitli şekillerde ayrıcalık elde etmiş olan kişilerin yararını korumak amacı ile konulmaktadır Burada görüleceği üzere kanunlar, siyasî bir toplumsal yaşamda, faydalılık ilkesinden hareketle toplumun mutluluğunu sağladığı ölçüde adaletlidir (Kaya 1979: 222).

Aristoteles'e göre, kanunların amaçlarına uygun olarak işlev görebilmeleri için ona boyun eğenlere iyiyi ve ahlaki olanın yapılmasını emretmeli, kötü ve düşük davranışlardan, eylemlerden sakınmalarını sağlamalıdır. Aristoteles'in kanunlara uymanın adaleti sağlayacağı düşüncesi, düzenli ve ahlaki bir toplumun temelini oluşturmaktadır. Bu bakımdan kanun koyucu sadece basit kurallar dizgesi yaratmaz, aynı zamanda ahlaklı bir toplum yaratır. İktidarın en temel sorumluluğu budur.

Ahlâk konusunda doğru olan ortayı temel ilke olarak alan Aristoteles bu yaklaşımını siyaseti ele alırken de kullanmıştır. Bu yüzden, ideal bir siyasal sistem kurgulamaktan ziyade, yönetim şekillerini iyi ve kötü yönetimler olarak ayıran Aristoteles, en iyi hükümet biçimi olarak politeia (cumhuriyet) tamımlar. Zenginlerin yönetimi olan oligarşi ile fakirlerin yönetimi olan demokrasinin her ikisi de "uygun orta"yı bulma konusunda başarısızdır. Orta sınıfın yönetim şekli olan cumhuriyette keskin uçlar yoktur. İktidarın orta sınıfın üzerine kurulmuş olması toplumsal rahatsızlıkları azaltır ve devrimleri önler.

Özetlenecek olunursa Aristoteles, siyaset ve ahlâk birlikteliğinde toplum için en iyi ve mutlu yaşamı incelemeye çalışmıştır. Bunu yaparken, toplumun düzeninin korunması için en iyi yönetim şeklinin politeia olduğunu söylemiş olsa da aslında kendi çıkarlarını bir kenara bırakabilecek erdemlilerin yönetiminden yana olduğunu da belirtir. Aristokratların yönetimi anlamına gelen bu yönetim biçimi daha sonra aristokrat idealizmin kökenlerini oluşturacaktır (MacIntyre 2006: 28). Yani duyumsal ve göreceli bir ahlak anlayışını temellendiren Aristoteles, ahlak anlayışını temel alarak kurduğu siyaset felsefesinde de "itidalli" bir devlet şeklini ve "itidalli"

yöneticileri esas almıştır. Bu bağlamda ahlak siyasetin ayrılmaz bir parçası, hatta kaynağıdır.

Antik Yunan düşünürlerinden sonra ahlak ve siyaset ilişkisi üzerine dikkatlerin yoğunlaştığı bir başka dönem de Orta Çağ düşüncesi ve burada da Hıristiyan dünyası ahlâk felsefesinde önemli bir yere sahip olan T. Aquinas'tır. 13. yüzyılda yaşadığı toplumun siyaset çizgilerini etkileyecek düşünceler ileri süren T. Aquinas, felsefeyi dinsel tema ile ilişkilendirmiştir. Özellikle akıl sayesinde dinî öğretileri kanıtlamaya çalıştığını ifade etmek yanlış olmayacaktır (Cevizci 2001: 261, 265). T. Aquinas, kesin ve değişmez bir iyiden/doğrudan bahsetmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Örneğin, normal şartlarda bir kişiyi öldürmek suç sayılmasına rağmen savaş esnasında öldürmek gereklidir. Bu durumda öldürmenin kesin bir ifade ile kötü olduğunu söylemek yanlış olacaktır. T. Aquinas da bu tarz örneklerden yola çıkarak iyi ahlâkı, kişinin düşüncelerinden ve deneyimlerinden elde ederek eriştiği mutluluk olarak ortaya koymaya çalışmıştır (Black 2001: 85).

T. Aquinas yasaları iki kategoride ele almıştır. Ebedi ve doğal hukukun oluşturduğu bu kategorilerden birincisi her canlıyı bağlayan ve değiştirilebilmesi mümkün olmayan ilahi yasaları ifade etmektedir. T. Aquinas, mevcut düzenin mükemmel olduğunu insanın bu mükemmel düzende ancak Tanrıya inanarak ve doğal hukuka uyarak var olabileceğini ileri sürmektedir (Arnhart 2004: 110).

T. Aquinas'a göre Tanrıya inanarak doğal hukuka uyan insan hem kendi için aradığı mutluluğa ulaşacak hem de toplumsal iyinin gerçekleşmesine katkı sağlamış olacaktır. Böylece toplumsal bir mutluluk mümkün olabilecektir. Bu nedenle doğal hukukun insana mutluluğa nasıl erişeceğini gösteren bir yol olduğu söylenebilir. Bilgiyi elde etmeye çalışmak, içinde yaşadığımız toplumsala uyum göstermek ve kimseye zarar vermemek doğal hukukun temel ilkelerini oluşturmaktadır. Bu nedenle toplum tüm üyelerinin bu ilkeler etrafında hareket etmesi doğal hukuka uyduğunu gösterir. Doğal hukuka uymak, kişinin rasyonel değerlendirmesi sonucu gerçekleşen bir durumdur.

Kişinin rasyonel değerlendirebilme yetisi her zaman geçerli sonuçlar ortaya koymayabilir. Bu değişkenlikten olumsuz etkilenmemek amacı ile doğal hukukun yanında o toplumda yaşayan herkesin kabulünü alan insan yasaları konulmuştur.

Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta doğal hukuk ile insanların koyduğu hukuk arasındaki ilişkidir. T. Aquinas, doğal hukukun, kişiye iyiyi/doğruyu bulmak için gerçekleştirdiği davranışlarında rehberlik etmesi ve insanların koyduğu yasalar ile doğal hukukun gereklerinin gerçekleşmesi olarak iki şekilde işlediğini anlatmaya çalışmıştır. T. Aquinas'ın savından hareket edildiğinde doğal hukukun insanların koyduğu hukuku denetlediği sonucuna varılmaktadır. Bu nedenle insanların koyduğu yasaların, toplumsal yararın gözetilmesi ve Tanrının buyruklarının yerine getirilerek iyiyi/doğruyu bulması açısından doğal yasalara uygun olması faydalı olacaktır denilebilir. T. Aquinas, burada durumu bireyselleştirerek kişinin kendi amacı için hareket ederek toplum için ve kendisi için faydalı bir birey haline gelmesini "telos" kavramı ile sembolleştirmektedir (Black 2001: 83). T. Aquinas, doğal hukuk ve insan yapımı yasalar arasında ilişki kurarak aslında insanın mutluluğa erişmesinin Tanrının istemesi ile olacağını ve bunun da ancak insanlaşan Tanrı olarak adlandırdığı Hz. İsa'nın kurduğunu belirttiği Kilise aracılığı ile mümkün olacağını ifade etmektedir. (Gökberk 1993: 153). Bu yaklaşımıyla ilahi ahlak kurallarının toplumsal ahlak kurallarının üzerinde olduğunu, insan yapımı yasaların da bu kurallara tabi olması gerektiğini ileri sürmektedir.

Hristiyan felsefesinin kurucularından biri olarak kabul edilen T. Aquinas, siyaset-ahlak tartışmalarında yeni bir pencere açmıştır. O siyaset ile ahlakın ilişkisini hiyerarşik bir düzleme yerleştirmiş ve ahlaki olanın siyasi olanı denetlemesi gerekliliğinden bahsetmiştir. Yöneticiyi kişisel olarak ahlak kaideleri ile sınırlandırmasının dışında, bir kurum olarak da devletin insan yasaları ile sınırlı olabileceği için doğal hukukun temsilcisi olan Kilise aracılığı ile denetlenmesi gerekliliğinden bahsetmiştir.

Modern dönemde ahlak tartışmaları denince akla gelen en önemli düşünürlerden birisi olan Kant ise ünlü eseri Pratik Aklın Eleştirisi'nde ahlak yasalarına gerekçe aramanın gerekliliği üzerine tezler ileri sürmüştür. Kant'a göre ahlak yasasının gerekçelendirilebilmesi mümkün değildir. Gerekçelendirilebilmesi mümkün olmayan ahlak yasasının bir gerekçelendirmeye ihtiyacı da yoktur. Kant ahlakiliğin varlığını "ahlak yasası bilincine" dayandırmaktadır. Kant, aklın herhangi başka bir tecrübeye gerek kalmadan ahlak yasasının bilincine varmasını ahlakın varlığı için yeterli olduğunu ileri sürmektedir. Kant, inkâr edilebilmesi mümkün

olmayan bu gerçekliğin başkaca hiçbir tecrübeye ya da teorik ispata gerek duymadan "kendi başına sapa sağlam ayakta durduğunu" ifade etmektedir (Tannenbaum, Schultz 2013: 132).

Burada dikkat edilmesi gereken aklın ahlak yasasının farkına varması için başka bir olguyla kıyaslama yapmasına gerek duymamasıdır. Deneyimlerden özgür bir biçimde bu farkına varma durumu ahlaki yasaların farkına varmak için yeterlidir. Kant bu farkına varma durumunu anlatırken teorik aklın daha önceki deneyimlerin etkisinde kaldığını vurgular. Aklın deneyimlerden gelen bu dışsal bilgileri kendi içinde barındığırdı "a priori" kavramlarla anlamlandırdığını ama ahlaki yasaların bunlara tabi olmadığını ileri sürer. Ahlak yasalarında ise böyle bir anlamlandırma sürecine gerek olmadığını, ahlak yasalarının herhangi bir deneyime gerek kalmadan anlamlandırıldığını ifade eder. Bu sebeple ahlaki yasaların varlığı ispat edilmeye muhtaç değildir (Güleç 2015: 88).

Kant kendinden önce yaşamış ahlak konusunda düşünceler üreten filozofları eleştirmiştir. Kendinden önceki filozoflar insanın ahlakiliğini insan doğasında aramışlardır. İnsanın mutluluğu konusunda fikir ileri sürenler ise bunu tabiat şartları arasında bulmaya çalışmışlardır. Her iki yöntemin de insanın ahlakiliği konusunda açıklayıcı, tatmin edici, bağlayıcı bir kanıt sunamadığını ileri sürer. Her iki yaklaşım biçimi de eninde sonunda deneyimsel bir alandan bahsediyordur ve bu yüzden de değişkendir. Kant'a göre duygusal alana bakarak ahlak konusunda bağlayıcı, nesnel bir kurallar bütünü çıkarmak mümkün değildir. Duygusal alana ait bilgilerimiz deneyimseldir ve deneyimsel bilgiler değişkendir. Değişken şartların bu denli şartlara bağlı olması Kant'a göre ahlak konusunda söz söylemeyi imkansızlaştırır. Bu sebeple felsefenin görevi duygusal dünyaya ait bilgilerin ahlaki alandan temizlemesidir.

Ahlak konusu rasyonel davranma yetisi üzerinden ele alan Kant'a göre rasyonel davranma biçimine ilişkin üç kategoriden bahsedilebilir. Akıl bu kategoriler sayesinde davranışları yönlendirir. Bu kategorilerden ilki "teknik"tir. İnsanlar kişisel ihtiyaçlarını gidermek için bir araç seçerler. Zengin olmak isteyen birinin harcadığından daha fazla kazanması gerekmektedir. İkinci kategori ise "fayda"dır. Sağlıklı olmak isteyen birinin yememesi gereken şeyleri yememesi gibi mutlu ve

gönenç içinde yaşamak için yapılması gerekenler bu faydacı kategoride ele alınır. Kant bu kategoriler aracılığıyla bağlayıcılık oluşturmaya çalışsa da zengin olmak istemeyen, mutlu yaşamı amaç edinmeyen, sağlığını önemsemeyen biri için bu kategoriler anlamsızdır. Bu şartlı yönlendirmeler belirli bir amacın yerine getirilmesi için yapılan akli yönlendirmelerdir. Üçüncü kategoride yer alan diğer yönlendirme biçimi ise herhangi bir şarta bağlı olmadan, herhangi bir istisnaya tabi olmayan "mutlak emir"dir. İşte bu mutlak emir kategorisi ahlaki bağlayıcılığın temelidir (Cevizci 2009: 203).

Kant için ahlaki davranış her türden kişisellikten uzaktır. Kişilerin duyguları, amaçları, ilgilerinin ötesinde duran nesnel bir biçimdir. Kişilerin zorunlu olarak yapmak durumunda oldukları rasyonel davranışlar da ahlakiliğin alanının dışındadır. Örneğin, toplumun saygı göstermesini gözeterek yapılan faydalı şeyler de içerik olarak her ne kadar ahlaki gözükse de ahlaki alanın dışında ele alınmalıdır. Bir davranışın ahlaki olması sadece bir ödevi yapmanın içeriğine uygun olması yeterli değildir. Bu davranışın "ödev bilicin"yle yerine getirilmesi gerekmektedir. Kant bunu ileri sürerken davranışların dışsal etkilerden, baskılardan özgürleşebilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Dışsal etkilerle davranışlarda bulunanlar hukuka uygun davranırlar; ama esas ahlaki olan davranış herhangi bir yaptırımı gözetmeden, toplumsal baskıyı önemsemeden ve çıkarlarına odaklanmadan yapılan davranıştır (Gürleyük 2010: 145).

Kant, Ebedi Barış eserinde daha önceki eserlerinde yer alan ahlak ve hukuk arasındaki ilişkiyi daha da derinleştirerek anlatmaktadır. Kant'a göre barış ancak savaşa karşı koyan aklın, barışı bir ödev olarak görebilmesiyle mümkün olabilecektir. İnsanlığın ahlaki ilerlemesini de böylesi bir ödev ahlakının bilincinde olmaya bağlamaktadır (Karaosmanoğlu 2015: 6). Kant'ın insanın ödev ahlakının bilincine varabileceğine olan inancı her ne kadar katı idealizm olarak görülse de o, ahlaki yasaların insan zihninde öncel olarak bulunduğuna inanmaktadır (Yalvaç 2018: 43). Kant'ın ifadesiyle aklın koyduğu bu yasalar "koşulsuz emirler" kategorisindedir (Yalvaç 2018: 46). Bu yasalar hem evrensel ahlakın hem de barışın güvencesidir. Koşulsuz emir bize bir davranışımızın sonucunu söylemez, sadece ne yapılması gerektiğini söyler (Law 2018: 128).

Kant'ın ahlak felsefesi özgürlüğe bakış açısında da farklı konumlanmasına neden olmuştur. Özgürlüğü içsel ve dışsal olmak üzere ikiye ayırmıştır. Dışsal özgürlük siyasal alanın konusuyken içsel özgürlük ahlakın konusudur. Kant buradan hareketle özgürlüğü bir bakıma içten dışa doğru yayılan bir olgu olarak ele almıştır. Bu sebeple siyasete ilişkin bütün değişimlerin yalnızca ahlaki değişimlerle mümkün olabileceğini ileri sürmüştür (Yalvaç 2018: 45). Sadece bir siyasal sisteme ilişkin sorunların düzeltilmesi değil aynı zamanda evrensel bir barışın sağlanabilmesi için de ahlaki bir yapıya gerek vardır (Tosun 2017: 3). Bu ahlaki yapının aklın rehberliğinde bir ahlaki yapı olduğunu tekrar hatırlatmakta fayda vardır.

Kant insanın ahlaki doğasının emirlerine kulak verdiğinde hukukun uygulanmasının imkansızlaştığı zamanlarda bile siyasal sistemi değiştirecek, dönüştürecek imkânların var olabileceğini ileri sümektedir. O yüzden Kant'a göre hukuksal imkansızlıkların, siyasal sorunların ilk çözüm yeri insanın ahlaklı doğasıdır. Siyasal sisteme ait sorunların insanın ahlaki doğasıyla düzeltilebileceğini ileri süren Kant, aynı zamanda insanın bu doğasıyla hukuk kurallarına da daha kolay uyum sağlayacğaını ifade etmektedir (Karagöz Yeke 2016: 161-162). Kant'ın ahlak-akıl ve hukuk ilişkisinin içeriğini dışsal etkilerden ya da nesnelerden özneye doğru giden bir süreç yerine özneden nesneye doğru giden bir süreç olarak tanımlaması kendi dönemi açısından büyük bir yeniliktir (Yalvaç 2018: 45). Sürecin özneden nesneye doğru ilerlemesi ahlak kurallarının temelini Tanrı ya da tabiat gibi etkilerden kurtararak bu temele yalnızca rasyonel özneleri yerleştirmesi ahlak siyaset tartışmalarında büyük etkiler meydana getirmiştir. Kant aklın evrensel yasalar yapabilme gücüne yaptığı vurguyla nesnenin özneye olan bağını ortaya koymakta ve insanın esas özne olduğunun altını çizmektedir (Karagöz Yeke 2016: 143). Buradan hareketle ebedi barışa ulaşmak için insanın aklıyla ortaya koyduğu özgür fiilerin devlet tarafından yasa haline getirilmesiyle mümkün olabileceğini söyler (Kart 2010: 239). Çünkü Kant'a göre akıl insanı barışçıl eyleme, çatışmayı önleyici davranışlara yönlendirir.

Kant "ödev ahlakı" ile bütün insanları bağlayan evrensel bir ahlak teorisi inşa etmenin uğraşındadır. Tanrı kaynaklı ahlak öğretilerine çok benzer bir kuram öne süren Kant, ahlakın kaynağının insan olması bağlamında bu teorilerden ayrışır. Akıl merkezli evrensel bir ahlak anlayışı formüle etmek uğraşındadır. Kant'ın öznesi

insan olan siyasetin de “kesin emir” ile sınırlandırılması gerekliliği yönünde bir vurgusu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ahlak teorisini genişleterek, ahlaki kurallara uygun yasalar ile yönetilen devletler ve bu devletlerin oluşturduğu uluslararası düzende “ebedi barış”ı amaçlayan Kant, kaynağı akıl olan evrensel bir ahlaki siyasal düzen kurma gayretine dönük görüşler dile getirmiştir.

Görüldüğü üzere ilkçağlardan başlayarak günümüze kadar siyaseti ahlaki bir çerçeve içerisine oturtma eğilimi süregelmiştir. İlkçağlarda ahlak daha çok seküler bir ahlak ile içeriklenirken Hristiyanlıkla birlikte bunun teolojik bir çerçeveye oturduğu görülmektedir. Modern dönemlerde ise bu olgu birey kaynaklı bir kişilik kazanmıştır. Her ne kadar her dönemde siyasetin bir ahlak kuralları dizgesiyle sınırlandırılması söz konusuyken bunun kaynağının ne olduğu konusu siyaset kavramının anlamını önemli ölçüde değiştirmiştir. Öncelikle, orta çağda yaşanan gelişmeler siyasetin dinsel olanın hiyerarşisi altında varlığını devam ettirmesi zorunluluğunu doğurmuştur. Bu durumun sadece siyaset kavramına yüklenen anlamın değişmesiyle sınırlı kalmadığı aynı zamanda toplumsal durumun da bir önceki zaman dilimine göre oldukça büyük farklılıklara sebep olduğu görülmektedir. Bu farklılıklardan belki de en büyüğü dinin dünyevi iktidara egemen olma biçimin sertleşmesidir. Yine de siyasetin bir ilkeler bütününe bağlı olması, onu sınırlayan bir üst kurallar bütününü bulunması ilerleyen dönemlerde karşılaşacağımız her şeyden “özgür” siyaset anlayışının pragmatizmi karşısında daha anlamlı görünmektedir. Bu soruna dikkat kesilen Kant gibi düşünürler ise birey kaynaklı bir ahlak anlayışına başvurarak, Hristiyan ahlakı ile yaşanan kötü deneyimin ardından, kısıtlayıcı kurallarından kurtulan ve nihai bir hedef haline gelen modern dönem siyasetini tekrar ahlaki bir zemine çekme çabasına girmişlerdir.

2.2.1.2. Ahlakı Yadsıyan Siyaset

Ahlak siyaset ilişkisinde 16. Yüzyıl önemli bir dönemeci ifade eder. Artık siyasetin ideal çerçeveden sıyrılarak gerçekçi bir zemine oturduğu bu yüzyılda dönüşüme esas damgasını vuran filozof Machiavelli’dir. Machiavelli’ye göre siyasetin ahlak kurallarından bağımsız kendine has kuralları vardır. Bu kurallar rasyonel kurallardır. Bu haliyle siyaset ahlak kurallarından bağımsız hareket edebilme yetisine sahiptir. Machiavelli’ye göre siyaset idealler çerçevesinde değil,

pragmatik çıkarlar çerçevesinde şekillenmelidir. Buradan hareketle, siyaseti başarılı kılan yegâne ölçüt egemenliği ele geçirmek ve bu egemenliği mümkün olan en uzun süre korumaktır. Egemenliği elde etmek ve korumak içinse daha önceden her durum için geçerli soyut kurallar yerine her duruma özgü eylem kabiliyeti yaratabilecek kurallar gereklidir. Ahlaki kurallar ve erdem gibi soyut ilkeler egemenin iktidarını korumasına ve amacını gerçekleştirmesine yardım etmez. İktidarı koruyan rasyonel eylemler ve geçmişin tecrübeleridir (Berlin 1997: 174).

Machiavelli ünlü eseri Prens'te "devleti elinde tutmak için sık sık verdiği söze karşı, iyilikseverliğe karşı, insanlığa karşı, dine karşı davranmak zorunda kalır. Bu yüzden tarihin rüzgârına göre, durumların değişmelerine göre, dönmeye hazır bir zihne sahip olmalıdır" (1999: 111) diyerek aslında egemenin hiçbir ilkeyle bağlı olmadığını ifade etmiştir. Gerekirse egemen herkes tarafından kötü olarak kabul edileni bile seçmekte tereddüt etmemelidir. Her ne kadar egemenin kendisinden ahlaki kurallara ve ilkelere bağlı kalması beklense de bunlar toplumun genel menfaatlerini gerçekleştirmek için yeterli değildir.

Machiavelli siyaset-ahlak tartışmalarını farklı bir boyuta taşımışdır. O'ndan önce, tartışmalar genelde ahlakın kaynağı üzerine iken ve onunla birlikte "siyasetin ahlak ile ilişkisi gerekli midir?" sorusu ilk defa siyaset tartışmalarında kendisine yer edinmiştir. Machiavelli günümüzde anlaşıldığı gibi ahlaksız bir siyaset anlayışı önermemiştir. Siyasetin ahlakı yadsıyan bir yapısı olduğuna dikkat çekmiştir. Ahlakı kişisel alana mahkûm eden Machiavelli, siyasetin ana saikinin menfaat olduğuna ve menfaatin ahlak kaideleri ile uyuşmadığı yerde ahlak kaidelerinin terk edilmesi gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Siyaset-ahlak tartışmalarının en önemli filozoflarından biri de kuşkusuz Tomas Hobbes'tur. Toplum sözleşmesi teorisyeni olarak bilinen Hobbes, insanların doğa durumundan kurutulmak için aralarında bir sözleşme yaptıklarını söyler. Sözleşme ile medeni duruma geçen toplum elindeki yönetme ve güç kullanma yetkisini egemene devreder. Bu devirden sonra ahlakın kaynağı da artık devlettir. Doğa durumunda kendi çıkarının peşinde koşan insan, sözleşme sonrasında devletin koyduğu kurallar çerçevesinde bir toplum hayatı süremeye başlar. Sözleşmeye göre hareket etmesi, toplumun faydasını kendi faydasına öncelemesi anlamına

gelmektedir. Hobbes'a göre adil insan da egemenin koyduğu kurallara toplumun yararı için boyun eğen kişidir. Hobbes'un uyulmasını beklediği egemen güç "ölümlü tanrı" olarak tasvir edilir. Bu benzetme egemen gücün sınırlarının genişliğini göstermesi bağlamında önemlidir. Bu güç insanlar üzerinde neredeyse sınırsız bir yaptırım gücüne sahiptir (Hünler 2003: 37).

Egemen güç sözleşmeyle iktidarı kullanma gücünü elde ettikten sonra yazılı, sözlü ya da başka bir yolla gösterilen bu kurallar iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın birbirinden ayırt edilmesini sağlar. *Civil Law* adı verilen bu kurallar tavsiye niteliğinde değildir, emirdir. Bu haliyle herkesi bağlar ve yaptırımlara sahiptir. Hobbes'a göre insanların davranışlarının ahlaki olmalarının ölçütü yasalara uymaları ya da uymamalıdır. Bunun dışında insanların ahlaki davranışlarına ölçü olabilecek başka bir kıstas yoktur. İnsanların egemenin koyduğu kurallara uyması da adil olandır. Tek taraflı bu irade beyanı egemenin toplumsal olana ait her şeyi belirleyebilme gücünün bir göstergesidir. Egemenin yarattığı kurallar herkesi bağlarken, kendisi bu kurallarla bağlı değildir. Ahlaki olanı ve olmayanı belirleyen bu kuralların aşkınsal bir kaynağa dayanmaması, ölçüsünün sadece toplumsal olandan hareketle egemenin iradesi olması siyaset-ahlak tartışmaları açısından bir yeniliktir (İspir 2003: 143).

Egemenin koyduğu kurallara uymak adaletli olanken egemenin eylemlerinde böyle bir sınırlamadan söz edilemez. Egemenin her eylemi adaletlidir. İradesini toplumun bir araya gelerek iradelerini devrettikleri sözleşmeden alan egemen hiçbir kuralla sınırlı değildir. Dolayısıyla eylemlerinin ahlaki olup olmadığını sorgulamak anlamsızıdır. İradesinin kaynağının sözleşme olması ona insafsızca davranabilme konusunda alan açarken herhangi bir ahlaki ya da dışsal bir sınırlama koymaz. Çünkü kullandığı irade kendi iradesi değil, kendisine devredilen iradedir. Kendi kuralları ve eylemleri bir bakıma ahlakın kaynağıdır. İnsanlar toplum sözleşmesi öncesi bu durumu kabul etmiş ve bunu bilerek egemen lehine kendi iradelerinden vazgeçmişlerdir. Bu sebeple karşı koyma gibi bir hakları yoktur (Karagözoğlu 2006: 228).

Hobbes'a göre egemenin yaptığı insafsızlıkları da adaletsizlik olarak değerlendirmemek gerekir. Tanrı'nın koyduğu yasalara (doğal hukuk) uygun

olmayan davranışlar suç olmamakla birlikte günahtır. Günah sayılabilecek bu davranışlar ise egemenin dünyevi iktidarını kullanabilmesi önünde bir engel teşkil etmez. Egemen'in Tanrıya karşı sorumluluğu kiliseye karşı sorumlu olduğu anlamına gelmemektedir. Dünyevi iktidar söz konusu olduğunda, dünyada sadece kendisine karşı sorumludur. Tanrı'ya olan sorumluluğu bireysel bir sorumluluktur. Kilise de bunun dışındaki diğer toplumsal kurumlar da kendi egemenliği altında yalnızca kendi yarattığı kurallara boyun eğmek zorundadır. Kendisi hiçbir şekilde bu toplumsal kurumların kurallarına, ahlaki yasalarına boyun eğmek zorunda değildir (Fürtun 2005: 48).

Özetle, Hobbes'un felsefesinde egemeni sınırlandırabilecek hiçbir toplumsal kurum ya da kural yoktur. Tek başına yegâne güç kullanma tekeline sahiptir. Bu haliyle egemen sadece maddi, görünen ilişkileri düzenlemekle kalmaz. Aynı zamanda toplumsal ahlak kuralları da yaratır. Egemen, toplum öncesi durumdan kurtulmak için yapılan sözleşmeden kaynaklı olarak aynı zamanda ahlakın da kaynağıdır. T. Aquinas ile Hobbes arasında hukukun kaynağı ve siyaset-ahlak ilişkininin kurulma biçimleri bakımından bir zıtlık olduğunu belirtmek gerekmektedir. T. Aquinas'ta doğal hukuk bireysel ve toplumsal tüm faaliyetlerin üzerindeyken toplumsal durumu ilahi olana bağlamaktadır. Bu bakımdan iyi ve kötüyü emreden Tanrı'ya uymamak günahtır. Hobbes'ta ise günah ya da sevap Tanrı ve bireyler arasında içsel bir ilişkidir. Hobbes insanların egemenin koyduğu kurallara uymasının dünyevi düzenin devam etmesi için yeterli olduğunu söylemektedir.

Dönem önemli bir başka düşünürü olan David Hume da bireylerin refahlarının insanın bencil doğası sayesinde mümkün olduğunu ileri sürerek insan doğasına yaklaşımı konusunda Hobbes'a yakın düşüncelere sahiptir. Her ikisi de insanın bencil doğasından hareket etmelerine karşın toplumsal düzenin kurulma biçimi konusunda ayrışırlar. Hobbes toplumsal düzenin sağlanmasının katı kurallar ile mümkün olabileceğini ileri sürerken, Hume toplumsal değerlerin paylaşımına ve karşılıklı faydacılığa odaklanır (Hardin 2007: 105). Katı kurallarla yönetmeyen bir egemenin eksikliği Hobbes için adaletin olmayışını ifade eder. Bu Hobbes'un devleti adalete öncelemesi anlamına gelmektedir. Hume'da ise adaletin varlığı devlete önceldir. Hobbes toplumsal güvenliği merkezine koyarken güce vurgu yapmaktadır. Egemenin gücüne boyun eğen, yasalara uyan bireyler toplumsal barışın sağlanması

için çaba göstermiş olurlar. Egemenin başarısı da buradan gelmektedir (Hardin 2007: 107). Güvenlik yerine haz ve acıya odaklanan Hume'a göre varlığın üç kaynağı vardır: Duygular, akıl ve hayal edebilme yetisidir. Ahlakın akılla kavranabilen bir olgu olduğunu reddeden Hume, kendinden önce ahlakın kaynağı olarak aklı gören filozofları eleştirmiştir. Hume'a göre akıl tutkulara bağımlıdır. Bu sebeple ahlakın kaynağı akıl değil duygulardır. İnsanı yönlendiren şey aklı değil, akla öncel olan insanın doğasına has duygulardır. Bu sebeple ahlaki olanın ne olduğunu bilebilmek için öncelikle insana özgü duyguları keşfetmek gerekmektedir. Hume, insanın duygularını ahlakın kaynağı olarak gösterirken buna metafiziksel anlamlar yüklemez. Ahlakiliğin ona göre Tanrı ile alakası yoktur. Ahlak biyolojik bir varlık olan insan doğasına özgürdür. İnsanların doğalarının emrettiği geçici duygulara kapılarak yapıp ettiklerinden de sorumlu olamayacaklarını söyler (2007: 79-80). Hume, insan doğasına özgü genel geçer iyiliği aramaktadır. Bu genel geçer iyilik insanın kendine içkindir. Dışsal hiçbir şey insana içkin olan bu iyilik ya da kötülük durumunu değiştiremez. Hume, özellikle dinin bunu yapabilme gücünün olmadığını ifade eder (Merrill 2008: 45).

Dinin insan doğasına içkin ve evrensel olan duygularını değiştiremeyeceğini, dolayısıyla dinden uzaklaşan birinin de kötü olamayacağını savunur. Ona göre, dinler yok olabilir, Tanrı düşüncesi zamana yenik düşebilir ama insanın kendi doğası insanlık devam ettikçe kendisiyle birlikte yaşayacaktır. Hume, sadece dinle kurulan bağın insanların ahlaklı davranışlarını etkilemeyeceğini ileri sürmemiştir. Aynı zaman da bir adım daha ileri giderek seküler ahlakın dine alternatif olacağını da söyler. Buna dayanak olarak da yukarıda ifade edildiği gibi insan doğasının yok olmayacak olmasını gösterir. Bu sebeple Hume'a göre din yok olunca ahlaki bir boşluk oluşmayacaktır.

Hume'u kendinden öncekilerden ayıran en önemli nokta ahlakla dini birbirinden ayırmış olmasıdır. Hristiyanlığın insanların ahlakı üzerinde yaptığı olumsuz etkilerinden kurtarmaya çalışmıştır. İnsanların zihninde var olan ve Hristiyanlığa ilişkin Tanrı tarafından kazınan önsel ahlaki kodlar tezini reddeder. Bunların her şeyden önce kanıtlanması imkânsız varsayımlar olduğunu ileri sürer. O yüzden anlaması daha mümkün olan insan davranışlarına yönelir (Rivers 2005: 239). İlahi ahlakı reddeden Hume'a göre toplumsal huzur ve barış insana içkin doğal

zorunluluk ve duyguların paylaşımından geçmektedir (Schmidt 2003: 269). Duyguların paylaşımı ve doğal zorunluluk bireyle toplum arasındaki çıkarlar ilişkisini erdemli ve ahlaki yapan şeydir.

Hume siyaset ahlak ilişkisini kendi dönemindeki mezhepler ve siyaset ilişkisi üzerinden okuma eğilimindedir. Ahlakın siyasetle olan ilişkisinin mezheplere göre değişen doğasının siyasetin de ana belirleyici olduğunu ileri sürer. Katoliklik ve Protestanlığın kendi aralarındaki çekişmeye ek olarak siyasetle olan çekişmeleri siyasal birliğe ve toplumsal dinamiğe zarar vermektedir. Bu sebeple mezheplerin egemen olduğu bir siyaset yerine, siyasetin egemen olduğu bir toplumsal durumu tercih eder.

20. yüzyılın ilk yarısında mevcut siyaset literatürünü ve uluslararası sistemin işleyişini, kavram ve kurumlarını eleştiren Carl Schmitt, liberal siyaset teorisine özgü rasyonel siyaset anlayışını farklı bir biçimde ele alır. Bireylerin rasyonel olarak karar vermeleri ona göre iyiyi doğrudan ayırmanın bir ölçüsü değildir. O rasyonalizme başka bir anlam yükler. Güçlü olanın aynı zamanda haklı olduğunu siyasal alandaki güç mücadelesinin bir gereği olarak görür (Güran 2017: 22). Schmitt bu teorisini ortaya koyarken esas odaklandığı nokta "siyasal" kavramıdır. Siyasal kavramı ona göre bütün diğer toplumsal kurum ve değerlerin üstünde yer alır. Siyasal kavramı her şeye önceldir. Bireye, toplumsal olana ve hatta devlete dahi önceldir. Bir bakıma her şeyi şekillendiren siyasal kavramı devleti meydana getiren bir öz gibidir. Her şey, her durum ancak siyasal olanın içerisinde anlam kazanabilir. Esas olan her şeye öncel, her şeyin üstünde olan bu siyasal kavramıdır. Her şeyi kendine bağlayan siyasal kavramının neyi ifade ettiği konusunu biraz daha açmak gerekmektedir. Schmitt'e göre siyasal olan hukuk ya da dinin bir antitezi değildir. Onun varlığı ve değeri kendine içkindir. Başka bir varlığı değillemesine ya da o varlığa bağlanmasına gerek yoktur.

Poitik olanın varlığına bağımlı bir develet varlığından bahseden Schmitt, esas olanın politik varlık olduğuınu ileri sürer. Herşeye öncel olan siyasal nedir peki? Politik olan hukukun, bilimin ya da dinin anti tezi değildir. (Türk 2016: 168). Schmitt bu durumu kısa ve öz bir şekilde şöyle dile getirir: "Siyasal davranış ve

saiklerin indirgenebileceği spesifik siyasal ayrım, dost ve düşman arasındaki ayrımdır" (Schmitt 2007: 26)

Schmitt'e göre siyasal olanın kendi başına bir varlık olarak anlam kazanması liberal siyaset anlayışının birçok teorisiyle karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Özellikle libaralizmin ekonominin otonom bir alan olduğu iddiasını reddeder. Schmitt için siyaset bir zorunluluktur ve bütün diğer zorunluluklar bu zorunluluğa tabidir. Bu zorunluluğun doğasını belirleyen şey ise dost-düşman kavramlarıdır. Schmitt iki düşman kavramından bahsetmektedir. Bu düşmanlardan ilki kişisel düşman (inimicus), diğeri ise kamusal düşmandır (hostis). Onun dost düşman ayrımı hostis olarak ifade edilen düşmana dayanmaktadır. Söz konusu kamusal alana ait bir düşmansa, buradaki düşmanlık günah ya da sevap gibi kişisel alana ait bir çekişmeye indirgenemez. Ekonomik ve dinsel çatışmaların insanları dost-düşman ayırımının farkına varmaya zorladığını ve bu farkında olma durumunun tamamen kamusal alanla ilgili bir farkına varış olduğunu ileri sürer. Yani politik alana ait olan kavrayışların hepsi eninde sonunda kamusaldır. "Her dini, ahlaki, ekonomik, etik ya da başka zıtlık, eğer insanları etkin bir şekilde dost-düşman şeklinde gruplaştıracak kadar güçlü ise, siyasal zıtlığa dönüşür." Schmitt'in bunu söylemesinin amacı siyasal olanın karşıt bir siyasal yaklaşımın kötü kategorisinde olduğunu göstermek içindir. Buradan hareketle Schmitt savaşı ahlaki alandan ayırır. Bu alanların birbirinden ayrılmaması, kendi içerisinde önemli bir sorun barındırır. Eğer savaş söz konusuyken ahlaktan bahsediyorsak onu siyasal alanın dışına taşımak, düşmanın da bu kategoriye ait kavramlarla ele alınmasına neden olacaktır. Bu noktada siyasal olanın karar verme, belirleyebilme gücü yok olmaktadır. Bu sebeple haklı bir nedenden kaynaklanan haklı bir neden yoktur. Bir savaşta tarafların ya da nedenlerin haklılığına karar verebilecek dışsal kavramlar, kurumlar mekanizmalar yoktur. Savaşın içeriğini ve haklılığını siyasal alan belirlemektedir. Eğer dışsal, üçüncü bir taraf varsa da bir savaşta yalnızca bu taraflardan birini seçmek zorundadır (Türk 2012: 200).

Schmitt haklı nedenin sadece savaşı siyasal alanın dışına taşımakla kalmayacağını aynı zamanda savaşı mutlaklaştırıp acımasız bir boyuta taşıyacağını da ileri sürer. Hatta haklı neden savaşı evrensel bir iç savaşa dönüştürecektir. Güçlü olanın elinde bütün sebepler haklı sayılabilir ve güçlü olan bu gücü haklı nedene

dayanarak sınırsızca kullanabilecektir. Schmitt evrensel bir haklı savaş olamayacağı gibi haklı bir iç savaş da olamayacağını söyler. Haklı nedene dayanan her savaş siyasal olanın ortadan kaldırılması demektir. Bu açıdan ahlakileştirmek bir bakıma egemenin gücünü kullanamaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, kimse kendi başına, kendi kararıyla siyasal alana rakip bir güç olarak belirmemelidir. Devletin belirlediği iç düşman yıkıcı, dağıtıcı bir savaş için değil, birleştirici ve savaşı engelleyici bir düşmandır (Türk 2012: 200).

Schmitt devletin birliğini özgürlüğe önceler görünmektedir. Birliğin devamı için iç savaşı önlemesi devletin asli görevidir. İç savaşı engellemenin yolu da yukarıda kısaca ifade edildiği üzere bir iç düşmandan geçmektedir. İç düşman burada bir bakıma dönüşüm geçirmektedir. Aslında düşmanın içeride olması devletin devamı için bir dost gibi işlev görmektedir. Buradaki düşman "inimicus"tur. Schmitt'in ifadesiyle İsa'nın sevin diye buyurduğu düşmandır. Schmitt dost düşman ayırımı yaparak yalnızca siyasal alanın varlığının önemini vurgulamamıştır. Bu aynı zamanda devletin varlığını borçlu olduğu şeyi de ifade eder. Devletin varlığı aşkın başka bir güce, herhangi bir ahlaki kurala bağlı değildir. Her şey bu siyasal alana göre belirlenir. Onun karşısında her şey -ahlak da- ikincil konumdadır (Türk 2012: 207). Schmitt bunu yaparken aslında bir realiteden bahsetmektedir. Siyasal alanla ahlaki alan arasındaki gerilimde açık bir şekilde siyasal alanın yanında durmaktadır. Sadece ahlak değil, bunun dışındaki tüm diğer devlet dışı kavramlar devletle karşı karşıya kaldığında devlet tercih edilmelidir. Yani ona göre uyulması zorunlu, devleti bağlayan, evrensel bir ahlak kuralları bütünü yoktur.

Siyasetin ahlakla kurulan ilişkisini orta çağın sonunda değişmesi yeni bir dünya algısının oluşmasına sebep olmuştur. Bu algı siyasetin kendi başına bağımsız bir değerler bütünü olarak görülmesine, kendisini sınırlayan şeyin de yine kendisi olduğuna dair inancın güçlenmesine neden olmuştur. Ahlakı çoğu zaman reddetmeyen ama ona zaman zaman farklı anlamlar yükleyen ve daha çok da var olmasına rağmen ahlakın konusunu siyasetten uzak tutmaya çalışılan bu dönemde siyasetin pragmatik bir gerçeklikle eş değer tutulduğu görülmektedir. Bu eş değer tutma, siyasetin her ne pahasına olursa olsun yürütülmesi gereken sınırsızca bir eylemler bütünü olarak görülmesi siyasetin giderek köksüzleşmesine neden olmuştur. Köksüzleşme beraberinde siyasetle toplum arasında açılan mesafeyi de

ifade eden bir duruma işaret etmeye başlamıştır. İşte sekülerleşmenin, siyaetle ahlak arsında mesafenin olabildiğince açılmasının bu en uç noktasında Aliya'nın üçün yol önerisi daha çok anlam kazanmaktadır.

2.2.2. Modern Bir Pratik Olarak Siyaset ve Ahlak

Siyasetin ahlak ile yaşadığı bu yol ayrımının sonuçları mahiyetinde büyük tesirler yaratan iki farklı etkisinden bahsedebiliriz. Bunlardan ilki modern dönemde siyasetin anlam ve tanımındaki değişime bağlı olarak yapısı ve işleyişi gibi birçok konuda da değişiklik yaşanmıştır. Siyaset ile ahlakın ilişkisinin koparıldığı bu dönemde siyaset kendi kavramları, kendi sınırları ve kendi yöntemleri olan başlı başına bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda siyaset devlet ile ilgili olan bir kavram olmanın çok ötesine geçerek toplumsal hayatın hemen hemen her alanında etkisi hissedilen nihai bir kavram haline dönüşmüştür. İkinci olarak ise iktidarın meşruiyet kaynağı değişmiştir. Modern dönem öncesinde iktidarın meşruiyeti genel olarak ahlak algısı ile paralel bir varlık göstermektedir. Modern dönem öncesi siyaset teorisyenlerinin ortaya koydukları siyasal yapılardaki iktidar algısının, gerek erdemlilerin yönetimi gerekse yöneticinin tanrının temsilcisi olduğu vb. gibi, meşruiyet arayışları son tahlilde ahlak anlayışları ile paralel bir yapıdaydı. İktidarın el değiştirme ihtimalinin daha düşük olduğu bu tarz bir yapıda siyasetin ana çalışma konusu iktidarı kimin ele geçireceğinden daha çok otoritenin iktidarını nasıl kullanacağı üzerindeydi. Modern dönemde ise genel olarak toplum sözleşmeleri ile kimliklendirilen ve temsili demokrasi ile şekillenen meşruiyet kavramı nedeniyle daha kaygan bir siyasi zemin ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla siyasetin ana çalışma konusu iktidarın nasıl ele geçirileceği ve en uzun süre nasıl elde tutulacağı olarak ortaya konulmuştur. Bu sebeple yaşamın her alanına yayılan bir mücadelede, farklı cephelerde kazanılan çatışmalar sonucunda elde edilen ve her an kaybedilmesi muhtemel bir iktidar olgusu ortaya çıkmıştır. Böylesi geniş çaplı bir mücadelenin bağlayıcı kodlar ile kazanılabilme ihtimali ise gerçekçi değildir. Machiavelli veya Makyavelizm denildiğinde aklımıza 14. Yy değil de günümüz siyasetinin gelmesinin ana nedenlerinden birisi de budur.

Modern dünyada siyaset menfaatleri doğrultusunda iktidarı ele geçirmeye çalışan farklı çıkar gruplarının çatışmaları ile anlamlandırılır. Bu noktada çatışmanın

varlığı inkâr edilemez bir gerçekliktir. İster bu çatışmalarda kazananın ödülü olarak isterse çatışmaların uzlaştırıcısı olarak iktidar kavramı ise bir üst kurum olarak var olur. Fakat iktidar kavramı yapısı itibariyle kısıtlanmayı kabullenmez. Daha açık olmak gerekir ise iktidar her zaman için mutlaklaşmaya meyillidir. İngiliz tarihçi Lord Acton'a atfedilen "güç yozlaştırır, mutlak güç mutlaka yozlaştırır" ifadesi de iktidarın bu yapısına atıf niteliğindedir. Modern sistemler bu mutlaklaşmayı engellemek amacı ile sistemin kendisiyle veya hukuk aracılığıyla çözüm arayışları üretmeye çalışsa da çatışmaya alışmış yöneticiler bir sonraki mücadelelerini sisteme veya hukuka karşı vermeye meyillidirler. Elinde yeterince manipülasyon gücü olan yönetici kurallara uymak yerine kuralları kendine uydurmak suretiyle iktidarını korumak adına her türlü faaliyete girişebilir. Dolayısıyla siyaset ne yaptığınızdan daha çok yaptığınızın nasıl göründüğü ile alakalı bir yapı haline gelir. Yönetici yeterince meşru neden yaratabilir ise her şeyi yapmaya muktedir olabilir. Başkanın Adamları filminde "Bir köpek kuyruğunu neden sallar, çünkü köpek akıllıdır. Eğer kuyruk akıllı olsaydı, kuyruk köpeği sallardı." Mottosu ile ortaya konulan bu durum yapabildiğin sürece her şeyi yapmakta özgür olduğun bir siyaset algısı çizmektedir. Bu siyaset algısı modern dönemin siyaset anlayışının genel karakteristiğinin bir kötülük olarak görülmesine de neden olabilir. Kavramsal olarak siyaseti bir sınıfın diğerleri üzerinde baskı, tahakküm, sindirme ve sömürü aracı ve yöntemi olarak gören Marksizm gibi ideolojiler dışında, günlük dilde de siyasetin kötücül yanına işaret eden onlarca deyim ve ifade bulmak mümkündür (Ertugay 2011: 39). Günlük dilde siyasetin kötücül yanına dair ifadeler modern siyasetin toplum tarafından nasıl algılandığına dair bir ipucu vermesi açısından değerlidir. Siyaseti bir yalan söyleme sanatı olarak gören kişilerin sayısı azımsanmayacak kadar fazladır. Dolayısıyla önceki dönemlerde kutsal bir iş veya erdemlilerin zanaatı gibi üstün algılara sahip siyaset modern dönemlerde yalan söyleme sanatı olarak algılanmaya başlanmıştır. Modern siyaset algısını ekranlara yansıtma açısından başarılı bir çalışma olan House of Cards dizisinde bu durum "İnsanlar güce saygı duyar, dürüstlüğe değil.", "İyi bir yalancının yeteneği, insanları yalan söyleyemediğine inandırmaktır." Gibi ifadeler ile ortaya koyulmuştur.

Modern bir pratik olarak siyaset ahlak gibi kavramlar ile kısıtlanabilecek yapıda değildir. Machiavelli ile bir çerçeve yaratılan, Hobbes ile anlamı büyütülen ve

Schmittt ile etki alanı genişletilen siyaset kendi başına nihai bir olgudur. Bu noktada "siyaset, çeşitli eksenlerde oluşmuş tarafların maddi ve diğer tüm toplumsal değerlerin paylaşımı için yürüttükleri amansız mücadelede araçsallaştırdıkları tüm teknik, strateji ve güçlerle ilgilidir" (Ertugay 2011: 44). Siyasetin çalışma alanı güç ve değerlerin nasıl dağıtılacağı, çatışmaların nasıl çözüleceği, ortak işlerin nasıl yapılacağı gibi konulara ilişkindir. Bu bağlamda kendi kuralları ve araçları vardır. Ahlak siyasetin konusu değildir. Siyasal alana yöneticinin kendisi ile giriş yapsa da bir zorunluluk değildir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ALİYA İZZETBEGOVİÇ'İN SİYASET VE AHLÂK ANLAYIŞI

Aliya'nın tüm düşünce dünyasını dayandırdığı Üçüncü Yol Teorisi, politikayı ve ahlakı olduğu kadar her ilişkide de söz konusu ilişkiyi anlamanın en önemli aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Modern çağın siyaset algısını kavramasına ve birçok yönetim tarzını deneyimlemesine rağmen, Aliya modern siyaset tasavvurunu reddetmiş ve İslami bir politika önermiştir. Bu teorisini uygulama şansı da bulmuştur. Siyaset ve ahlak; ahlaki bir politika oluşturmaya çalışan Aliya'nın düşünce sisteminde açıkça görülebilir bir ilişkiye sahiptir. Modern siyaseti bir fayda ilişkisi olarak gören Aliya, fedakârlık ilkesiyle siyaseti yeniden kurmaya ve ahlakın kaynağını metafizik alanına geri koymaya çalışmıştır.

Bu bölümde, Aliya tarafından oluşturulan ahlaki politika anlayışını ortaya koyabilmek için, öncelikle, Aliya'yı anlama kılavuzu olarak adlandırılacak kadar önemli olan "Üçüncü Yol" teorisi tanımlanacak ve bu düzlemde siyaset anlayışı ve ahlak ayrı ayrı ele alınacaktır. Son olarak Aliya'da siyaset ve ahlak kavramları arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.1. Aliya İzzetbegoviç'in Üçüncü Yol Teorisi

Aliya'nın fikri dünyasında insan dualist bir yapı içerisindedir. Madde-ruh, materyalizm-din, Hristiyanlık-Yahudilik gibi birçok ayrım ile ortaya koyduğu bu düalist yapı Aliya'nın "Üçüncü Yol" teorisinin yapı taşıdır. İnsanın bu düalist yapısının inkârı mümkün değildir. İnsana dair bu gerçekliğin inkârı tarih boyunca iki farklı insan tanımının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Aliya bu iki farklı insan tanımını Darwin'in ve Michelangelo'nun insan betimlemelerine yaptığı atıf ile sembolize eder (İzzetbegoviç 2018: 31). O'na göre bu iki tarif de insanın tek bir yönünü ele alması sebebiyle eksiktir. İnsanın ne maddi ne ruhani varlığı inkâr

edilemez. Bu noktada İslam gerçek insanı tanımlar. Madde ve ruh arasında insanın tanımlanması esasını materyalizm ile din arasında İslam'ın tanımlanmasına kadar uygular. O'na göre İslam'ın bu durumu nevi şahsına münhasırdır. Üçüncü yol olarak İslam bir sentez ürünü değildir. İki gerçekliği de inkâr etmeyen İslam, bu gerçekliklerin sentezi değil kendi başına ve nihai olarak vardır. Aliya İslam'ın bu özel durumunu "Üçüncü Yol" teorisi ile açıklamaya çalışır. O'na göre "Üçüncü Yol" İslam'ın dünya görüşüdür.

Aliya'da "Üçüncü Yol" anahtar kavramdır. Üçüncü yol onun için İslam'ın temsil edilmesidir. İdealizm-materyalizm, tin-beden, toplum-birey, medeniyet-kültür gibi ikilemlerin ötesinde bir pozisyonda olan üçüncü yol, kutuplaştırmaları reddeder (İzzetbegoviç 2019: 96). Aliya'nın felsefesini üç kategoride ele alabilmek mümkündür: Bunlardan ilki İslami, ikincisi dini, üçüncüsü ise materyalist kategoriyi oluşturur. Bilinç, doğa ve bireyin açılımlarını sunan bu kategoriler Aliya'nın felsefesini anlayabilmek için göz önünde bulundurulması gereken noktalardır.

Aliya'ya göre "en eski zamanlardan bugüne kadar ortaya atılmış bütün ideoloji, felsefe ve düşünce sistemlerinin bu üç temel dünya görüşünden birine dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bunlardan birincisine göre, yegâne veya esas varlık ruhtur; ikincisine göre madde ve üçüncüsü ise, o ruh ve maddenin bir arada varoluşundan yola çıkmaktadır. Çünkü yalnızca madde olsaydı, materyalizm tek tutarlı felsefe; maneviyat ise, tamamen manasız bir tutum olurdu. Diğer yanda eğer ruh varsa, o zaman insan da vardır ve maneviyat ve ahlâk olmadan insan hayatı mânâsızdır" (İzzetbegoviç 2019: 11-12).

Aliya bu durumu; "[k]adim insanlar ruh ve madde hakkında iki değerli taş olarak konuşurlardı. Bu kavramlarla, birbirlerini neşelendirmeyen ve birbirine müdahale edilemeyen çeşitli kökenlere, çeşitli doğalara sahip iki temel prensip; iki farklı âlem ya da iki düzen ifade edildi. Dünyanın en zeki kişilikleri bile bu konuya farklı yaklaşımları olsa da, bu tür sanrılardan kaçamamıştır. Bu iki âlemi zaman açısından ayrı ayrı, ancak birbirlerinin devamı ya da doğası ve anlamı bakımından farklı bir şekilde ama aynı zamanda birlikte düşünmek mümkündür" (İzzetbegoviç 2019: 12-13) şeklinde açımlamaya çalışır.

Aliya'nın felsefi düşünce sisteminde düalizm için hoşgörü yoktur. Ancak bu gerçek pek bir şey ifade etmez; çünkü düşünce, yaşamın düşünceden daha yüksek olması nedeniyle hayata hâkim olamaz. Nihai çerçevede insan olduğumuz için, iki olgu bir arada bulunur. Bu varlığı inkâr edebiliriz, ama onların ötesine geçemeyiz. Yaşam, onu ne kadar anladığımıza bağlı değildir. En yüksek şekli insanda sergilenen "ruh ve madde" birliği prensibinin adı ise Aliya için İslâm'dır. İnsanî anlayışın gerçekleşiminde, varoluşun bütün zoolojik hususiyetlerinin teyidi durumunda insan hayatı, insicamlıdır. İnsanın bütün kusurları da esas itibarıyla ya biyolojik hayatın dince reddedilmesine ya da insanın, materyalist zihniyet tarafından inkâr edilmesine irca olunabilir. Başkaları uğrunda veya hakikat ve adalet ve iyilik için yapılan mücadele, her zaman, hayatın sınırlı ve nihaî olduğunun inkârıdır. Ahlâk prensiplerine riayet ederek hayat, hürriyet ve rahatını feda eden kimselerin feragati, bu prensipler ne olursa olsun, insan hayatının ebedîliğini ve onun daha yüksek olan öbür manasını en iyi şekilde açıklar.

Çalışmanın bu bölümünde İzzetbegoviç'in İslam'a yönelik tutumu ve algılaması ile bu tutum ve algılamanın hem ahlâk hem de siyaset olguları üzerindeki etkisine ve bunların ilişkiselliklerine değinilecektir. Aliya'nın ilgili kavramları değerlendirmesinde, bu kavramlara ilişkin yer yer birlikteliklerin de görüldüğü anlatılarda, geçmişteki birçok düşünür gibi siyaset, devlet ve ahlâk birlikteliği, başka bir anlatımla zaman zaman bir iç içe geçme görülmektedir.

3.1.1. Üçüncü Yol Teorisinin Temel Odağı: İslam

Aliya'nın İslam'a bakış açısının özgün bir yanı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ona göre İslam hem bir din hem de bir medeniyettir. Bütün aşırılıkları, kutupları reddeden Aliya için İslam bir "üçüncü yol"dur. Bu haliyle İslam sadece kendine inanlar için bir dünya tasavvuru sunmaz. Bütün insanları kapsama, bütün kutupları aşma eğilimindedir (Toktaş 2016: 12). Aliya'ya göre İslam sadece coğrafik olarak Doğu ile Batı arasında durmaz. Bir medeniyet olarak da aslında Doğu ve Batı arasında kalmıştır. Aliya bu sıkışmışlığı aşmak için İslam'ın sadece doğulu olduğunu reddetmektedir. İslam sadece Doğu kültürüne, Doğulu değerlere haiz bir medeniyet tasavvuru sunmaz. Onun içerisinde Batı kültürünü de kapsayacak

ya da en azından Batılı değerlere de dokunacak özler vardır. Bu kesişim noktaları İslam'ı doğru anlamak için vazgeçilmez unsurlardır (Düzgün 2009: 14).

Aliya'nın sadece İslamla ilgili konuları değil neredeyse bütün konuları üçüncü yol aracılığıyla ele aldığı görülmektedir. Bu yaklaşımı da Allah'ın bir emri olarak görmektedir. Çünkü ona göre ılımlı olmak, orta yolu izlemek Allah katında doğru yolu takip etmenin en önemli şartıdır. Aliya bunu ileri sürerken sadece bireysel anlamda doğru yolu izlemeyi kastetmez. Aynı zamanda ümmet olabilmek için de orta yolu izlemek gerekmektedir. İslam'dan bunu çıkartan Aliya Aristotales'in "altın orta"sına benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Aşırılıkların dünyasında orta yolu takip etmek Aliya'nın özgün tarafını ortaya koymaktadır. Kutuplaşmaların yok edici gücüne karşı, törpüleyen, birleştiren bir İslam tasavvuru ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu sebeple de orta yolu serimlemeye çalışırken İslam'ı sadece bir ibadetler bütünü vaz'eden bir din olarak değil ılımlı bir medeniyet sunmaya çalışan bir proje olarak görmektedir (Düzgün 2009: 16). Aliya sadece dünyanın kutuplara bölünmüş olmadığını, bu ikiliğin İslam'ın içinde de var olduğunu ileri sürer. Bu iki kutuptan birincisini akılcılar oluştururken ikincisini ise tasavvuf yanlıları oluşturur. Akılcılar İslam'ın dünyevi yönünü ön plana çıkarırken, tasavvufçular ise uhrevi yönüne odaklanmışlardır. Aliya bu iki yaklaşımın hiçbirinin tek başına açıklayıcı bir yaklaşım olmadığını, bunun İslam'ın da anlaşılmasını zorlaştırdığını ileri sürmüştür (Akın, Karaarslan 2018: 40).

Üçüncü yol, her türden epistemik veya ontolojik şiddetin de sona ermesi gerektiğini salık verir. Zira, Batı felsefesi ve dünya görüşü çerçevesinde gerçekliği serimlediğini ileri süren görüşler "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 ayırımlar, taraflardan biri lehine diğerinin ikincil veya türevsel kılınmak suretiyle değer kaybına uğratıldığı şiddet formlarına veya şiddeti meşrulaştıran formlara da karşılık gelmektedir" (Küçükalp 2014: 14).

Üçüncü yol olarak İslam, asla bir senkretizme işaret etmez; o bir eklektisizm de değildir. İki 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" (2015: 45). 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 2019: 289). Bu açıdan bakıldığında Hira'ya giriş önemlidir, ama Hira'da kalınsaydı, İslam üçüncü yol olmayacaktır. Hira'ya hiç girmemiş olsaydı, yine üçüncü yol olmayacaktı. Hira'ya giriş de Hira'dan çıkış da üçüncü yola giden sürecin dönüm noktalarıdır.

Aliya'da üçüncü yol kavramının anlamına vakıf olmak için ilk bakılması gereken eseri "Doğu Batı Arasında İslam" eseri olmalıdır. Aliya için üçüncü yol coğrafik bir ayrım değildir. Belki de coğrafik olarak da karşı karşıya kalmış maddeyi temsil eden Batıyla manayı temsil eden Doğu'nun ötesinde, bunlar arasındaki sıkışmışlığından kurtulmak zorunda olan bir başka yolu ifade etmektedir. Bu sıkışmışlıktan kurtulmanın yolunun öncelikle metodolojik bir yol olduğunu belirtmek gerekmektedir. Doğu ve Batı'yı derin ayrımlara tabi tutan maddi-manevi, ruh-beden, ilim-bilim ayrımı gibi ayrımlar bu medeniyetlere özgü tekçi doğayı ortaya koyarken İslam'ın ikicil bir doğaya sahip olmasının imkânını sorgulamamıza yardım eder. Aliya'nın sorguladığı şey de budur. İnsanüstü bir manevi değerler bütünü, Tanrı ve din buna karşılık insan. Bunlardan sadece birini seçip diğerlerini göz ardı etmemek Aliya'nın üçüncü yolunun çıkış noktasıdır (Aytepe 2016: 23, 62).

Aliya İslam'ın bu ikilikleri aşmayı sağlayacak bir yapıda olduğunu ileri sürer. Öncelikle İslam bu ikiliklerin farkındadır ve bu ikilikleri birbirini değilleyen olgular olarak görmez. Bu ikilikler Allah'ın varlığın doğasına özgü bir karşılılık ilkesinden

kaynaklanır. Ama özde her şey Allah'ın insanların yararını sağlamayı, onların varlıklarını devam ettirmelerini amaçlar. Bununla birlikte yaratılan hiçbir şey değersiz değildir. Yaratılmış olanlar kendilerini birbirlerini yok edici, tahrip edici, hiyerarşik bir üstünlükle ortaya koymazlar. Aksine yaratılmış olanlardaki çeşitlilik bütün bir yapının özgün ve muhteşem birer parçalarıdır. Birbirinin karşısına koyulmayı değil birlikte ele alınmayı hak ederler. Bu sadece nesnelere özgün bir kural da değildir. Aynı zamanda göremediğimiz ama var olduğunu bildiğimiz olgular da bu bütünlüğün birer parçalarıdır. Aliya'ya göre bu tekçi yapı, bir bakıma Allah'ın tek oluşuna giden yolu gösteren bir örnektir. Yani, Allah'ın muhteşem, mükemmel yaratıcı gücünü fark edebilmek için evrendeki bu çeşitliliğin bir bütüne ait olduğunu görebilmek gerekmektedir. Ancak bu bütünü kavrayanlar hayatın geçici, yıkıcı karşıtlıklarını aşabileceklerdir (Öztürk 1985: 261).

İslam sadece bir Müslümanın bu ikiliklerin farkına varıp daha iyi bir mümin olması için yoktur. Bu ikiliklerin farkına varan Müslüman aynı zamanda dünyanın da bu iliklerin arasında sıkıştırılamayacak kadar anlamlı olduğunu fak edecektir. Kendini bu dünyanın kutupları arasında sıkışmış olarak bulmayacaktır. Aliya için üçüncü yol sadece Müslümanların iyi bir mümin olması için lazım olmadığı gibi bütün insanlığın bu sıkışmışlıktan kurtulması için gereklidir. Batıya özgü ikiliklerin aşılmasının yolu da üçüncü yoldur (Balcı 2010: 48).

3.1.2. Üçüncü Yol Teorisinin Doğu Kolu: Ahlâk

Aliya, Bosna'dan dünyaya seslenen bir entelektüel olarak merkezine ahlâkı almış, siyaseti de ahlâkın 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 hisseden, bilen ve söz konusu siyasete şahit olan bir siyasetçidir. Modern ve seküler siyasetin, epistemolojisine ve stratejilerine hâkimdir. Realiteyi inkâr etmez. Zaten realiteyi inkâr edenler, onunla savaşamazlar. Aliya, realiteyi görür, onun gerçekliğini kabul eder ancak bu realiteden bir ideal türetmez. Kendi idealleri uğruna var olan realiteyle hesaplaşır.

Batı düşünce dünyasında madde ile mana arasındaki farkın ayırlması ile ortaya çıkan din ve ahlak arasındaki boşluk/kopukluğa karşın İslam'da madde ve mana arasındaki farkın yaratacağı bu olumsuzluktan kaçınmak için bu iki kavramı birlikte ele almak gerekiliğinin farkına varılmıştır. Aliya bu kopukluğa müsaade etmeyecek bir yaklaşımı benimsemiştir. Aliya için siyaset ve ahlak arasında boşluğu/ayrımı reddetmek onun en temel yöntemsel yaklaşımıdır (Ulukütük 2019: 61).

Aliya İslam'ın insanı odağına koyan yaklaşımından türeyen bir toplumsal hayatın aynı zamanda bütün insanların ortak beklentisi olduğu tezini hem teorik, düşünsel yaklaşımıyla hem de siyaset pratiğiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Aliya için hayatın anlamı olan bu yaklaşım için üç dönüm nokktası belirleyebilmek mümkündür. Önce Doğu ve Batı Arasında İslam eserinde bu yaklaşımın teorik zeminini ortaya koymaya çalışmış, sonra İslam Deklarasyonu eserinde ise bunun toplumsal zeminini, son olarak da Özgürlüğüe Kaçışım eserinde bir bakıma düşünsel sisteminin nihai formundan bahsetmiştir.

"Üçüncü yol" Aliya'da insanların uçlar arasında herhangi bir seçim yapmak zorunda kalmamasını ifade eder. Ona göre üçüncü yol hayatın bütün biçimlerini içerisinde barındıran bir benzetmedir (İzzetbegoviç 2014:32). Her ne kadar biribirnin tersine de olsa insanın doğal eğilimlelri arasında bir tatmin hissi yaşamasının olanaklı kılınmasıdır.

Aliya İslam'la diğer dinleri karşılaştırırken önemli bir farka işaret etmektedir. Yaudilik bir bakıma dünyevi bir cennet vaad etmektedir. Yani Yahudilik bu dünyayı metafizik dünyaya önceler. Hristiyanlık içinse bunun tam tersi söz konusudur. Hristiynalık da büyük ölçüde metafizik dünyayı önceler. Bu tercihler her iki dünyanın her iki ucunu temsil eder. Sanki biri varken diğeri önemsizdir. Ne yer yüzünde bir cennet arayışı anlamlıdır, ne de tek başına metafizik dünya bir şey ifade eder. Yer yüzünde cennet ideali bir aladatmacadır. Bu sebeple yeryüzünde devrimlerin ve diğer buna benzer akımların kaynağı Yahudiliktir (İzzetbegoviç 2019: 251).

Üçüncü yol yalnızca din ve maddecilik arasındaki orta yolun basit ifade edilişi değildir. İslam'ın maneviyatçlıkla ile maddecilik arasında durduğu doğrudur.

Ama bu bizim İslam'a yüklediğimiz zorlama anlamlardan çıkartılamaz. (İzzetbegoviç 2019: 20). İslamın bizatihi kendisinin emirlerden çıkartılabilecek bir orta yoldur. İslam hem kişisel ibadetler vaz'etmeklğiyle maneviyatçılık yönünü ortaya koyarken hem de toplumsal bazı emirleri dolayımıyla dünyevi olanı düzenleme eğilimindedir. Bunlara ek olarak Aliya'da hem maneviyat dünyasına ilişkin hem de dünyevi olanı düzenleyen kurallar birbirinden ayırlamaz. Aliya bunun hayatın bütün olarak ele alınması gerekliliğinin bir sonucu olduğunu ileri sürer.

İslam'ın hem manevyiat dünyasına ham de dünyaya sesleniyor olması her iki alan hakkında gerçekçi bir tutum sergilediğinin göstergesidir. İdeolojilerin hayatı maddesel bir okumaya tabi tutmasına karşın Hıristiyanlığın bu yaklaşımın tam karşısında bir pozisyon alması bir bakıma birbirini yok etmeye odaklanması anlamına gelmektedir. Oysa İslam'ın böyle bir karşı karşıya geliş amacı yoktur. Bu karşı karşıya kalmama durumu İslam'ın salt maneviyatçı ya da salt maddeci bir doğaya sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu doğasıyla İslam bu kutuplara ayrışmanın gerçkelikle olan ilişkileri bağlamında doğru yanlarını kabul eder ama en tutarlı yolun üçüncü bir yol olduğunu ifade eder. Bu İslam'ın ilerlemmeeyi ya da ortlama bir durumu vaz'ettiği anlamına gelmez, bu İslam'ın doğasına uygun bir ılımlılıktır. Bu bir bakıma zıt kutuplar arasında yaşanana gerginliğin dışında durabilmeyi de ifade eder.

Ahlâkı, dünya görüşünün merkezine yerleştiren bir düşünür olarak Aliya, felsefe tarihi boyunca bütün düşünürlerin cevaplamaya çalıştığı "ahlâk nedir?" sorusuna yönelmiş ve bu sorunun cevabını ve ayrıntılarını, yukarıda belirli ölçülerde anlatıldığı üzere kendine has yöntemi içerisinde tutarlı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Aliya'da insan ahlaki bir varlıktır. İnsanla hayvanı biyolojik varlıklarının dışında bir ayrıma tabi tutan da bu aklaki doğasıdır. Bu ayrışma insanın aynı zamanda başka bir ahlaki ve hukuki çerçeveye dahil olması sonucunu da doğurur (İzzetbegoviç 2019: 73). Doğu ve Batı Arasına İslam adlı eserinde bu bakış açısını serimlemeye çalışmıştır.

İlk olarak "vazife ve menfaat" kavramları üzerinden teorisini kurmaya başlayan Aliya'ya göre, vazife ahlaklılık dünyasının konusuyken, menfaat siyaset dünyasının konusudur. Aliya, "[b]irbirinin zıddı olan vazife ile menfaat her insanî

hareket tarzının iki değişik hareket ettirici gücünü teşkil etmektedir. Aralarında, kaide olarak hiçbir karşılaştırma yapılamaz. Vazife, hiçbir zaman menfaatçi değildir, menfaatin ise ahlâkla alâkası yoktur" (İzzetbegoviç 2019: 179) diyerek ahlâkın, haz ya da fayda ile alakalı olduğunu söyleyen ve ahlâk tartışmalarını, materyalist düzleme çekmek isteyen veya siyaset tartışmalarında ahlâkı, konu dışı olarak değerlendiren bütün teorilerin karşısında konum aldığını net bir şekilde ortaya koymuştur. Ahlâkın kaynağını "haz" olarak tanımlayan düşünceye şu şekilde karşı çıkar.

> Binaenaleyh ahlâk, stoacıların sık sık tarif ettikleri gibi "tabiatla ahenk içinde hayat" değildir. Eğer "tabiat"ı hakikî mânâda alırsak, ahlâkın tabiata karşı bir hayat olduğunu söylemek daha uygun olur. Ahlâk da, insan gibi akıldışı, gayrı tabiî, tabiatüstüdür. Tabiî insan ve tabiî ahlâk mevcut değildir. Tabiatın sınırları içinde olan insan, insan değildir; olsa olsa akılla mücehhez hayvandır. Tabiatın sınırları içindeki ahlâk da ahlâk değil; hodbinliktir, hodbinliğin aklî ve aydın bir şeklidir.

Vazife ile menfaat arasında var olan ikiliği ortadan kaldırmak ve ahlâkî değerleri faydacılığa veya hazza indirgemek, ahlâkın bağımsız pozisyonunu ortadan kaldırdığı için ahlâkı iptal etmek anlamına gelir. Aliya'nın ifadesiyle, Aristoteles'ten başlayarak düşünce tarihinin tamamı boyunca görebileceğimiz eğilimi Batı'nın ilk büyük maddeci yazarkarından Dietrich von Holbach net bir şekilde ortaya koymuştur. Ona göre menfaat, insanların davranışını motive eder. İnsanın, nesnelerden aldığı duyum ve izlenimlerden bir kısmı hoştur; bir kısmı ise ona acı verir. Kişi, bunlardan bir kısmını tasvip etmeyip mümkün olduğu kadar onlardan kaçınırken, bir kısmını tasvip edip daha uzun sürmesini veya yeniden ortaya çıkmasını arzu eder. Başka bir deyişle, belli duyum ve izlenimleri ve onlara sebep olan nesneleri sever, diğer bazı duyum ve izlenimlerden ve onlara sebep olan nesnelerden nefret eder. İnsanlar doğaları gereği hazzı ararlar ve acıdan kaçarlar. Kendilerine haz veren şeylere "iyi", acı veren şeylere ise "kötü" derler. Fayfalandıkları, iyiliklerine olan şeylere fazilet derken, zararlarına olan şeylere ise "günah"derler (İzzetbegovic 2019: 126-127).

Ahlâkın kaynağının haz olamayacağını açık bir şekilde belirten Aliya, ahlâkı, hazzın tam karşısında konumlandırır. Ahlâkın yasaklardan doğduğunu ve haz ile bağdaştırılamayacağını söyleyen Aliya'ya göre, ahlâk alanındaki insanî tecrübenin tümü materyalist görüşlerle çelişmektedir. Zira insanlar genellikle prensipler veya başkalarının iyiliği uğruna yapılan züht, oruç, feragatte bulunma, maddî fedakârlıklar vb. gibi haddizatında kendileri için güzel olmayanları ahlaki olarak nitelemişlerdir. Faydacı ahlak anlayışı sadece çağdaş insanın ahlakiliğne ters değildir aynı zamanda o ilkel insanın da doğasına uygun değildir. İlkel insan, bir dizi yasaklama, tabu, mahrumiyet ve görünüşte faydacı bir karakteri olmayan yükümlülükleri icat etmiştir. Nitekim bu icatların arkasındaki her yararlı, rasyonel ya da maksatlı anlam, genellikle medenî insan tarafından gözden kaçırılmaktadır (İzzetbegoviç 209: 127-128). Ahlâkın haz ile ilişkilendirilmesine itirazını şu sözlerle dile getirir:

> Ahlâk, yasaktan doğmuştur ve bugüne kadar yasak olarak kalmıştır. Yasak ise dinidir hem mahiyeti hem de menşei itibarıyla. Allah'ın on emrinden sekizi yasaklardır. Ahlâk denilen şey daima insan tabiatının hayvani içgüdülerine karşı, sınırlandırıcı ve menedici prensiptir. Burada Hıristiyan ahlâkı, tek değilse de, en ünlü ve en açık örnek olarak gösterilebilir.

Stoacıları tutarsızlıkla eleştiren Aliya, Platon'un kurduğu ahlâk teorisinin tutarlı bir örnek olduğuna ve bu yüzden teolojik bir altyapıdan kaçınamadığına dikkat çeker (İzzetbegoviç 2019: 185):

> Platon ‘Phaedo’da otantik bir ahlâk anlayışını tutarlı bir şekilde izah etmiştir. Alelâde kahramanlık, bir nevi korkaklıktan başka bir şey değildir. Alelâde itidal ancak zevk içinde yaşamak için gizli arzudur. Bu tür fazilet sadece ticarî bir iş, faziletin bir gölgesi, kölelerin faziletidir. Hakikaten ahlâklı bir kişinin ancak bir tek isteği vardır, bedenden uzak, sırf manevîliğe yakın olmak. Beden, ruhun mezarıdır. Ruh dünyada asla gayesine ulaşmaz; hakikî marifet ancak ölümden sonra olur. Onun için ahlâklı bir kişi ölümden korkmaz. Felsefe ile uğraşmak ve hakikî mânâda yaşamak ölüme hazırlanmak demektir. Şer dünyaya hâkim kuvvettir, ahlâk ise insanın tabiî imkânı değildir ve akıl üzerine kurulamaz.

Aliya, insan hayatının hakikî bir fenomeni olarak ahlâkın, rasyonel olarak izah edilemeyeceğini düşünür. Ahlakî davranış ya anlamsızdır yahut Tanrı var olduğunda bir anlamı vardır; üçüncü bir şık mümkün değildir. Ahlâkı bir önyargı yığını olarak atmalıyız ya da denklemin içine ebedilik unsurunu dahil etmeliyiz. Ancak hayatın ebedîliği, Allah’ın ve bu tabiî dünyanın ötesinde ve ondan ayrı bir âlemin var olması şartıyla insanın ahlâkî davranışı anlamlı ve doğru olur. Kendi hayatımızda vazife kanununa göre hareket ettiğimiz anlar çok değildir. Bununla birlikte menfaat ve faydamıza bakmadan kendi üzerimizde yükseldiğimiz bu nadir anlar, hayatımızın biricik ölümsüz esasını teşkil eder.

Ahlâkın günümüz siyaset-ahlâk tartışmalarında çekildiği düzleme itirazda bulunan Aliya, akıl ile ahlâkın bulunamayacağını ve Allah olmadan ahlâkın var olamayacağını öne sürer. Ona göre ahlâk, sadece Allah varsa vardır. Aksi takdirde, ahlâkî hareketlerin bu dünyada bir menfaat sağlamayacağını ve hatta Allah yok ise ahlâkî hareketlerin bir “enayilik” olduğunu şu sözler ile ifade eder (İzzetbegoviç 2019: 160)

> Bu dünyada, mücadele vererek ıstırap çeken büyük trajik şahsiyetleri, mağlup değil, galip sayabildiğimiz için bir başka dünyanın hakikati daha aşikâr görünmez mi? Galip mi? Evet, fakat nerede, hangi dünyada galip geldiler? Rahatını, hürriyetini ve hatta hayatını kaybeden bir kimse nasıl galip olabilir? Bu dünyada olmasa gerek... Dolayısıyla bu ancak bu dünyadan her hususta bambaşka bir dünyada olabilir. Bütün peygamber ve vaizlerden daha fazla bunlardır öbür dünyânın habercileri. Onların hayatı ve özellikle fedakârlıkları bizi tekrar tekrar, şu müşkül ile karşılaştırır: Ya insan varlığının zamanla mukayyet, nisbî ve mahdut mânâsından apayrı bir mânâsı vardır yahut da devamlı olarak hayranı bulunduğumuz bu büyük şahsiyetler birer beceriksizlik örneğidirler. Fakat bu ikinci faraziye ile bütün bir dünya çökmeğe başlıyor.

Ahlâkın kaynağının yalnızca Allah'ın varlığı olabileceğini söyleyen Aliya, akıl ile kurulabilecek bir ahlâkın sadece faydacılık ahlâkı olabileceğini; fakat faydacılık ahlâkının gerçek bir ahlâk olamayacağını, manasını gerçek paradan alan sahte para konumundan daha ileriye gidemeyeceğini ifade eder. Ahlâkın, kaçınılamaz bir gerçeklik olduğunu dile getiren Aliya, hiç kimsenin ahlâk kümesinin dışında olmadığını söyler. Sonuç olarak insan iyi ve kötü alanının kaçınılmaz bir biçimde içindedir.

Nihayetinde insan için iyi ile kötünün ötesinde bir alan söz konusu değildir. Aliya, bunu kısaca şu şekilde ifade etmektedir: "O, kendi kendini dışarı atamaz" şeklinde ifade etmektedir (İzzetbegoviç 2019: 75). Her insanın gerçek veya sahte ahlâklı olarak bu bağlamın içerisinde durduğunu şu sözlerle ifade eder: (İzzetbegoviç 2019: 181)

> İnsan hiçbir zaman ahlâken "tarafsız" değildir. Dolayısıyla o daima ya hakikaten yahut sahte olarak ahlâklıdır. Veya en çok görülen, her ikisidir. Siyasî tarih ve bilhassa en yeni olaylar, hürriyet düşmanlarının da, baskı ve casusluk mekanizması yanında, mütemadiyen hürriyet ve adaletten yüksek sesle söz etme mekanizmasını çalıştırdıklarını; iktidarın sınırlı bir grubun menfaatine ele geçirilmesi ile ilgili plânlarını hürriyet, demokrasi ve adalet uğrunda mücadele olarak gösterdiklerini ortaya koyucu örneklerle doludur. Korkunç cinayetleri yüzünden "çar tahtında cellat" olarak adlandırılan Müthiş İvan bile, kendisi tarafından haksız yere hıyanete itham iddiasıyla ölüme mahkûm edilen 400 asilzadeyi idam ettirmeden önce bu kararının haklı bir hareket olarak teyidine ihtiyaç duymuştu. Korkunç fiilinin adil bir hareket olduğu hayali ona şahsen mi lâzım idi, yoksa (demagojik sebeplerden) halkı düşünerek mi buna lüzum gördü, önemli değildir; ahlâk mahkemesinden kaçmak imkânsızlığı, ahlâken tasvibe ihtiyaç her iki durumda da mevcuttur. Sahte ahlâk olarak ikiyüzlülük, hakikî ahlâkın kıymetinden bahseder; tıpkı sahte paranın, muvakkat da olsa, değerini hakikî paranın mevcudiyetine borçlu olduğu gibi, ikiyüzlülük, herkesin herkesten, ahlâka uygun davranmasını beklediğine veya talep ettiğine bir delildir.

Aliya'nın bu sözler ile temellendirdiği, "ahlâkın kaçınılmazlığı" konusunda bir diğer örnek ise, ahlâkı, siyasetin dışına atmak isteyen ve siyasetin konusunun "menfaat" olduğunu söyleyen Machiavelli'nin bile "Prens" adlı eserinde, yöneticinin ahlâklı olmak zorunda olmadığını fakat ahlâklı görünmesinin iyi olacağını öğütlemesidir. Gerek Aliya'nın işaret ettiği "Müthiş İvan", gerekse siyasetin konusu menfaattir diyerek siyaset-ahlâk tartışmalarını farklı bir noktaya çeken Machiavelli ahlâkın çerçevesinden çıkamamıştır. Ahlâk, hiç kimsenin kaçınamayacağı bir çerçeve olmasının yanında Aliya'ya göre, bir başka dünyanın var olmaması durumunda veya akıl ile anlaşılabilecek bir düzeyde faydalı değildir. Ahlâk

kaidelerine uyarak "menfaat" elde edemezsiniz. Aliya, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır (İzzetbegoviç 2019: 180):

> Ahlâk, alışılmış mânâda "yararlı" değildir. "Önce kadınlar ve çocuklar!" veya: "Önce yaralılar ve yaşlılar" kaidesi sosyal açıdan faydalıdır denilebilir mi? Haksızlık veya yalanın faydalı olduğu birçok durumu pekâlâ tasavvur edebiliriz. Meselâ, dinî, siyasî, ırkî ve millî müsamaha, kelimenin normal mânâsında faydalı değildir. Muhtemel muarızlara gösterilen müsamaha hiçbir zaman "menfaat icabı" olarak gösterilmeyip, ancak prensip olarak, insaniyet namına, yani "gayesiz maksada uygun" bir sebepten olur. Yaşlılarla güçsüzlerin himayesi veya arızası olanlarla tedavisi mümkün olmayan hastaların bakımı yararlı değildir. Ahlâk, yararlılık ölçülerine tabi tutulamaz. Ahlâklı davranış bazen faydalı da olur, fakat bir hareket veya davranışın ahlâka uygun olarak gösterilmesi, insan tatbikatının herhangi bir devresinde faydalı görülmüş olmasıyla asla açıklanamaz. Aralarında ancak nadiren ve tesadüfen uyum olur.

Ahlâkın temel çerçevesini çizdikten sonra Aliya, ahlâkın gerçekleşeceği alanı aramaya koyulmuştur. Aliya'ya göre insan nevi şahsına münhasır bir varlıktır. İnsan etrafımızda gördüğümüz sıradan bir eşya değildir. İnsanı eşya konumuna düşüren, onunla eş gören hiçbir düşünce insani değildir. Herşeyden önce insanı diğer varlıklardan farklı kılan şey onun hürriyetdir. Ruhla beden bu anlamda birbirinden ayrılabilecek unsurlar değildirler. İnsanın bedenini önceleyen ya da ruhunu kurtarmak için bedeninden kurtulmak isteyen düşünce sistemi insanı metalaştırmak demektir. İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan sorumluluktan kurtulmak değil aksine sorumlu davranmasıdır (İzzetbegoviç 2019: 81-82). Ahlak özgğrlükten bağımsız düşünebilecek bir şey değildir.

"Ahlâk tarihinde, bu düşüncenin geçirdiği değişmelere rağmen, hürriyet bütün dönüşme ve gelişmelerde, sabit değer olarak kalmıştır. Hürriyetin reddiyle fikir olarak ahlâk da reddedilmektedir. Fizik için mekân veya miktar ne ise, ahlâk için de hürriyet odur" (İzzetbegoviç 2019: 178) sözleri ile Aliya için insan pür

masum bir varlık değildir. Aynı zamanda pür günahkâr bir varlık da değildir. İnsan üzerine bir sorumluluk olarak verilen özgürlüğü kullanmaya mecbur bir varlıktır. İyi ya da kötü olması da bu özgürlüğü kullanma kullanma sorumluluğundan ileri gelir (İzzetbegoviç 2019: 76). Dolayısıyla ona göre hürriyet, iyilik-kötülük ve bu anlamda ahlak ile insan olma durumları arasında doğrudan bir ilinti vardır.

3.1.2.1. Aliya'nın Ahlâk Anlayışında Yararcılık

Faydacı ahlak düşünce dünyasında sonuçlarla ilişkilendirilen bir kavramdır. Sonuçlara ilişkilendirmek demek herhangi bir şeyin normal akışında iyi ya da kötü sonuçlar üretmesiyle ahlakidir ya da gayrı ahlakidir. Ahlakın sonuçlarla ilgilenmesi genel olarak ahlakın sonuçlarla ilgilenmemesi kaidesine ters gibi görünmektedir. Sonuçlara gitmeden yapılan edilen fiillerin yok sayılması insanın ruhu olan bir varlık olmasını reddetmek anlamına gelmektedir. Bu yüzden sonuçlardan önce sonuçlara ulaırken yapılan edilenlerinden önemli olması gerekir.

Aliya'nın ahlak anlayışı yukarıda ifade edilen yararcı ahlak anlayışını reddetmektedir. Aliya'nın dinin kötülüğü engelleme, onu olmadan öneleme misyonuna vurgu yapar. Oysa yararcı ahlak için paradigma önemlidir. Mevcut paradigma içerisinde kötü olan şeye topluluğun iyi demesi ve sonuç itibariyle bir sözde kötülüğün üretilmemiş olması yararcı ahlak için yeterlidir. Burada ahlakın bazı şartlara bağlanması ahlakı bir üst kurallar bütünü olarak ele almamızı imkânsız kılar. Aynı zamanda ahlakın herşeyden bağımsız bir varlık olarak ele alınmasını da olanaksız kılar (İzzetbegoviç 2019: 204). Oysa Aliya için insandan beklenen ahlakı gözeretek fiilerde bulunma çabasıdır. Her ne olrusa olsun buna dikkat etmek bir olayın, bir fiilin ahlaki olması için yeterlidir. Bu noktada Aliya Aristotales'in özgeci yaklaşımına başvurur: (İzzetbegoviç 2019: 175):

Nikomakhos Ahlâkı'nda Aristoteles'in tutarsızlığı bilinmektedir. Burada Aristoteles diğergâmlığı hodbinliğe dayandırıyor (çünkü Aristoteles'e göre diğergâmlık kendi şahsiyetimizden başlar) ve bundan sonra şunları ilave ediyor: "... ahlâklı bir kişi dostları ve vatanı uğruna birçok şey yapacaktır. Para ve mal feda edecek, sırası gelmişken ite kaka ilerlemeyecek, mevkii ve şerefi seve seve başkalarına bırakıp, icap ederse başkaları ve vatanı için hayatını da feda edecektir." Bu tutumlar apaşikâr insicamlı değildir ve aynı kaynaktan gelmez... "Biz kahramanca davranmada da hodbinlik sahası dışına çıkmıyoruz, zira başkaları uğruna ölenler bile büyük ve güzel olanı sadece kendileri için seçerler", Aristoteles'in bu sözlerinde hodbinlik mefhumunun, caiz olmayan bir şekilde normal insanların şuurundaki manasının dışına, daha doğrusu bu mefhumun bir inkârını teşkil eden bir şeye, yani hodbin olmamağa, fedakârlığa kadar genişletildiği aşikârdır. Çocuk kurtarmak üzere yanan eve giren kimsenin hodbinlik saikiyle veya kendi menfaatine hareket ediyor olduğu söylenebilir mi? Evet, hususî bir mânâda denilebilir, tabiî, eğer vazife anlayışı icabı, iyilik adına hareket etmek herkesin ve hatta kendini feda edenin de en yüksek menfaati ise. Böyle hususî bir halde fedakârlık ve menfaat birbiriyle çarpışmaz. Fakat bu durumda da alelâde menfaat değil, mutlak mânâda, ahlâkî menfaat mevzubahistir. Alelâde menfaat ile -tabir caizse- ahlâkî menfaat arasında tefrik yapmak için, sınırlanmış olan bu dünya ile öbür ebedî dünya arasında tefrik yapmak şarttır. Ancak öbür dünyanın mevcudiyeti şartıyla fedakârlıktan, kendi menfaatine bir hareket olarak bahsedilebilir. Bu olmadan aşılması mümkün olmayan bir sınır vardır, o da hayattır.

Yararcı ahlâkı, bir nevi ahlâksızlık olarak nitelendiren Aliya, aslında menfaatin her türlüsünü ahlâk sahasından atmaya çalışmıştır. Menfaat kavramının şahsî algılanma probleminden dolayı toplum, menfaat kavramının iyi olarak anlaşılmasına da karşı çıkmıştır. Toplumsal menfaat teorilerini "sözüm ona sosyal davranış" olarak ele alan Aliya, sosyal menfaatin sadece daha kompleks bir menfaat türü olduğunu söylemiştir. Birçok kötünün bir araya gelmesinin onu iyi yapmayacağını anlatan Aliya, toplumsal menfaati şu sözlerle tanımlamıştır (İzzetbegoviç 2019: 187).

> Sözüm ona sosyal davranış. Burada insanı harekete geçiren doğrudan doğruya şahsî menfaat değil; toplum menfaatidir. Fakat hemen göreceğimiz gibi toplum menfaati yine de şahsî menfaattir, ancak vasıtalı bir şahsî menfaattir. Sosyal davranış, ihtiyaçların teminine yönelik belli faaliyettir, fakat daha geniş ve toplum esası üzerinde. Toplum bütün şahsî menfaatlerin bir ifadesi veya toplamı oluyor. Şahsî ihtiyaçlar artık daha etkili bir şekilde temin edilebilir.

Sosyal davranışın özü itibariyle menfaate dayalı bir davranış olmasından dolayı yanlış anlaşılmalara rağmen menfi bir davranış olduğunu ve bunun ahlâkî addedilemeyeceğini ifade eden Aliya sosyal davranış bencilce bir davranıştır, ahlaki davranış ise bencilliğe karşıdır. Birincisi insanın kendi namına gerçekleştirdiği bir eylemken diğeri Allah için gerçekleştirilmektedir.

Şekil itibari ile insanlarda bir yanılgı oluşturan sosyal davranış kavramının ne kadar tehlikeli noktalara varabileceği ise Aliya perspektifinden şöyle açıklanabilir: Bir topluluğun çıkarı başka bir milletin ezilmesi, sömürülmesi gibi şeylerden geçiyor olabilir. Yakınçağ bu türden bir çıkarın gözetilmesinden kaynaklı soy kırımlarla, sömürgeleitirme, köleleştirme örnekleriyle doludur.

Bazen suç olarak bazen de insanların çoğunun gözünde gayriahlâkî olarak görülen hırsızlık, gasp, fuhuş, cinayet vb. birçok eylem, kanunî bir cezaya muhatap olmuyor ya da bir şekilde kanundan da kaçabiliyorsa kâr getirici ve menfaat temin ediyor olabilir ama bunların iyi ve ahlâkî olduğu söylenebilir mi? Tarih boyunca birçok coğrafyada görülen istila, katliam, tecavüz, sömürü gibi durumları doğuran

emperyalist ya da kolonyal hareketlerin de bunun faili olan ülkelere bazı menfaatler ve kârlar sağlamadığı söylenebilir mi? Kısaca ifade etmek gerekirse tüm bu suçlar ve davranışlar, bir Tanrı'nın olmaması koşuluyla kârlı ve menfaat temin edici, dolayısıyla da iyi olarak görülebilir; bir ölçüde makulleştirilebilir. Bu bağlamda yararcı ahlâkın en azından teorik bir model olarak akla dayandırılması mümkündür. Fakat özveri veya özgecilik ahlâkını yani gerçek ahlâkı Tanrı olmaksızın yalnızca akla dayandırmak olanaksızdır (İzzetbegoviç 2019: 184-185).

Sonuç olarak Aliya, insanın nesneleştirilmesine karşı koymaktadır. İnsan makinein bir parçası değildir. Felsefenin ahlaka ilişkin yaklaşımının da genel olarak bu metafiziksel yoksunluğa dayanadığını, ahlaki alanın somut bir neseneye dönüştürülmeye çalışıldığını ileri sürer. Bunun da insanın yabancılaşması soncunu beraberinde getirdiğini söyler.

Aliya, ahlâkın kaynağının Allah olması hasebiyle ahlâkın dinden ayrı düşünülemeyeceğini söyler. Ahlâkın dinden ayrı olduğunu iddia eden teorisyenlerin bile ilk olarak, ahlâkın neden din ile alakalı olmadığını ispatlama çabasını da bu düzlemde görür. Ona göre, bu ahlâk ve din birbirinden ayrı düşünülemez. Bu düşüncelerini şu şekilde yansıtır (İzzetbegoviç 2019: 181):

> Tarih açısından bakıldığında, ahlâk düşüncesi, en eski sırf "İnsanî" düşüncelerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ondan önce var olan sadece ilahî varlık hakkındaki düşüncedir ki, o da insan kadar eskidir. Bu iki fikir tarih boyunca da günümüze kadar birbirine en sıkı şekilde bağlı kalmıştır. Ahlâk tarihinde hemen hemen hiçbir ciddî ahlâk bilimcisi yoktur ki dinle ilgili tutumunu, ya ahlâk prensibinin tesisinde dinin vazgeçilmez olduğunu ikna edici bir şekilde ispat etmekle yahut aynı gayretle bunun tam tersini göstermekle ortaya koymuş olmasın. Ahlâk tarihi, tümüyle dinî ve ahlâkî düşüncelerin sıkı bir şekilde iç içe geçişinin hikâyesidir. Mevzubahis olan meselede istatistiği bir delil olarak telakkî etmediğimiz halde, dindar ahlâk bilimcilerinin apaçık ağır bastıkları,

> dinsizlerin ise hemen hemen tamamen bir istisna teşkil ettikleri kolayca tespit edilebilir.

Din ile ahlâkı, birbirine sıkı sıkıya geçmiş olarak kabul eden Aliya, aralarındaki bu ilişkiyi tanımlama ihtiyacı duyar. Böylesine iç içe geçmiş bir ilişkiyi netleştirmeden tutarlı bir teori üretebilmek mümkün değildir. Aliya'ya göre ahlâk ancak dine dayanabilir; fakat bu, ahlâk ve dinin aynı şey olduğu anlamına gelmez. Ahlâk, bir pratik ve belli bir davranış biçimi olarak doğrudan dindarlığa bağlı olmasa da bir ilke olarak varlığını dine borçludur. Ahlâk, davranış kurallarına dönüştürülmüş dindir. Yani insanın, Tanrı'nın varlığı gerçeğine uygun olarak diğer insanlara dönük olan tutumudur. Ahlâkı, dinin tatbiki olarak ele alan Aliya, bu ilişkiyi şu şekilde tanımlar (İzzetbegoviç 2019: 196):

> Buna göre samimî bir dindar, fakat ahlâksız bir kişiyi; ve tersine, samimî bir ahlâk sahibi, fakat dinsiz birisini düşünmek mümkündür. Din, bilgi ve tasdik; ahlâk ise bu bilgi ile ahenk içinde bulunan tatbikat, hayat demektir. Her yerde olduğu gibi bilgi ve tatbikat arasında ayrılık ve tutarsızlık olabilir. Din, nasıl düşünmeli ve inanmalıyız; ahlâk ise neye meyletmeli, nasıl yaşamak, nasıl hareket etmeliyiz sorusuna cevap teşkil etmektedir.

Yüzyıllardır bütün felsefî teorilerde sorulan "ahlâkın kaynağı nedir?" sorusuna cevap olarak, Allah'ın varlığını gösteren ve ahlâkın, sadece var olması ile bile bir başka dünyanın ispatı olarak gözümüzün önünde apaçık durduğunu söyleyen Aliya, din olmadan ahlâkın var olamayacağını söyler. Fakat içerisine düşülen bir yanılgı konusunda uyarmayı ihmal etmez. Din olmadan ahlâk olamaz; fakat din ile ahlâk aynı şey değildir. Aliya, bu konuya şu şekilde açıklık getirir (İzzetbegoviç 2019: 197):

> Demek ki ahlâk, devamlı olarak, ancak dine istinat edebilir. Ne var ki, ahlâk ve din aynı şey değildir. Prensip olarak ahlâk, din olmadan var olamaz. Tatbikat olarak, ferdî davranış olarak ise, ahlâk, doğrudan doğruya dindarlığa bağlı değildir. Onları birbirine bağlayan şey şu müşterek delildir: Daha üstün başka bir dünya... "Başka" olmasına göre bu dünya dinîdir; "daha

> üstün olmasına göre ahlâkîdir. Bu münasebet din ile ahlâk arasında hem karşılıklı bağımlılık hem de bağımsızlık sebebidir.

Menfaat ve ahlâkın birbirilerinin tam karşısında durduğunu öne süren Aliya'ya göre, bu iki kavramın bir arada durabileceğine inananlar birer optimisttir. Bu tarz bir düşünce, kökeni itibariyle yanlış olmasından dolayı fiilen de zararlıdır. Menfaat konu dışı edilmediği sürece, menfaat arttıkça ahlâkî olandan ayrılmada artacaktır. Aliya, bu durumu şu sözler ile ifade eder:

> Dürüstlük ve menfaatin bir arada bulunduğuna, dürüstlüğün "en iyi siyaset" olduğuna dair optimist inancın safdil ve hatta zararlı olduğu meydana çıkmıştır. İnsanlar durmadan bunun tam tersine kanaat getirdiklerinden bu inanç mahzurlu görülmektedir. İnsanları bu yararlılık fikrinin tahakkümünden kurtarmak gerekir. Hakikî mânâda doğru dürüst insan, ancak fedakârlığa gerçekçi bir gözle bakan ve icabında menfaatine bakmadan prensibe sadık kalandır. Fazilet eğer maddî fayda sağlayıcı olsaydı, zekî hilekârlar birer fazilet örneği olmakta acele edeceklerdi. Fakat bildiğimiz gibi böyle bir şey olmuyor (İzzetbegoviç 2019: 197).

Ahlâki fenomenlerin, bilimsel ispatının mümkün olmadığın düşünen Aliya: "… akıl, manevi sesimizi haklı bulmuyor veya destekleyemiyor" diye vazifemizi ifa etmekten vaz mı geçeceğiz?" sorusunu sorar. Aliya bu soruya imanla aklımıza karşı bir pozisyon almamız gerektiğini söyleyerek cevap verir (İzzetbegoviç 2019: 184). Somuç olarak Aliya için ahlak işlevsel ya da rasyonel bir şey değildir. Aliya için ahlak sonuçlarından bağımsız fiilerle donatılmış bir yoldur. Aliya bunu şu şekilde açıklar:

> Eğer hayatımı tehlikeye atmak suretiyle komşumun çocuğunu kurtarmak üzere yanan eve girip kucağımda ölmüş çocukla dönsem, neticesiz kalan hareketimin kıymetsiz olduğu söylenebilir mi? Faydasız bu fedakârlığa, neticesiz bu teşebbüse kıymet veren şey

> işte ahlâktır; “harabeleri güzel kılan şey”in mimari oluşu gibi (Perret)” (İzzetbegoviç 2019: 170).

Ahlâkı menfaatin tam karşısına koyan Aliya, saf akıl üstüne türetilen teorilerin ahlâk hakkında söyleyebilecekleri hiç birşey olmadığını iddia eder. O’na göre, saf akıl ile üretilen ahlâk teorileri, ahlâkın inkârıdır. Ayrıca ahlak vazife kategorsinin ortadan kaldırılmasıyla da reddedilir. Sadece menfaate odaklanan ahlak özgür ve bağımsız pozisyonunu kaybeder. Ona göre, bütün ilerlemeci teoriler, fayda üzerine kurulmuştur ve ahlâk, faydalı bir şey değildir. Aksine sadece bu dünyayı temel alan düşünceler, ahlâktan kaçınmalıdır. Çünkü ahlâk, ilerlemenin ne buyurduğunun tam aksini buyurur. Bu durumu Aliya, şu sözler ile ifade eder (İzzetbegoviç 2019: 182):

> Evvelâ biyolojik ve sonra teknik alanda gerçekleştirilen bütün ilerleme faaliyetleri, varlığını tabiî ayıklanmada, güçsüzlerin güçlüler tarafından kenara itilmesinde ve hatta imha edilmesinde buluyorsa, o zaman ahlâkın, ilerleme sağlayıcı bu esas noktaya muhalefette bulunması zarurîdir. Ahlâk, her zaman güçsüzlerin himaye edilmesini, merhameti, saygıyı, başka bir ifadeyle güçsüzlerin ve kabiliyeti az olanların yaşatılmasını istemiştir. Bu noktada ahlâk ve tabiat birbirinin karşısında yer almış bulunmaktadır ve gerçekten de bu her zaman böyle idi.

3.1.2.2. Aliya’ya Göre Ahlâkın Din Dışılığı Meselesi

Aliya ateizmi, ahlâkın kaynağının inkârı sonucunda, bir ahlâk teorisi ortaya koyamamakla suçlar. Çünkü ahlâkın kaynağı olan dini inkâr etmek, eninde sonunda ahlâkın inkârını kaçınılmaz hale getirir. Darwin’in insanını da bu şekilde ele alır Aliya ve bu insanın, biyolojik olarak en iyi noktaya gelebileceğini hatta insanüstü olabileceğini fakat asla bir ahlâk kaidesi oluşturamayacağını söyler.

Aliya’ya göre insan evrimci anlayışın rekabet eden insan nosyonunun onu hayatta kalmaya yetmeyecektir. İnsanı farklı kılan ahlaki doğasıyla zekasını birleştibilme yeteneğidir. Ahlaki sınırlamara bağlı olmayan varlıklarda akıl olmayışı

da buna güzel bir örnektir. Zira ahlakla sınırlı olmayan hayvanlarda akıl da olsaydı bu onları var eden değil, yok oluşa götüren bir şekle bürünürdü. Ahlak olmadan mümkğn olan bir rasyonelite Aliya'ya göre felaketti (İzzetbegoviç 2019: 39). Ateizmin içine düştüğünü öne sürdüğü bu ahlâkî çukuru, şu sözler ile açıklar:

> Ateizm, eninde sonunda ahlâkı inkâr eder. Öbür tarafta ise her gerçek ahlâkî diriliş, dinî bir yenilenme ile başlar. Ahlâk, isteklere ve davranış kaidelerine dönüştürülmüş dindir, veya başka bir ifadeyle, insanın istekli davranışı veya Allah'ın varlığı gerçeğine uygun bir şekilde diğer insanlara karşı tavrıdır. Çünkü vazifemi bütün güçlük ve tehlikelere rağmen yapmam icap ediyorsa (ki buna menfaat gözeten davranıştan farklı olarak ahlâk deriz) böyle bir istek, ancak, bu dünyayı ve bu hayatı tek dünya ve tek hayat görmemek halinde haklı gösterilebilir. İşte bu husus ahlâk ve dinin müşterek hareket noktasını teşkil etmektedir.

Pratikte bir ateist toplumun yetiştirilebilme imkânsızlığını, insanlık tarihi kadar eski olan din ve hatta Aliya'nın dini olarak adlandırdığı sanat tarihinden kaçınılmasının imkânsızlığı ile açıklar Aliya. Ateizmi, yükselen bir popülarizm olarak gören Aliya, ateizmin içine düştüğü bu ahlâk sorununu, kişilerin bilerek ya da bilmeden sahip olduğu dinî ahlâkı inkâr etmeyerek geçiştirdiğini söyler. Bu noktada içine düşülen paradoksu, şu şekilde tanımlar (İzzetbegoviç 2019: 40):

> Ahlâklı ateist olabilir, ama ahlâklı ateizm olamaz. Dindışı insanın ahlâklı olmasının kaynağı da dindir. Ancak geçmişteki eski bir dindir bu. Ve insanın ondan haberi bile yoktur. Bu din muhit, aile, edebiyat, film ve mimarînin içinden sayısız şekilde tesir icra etmeye ve ışımaya devam etmektedir. Güneşin çoktan battığı yerde de gecenin bütün sıcaklığı yine güneştendir. Ocakta ateşin sönmüş olmasına rağmen oda sıcak olmağa devam eder.

Ahlâkın tartışmalarını metafizik alana taşıyan Aliya, tanrısız bir ahlâk teorisi kurulamayacağını, pratikte ateist bir kişinin ahlâklı olabileceğini fakat bu ahlâkî

değerleri, dini öğretilerden elde ettiğini, din ve ahlâkın birbirine bağımlı olmasına rağmen aynı şeyler olmadığını ve ahlâkın kaynağını metafizik dışında arayanların aklın düştüğü paradoksa düşmekten kaçınamayacağını ifade eder. Bu doğrultuda söylediklerini şu şekilde sonuçlandırır (İzzetbegoviç 2019: 41):

> Birincisi; din olmadan, prensip ve fikir olarak ahlâk olamaz; tatbikatta ise, "ahlaklılık" mümkündür. Ne var ki, bu pratik ahlâklılık atalet gibidir ve hareket gücünü veren kaynaktan ne kadar uzaklaşırsa kendisi de o kadar güçsüz kalır. İkincisi; ateizm esası üzerine herhangi bir ahlâk düzeni kurulamaz; fakat ateizm, ahlâklılığı ve bilhassa onun daha basit bir şekli olan sosyal disiplini doğrudan doğruya bertaraf etmez. Bilakis, tatbikata konulup da, toplum teşkil etme teşebbüsüne geçtiği zaman, mevcut sosyal ahlâk biçimlerini mümkün olduğu kadar muhafaza etmeyi faydalı görür. Zamanımızın sosyalist devletlerindeki tatbikat bu gerçeği teyit etmektedir. Mamafih, bir gün ahlâklılık prensibinden şüphe edilmeye başlanırsa, onu korumak üzere ateizmin elinde hiçbir vasıtanın bulunmadığı gerçeği de ortadadır.

3.1.2.3. Aliya'nın Ahlâk Anlayışında Özgürlük

Aliya içi özgürlük ve ahlak ayrılmaz bir bütündür. Özgürlük akılla anlaşılabilecek bir kavram değildir. Modern bilim insana özgü bazı kavramları açıklamakta eksik kalmaktadır. Mesela insan onuruyla ilişkili bir söz söyleneceği zaman modern bilim zorunlu olarak susar. Çünkü bilim ancak görebildiğiyle iligli değerlendirmeler yapabilir. Bu yüzden modern bilim onurla ilgili bir ispat yapmaya kaltığında ancak insanların eşitliğini değil eşitsizliğini ortaya koyabilir. Buna Aliya "bilimsel ırkçılık" demektedir (İzzetbegoviç 2019: 78). Aliya, Fransız devriminin "eşitlik-hürriyet-kardeşlik" nosyonunun bilimden türemediğiğini ve bu konuda bir bilimsel açıklamanın da mümkün olmadığını söyler (İzzetbegoviç 2019: 182). Aklın doğası gereği hürriyet, ahlâk gibi kavramları açıklayamayacağını söyleyen Aliya bu durumu:

> Hürriyet, akıldışı bir kategoridir. Aklın fonksiyonu ise her şeyde tabiatı, mekanizmayı, hesabı keşfetmekten ibarettir ki, eninde sonunda her şeyin içinde kendini keşfetmesi demektir, bu... Onun için akıl durmadan bir daire içinde döner. Çünkü tabiat içinde kendinden yani mekanizmadan daha büyük bir şey bulamaz. Birçok ahlâk teorisinin paradoksu bununla izah edilebilir. Bu teoriler karmakarışık hesaplarının altını çizmek suretiyle düşüncelerini sona erdirerek şu neticeye varıyorlar: Fedakârlık=hodbinlik, zevkin inkârı=zevk. Bu netice Voltaire'i ünlü reductio ad absürdüm (saçmaya indirgeme) metodunu ortaya koymağa sevk etmişti.

sözleri ile açıklamıştır (İzzetbegoviç 2019: 42). Aliya, bu düşünüş biçiminin Allah'ı ilk sebep konumuna düşüren yatatılışı ise sadece teknik bir mesele gibi ele alan bir düşünme biçimi olduğuna işaret etmektedir. Bu durumu açıklarken Hume'a gönderme yapmaktadır (İzzetbegoviç 2019: 181):

> Aklın ahlâkla ilişkisi nedir? Bu soruya Hume, pek açık ve tutarlı bir şekilde cevap veriyor: "Bir suç, akıl için, muayyen bir şahsiyet ve o durumla ilgili bir sürü motif, düşünce ve fiillerden başka bir şey değildir. Bu bağı biz tetkik edip, fiilin oluşması ve tahakkuk ettirilmesini izah edebiliriz; fakat, fiili ahlâk bakımından bir kötülük olarak vasıflandıran o kötüleme tavrıysa, söz hakkını ancak hissiyatımıza tanırsak meydana gelir." Başka bir yerde de şöyle diyor: "Akıl tümüyle şeyler arasındaki münasebetleri keşfetmekten başka bir şey yapmağa muktedir değildir; değer yargısına, bilakis, yepyeni bir unsur iltihak ettiğinde, fiiliyatta mevcut olmayan bu unsur ancak hissiyatın üretim gücü ile açıklanabilir".

Aliya Hume'a gönderme yaparken ahlakı bir doğa bilimlerinin bir ürünü gibi ele almayan, onu duygu dünyasının bir ürünü olduğunu bu sebeple de bilimsel bir tartışmanın konusu olmadığını vurgular. Buradan çıkartılacak sonuç ahlakiliğin özel bir zekâ, özel bir çaba gerektirmediği, ahlakiliğin sınırlarını keşfetmenin bunun

ötesinde bir duygulanım dünyasına ait olduğunu ileri sürer. (İzzetbegoviç 2019: 182-184).

Aliya için bir ahlak düzeni ancak metafizik bir dünyanın ürünü olabilir. Bu ahlakiliğin bir tercih olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine ahlakilik metafizik bir zemine dayanıyor olmasına, duygulanım dünyanına ait olmasına rağmen bir bilinçlilik durumunu gerekli kılar. Bilinçlilik durumu aynı zamanda özgür bir seçimi de ifade etmektedir. Aliya modern bilimin nesneler dünyasına odaklanmasının kaçınılmaz olarak bir nedensellik aramakla sonuçlandığını ifade eder. Bu nedensellik zorunlukları beraberinde getirdiği için ahlakı da özgür seçimlerin dışına itmektedir. Aliya'ya göre ahlaki kurallar bütününde değişimler meydana gelmesine rağmen değişmeyen özün özgürlük düşüncesidir. Eğer özgürlük ortadan kaldırılırsa insan için seçim yapabilmek, sorumluluk alabilmek, bir bakıma insan olabilmek mümkün değildir. Bu sebeple eğer özgürlük reddedilirse ahlakilikten de bahsedilemez. Ahlâk ve özgürlük gibi kavramları metafizik alanının dışında açıklamaya çalışan ahlâk teorisyenlerine yaptığı bu itirazları sürdüren Aliya:

> Ahlâk, aklın mahsulü değildir; prensip olarak da, tatbikat olarak da... Akıl, yalnız şeyler arasındaki münasebetleri tetkik ve tespit edebilir; ahlâken tasvip veya red mevzubahis olunca, akıl hakikî mânâda hüküm veremez. Bir şeyin (ahlâk bakımından) "iyi olmayışı" ilmen ispat edilemez. Güzel ile güzel olmayan arasındaki münasebeti, ilmî olarak tespit etmenin mümkün olmadığı gibi, sanat adı altında icra edilen kıymetsiz neşriyat ile sanat arasında ilmî bakımdan tefrik yapmak da imkânsızdır. Tabiat (veya akıl ki, aynıdır) haklı ile haksız, iyi ile kötü arasında bir fark görmez. Bu keyfiyetler, tabiat içinde mevcut değildir,

ifadeleri ile akla, ahlâk tartışmalarında yer vermemiştir (İzzetbegoviç 2019: 147). Aklın yapısı gereği, konu dışı kaldığını söyleyen Aliya, ahlâk tartışmalarını yeniden metafiziksel düzleme çekmek istemiştir.

Aklın konu dışı bırakılması ve özgürlüğün ahlâka karşılıklı bağımlılık ilkesi ile bağlandıktan sonra sorulması gerek yegâne soru şudur: Peki insanın özgürlük

alanı neresidir? Bu soruya Aliya "niyet ve fiil" mefhumlarını açıklarken şu şekilde cevap verir (İzzetbegoviç 2019: 188):

> Tabiat dünyasında şeyler objektif olarak var oluyor. Arz, güneş etrafında dönüyor (tersine değil); biz bunu istesek de istemesek de, beğensek de beğenmesek de bu böyledir. Biz hatta bu gerçekten nefret de edebiliriz; fakat onu görmezlikten gelemeyiz ve değiştiremeyiz. Ahlâk açısından gerçekler mânâsızdır. Onların ahlâkî işareti yoktur ve böylece onlar ahlâken mevcut değildir. Öbür tarafta, insanî iç dünyamızda şeyler; objektif olarak mevcut değildir. Kelimenin tabiî mânâsında onlar hiç yoktur. Burada biz vasıtasız iştirakçiyiz ve bu dünyanın görünüşü, doğrudan doğruya bize bağlıdır. Burası insan hürriyetinin sahasıdır.

Aliya, ahlâkî olanın insanın fiilleri değil niyeti olduğunu söyler. Çünkü ona göre, insanın ne istediği, bütün gerçekliklerden bağımsız olarak sadece iç dünyasında var olabilir. İnsan bütün gerçekliklerden soyutlandığı ve sınırsız özgürlüğe sahip olduğu tek yerde gerçekten ahlâklı olabilir. Özgürlük teorisini daha da derinleştiren Aliya:

> Mecbur olduğumuz şeyleri yaptığımız, zengin ile fakir, akıllı ile akılsız, bilgili ile cahil, zayıf ile kuvvetli şahıslardan müteşekkil bulunan dış dünyadan farklı olarak, iç dünyada tam hürriyet ve şans eşitliği vardır. Herkes iyilik yapamaz, fakat herkes iyilik isteyebilir ve onu sevebilir. Birçok kişi haksızlıkların düzeltilmesine katkıda bulunamazlar; fakat her insan kendine veya başkasına yapılan haksızlığı takbih veya ondan nefret edebilir. Ahlâk, fiilin kendisinde olmayıp, her şeyden evvel insanın doğru dürüst yaşamak istemesinde, iradesinde, iradesinin çabasında, kendi kurtuluşu için mücadelesindedir. Kâmil, günahsız olmak İnsanî değildir. Bilakis, günah işlemek ve tevbe etmek insana daha yakındır, daha insanîdir,

ifadeleriyle Aliya ahlaki davranışlar sergilemek için yola çıkmanın sonuçları her ne olursa olsun bu davranışların kalpte bir karşılığı vardır ve gerçekleşmiş gibidir. Bu bakımdan bir gerçekliğe işaret eder. Aliya'ya göre bu bakımdan ahlak bir isteme durumuna işaret eder. Ahlak bir eylem değildir. Ahlak herşeyden önce kalbi bir durumdur (İzzetbegoviç 2019: 198).

Ahlâk kavramını, menfaat mefhumunun tam karşısına koyan ve ahlâkî olana, yaşam alanı olarak kişinin özgür olduğuna inandığı iç dünyasını işaret eden Aliya, ahlâkî bir eğitimin nasıl olabileceği sorununa yönelir. Ahlâkın iç dünyada hüküm sürdüğünü ve ahlâkî olanın fiil değil, niyet olduğunu söyleyen Aliya, niyetin zorla değiştirilebilme imkânsızlığına dikkat çeker. Ahlâkın yaşadığı iç dünyanın bütün baskılardan uzak olması gerçekliği, Aliya'nın teorisinde zorla veya sistematik olarak verilecek bir ahlâkî eğitimin imkânsızlığını ortaya şu sözler ile koyar (İzzetbegoviç 2019: 193):

> Her hakikî terbiye haddizatında kendinden bir terbiyedir ve dolayısıyla "zorla terbiye" metodunun inkârıdır. Hakikî terbiyenin gayesi insanı doğrudan doğruya değiştirmek değil (çünkü böyle bir şey kelimenin tam mânâsıyla mümkün de değildir), örnek, nasihat veya başka herhangi bir şey sayesinde dahilî hadiselerin cereyanım harekete geçirmek, iyinin lehine tamamen dahilî bir karar aldırmaktır. Bu olmadan, insanın hakikî mânâda değişmesi mümkün değildir. Evet; davranışta bir değişme olur, fakat bu da olsa olsa sahte veya tamamen muvakkat olabilir. En derin arzularımızı harekete geçirmeyen sathî bir davranış terbiye değil, sırf alıştırmadır; zira, terbiye şahsî iştirakimizi, şahsî gayretimizi ister. Onun için terbiyenin neticesi çeşit çeşittir ve öngörülemez.

3.1.3. Üçüncü Yol Teorisinin Batı Kolu: Siyaset

Aliya'nın siyaset çizgisinin Aristotales'in kavramsallaştırdığı siyaset çizgisinde olduğu söylenebilir. Daha genel bir çizgide, Aliya'nın siyaset anlayşının insanın düalist yapısıyla uyumlu bir üçüncü yolculuk olduğu ileri sürülebilir (Akın,

Karaarslan 2013: 38). Bu aynı zamanda Aliya'nın siyaset anlayışının Batı tarzı klasik anlayışının dışında olduğununun da ifadesidir.

Siyasetin Batı geleneğinde büyük ölçüde dünyevi olanla ilişkilendirildiği, sadece maddi olanla ilgilendiği ve maddi olan şeylerin arasında cereyan eden ilişkilerle ilgilendiği, ufkunun da bu dünyanın sınırlılıklarıyla daraldığı bir kavramsallaştırma olduğu ileri sürülebilir. Bu kavramsallaştırmayla siyasetin insanın düalist yapısını göz ardı ettiği ifade edilmelidir. Bu bakış açısıyla siyaset insanın sadece maddi yönüne odaklanmakta, dünyayı da bir nesne olarak ele almaktadır. Bir bakıma dünya yegâne güzelleştirilecek nesnedir. Manevi olanla ilgilenmek siyasetin bu bağlamda ilgi alanı olmamıştır.

Siyasetin manevi olandan ayrılması başka bir bakış açısının gelişmesine neden olmuştur. Manevi alan tamamen dinin alanına terk edilmiş, siyasetin ilgi nesnesi olmaktan çıkmıştır. Bu bakımdan manevi sorunlar bu dünyanın değil öbür dünyanın meselesidir. Bu yaklaşım, ahlaklı siyasetin de dışlanmasına neden olmuştur. Çünkü manevi olanla birlikte ahlak da bu dünyanın dışına sürüklenmiştir. Siyaset yalnızca bu dünyaya özgü sorunları çözmek için var olan işlevsel bir mekanizmadır yalnızca. Burada siyasetin Batı'da Hıristiyanlıkla yaşadığı deneyimleri de göz ardı etmemek gerekmektedir. Dinle siyasetin yaşadığı gerilimler Batı'da siyasetin dünyevi alana terk edilmesi, manevi alanın da tamamen dinsel alana terk edilmesi neticesini doğurmuştur.

İslamiyet ise böyle bir ikiliği reddeder. İslam materyalizme kökten karşıdır ve dünyada olup biteni yalnızca olgular arasında cereyan eden ilişkiler yumağı olarak ele almaz. Aliya İslamiyetin bu karşı koyuşunun altında sadece dinsel bir karşı koyuş olmadığını aynı zamanda bu farklı yaklaşımın kültürel de olduğunu ileri sürer. İslam karşı karşıya gelmiş, birbirini değilleyen, uçları sivrilmiş, kutupları olan bir dünya tasavvuruyla ahlaktan uzaklaşmayı kabul etmez. İslamiyet siyaseti ahlakın çerçevesine oturtmaya çalışır (Akın, Karaarslan 2018: 40, bkz. Ovacık: 2018). Bu açıdan siyaset dünveyi olanla manevi olan arasında bir köprü gibidir. "Böylece İslâmi temelde Aliya açısından siyaset, her iki dünyayı da önemseyen ve ikisi arasında denge kurabilecek bir imkân olarak kabul edilir" (Karaarslan 2010: 55).

Aliya'ya göre insan dinle kurduğu bağ çerçevesinde kendi özgür iradesiyle ahlaklı olmayı seçer ya da ahlaklı olmayı reddeder. Bu insanın bu ahlaki çerçeveye ne ölçüde bağlanma istediğiyle ve kendi özgür iradesiyle bu alan içerisinde ne türden seçimler yaptığıyla ilişkilidir. Bu seçimler aynı zamanda dünyevi olanı da şekillendiren bir siyasallığı ifade etmektedir. Sorumluluk üstlenip bu dünyanın meseleleriyle ilgilinme siyasetin özünü oluşturmaktadır. Siyaset bu bağlamda var olan sorunlarla ilgilenme ve bunları çözmek için çaba sarfetme işidir. Aliya burada bu soruınları çözme yetisinin çerçevesini belirleyen unsurun mahiyetinin oldukça önemli olduğunu söyler. Siyasetin ana konusu olan gücün dinden beslenen bir ahlakla sınırlandırılması dengede kalabilmenin, siyasetin sadece dünyevi konulara odaklanacak kadar yoz, sınırsız olmadığı sonuçlarını da beraberinde getirmektedir. Güç ahlaki temelden uzaklaştıkça bu gücü kullananların yozlaşması kaçınılmazdır. Siyaset de bu anlamda sorunları çözme aracı olmaktan çok belli bir kesimin tahakküm aracı olabilmektedir.

Alahkal siyaset arasında bu ilişkiyi siyasetten uzaklaşma çerçevesinde ele alanlarda olmuştur. Ahlaklı kalabilmenin, bu çerçevede hareket edebilmenin yegâne yolununun siyasetten uzaklşamak olduğunu ileri sürenler bir bakıma ahlakla siyasetin birbirini reddden iki alan olduğu var sayımıyla hareket etmişlerdir. Hıristiyanlık ve bazı doğu inanış biçimlerinde her iki alanı keskin bir şekilde ayırma eğilimindedir. Böylece siyaset ve ahlak birbirini reddeden iki alana dönüşmüştür.

Özellikle Hıristiyanlık siyasetle inancın alanın tamamen birbirinden ayırarak manevi alanı bir içsel pratikler bütünü olarak değerlendirmektedir. Her iki alanın birbirinden ayrılması manevi alanın siyasete olan ilgisinin neredeyse yok olmasına, siyasetin de salt bir dünyevişmesi sonunu doğurmuştur. Oysa İslamiyet Aliya'nın da ifade ettiği gibi salt manevi alanla ilgilenen bir din değildir ve bu bakımdan da Hıristiyanlıktan ayrılır. Böylece İslamiyet manevi dünyaya hapedilmiş, insanların içsel dünyasının ötesine geçememiş bir din değildir. İnsanın varoluşsal yapının bir parçası olan siyaset ve onun bir parçası olan ahlaklılık birbirinden ayrılabilecek parçalar değilledir. Bu yaklaşıma uygun olarak Aliya'nın İslam yorumu du dünyayı reddeden, ikincilleştiren bir yorum değildir. Ona göre "dünya ret yoluyla kazanılmaz" (İzzetbegoviç 2005: 39). Bu çerçevede İslam hem bireysel bir ahlaklıkık vaz'ederken aynı zamanda siyasal bir ahlakın da çerçevesini çizmektedir. Her ne

kadar siyaset bu dünyanın meselelerine odaklanmış olsa da manevi olanla ilişkisi üzerinden anlam kazanabilecek bir olgudur. Çünkü İslamiyet bu dünyada olup biteni manevi alanla olan ilişkileri bağlamında ele alır. Burada İslamiyet'in bir denge durumunu salık verdiği söylenebilir. Bu düyanın reddedilmeyerek manevi alanla ilişkilendirilmesi bu denge durumunun yegâne kurusucusudur. Her iki alana ilişkin ihtiyaçlarımızın bir denge durumunda giderilmeye çalışılması İslamiyet'în esas aradığı şeydir.

Aliya'da siyaset her ne kadar dünyevi konularla ilgilense bile dünyevi olanla uhrevi olanın ilişkisi üzerinden anlam kazanır. Bu bağlamda siyaset her iki dünya arasındaki denge durumu ifade etmektedir. "Ahlak âlemini varlık âleminden farklı olarak olması gereken âlem" şeklinde tanımlayan Aliya (2019: 245), için siyaset ve ahlakın ideal düzeyde birbirine yakşatığını, her ikisinin de bu bağlamda kaynağının ahlaki zemin olduğunu ifade etmektedir. Aliya'ta göre "insanlar arası ilişkileri düzenleyen değişmez İslami prensipler vardır, ancak değişmeyen hiçbir İslami üretimsel, toplumsal, siyasal terkip bulunmamaktadır" (İzzetbegoviç 2014: 178-179).

Aliya'ya göre (2014: 90), insanın tercih yapabilme şansının ortadan kalkması özgürlüğünün de yok olması demektir. Özgürlüğü ortadan kalkan insanın da ahlakiliğinden bahsedebilmek mümkün değildir. Bu aynı zamanda siyasetle ahlak alanlarının da keskin bir şekilde birbirinden ayrılması demektir. Dünyevi sorunlara materyalist çözümler üretmeye çalışan modern siyaset bir taraftan bir düzen yaratmaya çalışırken diğer taraftan ahlakilik çerçevesinden uzaklaşmaktadır. Bu çerçeveden uzaklaşmamanın en önemli aracı da dindir. Her ne kadar ahlaki siyasetin çerçevesini din çiziyor olsa da, siyaset adına üretilenlerin eleştiriden muaf olduğu anlamı çıkarmamak gerekmektedir. Sabit, mutlak yorumların hiçbirinin kaynağının İslamiyet olmadığını söyleyen Aliya, siyasal alanın kendine özgü, konjontürel, spesifik yorumlarının da bu çeşitliliğe kapı araladığını ifade eder.

Aliya, her ne kadar İslamiyet kusursuz olsa da Müslümanların bu mükemmellikten uzak olduğu söyler. Eninde sonunda Müslümanlar da kendi dünya algıları çerçevesinde değerlendirmeler yapmakta, insana özgü sınırlılıkları aşmakta zorlanmaktadırlar. İslamiyet'in kuısursuz olmasına rağmen onu referans alarak kurulmak istenen düzenin yine de bir insan ürünü olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Her ne kadar insanlar mükemmel olana mükemmel bir şekilde uymaya çalışsalar bile mükemmel bir siyasal sistem kuramayabailirler. Herşeyden önce dünyevi çeşitlilik buna engeldir. Buradan hareketle İslamiyet'in herhangi bir yorumunun ön plana çıkarılması, bunun tek yorum olduğu, uyulması gereken yegâne yorum olduğu düşüncesi de bu çeşitliliğin doğasına aykırıdır. Bu yaklaşım İslamiyet'in sorumları çözebilme gücüne zarar verirken aynı zamanda dinin kendi içine kapanmasına da neden olmaktadır (İzzetbegoviç 2003B: 19, Düzgün 2010: 76) Buradan hareketle İsmaniyet temelli siyasal uygulamaların hepsi eninde sonunda bir yorumdur. Bu yorumların da toplumların içerisinde buldunduğu konjonktör, toplumsal birikimleri, kendi has özellikleri çerçevesinde ele alındığını da unutmamak gerekmektedir. İnsanlar alternatif siyaset çözümleri üretebilirler ama bu konuda son söz yine de insana ait değildir.

İslam'ın yorumları arasında bir tanesinin mutlaştırılması yönetenle yönetilen arasındaki ilişkinin bir tahakküm ilişkisine evrilmesine neden olabilir. Bu çerçevede ele alınan siyasetin insanların özgürleşmesine değil köleleşmesine neden olacağı açıktır. Köle olan insanın da özgür iradesi ortadan kalkmakta seçim yapamadığı için ahlaki alanın dışına çıkmaktadır. Aliya'ya göre hiçbir mutlak yorum İslam'ın özünü teşkil etmez. Nihai bir iyi ya da güzeli bulduğunu iddia eden kişi aynı zamanda İslam'ın da sonnunun geldiğini iddia ediyordur.

Aliya yorumların sabitlenmesini reddederken aynı zamanda ütopyalara da karşı çıkmaktadır. Ütopyalar da bir bakıma insanları çeşitli kalıplara sokma girişimleridir. Bu da insanların, hayatın çeşitliliğine ters düşmesi anlamında boş bir girişimdir. Aliya ütopyalardan bahsettiği eseri "Doğu ve Batı Arasında İslam" eserinde insanın içerisinde bulunduğu eksiklikleri, gerçekçi sorunları ütopyalarla aşma çabalarının hepsinin eninde sonunda boşa çıktığını ifade etmektedir. Ütopyalar sadece bu bağladam değil aynı zamanda hayatı mekanik bir okumaya tabi tuttuğu için da İslamiyet'ten epeyce uzaktadır.

Ütopyalar insanın yaşadığı dramı daha iyi bir hayalle aşma duırumu insanı hayal ettiğiyle gerçek durum arasında oluşan büyük uçurumun içerisine düşmesine neden olmaktadır. İslamiyet ise dramın içerisinde daha iyisine ulaşma çabasını salık verir. İslamiyet bir hayalin dışa vurumu değildir. İnsanın içerisinde bulunduğu dramı

ortadan kaldıracak bir yeryüzü cenneti İslam'dan çıkartılamamaktadır. İslam için cennet bu dünyada kurulabilece bir şey değildir; ama bu cennetin bu dünyayla bir bağlantısı vardır. Bu sebeple bu dünyada cennet kurma ideali boş bir idealdir. Bunun yerine daha iyisini kurma çabası daha anlamlıdır. Bir hayal yerine daha iyisini yapmak için gösterilen çaba İslamiyet'e uygun olandır.

3.2. Siyaset-Ahlak İlişkisinde Aliya'nın Tercihi

Aliya siyaset-ahlak tartışmalarına ahlaki bir siyaset lehine müdahil olmuştur. Her ne kadar eserlerinde siyaset kavramını modern anlamda ele alarak siyaseti, kısmen insanın maddi olana ilişkin kötücül doğası üzerinden anlamlandırsa da hem söylemleri hem de eylemleri ile kendine özgü bir siyaset anlayışının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. O'na göre ahlak insana dair ana olgulardan bir tanesidir ve kaçınılamaz bir niteliği vardır. İnsan ahlak sahası dışına çıkamaz ve açıdan ahlakla siyasetin yolları kesişir (İzzetbegoviç 2019: 75). Ahlak olgusu insanın insan oluşu ile bağlantılı bir kavramdır ve insana dair herhangi bir alanda yadsınamaz. Aliya, siyasetin ahlakı yadsıyan ve kendi başına nihai bir anlam ifade eden modern tanımına karşı çıkar. Ahlak anlayışı üzerine inşa ettiği siyaset anlayışını İslami bir sorumluluğa dayandırır. O'nun siyasetinin temelinde insana ahlaki bir yaşam şansı verebilmek adına bireyin özgürlüğünü garanti etmekten fazlası yoktur. Dolayısıyla siyaset menfaate dayalı amaçsal bir olgu olmaktan ziyade, bir görev olarak araçsal bir yapıdadır. Siyaset de konusu olan insan gibi mükemmel bir yapıda olamaz. Siyasete dair idealler üretmek insani bir yaşama uygun değildir.

Aliya'nın esas aradığı ideal bir siyasi düzen değil, insanî yaşama uygun bir sosyal düzendir. Bu noktada O'na göre insan tercihen değil mecburi olarak sosyal bir canlıdır (İzzetbegoviç 2019: 230). Dolayısıyla kamu yararı lehine şahsi menfaat terk edilemez. Otorite ile totaliterlik arasındaki fark insanlara uyguladığı baskı ile açıklanabilir. Baskı arttıkça iktidarın yetkesi azalır. İnsanlara baskı uygulayan sistemlerin isimleri önemli değildir. O'na göre en iyi sistem demokrasi olsa da demokrasinin bir kandırma faaliyeti olarak kullanılmasına itirazda bulunur. Aliya bu durumu şu sözler ile ifade eder:

> Tanrı'nın insanları özgür ve eşit olarak yarattığına, herhangi bir ırk diğerinden üstün olmadığı gibi, herhangi bir milletin de diğerinden iyi veya kötü olmadığına inanıyorum. İnsanın devredilemez haklarla doğduğuna, herhangi bir otoritenin insanları bu haklardan mahrum bırakma hakkının olmadığına inanıyorum. Çoğunluğun sınırsız gücüne ise inanmıyorum, çünkü çoğunluk despotizminin başka despotizmlerden farkı yoktur. Özgürlüğün ölçüsü azınlıklara nasıl davranıldığıdır ve insanların farklı düşünebilme özgürlüğünden önce düşünce özgürlüğüne sahip olması gerekir. İşte benim demokrasi anlayışımın özeti budur (İzzetbegoviç 2003: 378).

Aliya'nın siyasi hayatı bu doğrultuda ahlak anlayışının tezahürü olarak görülebilir. Gençlik yıllarından itibaren tüm siyasi hayatını bir özgürlük arayışı olarak adlandırmak mümkündür. Gençlik yıllarında katıldığı Genç Müslümanlar Teşkilatı ile birlikte başlayan siyasi yaşamı boyunca temel arayışı insani bir yaşama uygun politik bir düzen arayışıdır. Yaşamı boyunca krallık, faşizm, komünizm ve demokrasiyi tecrübe etmiş bir insan olarak her bir sistemde gördüğü yanlışlıklara karşı mücadele etmiştir. Ahlakın kaynağını din olarak gören Aliya komünizmin din algısına karşı itirazları sebebi ile iki kere hapis yatsa da inandığı değerleri savunmaktan vazgeçmemiştir. Ayrıca barış yanlılığı ile bilinen Aliya savaşı her zaman için son seçenek olarak görmüştür. Bosna'nın özgürlüğü için Sırp faşizmine karşı mecbur kaldığı savaşta ise her türlü zorlu duruma rağmen ahlaki değerlerinden ödün vermemiştir. Öyle ki bu savaş Avrupa'nın en büyük ordularından birisi olan Yugoslavya'nın askeri ordusunu elinde bulunduran Sırplar ile düzenli bir orduya sahip olmaktan öte silahı bile olmayan Boşnaklar arasında meydana gelmiştir. Diğer yandan Avrupa ülkelerinin desteğini alarak rahat bir şekilde bağımsızlığını ilan eden Hırvatlar ile de farklı cephelerde savaşılmıştır. Buna ek olarak Birleşmiş Milletler tarafından tüm Yugoslavya'ya uygulanan silah ambargosu da Boşnakların kaderine terk edildiği bir ortam yaratmıştır. Böylesi bir ortamda Batılı güçlerin sessizliği de Srebrenitsa katliamı ile sonuçlanmıştır. İçine düştüğü bu kaotik ortamda bile kendi eylemlerinin belirleyicisinin düşman değil kendi ahlaki değerlerinin olduğunu

meşhur "Sırplar bizim öğretmenimiz değil" söylemi ile ortaya koymuştur. Scmitt'in "kaosa uygulanacak bir norm yoktur" (2005: 13) söyleminin tam aksi yönünde ahlak kurallarına bağlı kalarak en kaotik ortamdan kurtulmayı amaçlamıştır. Siyaseti bir ideale yerleştirmeyen Aliya'nın siyasal görüşünü ahlaki değerler çerçevesinde "mümkün olan en iyiyi aramak" olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Dayton Anlaşmasını da bu bağlamda ele almak gerekir. Savaştan daha iyi bir seçenek olarak adil olmasa da bir barış olması sebebi ile Dayton anlaşmasını imzalamıştır. Daha iyi bir seçeneğin varlığını öngörmeyen Aliya yok olmak yerine eksik de olsa özgür bir yaşamı mümkün kılabilecek bir barıştan yana tavır almıştır. Dayton'dan sonra oluşan yapıda da siyasi yaşamına devam eden Aliya yaşanan onca acıya rağmen "[g]eleceğimizi geçmişimizde aramayacağız. Kin ve intikam peşinde koşmayacağız" diyebilmiştir. Böylece Aliya, son kertede, amaçların araçları meşrulaştırdığı, kazanmak için her yolun denendiği, rakiplerin her hal ve şartta yok edildiği ya da en iyi ihtimalle sessizleştirildiği, görünürde demokrat fakat gerçekte otoriter ve çatışmacı bir siyaset pratiğini yadsıdığını ortaya koymuştur.

SONUÇ

En temel bağlamda siyaset; sosyal bir canlı olarak bir arada yaşama mecburiyetinde olan insanlığın nasıl bir mekanizma ve kurallar bütünlüğü içerisinde yaşaması gerektiğine dair fikir ayrılıkları ve bu fikir ayrılıklarına rağmen yaşama çabasıdır. Kısıtlı kaynakların dağıtılması, menfaatlerin farklılığı ve güç ihtiyacı gibi konuların yarattığı kaçınılmaz çatışmaların tam ortasında meşru bir düzen kurma çabasıdır. Dolayısıyla toplumsal yaşam içerisinde hemen hemen her konu ile az veya çok fakat mutlaka bir ilişki içerisindedir. Bu nedenden ötürü toplumsal ilişkileri düzenleyen bir başka kavram olan ahlak kavramı ile de çetrefilli bir ilişkisi vardır. Merkezi ve yönlendirici kavramları bile birbirinden taban tabana zıt olan bu iki mefhumun ilişkisinin şeklinin ve düzeyinin nasıl ve ne derecede olması gerektiğine dair yoğun tartışmalar mevcuttur. Tarih boyunca yapılan bu tartışmalar siyasetin şeklinin, yönteminin ve meşruiyet kaynağının belirlenmesinde etkili bir rol oynamıştır. Öyle ki, ahlakın kaynağına dair tartışmalarda nerede durduğunuz bile nasıl bir devlet ve siyaset modeli kurguladığınız ile mutlak bir bağ içerisindedir. Örneğin, ahlakın kaynağını Tanrısal olarak gören T. Aquinas insan yasalarının üstünde bir doğal hukuk tanımladığı anda insan yasalarının uygulayıcısı olan devletin üstünde de doğal hukukun uygulayıcısı olan Kilise otoritesini kurgular. Fakat ahlakın kaynağını toplum olarak gören Hobbes toplumun sözleşme ile Egemen'e devrettiği haklardan bir tanesini de "ahlaki olanın ne olduğunu belirlemek" olarak tanımlar ve doğal olarak Egemen'i her konuda mutlak güç olarak kabul eder.

Siyaset ile ahlakın bu karmaşık ilişkisine dair tartışmalara müdahil olan kişilerden birisi de Aliya İzzetbegoviç'tir. Bilge Kral olarak anılan bu mümtaz şahsiyet, savaş yıllarında bir ordu komutanı, bir devlet kurucusu ve başaralı bir siyasetçi olmasının yanı sıra sanat ve edebiyat aşığı bir siyaset felsefecisidir. O'nun bu çok yönlü kişiliği yaşadığı coğrafya ve tarihsel dönem ile yadsınamayacak bir ilişki içerisindedir. Sosyo-kültürel ve coğrafi yapısı gereği hem Doğu'nun hem de Batı'nın etkisinde kalan bir bölge olan Bosna'da dünyaya gelen Aliya Yugoslavya dönemi boyunca komünist yönetime, Yugoslavya'nın dağılması döneminde ise Sırp faşizmine karşı mücadele vermiştir. Ayrıca bağımsızlık savaşı boyunca uluslararası toplumun desteğini yeterli düzeyde alamamış ve bu pasif kalışın zulmü körükleyişine

şahit olmuştur. Mücadele ile geçen böylesine bir yaşam boyunca en zor anlarda bile inandığı ahlak kurallarının dışına çıkmamaya çalışmış bir insan olarak; savaşın en umutsuz anlarında bile özgürlüğünün kısıtlanması yerine ölmeyi tercih etmiş ve hatta soykırım şartlarında bile düşmana benzer bir karşılık vermeyi reddetmiştir. O'nun bu tavrının altında yatan sebep insani yaşama olan inancıdır. Zulmün iki tarafından herhangi birinde bulunmak insani bir yaşama uygun değildir. İnsani bir yaşam, ahlaki bir yaşama eşdeğerdir ve özgürlük ahlak için önkoşuldur. Siyasetin yegâne amacı ise insanlar için bu özgürlük alanlarını oluşturmak olmalıdır.

Anlaşılacağı üzere O'nun siyaset anlayışı ahlak anlayışının bir yansımasıdır. Bu yüzden siyaset-ahlak tartışmasındaki yerini anlayabilmek adına öncelikle ahlak anlayışını kavrayabilmemiz gerekir. Aliya'ya göre ahlak kavramı varlığın düalist yapısından ayrı düşünülenemez. Madde ile ruh arasında var olan insan ahlakın konusudur ve bu durumdan kaçınması mümkün değildir. Ahlakın konusu olan insan iyi veya kötüdür ama asla ahlaken bir değeri olmayan hayvan gibi "masum" değildir. Hiç kimsenin ahlaken tarafsız olamayacağını söyleyen Aliya'ya göre; kişi ya gerçekten ya da sahte olarak ahlaklıdır veya en sık görülen şekli ile her ikisidir. Bu noktada Kant'ın "ödev ahlakı" nı sahte ahlakı tanımlaması noktasında beğense de, bu anlayışın yeni olmadığı ve eski çağlardan beri süregelen bir anlayış olduğunu eklemeyi ihmal etmez. Dolayısıyla ahlak kavramı hiçbir alanda konu dışına itilebilecek bir mefhum değildir. Tek amacı iktidarı ele geçirmek ve mümkün olduğu süre boyunca elde tutmak olan, Aliya'nın hürriyet düşmanları olarak tanımladığı, kişiler bile ahlaklı görünme çabasındadırlar. Gerçek amaç ve hedeflerini gizledikleri bu ahlak maskesine duydukları ihtiyaç ahlakın kaçınılmazlığının en önemli delilidir. Gerçekten de, ahlakı yadsıyan bir siyaset anlayışını en belirgin ve tutarlı şekilde öne süren kişilerden birisi olan Machiavelli bile prensin ahlaklı olmak zorunda olmadığından fakat ahlaklı görünmek zorunda olduğundan bahsetmiştir.

Ahlaki hareket ortaya çıkmak için bir pratik alanına ihtiyaç duyar. Aliya'ya göre bu alan fiiller değil niyetlerdir. Bireyin bu dünyada yapmaya muktedir olduğu şeyler kısıtlıdır. Örneğin; bir kişinin her zaman barış için bir eylemde bulunma şansı bulunmayabilir, fakat barışı arzulamak konusunda her zaman özgürdür. Dolayısıyla bir kişinin ahlaklı olup olmadığı ne yaptığından çok neye niyet ettiği ile alakalıdır.

Dolayısı ile ahlak akıl ile değil duygular ile bağıntılıdır. Ahlaki olan şey eylem değil istemdir. Aklın ahlaki bir kod oluşturmak gibi bir misyonu veya vizyonu yoktur. Bu durumda Hume'un ahlakın kaynağı olarak tanımladığı duygular dünyasını sistematize etmesini beğense de, O'nun kurguladığı bu sistematiğin ahlakın kaynağı değil pratik alanı olduğunu iddia eder.

Aliya ahlakın kaynağının toplum veya birey olduğuna dair bütün görüşleri reddeder. O'na göre, insan duyum veya deneyim yolu ile bir ahlak kuralı oluşturamaz. Zihnin böyle bir işlevi yoktur. Bireyin Tanrısal olmayan bir ahlak kuralı oluşturma çabasına girmesi durumunda, duyum veya deneyim yolu ile menfaatten veya mantıktan başka bir kıstas belirleyebilmesini mümkün görmez. Fakat ahlak kuralları ne fonksiyoneldir ne de rasyoneldir ve menfaat ile de ilişkilendirilemez. Ahlakın tek kaynağının din dolayısıyla Tanrısal olduğunu ifade eder. Ahlaklı olmak için dindar olmayı şart koşmamış ise de ateist bir insanın bile ahlak anlayışının maruz kaldığı dini öğretiler sayesinde kendisine aktarıldığını ifade eder. Fakat ahlak ile din aynı şey değildir. Prensip olarak ahlak din olmadan var olamaz ise de ahlaklı olmak dindar olmak ile eşdeğer değildir. Bu iki kavramı birbirine bağlayan şey "müşterek delil"dir. Bu delil "daha üstün başka bir dünya"dır. Bu müşterek delil, din ile ahlak arasında hem karşılıklı bağımlılık hem de karşılıklı bağımsızlık yaratır. Bu müşterek delilin varlığına; canı pahasına, yanan bir binadan içeriye komşunun çocuğunu kurtarmak için giren birisinin kucağında bir ceset ile çıkması durumunda bile takdir görmesini örnek olarak verir. Bu eylem kişinin hayatını riske atmasına rağmen hiçbir faydalı sonuç doğurmamıştır. Peki, öyleyse bu hissiyat nereden gelir? Bu örneklemdeki muzaffer olma hissiyatı bu dünyada bir karşılık bulamaz dolayısı ile bu hissiyatın başka bir âlem ile bağlantılı olması gerekir. Materyalizm bu hareketi ahlaki bir hareket olarak tanımlayamaz çünkü bir fayda doğurmamıştır, mantıklı bir yanı da yoktur. Bu yönü ile ahlak ya terk edilmesi gereken anlamsız kısıtlamalardır ya da öteki dünyanın varlığının bir habercisidir. Çünkü eğer kahramanların muzaffer olduğu bir başka dünya yok ise bu dünyada adalet için menfaatlerinden vazgeçen herkes birer kahraman değil başarısızlık örneğidir. Dolayısıyla ahlakı metafizik alanından çıkardığınız anda bütün dünya tarihini en baştan yazmanız gerekir.

Aliya belki de en büyük mücadelesini T. Aquinas'ın sistematize ettiği tanrısal ahlak olgusu ve onun sonuçlarına karşı vermiştir. T. Aquinas'ın doğal hukuk ile insan yapımı hukuk arasında kurduğu hiyerarşi Aliya'ya göre insani değildir. İnsanın düalist yapısı, madde ve ruh, bir arada iken insanî olanı oluşturur. Varlığın bu iki yapısından herhangi birisinin inkârı insani olmayan sonuçlar doğuracaktır. Dayatılan ahlaki kurallar sahte ahlaklar üretmekten öteye gitmeyecektir. Siyasetin amacı ahlak kuralları dayatmak değil, ahlaki bir yapıya zemin olabilecek özgürlük alanları yaratmaktır. Bu yönü ile siyaset ve ahlak konusunda Aliya'nın fikirleri T. Aquinas'tan daha çok Aristoteles ile benzerlikler taşımaktadır. Fakat bu noktada kaçırılmaması gereken çok önemli bir nokta vardır ki; Aliya ideal toplum yaratma çabalarının hepsini insanı eşya seviyesine indirgediği konusunda eleştirir. O'na göre insan için mükemmellik mümkün değildir, olsa bile iyi bir şey değildir. Siyaset hep daha iyisini arama çabasından başka bir şey değildir. Ütopyalar bu dünyaya dair değildir ve Ütopya kurma çabaları son tahlilde totaliter sistemler kurmaktan başka bir sonuç verme şansına sahip değildir. Siyasal sistemleri mükemmel addetmek, sonuçta bu sistemlerin mutlaklaşmasına sebep olur.

Aliya'nın dünya görüşü, din anlayışı, ahlak anlayışı ve siyaset anlayışı birbiri ile bağıntılı bir sistematik üzerine kurulur. O, insanın ne maddi ne manevi boyutunun terk edilmemesi gerektiğine inanmaktadır. Fakat yaşadığı dönem itibariyle daha çok manayı maddeye feda etmenin korkunç sonuçlarına dikkat çekmektedir. Gerçekten de modern teorilerin Tanrı anlayışını terk ettiği günden beri dünya bilim alanında en hızlı geliştiği dönemi yaşasa da modern insanın manevi bunalımlarına çare bulamamıştır. Bu noktada esas olarak bahsetmemiz gereken şey; ahlak yaşamı anlamlandıran olgudur. Ahlak üzerinde konuştuğumuz her konu dünya üzerinde yaşayan her canlının yaşamının değerini belirleyebilecek kadar geniş bir etki alanına sahiptir. Bu sebepten ötürü önemli olduğu kadar da tehlikeli bir çalışma alanıdır. Holocaust'un arkasında saf bir ırkçılıktan ziyade faydasız görülen herkesin toplumdan ayrıştırılması ve daha güçlü bir toplum yaratma fikrine dayanan faydacı bir ahlak anlayışı yatmaktadır. Dolayısıyla Tanrısal ahlakın terk edildiği yerde evrensel bir etik kuramı kurma konusunda zorluklar yaşanmaktadır. "Neden ahlaklı olmalıyım?" sorusuna tutarlı bir cevap verecek evrensel bir kod arayışındaki başarısızlıklar, modern teorisyenlerin en çok eleştiri aldığı konulardan birisi haline

gelmiştir. Süreli bir yaşamda ve kısıtlı imkânlar dâhilinde, manayı hazza evirdiğiniz takdirde, sosyal ilişkilerde "iktidar ilişkisi" dışında bir ilişkiye yer kalmamaktadır. Daha açık bir ifade ile "bir arada yaşama pratiği" daha fazlasını isteyen bireyler arasındaki mücadeleye dönüşmüştür. Toplumu çatışmalar ile kimliklendiren bu anlayış, siyaseti de "insanları kandırma sanatı" haline dönüştürmektedir. Siyasetin tek mefhumu "menfaat" haline getirildiği takdirde "yöneten/yönetilen" ilişkisinin "zulüm eden/zulme uğrayan" ilişkisine dönüşümünden kaçınılması mümkün değildir. Hobbes "Egemen" Schmitt "Düşman" olguları ile bu adaletsizliği meşrulaştırmaya çalışsa da, ahlakı yadsıyan bütün siyaset anlayışları son tahlilde zulmün reçetesi olmanın ötesine geçememektedir.

Tanrısız ahlaki siyaset bağlamında öne sürülen teoriler ise yaptırım eksikliği ile yüz yüz kalmaktadır. Kant'ın "ödev ahlakı" günün sonunda "-mış gibi yapan" Machiavellist bir yöneticinin ellerinde son bulur. Bu noktada hem bir arada yaşama pratiğini mümkün kılacak hem de sonuçları itibari ile yaptırım sahibi olan bir ahlak anlayışı olarak elde sadece Tanrısal ahlak anlayışı kalır. Fakat Batı düşünce tarihinin Hristiyanlık inancı ile yaşadığı kötü deneyim maalesef Tanrı olgusunun tamamı ile dışlanması ile sonuçlanmıştır. Lakin Tanrı olgusundan boşalan yere görüldüğü üzere henüz bir dolgu yapılamamıştır. Bilimin altın çağında sıradan modern insan bile süregelen bir mana arayışına itilmiştir/itilmektedir. Varoluşsal sancılar ve kimlik bunalımları gibi sorunlar modern insan için normal süreçler olarak görülmeye başlanmakta. Bu noktada Aliya'nın öne sürdüğü fikir dikkate değerdir. Hristiyanlık inancı ile olan bu kötü deneyimin, bu inanç özelinde olduğu ve sebebinin bu inanç sisteminin maddeyi yadsıdığı ve manaya köle ettiği için totaliterleşmeye müsait bir sistem olmasından mütevellit oluşudur. Bunun tam aksi yönünde kurulan modern sistemler de totaliterleşmekten kaçınamamaktadır.

Aliya'nın "Üçüncü Yol" anlayışını sadece belirli bir konuda bir görüş beyanı olarak addetmek şüphesiz ki bizi O'nu anlayamamaya itecektir. O'na göre "Üçüncü Yol" İslami dünya görüşüdür. Varlığın düalist yapısı göz önüne alındığında; bu yapının sentezlenmesinden ziyade iki yapının da realitelerini reddetmeyen fakat varlığı şarta bağlı olmayıp tek başına var olan üçüncü bir yoldur. İnsanı, siyaseti ve gerçekliği düalist bir bakış açısından ele alan ve içinde yetiştiği dünyanın düalist

anlayışından kaçınamayan önemli bir isim olan Kant ”Saf Aklın Eleştirisi” adlı eserinde yıktığı metafiziksel olguları, “Pratik Aklın Eleştiri” adlı eserinde yeniden kurgulamıştır. Bu durum bir ikilem olmaktan ziyade, insanın düalist yapısının kaçınılmaz bir sonucudur. Saf Aklın Eleştirisinde konuşan bilim adamı Kant iken, Pratik Aklın Eleştirisi’nde konuşan insan ve filozof Kant’dır. Bu farklılık kendisini medeniyet-kültür karşılaştırmasında da gösterir. Medeniyet ve ilim kendi içerisinde tarihsel çizgide bir gelişim sürecine sahip iken, kültür ve sanat her zaman başa döner ve tekrar başlar. Modern teknik sistemlerin ilkel sistemler üzerinde bir üstünlüğü söz konusu iken, ilkçağda yapılan bir duvar resmi ile modern bir sanat eseri arasında bir hiyerarşi oluşturmak mümkün değildir. Bu örneklerde görüldüğü gibi insanın bu düalist yapısı bir zıtlık durumu gibi görünse de birbirini inkâr etmeyen ve insana özgü bir durumdur. İnsanın bu düalist yapısından birisinin inkârı bile insanlık açısından olumsuz sonuçlar doğurmaya ve insanı “şey” seviyesine indirgemektedir. Bu durum kendisini en belirgin olarak Aliya’nın betimlediği dram-ütopya ikileminde gösterir. Mükemmel siyasi yapılanmayı kurgulayan ütopyalar insani değildir çünkü insan mükemmel değildir. İnsanı mükemmelleştirmeye çalışmak, insanı eşyaya indirgemekle eşdeğerdir. Ütopyalar insanın elinden seçme şansını aldığı için; Ütopik bir sistem içerisinde yapılan en insani hareketin bile ahlaki bir değerinden bahsedilemez. Son tahlilde insan sosyal bir canlı değildir. İnsanın sosyalliği tabiatından değil, mecburiyetinden kaynaklıdır. Dolayısıyla çoğunluğun menfaati uğruna kendi menfaatinden vazgeçmesini beklemek koca bir aldanıştan başka bir şey değildir. Bu noktada İslam’ın rolü hayatidir. Çünkü İslam klasik anlamda din (religion) değildir. Din insanın ruhani varlığına aittir, bu bağlamda materyalizmin karşısında durur. Fakat İslam; materyalizm ve din arasında “Üçüncü Yol”dur. İslam ne maddeyi ruha ne de ruhu maddeye esir etmez. İslam madde ile ruh arasında insanı tanımlar ve dünyanın içine düştüğü çıkmazın yegâne çözüm yolu olmaya adaydır.

Aliya’nın dünya görüşünde siyaset ve ahlakın ilişkisi belirli kesişim noktalarından ibaret değildir. Ahlak İslam’ın değişmez bir olgusudur ve İslam ise sadece din alanına esir edilemeyecek kadar kapsayıcı bir olgudur. İslam siyaset ve ahlak arasındaki gerilimli ilişkinin arabulucusu rolünde olmalıdır. İslam dini ile gayri İslami kurumlar bir arada var olamazlar. Dünyayı düzenleme iddiasında bulunan İslam kendi alanında başka bir ideolojinin varlığına müsaade etmez. Aliya’nın

anlayışı içerisinde İslam, ahlak ve siyaset iç içedir ve birbirinde ayrı düşünülemez. Fakat O'nun fikir dünyasında siyasal sistemler ön planda değildir. Esas amacı İslami bir toplum ve İslami bir yönetim şekli kurmaktır. İslam ise insanlar arası ilişkileri düzenleyen değişmez prensiplere sahip olmasına rağmen; üretimsel, toplumsal veya siyasal alanda değişmez kurallar ortaya koymaz. Bir başka deyiş ile hiçbir insani yapının mutlaklaşmasına müsaade etmez. Bu yapı her zaman için daha iyinin arayışında, bilimsel ve ahlaki prensipleri en üst düzeyde uyum içerisinde tutacak bir yapı olmak zorundadır. Dolayısıyla Aliya'nın düşünce sistematiğinde esas olan İslam'dır. Ahlak, siyaset, toplumsal ilişkiler ve diğer bütün kavramlar doğru tanımlanmış bir İslam anlayışına göre şekillenmelidir.

Aliya'nın fikri dünyası siyasi hayatını da şekillendiren bir konumdadır. Ömrü boyunca rahat bir yaşam arayışından ziyade inandığı değerler çerçevesinde bir yaşamı tercih etmiştir. II. Dünya Savaşı döneminde inanmadığı bir savaşa taraf olmaktan kaçınan Aliya, Bosna'nın kurtuluşu için imkânsız görülen bir savaşa liderlik etmiştir. Yugoslavya'dan kalma son teknoloji silahlara ve düzenli bir askeri sisteme sahip Sırpların karşısında silahsız ve milis yapıda bulunan Bosna halkına tereddüt etmeden öncülük etmiştir. Çünkü O'na göre özgürlük olmadan insani bir yaşam mümkün değildir. İnsani bir yaşam dışında herhangi başka bir ihtimali ise kabul edilebilir bir seçenek değildir. Savaş süresince ise her daim ahlaki bir savaş arayışı içerisinde olmuştur. Srebrenitsa katliamı sonrasında bile benzer bir karşılık vermeyi reddetmiş ve kendi hareketlerinin belirleyicisinin düşman değil ahlaki değerleri olması gerektiğini beyan etmiştir. Sadece savaş için değil barış için de ahlaki ve adil bir zemin arayışına girmiştir. Savaşın en umutsuz olduğu günlerde bile özgürlüğünü kısıtlayacağına inandığı çözüm tekliflerini reddetmiş ve bunun yerine mücadele etmeyi tercih etmiştir. Dayton Anlaşmasını imzalaması eleştirilere konu olsa da adil bir barış olmasa bile süregelen bir savaşa tercih etmiştir. Bu durum bir tutarsızlık olmaktan ziyade O'nun siyasetinin "mümkün olan en iyi"yi arayışı bağlamında değerlendirilmelidir. Büyük acıların ve katliamların yaşandığı bir savaş sonunda oluşan barış ortamında da halkına kin gütmemeyi ve beraber yaşama pratiğini aşılamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda ne siyasi ne de askeri hayatını şahsi menfaatleri uğruna değil inandığı değerler uğruna sürdürmüştür. İnanmadığı hiçbir harekete müdahil olmamış, inandığı değerler uğruna en ön saflarda mücadele

etmiştir. O'nun ahlaki değerleri sadece siyasi hayatının değil tüm yaşamının yegâne belirleyicisidir. Eserlerinde dile getirdiği ve belirli ölçülerde teorileştirmeye çalıştığı ahlakla ilişkili siyaset tarzını, doğrudan bir yaşam pratiği haline getirmiştir. Bir anlamda Aliya, sözü ve yaşamı ile ahlaki siyasetin *praksis*ini gerçekleştirmiştir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2006). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi.

Akın, H. Mahmut (2015). "Carl Schmitt'in Siyasal Teorisi Karşısında Aliya İzzetbegoviç'in Siyasal Pratiği". Tezkire Dergisi. 54: 161-172.

Akın, H. Mahmut ve Karaarslan Mahmut (2018). "Aliya İzetbegoviç'in Entelektüel Mirası". Aliya İzzetbegoviç Özgürlük Mücadelesi ve İslam Düşünürü. Ankara: Pınar Yayınevi.

Aktan, Coşkun (2009). *"Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş". Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*. 1: 1.

Alkan, Türker (1993). *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Aristoteles (1998). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev: Saffet Babür). Ankara: Ayraç Yayınları.

Arnhart, Larry (2004). *Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a*. (Çev: Ahmet Kemal Bayram) Ankara: Adres Yayınları.

Arslan, Ahmet (2010). *İlkçağ Felfsefe Tarihi 3 (Aristotales)*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aytepe, Mahsum (2016). "Aliya Düşüncesinde Üçüncü Yolun İmkânı Olarak İslâm" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9:2360-2367.

Badiou, Alain (2004). *Etik*. (Çev: Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Balcı, Muharrem (2010). *Aliya ve Arkadaşlarında Yol Haritası ve Gelecek Tasavvuru.* İstanbul: Dünya Yayınları.

Balcı, Mustafa (2016). "İslam'ın Son Uç Beyi". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi:* 220: 221-255.

Berlin, Isaiah (1997). *The Originality of Machiavelli. Great Political Thinkers 5: Machiavelli*. Cheltenham: Edward Elgar.

Bertrand, Alexis (2001). *Ahlak Felsefesi*. (Çev: Salih Zeki). Ankara: Akçağ Yayınları.

Bıyıklı, Şaban (2016). "İzzetbegoviç'e Göre Doğu Batı Düalizmi ve İslam". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*. 220: 527-534.

Black, Antony (2001). "St Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak". *Siyasal Düşüncenin Temelleri*. (Çev: Simten Coşar). İstanbul: Alfa Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2001). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Bursa: Asla Yayınevi.

Cevizci, Ahmet (2009). *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları.

Ceylan, Tuncay (2006). "Siyaset Felsefesinin Temel Problemlerinden Biri ve Birlikte Yaşamanin Koşulu Olan Adalet (Platon)". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*. 14: 159-176.

Crick, Bernard (2000). *In Defence of Politics*. Harmondsworth and New York: Penguin.

Çağman, Ergin (2016). **"**Aliya İzzetbegoviç'e Göre İslam Dünyasının Gerileme Sebepleri ve Çağdaşlık". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*. 220: 493-497.

Çam, Esat (2011). Siyaset Bilimine Giriş. İstanbul: Der Yayınları.

Çevik, Mustafa (2008). "Bir Ateizm Ahlâkının İmkânı Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8: 97-108.

Çil, Halit (2019). *Özgür ve Bilge Lider: Aliya İzzetbegoviç*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Çuhadar, Cengiz (2008). "Siyaset Kavramının Felsefi Kökenleri". *Dini Araştırmalar*. 30: 153-168.

Dağcı Tuğba ve Dal Adnan (2015). "Soğuk Savaş Sonrası Bosna-Hersek Bağımsızlık Süreci ve Aliya İzzetbegoviç". *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 11: 107-129.

Dursun, Davut (2002). *Siyaset Bilimi*. Ankara: Beta Basım Yayım.

Dursun, Davut (2005). "Siyaset ve Ahlak: Gerçeklikle İdealin Bağdaşmazlığı Sorunu". *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı. 18-19 Kasım*. 17-25.

Duverger, Maurice (1995). *Siyasal Rejimler*. (Çev: Teoman Tunçdoğan). İstanbul: Yeni Yüzyıl

Easton, David (1990). *A Framework for Political Analysis*. New York: Routledge.

Eliaçık, İhsan (2014). *Aliya İzzetbegoviç*, İstanbul: İlke Yayıncılık.

Ertugay, Fatih (2011). "Siyaset", *Siyaset Bilimi*, Ed. Halis Çetin, Ankara: Orion Yayınları.

Farabi (2004). *İdeal Devlet (El-Medinetü'l Fâzıla)*. (Çev: Ahmet Arslan). Ankara: Vadi Yayınları.

Fazlıoğlu, İhsan (2015). *Sözün eşiğinde*. İstanbul: Papersense Yayınları.

Fürtun, Ayşen (2005). *Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları.* İstanbul: Asil Yayınları.

Gibson Melissa James ve Willimon Beau ve Pugliese Frank (Yönetmen). (2013-2018) House of Cards [Dizi]. ABD: Netflix

Gökberk, Macit. (1993). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Göktürk, İsmail (2019). "Göklerin Öğrencisi Olmak: Aliya'nın Perspektifinden İdeal İnsan" *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 2: 199-214.

Güler, İlhami (1998). *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Güran, Enes (2017). "Carl Schmitt: Olağanüstü Halde Hukuk". *Felsefe Arkivi*, 46: 21-40.

Hacımeyliç, Kazım (2013). "Aliya İzzetbegoviç'in Hayatı ve İslam Dünyasına Bakışı". *Vefatının 10.Yılında Aliya İzzetbegoviç Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali Sempozyumu Bildirileri. 26 Ekim 2013*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları.

Hardin, Russel (2007). *David Hume-Moral and Political Theorist*. Massachusetts: Oxford University Press.

Heywood, Andrew (2014) *Siyaset*. Ankara: Adres Yayınları.

Hume, David (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.

Hünler, Solmaz Zelyut (2003). *Dört Adalı – Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*. İstanbul: Paradigma.

İspir, Naci (2003). "Thomas Hobbes ve Demokrasi." *Felsefe Dünyası*. 38: 141-148.

İzzetbegoviç Sempozyumu Bildiriler-11- 12 Ekim 2008. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları.

İzzetbegoviç, Aliya (2011). *Konuşmalar*. (Çev: Fatmanur Altun – Rıfat Ahmetoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.

İzzetbegoviç, Aliya (2014). *İslam Deklarasyonu*. (Çev: Rahman Ademi). İstanbul: Fide Yayınları.

İzzetbegoviç, Aliya (2018). *Tarihe Tanıklığım*. (Çev: Alev Erkilet). İstanbul: Klasik Yayınları.

İzzetbegoviç, Aliya (2018b). *Özgürlüğe Kaçışım Zindandan Notlar*. (Çev: Hasan Tuncay Başoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.

İzzetbegoviç, Aliya (2018c). *Köle Olmayacağız*. (Çev: Senela Crnovsanin – Mirela Crnovsanin Kurtali). İstanbul: Yarın Yayınları.

İzzetbegoviç, Aliya (2019). Doğu Batı Arasında İslam. (Çev: Edina Nurikiç). İstanbul: Ketebe Yayınları.

İzzetbegoviç, Aliya (2003). Kendi Kaleminden Aliya İzzetbegoviç: II. Endülüs Soykırımına Geçit Vermeyen Bilge Adam. (Çev., Alev Erkilet, A. Demirhan, H. Öz). İstanbul: Dergâh Ofset (Vakit Gazetesi) Yayınları

İzzetbegoviç, Bakir (2010). "Açılış Konuşması". *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 11-12 Ekim 2008*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları.

Jerkovic, Adamir. (2010) "Aliya Machiavelli'ye Karşı". Bağcılar Belediyesi Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildirileri. 34-38.

Karaarslan, Faruk (2010). *Entelektüel Üzerine Eleştirel Bir Çalışma: Aliya İzzetbegoviç Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karagöz Yeke, Yıldız (2016). "Kant'ın Felsefesinde Ebedi Barış Düşüncesinin Güncelliği Üzerine". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 6:141-175.*

Karagözoğlu, Hümeyra (2006). " 'Homo Homini Lupus': Thomas Hobbes'un Ahlâk Felsefesi Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 30: 215-242.

Karaosmanoğlu, Ali (2015). *Muhteşem Ortaklık: Kant ve Clausewitz içinde Uluslararası İlişkilerde Çatışmadan Güvenliğe.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kart, Berfin (2010). "Immanuel Kant'ta Etik Özgürlük- Toplumsal Özgürlük İlişkisi". *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik.* Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, I. Uluslararası Felsefe Kongresi. Bursa: ASA Kitabevi.

Kaya, Mahmut (1979). "Aristoteles'in Ahlâk Ve Siyâset Felsefesinin İslâm Dünyasina Yansıması", *Felsefe Arkivi*, 22-23:207-243.

Küçükalp, 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. Üsküdar.

Law, Stephen (2018). *Büyük Filozoflar*. (Çev: Feza Çakır). İstanbul: İnkılap Yayınları.

Lawson, Kay (1985). *The Human Polıty (An Introductıon To Political Scıence)*. Boston: Houghton Mifflin.

Levinson, Barry (Yönetmen). (1998) Başkanın Adamları [Film]. ABD: New Line Cinema

Machiavelli, Niccolo. (1999). *Prens*. (Çev: Nazım Güvenç). İstanbul: Anahtar Kitaplar.

MacIntyre, Alasdair (2006). "Existentialism", *Encyclopedia of Philosophy*, Detroit: Gale Publication.

Merrill, Kenneth (2008). *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*. New Jersey: The Scarecrow Press.

Ocaktan, Orhan (2016). "Devlet Adamı Olarak Aliya İzzetbegoviç". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi.* 220: 97-104.

Oktay, Cemil (2003). *Siyaset Bilimi İncelemeleri.* İstanbul: Alfa Yayınları.

Olson, Mancur (1993). "Dictatorship, Democracy, and Development". *The American Political Science Review.* 87: 567-576.

Orçan, Mustafa (2016). "Ufuk Soran ile Bir Bosna Gazisinin İlginç Anıları". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*. 220: 226-227.

Öçal, Şamil ve Mirzai Tahareh (2016). "Aliya İzzet Begoviç ve İran". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi.* 220: 570-576.

Öztürk, Bahar (2018). "Türk Televizyonunda Izzetbegoviç: Alija Dizisi", *I. Uluslararası Bir Bilge Bir Ülke Sempozyumu 3-5 Ekim 2018.* Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Öztürk, Yaşar Nuri (1985). "Bir Fıtrat Dini Olarak İslam'ın Karakteristikleri", *MÜİFD*, 3: 257-276.

Phillips, Anne (1995). *Demokrasinin Cinsiyeti*. (Çev: Alev Türker), İstanbul: Metis Yayınları.

Platon (2004). *Devlet*. (Çev. S. Eyuboğlu ve M.A. Cimcoz). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Rivers, Isabel (2005). *A Study of the Language of Religion and Ethics in England.1660–1780*. Cambridge: Cambridge University Press.

Runes, D. Degobert (1964). *Dictionary of Philosophy*. Patterson: Litdefields. Adams and Co.

Saygılı Serdar ve Çetintaş Oya (2020). "Trajediler Çağında Ortak Yaşam Arayışı Olarak Aliya İzzetbegoviç'in Siyaset Felsefesi" *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi.* 12: 4-16.

Schmidt, Clauidia. M (2003). *David Hume: Reason in History*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Schmitt, Carl (2005). Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty (çev. George Schwab) Chicago: University of Chicago Press.

Schmitt, Carl (2007). *The concept of the political*. Chicago: University of Chicago Press.

Schultz David ve Tannenbaum Donald (2013). *Siyasi Düşünce Tarihi / Filozoflar ve Fikirleri*. (Çev: Fatih Demir) Ankara: Adres Yayınları.

Stroll, A. ve Long V. (2008). *Etik Kuramları*. (Der. ve Çev. Mehmet Türkeri). İstanbul: Lotus Yayınları.

Tekeli, Şirin (1976). *David Easton`un Sistem Teorisine Katkısı Üzerine Bir İnceleme.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.

Tepe, Harun (1998). "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik". *Doğu Batı*. 4: 9-24.

Toktaş, Fatih (2016). "Yenilikçi Müslüman Düşünür Olarak Aliya İzzetbegoviç". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 44: 7-45.

Tosun, Cengiz M. (2017). "I. Kant: 'Ebedi Barış' Olanağında Bir Mondus Vivendi Taslağı". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. 7: 01-14

Turan, İlter (1999). *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış.* İstanbul: Der Yayınları.

Türk, Duygu (2012). *Çağdaş Siyasal Teoride Etik ve Siyaset İlişkisi: Levinas, Schmitt, Badiou*. Yayımlanmış Doktora Tezi. Ankara.

Türk, Hasan Bahadır (2016). "Radikal Demokraside Siyasal Temsil Sorununu Carl Schmitt Üzerinden Düşünmek". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi.* 27: 167-182.

Ulukütük, Mehmet (2016). "Ahlak ile Siyaset Kıskacında Dünya Görüşünün Pratikteki Aynası". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*. 220: 570-576.

Ulukütük, Mehmet (2019). "Aliya İzzetbegoviç'in Siyasal Ontolojisi" *Academic Review of Humanities and Social Sciences (ARHUSS)*. 1: 47-64.

Yalvaç, Faruk (2018). *Immanuel Kant içinde Barış Çalışmaları*. Ankara: Adres Yayınları.

Yorulmaz, Hüseyin (2015). *Bilge Lider Aliya İzzetbegoviç ve Bosna*. İstanbul: Hat Yayınevi.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Fatih Yanmaz

Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti

Doğum Tarihi ve Yeri : 27.12.1990/Sivas

e-posta : fatihyanmaz@cumhuriyet.edu.tr

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Çankaya Üniversitesi-Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler	2013
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Kamu Yönetimi A.B.D	2021

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2014-2016	HEAŞ	Denetmen
2018	Cumhuriyet Üniversitesi Koyulhisar MYO	Öğretim Görevlisi

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı	KPDS ( )	ÜDS ( )	TOEFL ( )	EILTS ( )