

Cevat Özyurt¹

İKİ DÜNYA ARASINDA İNSAN: ALİYA İZZETBEGOVIÇ'İN DİN KURAMI VE İSLÂM YORUMU

Giriş

Doksanlı yıllarda Balkanlar ve Dünya bir kez daha büyük bir insanlık dramına tanıklık etti. Hitler'in ruhu eski Yugoslavya topraklarında yeniden ortaya çıkmıştı. Doğu ve Batı, İslâm dünyası ve Hıristiyanlık dünyası, geleneksel zihniyet ve modern zihniyet, ahlâk ve ideoloji, kimlik ve evrensellik, aşk ve çıkar bir kez daha sözlerini ortaya çıkarıp insanlık terazisine koydu. Miloseviç ve İzzetbegoviç, bu savaşta sadece kendi toplumlarının değil insanlığın kadim çelişkilerinin temsilciliğini yaptılar. Âdemoğullarından iki kişi olarak, Habil ve Kabil dramının çağdaş temsilcileri olarak tarih sahnesinde yerlerini aldılar. Dram bittiğinde, sergilenen dramı izleyen Dünya ve İnsanlık bu iki "kahraman"ı anlamakta eşit bir çaba göstermedi. Küreselleşen dünyadaki kimlik, medeniyet, göç, mikro milliyetçilik, ideoloji, demokrasi ve insan hakları gibi olguları ilgilerinin merkezine yerleştirmiş olan entelektüeller ve sosyal bilimcilerin tutumu da farklı olmadı. Habil'in mazlumiyetinde Habil'in sahip olduğu onurun ve ahlâkî değerlerin de rolü olduğu ve zulme uğrayacağını gördüğünde bile onun bu değerlerden vazgeç(e)mediği gerçeği görmezlikten gelindi. Daha çok Kabil'in insanlığın karanlık yüzünü temsil ettiği dile getirildi ve Miloseviç'in faşist, şovenist ve soykırımcı tutumu lanetlendi. İzzetbegoviç'in adı ise ancak İslâm toplumlarında veya Müslümanlar arasında anıldı. Dünya'nın geri kalanı 2000'li yıllara İslâm'ı şiddetle, Müslümanları ise Usame Bin Ladin'le özdeşleştirmiş olarak girdi.

İzzetbegoviç, yazılarında insanlığın kadim çelişkilerine dikkat çektiği ve halkıyla birlikte bu kadim değerleri korumanın mücadelesini verdiği için, düşüncesinde ve mücadelesinde önemli sorulara ve sorunlara yaşadığı çağın ve coğrafyanın sınırlarını aşan bir cevap vermeye çalıştığı için önemli bir kişiliktir. İzzetbegoviç'in eserlerine ve mücadelesine karşı sessiz kalanların onun bu özelliğinin farkında olduklarını, ancak sahip oldukları "kibir" in tanıklık ettikleri erdemleri takdir

1 Prof. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

etmelerine engel olduğunu söyleyebiliriz. Batılı ülkelerin entelektüelleri, Miloseviç ve takipçilerinin zulmünü kınamakla insanlık onurunu korumaya dönük teorik bir tutum sergilemişlerdir (“biz onun yanında değiliz”); bu tutumun olgunluğa kavuşması, ancak ikinci bir tutumla, yani pratikte insanlık onurunu koruma yolunda çağdaş bir destan yazmış olan kişinin eserinin takdir edilmesiyle mümkün olacaktır (“biz haklının ve hakikatin yanındayız”). Hayatını ahlâkî ilkeleri hatırlatmaya ve canlı tutmaya adanmış bir “ahlâk âbidesi” olan İzzetbegoviç’e göre din, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi düzenler; dinin vaz’ ettiği ahlâk ise inanan inanmayan ayrımı yapmadan tüm insanlar arasındaki ilişkiyi düzenler. Dünya, Bosnalı Müslümanların “zillet”e uğradıklarını ve onurlarının kırıldığını düşünürken, Bosnalı Müslümanların lideri halkının “izzetini” korumanın rahatlığıyla bu dünyadaki görevini tamamladığını düşünüyordu. Tarih ona siyasal içeriği olan bir rol vermişti; o ise bu rolü yerine getirirken, Hobbes ve Makyavelli’den sonra kaybolan ahlâk ile siyaset arasındaki ilişkiyi yeniden inşa etmenin çabasını vermiştir.

İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm* kitabını 1980’li yıllarda kaleme almıştır. Kitap’ta Doğu=Sosyalizm, Batı=Hıristiyanlık olarak kodlanmıştır. Kitabın amacının “İslâm’ı bugünkü neslin konuştuğu ve anladığı dile tercüme teşebbüsü” olduğu belirtilse de kitap 1980’lerin Yugoslavyasında İzzetbegoviç’in ve Müslüman topluluğun bir manifestosu niteliğindedir (İzzetbegoviç, 1993: 22). Her manifesto reddiye ve yol haritası olma gibi iki özelliğe sahiptir; bu iki özellik manifestolara kimlik inşa edici ve kimlik pekiştirici işlevler yükler. Manifestoların reddiye kısmı, demistifikasyon, putkırıcılık gibi aydınlığa, açıklığa kavuşturucu epistemolojik çağrışımlar içerir; bize şeylerin ve olguların bildiğimiz gibi olmadığını söyleyerek, kavramların yeniden tanımlanması gerektiğini hatırlatır. Manifestoların başarısı, tüm sorulara/sorunlara bütüncül cevap verme kapasitesine olduğu kadar, gerçeklik hakkında güçlü bir imgelem oluşturabilme gücüne bağlıdır. *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, misyon, hatırlatma, bellek oluşturma, ölçme ve değerlendirme araçlarının kontrolünü sağlayan bir manifesto olarak, 1990’lardan itibaren Bosna Müslüman Toplumu’na yön veren Bosna İslâm Hareketi olarak adlandırabileceğimiz bir hareket ortaya çıkarmıştır. Bosna İslâm Hareketi’ni *Doğu ve Batı Arasında İslâm* kitabına bakarak daha iyi anlayabileceğimiz gibi *Doğu ve Batı Arasında İslâm* kitabını da Bosna İslâm Hareketi’ne bakarak daha iyi anlayabiliriz. Şüphesiz hem *Doğu ve Batı Arasında İslâm* kitabını hem de Bosna İslâm Hareketi’ni eksiksiz anlamak ise Aliya İzzetbegoviç’in hayat hikâyesini ve liderlik stratejisini anlamakla mümkün olacaktır. Aliya İzzetbegoviç’i anlamak şüphesiz “Tarih ve medeniyetler bakımından

süreksizlikler ülkesi” olan Bosna’nın cemalindeki “karanlık güzelliği” (2014a: 156)² anlamak olduğu kadar, insanı ve İslâm’ı anlamak olacaktır. Dünya’nın İzzetbegoviç’in eserleri ve liderliği karşısındaki suskunluğunu insanın ve İslâm’ın sunduğu hakikati anlamaya hazır olmayışıyla açıklayabilir miyiz? Eğer öyleyse, insana ve İslâm’a yönelenlerin yolunun bir şekilde İzzetbegoviç’le kesişeceğini söyleyebiliriz.

Bu makalede Aliya İzzetbegoviç’in “din kuramı” ve “İslâm yorumu” hakkında bilgi verilecektir. Ana metinde İzzetbegoviç’in din ve materyalist dünya görüşleri hakkındaki düşüncesinin temel hatlarıyla bir betimlemesi yapılacak, sonuç kısmında ise onun İslâm’ı diğer dinlerden ve dünya görüşlerinden ayıran özellikler üzerine geliştirdiği tezler hakkında bilgi verilecektir. Çalışmada İzzetbegoviç’in *Doğu ve Batı Arasında İslâm ile Özgürlüğe Kaçışım* kitapları esas alınacaktır.

1. İnsanın İki Kutuplu Yapısı

İzzetbegoviç’in düşünsel çalışmalarını modern dünyada anlam arayışı olarak özetlemek mümkündür. O tarih, toplum, kültür, medeniyet, dünya, bilim, teknoloji, ekonomi, siyaset, devlet, adalet, sanat, edebiyat, aşk, aile, cinsellik ve evlilik mefhumlarına yönelik genel tutumların bütüncül bir betimlemesini yaparak; bu tutumlar arasındaki zıtlıkların, dikotomilerin nedenlerini anlamaya çalışır. Çıkardığı sonuçlardan, çatışmanın, zıtlaşmanın ve tutarsızlıkların nedeni, din, felsefe ve ideolojilerin insanı bütüncül olarak kavramakta yetersiz kalmalarına bağladığı görülür.

Ona göre insan, maddî ve ruhsal boyutları olan çift boyutlu bir varlıktır. İnsanın çift boyutlu gerçekliğini kabul etmek ve bu iki boyut arasında denge aramak yerine, insan bu boyutlardan birisiyle özdeşleştirildiğinde ortaya maneviyatçılık (saf din) ve maddiyatçılık (materyalizm) gibi birbiriyle çelişen yaklaşımlar çıkmıştır. Hem maneviyatçılık hem de materyalizm nihai olarak ortak bir özelliğe sahiptir. Her ikisi de insan gerçekliğinin bir boyutunu reddeder. Bu yaklaşım İzzetbegoviç’i tarihin özgün bir yorumuna ulaştırır. XX. yüzyıl sosyal kuramcılarının yaklaşımına ve sosyal bilimcilerinin analizine hâkim olan tarih anlayışı, insanlığın maneviyatçı bir dünya algısından maddiyatçı bir dünya algısına doğru yol aldığı ve bu süreç içinde dinlerin bireyde ve toplumda anlam oluşturma rolünün zayıfladığı yönündedir. İzzetbegoviç bu tek boyutlu/evrimci tarih yorumunu hatalı bulur. Çift boyutlu insanın tek boyutlu algılanma biçimleri olan maneviyatçılık ve maddiyatçılık insanlık tarihinde hep mevcut olmuş dikotomilerdir. Bu dikotomilerden bazen maneviyatçılığın (saf din) bazen de maddiyatçılığın hâkim olduğu dönemler olmuştur. Maneviyatçılığı modernite öncesinin paradigması, maddiyatçılığı ise modernitenin paradigması olarak görmek ona göre

2 Bu metinde yazar belirtilmeden atıf yapılan eserlerin tamamı Aliya İzzetbegoviç'e aittir.

hatalıdır. Bu dikotomiye tek tanrılı dinler arasında da rastlamak mümkündür. Örneğin saf din veya öte dünyada mutluluk (Tanrı'nın Krallığı) arayışı olarak Hıristiyanlık, maneviyatçılığı temsil ederken; bu dünyada belli bir kavme cennet vaat eden Yahudilik, maddeciliği temsil etmektedir. Her iki din de insanlığın bir boyutunu yadsıdığı için vaat ettikleri huzuru ve mutluluğu insana verememiştir. İnsanlığın bütün sorunlarının kaynağında, bir yandan “biyolojik hayatın dince reddedilmesi” ve öte yandan “insanın, materyalist zihniyet tarafından inkâr edilmesi” bulunmaktadır (1993: 12).

Bu sorunun çözümü, insanî gerçekliğin her iki boyutunun da kabul göreceği bir orta yolu bulmakla mümkündür. İslâm, bu mümkünatın adıdır: İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm* kitabının “Giriş” kısmında tarih boyunca ortaya çıkmış tüm dünya görüşlerini üç kümede toplar; Maneviyatçılık, Materyalizm ve İslâm:

“Bunlar şuur, tabiat ve insan olarak adlandırmaya alışmış olduğumuz mahut üç esas mümkünaata tekabül ediyor ve bunların projeksiyonlarıdır... Bunların birincisine göre yegâne veya esas varlık ruhtur; ikincisine göre maddedir. Üçüncüsüne gelince, o ruh ve maddenin bir arada varoluşundan yola çıkmaktadır... En yüksek şekli insanda sergilenen ruh-madde birliği prensibinin adı ise İslâm'dır” (1993: 11).

İslâm, hem saf din veya Hıristiyanlık gibi insanın ebedî ruhunun ihtiyaçlarına bir cevap verir hem de materyalizm veya Yahudilik gibi insanın zamanla sınırlanmış (fâni) ihtiyaçlarının doyumunu ciddiye alır (1993: 12). Bu yaklaşıma göre İslâm, insanın yüceltme arayışı olduğu kadar, insanın insan olarak onanmasıdır.

İzzetbegoviç'e göre İslâm'ın insanın çift boyutlu yapısını tanıma özelliği, İslâm ile felsefe arasına mesafe koyar. Felsefe insan için ideal olanı ararken, İslâm insan gerçekliğini anlamayı ve hayatı bu gerçekliğe uygun biçimde düzenlemeyi içerir:

“Felsefenin ikiciliğe tahammülü yoktur. Buna rağmen bu gerçek fazla bir şey ifade etmemektedir; çünkü düşünce hayata hâkim olamaz, hayat ondan daha yüksektir... İnsan olmamız itibariyle bu iki gerçek [ruh ve beden] içinde bulunmaktayız. Bu varlığı inkâr edebiliriz ama onun dışına çıkamayız” (1993: 12).

İnsanın ikili gerçekliğini dikkate almak, bu dünya ve öteki dünyaya (ahrete) dengeli biçimde aynı önemi vermek olarak algılanabilir. İzzetbegoviç'in yaklaşımında maneviyat sadece öteki dünyaya ilişkin değil bu dünyadaki toplumsal ilişkilerin daha

insancıl olabilmesi için de gerekli bir düzenleyicidir. Materyalizm, bu dünyada bireyi çıkarıcı, bencil bir tutuma yöneltirken; maneviyat, bu dünyada insanları, adaletli olmaya, fedakâr olmaya, iyi (salih) amele yöneltir (2014a: 235). Dinin yön verdiği ahlâkî ilkeler doğrultusunda özçıklarlarından feragatte bulunan kişinin davranışı, “insan hayatının ebediliği ve onun daha yüksek olan öbür mânâsı”yla açıklanabilir. İnsanın –o farkında olsun ya da olmasın– sergilediği ahlâkî davranışın kaynağı maneviyattır: “İnsan tek bir hayata inanabilir, fakat yaşadığı müddetçe iki hayat yaşar” (1993: 12-3).

2. Kültür ve Medeniyet Dikotomisi

İzzetbegoviç’in dikkat çektiği “saf din” ve “materyalizm” arasındaki dikotomiyi anlamak için onun “kültür” ve “medeniyet” kavramları kılavuz niteliğindedir. Bu iki kavramın birbirinden ayrıştırılması ona göre insanın çift boyutlu gerçekliğini kavramanın yollarından biridir. İki kavramın birbiriyle karıştırılması ise insanî gerçekliğin anlaşılmasını zorlaştıracaktır. *Doğu ve Batı Arasında İslâm* kitabında geliştirilmeye çalışılan “kültür-medeniyet kuramı”, *Özgürlüğe Kaçışım* kitabının odağına yerleştirilmiştir.

İzzetbegoviç’e göre “kültür” ve “medeniyet” insanın yeryüzünde varoluşuyla ortaya çıkmış birbirinin tersi yöndeki iki farklı sürecin, iki tarihin adlarıdır. Medeniyet/uygarlık, insanın ilk âleti kullanmaya başlamasıyla girdiği süreçtir. Kültür ise insanın “semadaki prolog”u hatırlayarak bir eşyayı, doğadaki bir nesneyi ruhun bir sembolü olarak görmesiyle ya da ilk sanat ürününü ortaya koymasıyla başlar. Bir bakıma medeniyet insanın tabiat üzerindeki, dışarıya doğru yolculuğu, “insan ile tabiat arasında madde teatisidir”; kültür ise insanın içeriye ve tanrısal olana doğru yolculuğudur. Kültür uhrevî saadeti (Tanrı devletini, cenneti), medeniyet ise dünyevî saadeti (Güneş devletini, Arz-ı Mevud’u, sınıfsız toplumu) hedefler. Birincisi dram, ikincisi ise ütopyadır (1993: 73-6).

Kültürün yansıması/türevleri olan din, mitoloji, estetik, sanat, ahlâk, hukuk, terbiye ve felsefe insanın manevî gelişmesinin araçlarıdır. “Kültürde her şey, insanın semavî menşeyini ya teyit ya da inkâr etmek ya şüpheyle karşılamak ya da hatırlamak demektir”. Medeniyetin yansıması ise kentleşme, iktisadî kalkınma, siyaset, teknoloji, bilim ve öğretim gibi insanın zoolojik ve biyolojik gelişiminin araçlarıdır (1993: 74, 76).

Kültürün dinsel mahiyeti İzzetbegoviç’e göre, kültürün insanî ihtiyaçların sayısını veya bu ihtiyaçların tatmin derecesini indirmek suretiyle insanın iç hürriyetini artırmak isteğinden doğar. Din ve kültür “arzuları yok edin” çağrısında bulunurken, medeniyet “arzuları tahrik edin” buyruğuyla çağrıda bulunur. Hz. İsa’da, keşişlerde ve modern dönemin hippilerinde gördüğümüz gibi kültür (ve saf

din) “kirlilik adağı”na çağrıda bulunurken, medeniyet “hijyen”e önem verir. “Kültür ne kirlidir ne de hijyenik” (1993: 15, 75-6; 2014a: 183).

İzzetbegoviç’e göre, kültür birey hâlindeki insanı muhatap alır, medeniyet ise toplumsallaşmış insanı: Kültürün taşıyıcısı insandır, medeniyetin taşıyıcısı ise toplumdur. İç bir yolculuk olarak kültür bireyin kendi sınırlarını aşarak, kendine hâkim olmasını amaçlarken, dış yolculuk olarak medeniyet bilim aracılığıyla tabiata hâkim olmayı amaçlar. “İnsan, felsefe, sanat, inanç, ahlâk, kültüre aittir. Devlet, ilim, şehirler, teknik uygarlığın hususiyetleridir” (1993: 76; 2014b: 540). Toplum, “medenileşmiş bir sürü”dür; bu sürü içinde insan ruhuyla değil duygularıyla hareket eder (1993: 64). Medeniyet sürecinde ruhun yeri yoktur. Toplumun ruhundan da söz etmek mümkün değildir. Topluluk yaşamının belirleyici özelliği dinsel ve ahlâkî olmasıdır, toplumsal yaşam da ise ahlâktan söz edilemez (1993: 198-9).

İnsanın, “durmadan kendi kendini yaratma” çabasının veya dinin insan üzerindeki tesirinin ifadesi olan kültürde ilerleme yoktur, diğer bir ifadeyle kültürün doğrusal bir tarihi yoktur; ancak döngüsel bir tarihi olabilir. Kültür, “sürekli dönüş, tekrar, zaman yanılması, hatta zamansızlıktır” (2014a: 178). Dünyaya ve şeylere onları değiştirmek suretiyle hâkim olmayı ifade eden medeniyet ise ilerleme ve gelişme olgularını içeren bir tarihe sahiptir (1993: 75). “Kültür bir bakıma, zaman dışı, tarih dışıdır. Onun yükselişi ve düşüşleri vardır, ama alışılmış mânâda ne gelişmesi ne de tarihi yoktur... Uygarlığın taş devri ve atom devri vardır” (1993: 179). Kültürün doğayla kurduğu ilişki “anlama”ya dönüktür, medeniyetin ilişkisi ise “değiştirme”ye dönüktür (2014a: 232). İzzetbegoviç’e göre Helen ruhu kültürü, Roma zihni ise medeniyeti temsil eder:

“Romalılar medenileşmiş barbar oldukları intibasını uyandırıyorlar. Roma kültürsüz yüksek bir uygarlığın örneğidir. Mayaların kültürü belki bunun tam tersini temsil ediyor... Tıpkı Kızılderililerin beyaz istilacılardan daha ‘kültürlü’ oluşları gibi” (1993: 77).

Medeniyet ve kültür arasındaki bir diğer farklılık medeniyetin öğretici, kültürün ise aydınlatıcı olmasıdır.

“Tefekkür, meditasyon, insanın kendi kendini ve dünyadaki yerini tanımak üzere sarf ettiği iç çaba; öğrenmek, tahsil etmek ise; gerçekler ve gerçekler arasındaki münasebetler hakkında bilgi toplamaktan ibaret apayrı bir faaliyettir” (1993: 77).

Kültürün bir unsuru olarak din, dünyaya karşı radikal bir tutumu ifade eder (1993: 105); medeniyetin bir unsuru olan ütopya ise makine ve teknikle ittifak ederek, dünyada konforlu bir yaşamı vaat eder. Ütopya ve teknik insanın hür şahsiyeti için tehdittir. Çünkü medenî hayatın insanlara sunduğu konfor ve zenginlik, insanların iç dünyalarındaki “çaresizlik ve mânâsızlık hissi”ne paralel olarak gelişir. Bu mânâsızlık, kültürde makine korkusunu ve içgüdüsel olarak makinenin reddine karşı bir tutumu doğurur (1993: 86-7, 102).

İzzetbegoviç’in “Akılcı ve ruhsuz bir iktidar olan teknokrasi, tutarlı bir uygarlığın son ifadesi olarak sahneye çıkıyor” (1993: 90) sözü, Weberyen bir çağrışıma sahiptir. İzzetbegoviç’e göre, tekniğin gelişimi ve şehirlerin büyümesi dindarlığı azaltmaktadır. Tarım toplumlarının dindarlığı ile sanayi toplumunun ateizminin açıklamasını “değişik hayat şartlarında veya tahsil derecelerinde değil değişik manevî havada veya dış dünyayı değişik tarzda görmelerinde aramalıyız. Din hayata, sanata, kültüre, ateizm ise tekniğe, uygarlığa aittir”. Şairlerin şehirleri reddetmesi, rasyonel bir çağrı olmasa da “saf insanî bir reaksiyondur”. İzzetbegoviç ilk Hıristiyanların Roma’yı şeytanın devleti olarak görmelerini hatırlatarak şehre ve şehir medeniyetine karşı protestonun din, kültür ve sanattan geldiğini belirtir (1993: 87-8). Medeniyet, şehir ve konfor “insanın tabiatına uygun değildir”. Konfor dine ve diğer değerler sistemine bağlılığı azaltarak veya yok ederek insanın varoluşunu anlamsız hâle getirmektedir (1993: 100). Nihilizm ve absürt felsefesi, insanlığın tabiatına ters yönde büyüyen ve insanın varoluşuna anlam vermekten uzak olan tek boyutlu medeniyete karşı, “insanın isyanıdır”. Hem nihilizm hem de din bu dünyada insanı yabancı olarak görür. Aralarındaki fark, nihilistler, insanın bu yabancılaşmışlıktan kurtuluşu yönünde bir ümit görmezken; dine göre, insan kurtuluş ümidi olan bir yabancıdır (1993: 104-5). Din, nihilizmden farklı olarak insana “semadaki prolog”u (insanın yeryüzünde Allah’ın halifesi tayin edilmesini) hatırlatarak insanın insan olmasını mümkün hâle getirir. Din olmadan ne sağlıklı bir insan algısından ne de hümanizmden söz edilebilir: “Eğer Tanrı yoksa insan da olamaz”. İnsanın manevî değerinin kabul görmediği herhangi bir ideolojinin “hümanizm, insanın saygınlığı ve insan hakları”ndan bahsetmesinin gerçeklikte bir karşılığı olamayacaktır. Hümanizmin ana ilkelerinden olan ahlâk ve hukuk, ödev ilkesi üzerine temellenir; bu nedenle de kültürün alanına girer, medeniyet ise ödev fikrini tanımaz (2014a: 168; 1993: 71).

Bilimin, teknolojinin ve medeniyetin insanın mutluluğu sorununa çözüm bulamaması şu hükmü zorunlu kılmaktadır: “insanın kökeni hakkındaki dinî vizyon hakikat, ilmî olan ise yalandır” (1993: 104). İzzetbegoviç, evrim kuramı ile yaratılış kuramını karşılaştırdığında şu sonuca varır: “Her ilmin varacağı hüküm mutlaka şudur: İnsan diye bir şey yoktur” (1993: 107). Bilim adamları insanı anlayamadığı

gibi hayatı anlamakta da başarısız kalırlar: “Çünkü hayat fenomen olduğu kadar mucizedir de” (1993: 63).

Buraya kadar yapılan açıklamalardan İzzetbegoviç'in kültür-medeniyet dikotomisinde birincisine olumlu ikincisine olumsuz baktığını düşünebiliriz. Ama o, medeniyeti insanın tercih yapamayacağı bir zorunluluk olarak görür: “Uygarlık... ne iyi ne de kötüdür. İnsan teneffüs etmeye ve gıda almaya ne kadar mecbursa, uygarlık yaratmaya da o kadar mecburdur”. Kültür “insanın iç hürriyetini artırma” aracıdır, medeniyet ise “zaruretimizin, hürriyetsizliğimizin bir ifadesidir” (1993: 75-6). Kültür “niçin yaşıyorum” sorusuna cevap ararken, medeniyet “nasıl yaşarım” sorusuna cevap arar (2014a: 168). İnsanın niçin yaşadığı “statik bir konudur”, medeniyet ise insanın sürekli değişkenlik gösteren ve artan ihtiyaçlarının çözüm arayışı olarak “ilerlemeci” bir niteliğe sahiptir (1993: 183-4). İnsanın özü değişmezken, insanın belli bir zaman ve mekânda doğayla kurduğu ilişki daha sonra kuracağı ilişkinin (medeniyetin) içeriğini ve yönünü tayin edebilir.

Medeniyet, bir zorunluluk olsa da insanın tüm ihtiyaçlarının karşılandığı bir etkinlik/eylem alanı değildir. Medeniyet insanın doğa üzerindeki kontrolünü artırabilir, bununla birlikte medeniyete insanın mânâ ve mutluluk sorununu da çözebileceği yönünde bir anlam yüklenerek bir medeniyet efsanesi oluşturulmuştur. İzzetbegoviç'in medeniyetin imkânı ile medeniyet efsanesi arasındaki çelişki üzerine yaptığı çözümleme şu yargılarla sonuçlanır: “Uygarlık –istese de– reddedilemez. Mümkün ve mutlaka lâzım olan ise hakkındaki efsaneyi yıkmaktır ki dünyanın hümanizasyonunun devamı için bu şarttır ve kültürün en büyük vazifesini de bu teşkil etmektedir” (1993: 106).

3. Saf Din Olarak Maneviyat (Hıristiyanlık, Tasavvuf)

İzzetbegoviç'in terminolojisinde Batı, Hıristiyanlık olarak kodlanmıştır, Doğu ise Sosyalist Blok olarak. Bu ayrım dünyanın maneviyat ve maddiyat arasında bölünmüşlüğüne ifade etmektedir. Materyalizm insanın maneviyat ihtiyacını yadsırken, Hıristiyanlık da insanın beşerî ihtiyaçlarını yadsımıştır. Hıristiyanlık ve Sosyalizm arasındaki ayrım, “saf din” ile “ateizm” arasındaki ayrım olarak da bilinmektedir. Modernleşme sürecinde Batı epistemolojisinin tüm dünyadaki üstünlüğü, din hakkındaki soyutlamaların Hıristiyanlık dini esas alınarak yapılması gibi bir sonuç doğurmuştur. İzzetbegoviç bu terminolojik sorundan kurtulmak için din kavramı yerine “saf din” kavramını kullanmayı tercih eder.

Saf din, insanın sadece maneviyat ihtiyacına odaklanarak, maddeyi, insanın beşerî arzularını, insanın tabiatla ilişki kurma zorunluluğunu ve medenileşme sürecini reddeden dindir. Her saf din dünyaya karşı radikal bir tutumla başlamıştır (1993:

105). Saf din, kişinin bu dünyada, toplumun içinde nasıl yaşayacağı sorusunun cevabını değil kişinin kendi içinde ve kendine karşı nasıl yaşayacağı sorusunun cevabını verir.

“Din dağın doruğunda bir mabettir, bir sığınaktır. Ona ulaşmak için tırmanmak lâzım; İblisin hüküm sürdüğü, ıslahı kabil olmayan bir dünyanın bütün boşluğunu arkada bırakarak, yukarıya tırmanmak gerekir. Saf din işte budur” (1993: 219).

Saf din, bu dünyayı bir ayartma olarak görüp, dünyadan uzaklaşmaya çağırır. İzzetbegoviç'e göre “hem Hıristiyanlık hem de İslâm, âlemin ikiliğini tanır”, ancak Hıristiyanlık bu ikiliği tek bir boyutu öne çıkartarak aşmaya çalışır. İslâm ise “bu tezaadın çözümüne dair bir öğretiler”. Bu yaklaşım Hıristiyanlığı saf din kapsamına sokar. İslâm ise insanî hakikati kabul ettiği için saf dinin yabancılaştırıcı macerasına karşı koymaya çalışır. Bu farklılık her iki dinin temel ilkesinin ortaya çıkışında belirleyici olur. Hıristiyanlık “duygu”yu öne çıkarırken, İslâm “fiil”i öne çıkarır: “Hıristiyan ahlâkı sevgi üzerine yoğunlaşır, İslâm ahlâkı ise iyi amel üzerine yoğunlaşır. *İncil* şöyle der ‘Başkalarını sev’. *Kur’an* şöyle der ‘Başkalarına iyilik et’” (2014a: 235).

Hıristiyanlık

“Züht” İzzetbegoviç'e göre, “mahiyeti gereği Hıristiyanîdir” (2014a: 238). Bu dünyanın reddi ve bir “aşırı idealizm” biçimi olarak Hıristiyanlık, “insan ruhunu kendi kendine doğru yöneltmiştir”. *İncil*'in “Hayatı kazanmak isteyen, onu kaybetsin” biçiminde dile getirilen çağrısı ve Hz. İsa'nın, “Benim devletim bu dünyada değildir” sözü saf din olarak Hıristiyanlığın “insanların sosyal durumunu değiştirmek üzere doğrudan doğruya herhangi bir şey yapmaktan aciz” olduğunu gösterir (1993: 218-220). Bu bir anlamda “tarihin Hıristiyanî unutulmuşu”dur (2014a: 173). Hıristiyanlık, toplumun değil insanın, ekmeğin değil hürriyetin, medeniyetin değil kültürün tarafında yer almıştır (1993: 221). İzzetbegoviç'e göre, hayatın bir boyutunu inkâr eden Hıristiyanlık ya da saf din, insanın fitratına uygun değildir. *Kur'an*'daki “Allah kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemez” ayetini hatırlatarak, “İnsan doğuştan Hıristiyan olamaz” sonucuna varır. Diğer bir ifadeyle “İnsan Hz. İsa'ya göre yaşayamaz, fakat tamamen ona karşı da yaşayamaz” (1993: 249).

Hayatın bir boyutunu göz ardı eden Hıristiyanlık, insanın o boyut (toplum, ekmeğin ve medeniyet) için verdiği çabayı düzenleme iddiasında olmamıştır.

“Tanrı'ya ait olanı Tanrı'ya, hükümdara ait olanı ise hükümdara verin diyen parolaya göre Batılı insana, özel hayatında Hıristiyan, resmî şahıs veya iş

adamı olarak ise Makyavelist olabileceği öğretilmiştir. Bu çatışmayı çözemeyen veya ona tahammül edemeyen kimse nevrozun kurbanı olur” (1993: 247-8).

Biyolojik ve beşerî gerçekliğin düşünce planında reddi, pratikte bu gerçeklikten kopuk yaşamayı mümkün kılmaz. Bu nedenle zamanla Hıristiyanlık, reddettiği ilkeler tarafından kuşatılmış bir hâle gelmiştir. Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın hakkını Sezar'a verin diyerek siyasal alanla ilgili herhangi bir iddiaya sahip olmadığını vurgulayan “Hıristiyanî değerler, kilise müessesesi içinde tersine çevrilmiştir. Sonunda papanın Haçlılarla birlikte bir imparator gibi dünyevî iktidarın başı olarak hareket ettiğini görürüz” (2014a: 173). Başlangıçta politik alanda düzenleyici olma iddiasından vazgeçen Hıristiyanlık, politik olanla ilgilenme aşamasına geldiğinde yol gösterici dinsel ilkelerden yoksun kalmıştır. Salt uhrevî olanla ilgili mesajları olan din, dünyaya yöneldiğinde, Makyavelist/pragmatist olarak adlandırabileceğimiz Roma siyaset geleneğinin kalıpları içinde insandan uzak bir noktaya düşerek, sevgi dininden umulmayan zulüm, işkence ve şiddet örnekleri sergileyebilmiştir.

İzzetbegoviç, saf din olarak Hıristiyanlığın evlilik müessesesine karşı olumsuz tavrı üzerinde de durmuştur. Cinsel ilişkiden tamamen kaçınma talebinde bulunan bir din olarak Hıristiyanlık kuramsal alandan pratiğe yönelmeye başladığında evlilik kurumunu kabul etmek durumunda kalmıştır (1993: 288). Dini zahidane yaşam olarak tanımlayan saf dinler, öğretilerinden tavizde bulunarak müminler için “iki istikamet, iki program” tanımak durumunda kalmışlardır:

“Budizm’de seçkinler için bir ‘Mahayana’ (büyük yol), sert ve çetin yol; bir de ‘Hinayana’ (Küçük Yol) vardır. Daha kolay, halk için... Buna benzer bir ayrım Hıristiyanlık’ta da vardır: Ruhbanlık, tarikatlar. Mesela rahipler için bekârlık, halk için evlilik. Asıl çözüm bekârlıktır, evlilik ise apaçık tavizdir” (1993: 220).

Dinin saf öğretilerinden verilmiş her taviz, sadece dindarlık seviyesindeki farklılıkları kabul etmekle kalmaz, başka dinlerin etkisine açık bir duruma gelerek dindarlık renklerinin değişimine de açık hâle gelir. Saf din veya asıl din, seçkinler tarafından yaşanan dindir. Halk dindarlığı ise halk kültürünün ve paganizmin unsurlarına açık hâle gelir: “Ortaçağ halk kültürü, halk ananelerinin ve resmî kilise öğretisinin bir karışımıdır” (2014a: 143).

Hıristiyanlığın kilise biçiminde kurumlaşmasıyla saf dinde meydana gelen bir başka sapma ise İzzetbegoviç’e göre skolastik düşüncedir. İlk Hıristiyanlar Tanrı'ya

mistisizm yoluyla ve duygularıyla “doğrudan” ulaşırken (2014a: 54), Hıristiyan Ortaçağ skolastiği, Tanrıya ulaşmada “dolaylı” yolu seçerek, “mantıkî muhakeme yoluyla Allah’ın varlığını ispatlamaya çalışmış”tır. Tanrı’ya ulaşmanın yolu olarak duygunun yerine aklın seçilmiş olması, “Avrupa ateizmine giden yolu açmıştır” (2014a: 68). Modern dönemde felsefe yoluyla Tanrının varlığını ispatlamaya çalışan en önemli kişi Hegel’dir. Onun metodundan hareket eden Genç Hegelciler ise düşüncenin diyalektiğini insanın dünyayla ilişkisine uyarlayarak Tanrı inancını antropolojik bir ürüne indirgeyerek, ateizmin popülerleşmesini sağlamışlardır (Özyurt, 2014a). Marcuse (2000: 217) da İzzetbegoviç ile aynı tespiti yapmıştır: “Dinin olumsuzlanması, Hegel’in tanrıbilimi mantığa dönüştürmesiyle başlamıştı; Fierbach’ın mantığı insanbilime dönüştürmesiyle sonuçlanır”.

İzzetbegoviç’in Hıristiyanlıkla ilgili önemli tespitlerinden biri de Hıristiyan dünyada “ulûhiyet hakkında gayet canlı bir tasavvur” mevcut olmasına rağmen “tek tanrı şuuruna hâlâ ulaşılamamış” olmasıdır. Ona göre, Hıristiyanlık Tanrı hakkında açık bir fikre sahip değildir. “Teslis” ve “Tanrı-insan öğretisi”, “Tanrı anası kültü” ve “azizler kültü” Hıristiyanlığın tanrı anlayışını bulanıklaştırmıştır (1993: 222-4). “Hıristiyanlık, insanı övüp yüceltmede tuttuğu yolda onu Tanrılığa yükseltti, onu Tanrı’yla özdeşleştirdi... Diyebiliriz ki Hıristiyanlık insanın nihaî inkişafını (*revelation*), İslâm ise Tanrı’nın nihaî inkişafını ortaya koymuştur” (2014a: 172). Hıristiyanlık Peygamber ile Tanrı arasındaki mesafeyi koruyamadığı için Hz. İsa melek intibası bırakmaktadır. *Kur’an*’da ise aksine Muhammed’in ancak insan olduğu vurgusu birkaç yerde yapılmıştır.

Tasavvuf

İzzetbegoviç’in din anlayışını kavramanın kilit noktalarından biri, onun tasavvufa bakışıdır. İzzetbegoviç dini maneviyata indirgeyen ve bu dünyaya karşı ilgisizliği ifade eden “züht prensibi”nin âlemşümül (2014a: 58) olduğunu kabul eder. Bununla birlikte salt zahidane yaşamın Hıristiyanlık tarafından billurlaştırıldığını ve Müslümanların da zühdü Hıristiyanlardan öğrendiğini düşünür: “Züht, bir Müslüman tarafından tatbik edilse bile, mahiyeti gereği Hıristiyanıdır” (2014a: 238). İki dinin kesişme noktası olan züht Hıristiyanlık’ta dinin sınırlarını belirlerken, İslâm’da dinin iki boyutundan birini oluşturur:

“İslâm bir nevi zühdü tanımakla beraber, hayat, sıhhat, zihin, sosyal davranış, mutluluk ve zevke olan meyli yok etmek istememiştir. Kabul ettiği zühdü kan ile ruh, hayvanî ile ahlâkî arzu ve istekler arasında bir muvazene unsuru telâkki etmektedir” (1993: 245).

İncil’de lanetlenen tabii dürtüler, *Kur’an* da onaylanmıştır. Hıristiyanlık sadece ruhtan söz ederken, İslâm ruhun yanı sıra insanın biyolojik ve sosyal gerçekliğini de kabul ederek insanın yaşamını dengeye kavuşturur (1993: 246). Bu dengenin maneviyat adına bozulması İslâm’dan “sapma” anlamına gelir:

“İslâm, Hz. İsa’dan Hz. Muhammed’e doğru ilerleme demektir. Derviş ise tam tersine Hz. Muhammed’den Hz. İsa’ya dönüşü ifade eder... Kimi tarikatlar ve onların esasında yatan tasavvuf felsefesi, İslâm’ın bir nev’i Hıristiyanlaşması, Hz. Muhammed’den Hz. İsa’ya doğru gerilemesi olarak vasıflandırabileceğimiz bu sapmanın en karakteristik şeklidir” (1993: 227-8).

Zahit ya da sufi, İslâm’ı bütünlüklü olarak kavrayamadığı için, İslâm’ı Hıristiyanlığa indirger: “Sufinin görüşü noksandır... İslâm’ı içindeki bütün fizikî, fikrî ve sosyal unsurları görmezden gelerek, peyderpey saf dine irca etmektedir” (1993: 20-21).

Diğer taraftan tasavvufun/sufiliğin halk kültürü ve paganizmle iç içe geçmesiyle oluşan popüler sufilik, dinsel yaşamın içeriğinin hurafelerle doldurulması gibi sonuçlar doğurmaktadır. Ahlâkî disiplinden uzaklaşmakla el ele giden hurafe, bir süre sonra “ahlâkîliğin istihzasına” ve kinizme dönüşür. “Popüler sufi din ne sıkı teolojik ne de sıkı ahlâkî ölçü tanımıştır”. İzzetbegoviç’e göre İslâm dünyasında ahlâkî çözümlenin yaşanmasında “Allah’ın iradesini müşahede eden, artık O’nun emriyle mukayyet değildir” gibi görüşlerin önemli etkisi vardır (2014a: 304). İzzetbegoviç tasavvuf ile teoloji arasındaki ikileme dikkat çeker: “Teoloji tam bir düzen, hukuk, akıl ve ölçü sahibidir, ama mantık gibi soğuktur ve tahayyülden arındırılmıştır”. Buna karşılık tasavvuf;

“Tam bir coşku ve aynı zamanda bir keyfîlik; insanı hakikat ve faziletin eşsiz zirvelerine çıkarabildiği gibi kuruntu ve rezilet derekelerine de düşürecek olan bir özellik. Teoloji bir ilimdir, tasavvuf ise şiir. Bununla bağlantılı olarak iki fenomen daha vardır. Teolojik İslâm şehir dinidir, iyi eğitilmiş, çoğu zaman yavan ve resmî sınıfların dini. Öte yandan tasavvuf popüler bir halk dini hâlini almıştır. Saf dindarlıktan oluşan tasavvuf, ibadetlerde şaşkıncı sapmalara izin vermiştir” (2014a: 307).

İzzetbegoviç tasavvuf hakkındaki düşüncelerini *Özgürlüğe Kaçışım* eserinde daha açık hâle getirir. Burada tasavvuf, İslâm tarihinde bir “sapma” olarak ele alınır. İzzetbegoviç tasavvufî değerlerin merkezinde yer alan “aşk”ı, *İncil*’deki “sevgi”

ilkesinin bir yansıması olarak görür. Allah korkusunun yerini Allah sevgisinin alması Allah ile insan arasındaki mesafenin tasavvufi düşüncede yakınlaşması, bazı tasavvufi yorumlarda ise tamamen ortadan kalkması gibi bir durum ortaya çıkarmıştır:

“Tasavvufun ana özelliklerini hatırlayalım: ‘İnsan sadece ruhtur, beden değil’, vahdet-i vücûd, Allah korkusu yerine Allah sevgisi ve son olarak Allah ve insanın özdeşleştirilmesi (bu size bir şeyleri hatırlatıyor mu?). Bazı tasavvuf tarikatları ayinlerine müzik ve dansı sokmuşlar, bekârlığı savunmuşlar ve Hz. Muhammed’i bir zahit şeklinde tasvir etmek suretiyle onun itidalini ifrata götürmüşlerdir... Ortodoks sistem ile bir avam dini olarak tasavvuf arasındaki gerilimler, İslâm fikir tarihinin temel özellikleridir” (2014a: 174-5).

İslâm “en yüksek emir olarak” sevgiden değil “adalet”ten söz etmektedir (1993: 247). *İncil* başkalarını sevmeyi, *Kur’an* ise başkalarına iyilik etmeyi buyurmuştur. Birisinde beklenen duygudur, diğesinde ise fiildir (2014a: 235).

İzzetbegoviç, tasavvufla ilgili görüşlerini açıklarken Fazlur Rahman’a sıkça başvurmuştur. Dünyadan el çekmeyi salık veren hadislerin *Kur’an*’ın ruhuyla bağdaşmadığı için metodolojik olarak “sahih” kabul edilemeyeceğini belirtir. Bu görüşünü Fazlur Rahman’ın “Sufilerin –bu dünyaya karşı– şaşırtıcı oranda aralarında yayılmış olan menfi tavırları İslâm’la bağdaşmaz tavırlardır” sözüyle destekler. Fazlur Rahman’a göre, eğer bir dirençle karşılaşmamış olsaydı, “sufi hareketi ‘kesinlikle İslâm’ın ilk yapısını yıkacak olan gerçek manastır tarikatları’ kurmakla neticelenecekti”. Yine Fazlur Rahman’a göre, Hallaç’ın “Ene’l Hak” söylemi, İslâm’ın tedricen “Mesih’in dinine indirgendiğini” göstermektedir (2014a: 305-306).

İzzetbegoviç, Sünnî coğrafyada tasavvufun durumunu şöyle özetler: “Sünnilik, teslim olmamışsa da tasavvufun önünde geri çekilmiştir” (2014a: 306). Bu yoruma göre tasavvuf, İslâm metodolojisinden bir uzaklaşma, dinsel hayatta ölçünün ortadan kalkması, tabiat bilimlerine karşı ilginin azalması gibi sonuçlar doğurmuştur:

“Sufi hikmet-i ilahisinin (*theosophy*) ortaya çıkışı, İslâm’ın karakterini değiştirdi ve XI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar neredeyse bin yıllık bir döneme damgasını vurdu. O, aynı zamanda mevcut enerjiyi felce uğrattı ya da en iyi zihinlerin ruhî enerjilerini içeriye döndürdü ve *Kur’an*’ın ‘bak, gözle’ emrine bir perde çekti. Bu, gerçek hayattan, tarihten uzaklaşma yönünde atılmış bir adımdı. *Kur’an*’ın talep ettiği şeyin aksine gözler tabiattan uzaklaştırıldı” (2014a: 306).

İzzetbegoviç, teoloji ile teozofi karşılaştırmasını siyasal alan üzerinde yaptığında şu sonuçlara ulaşır. Teoloji/Ortodoks veya Sünnî İslâm genellikle siyasî statükoyu savunmuştur, teozofi/tasavvuf ise “muhtemel bir isyan, direnç vb. taşıyıcısı” olmuştur. Ancak “tasavvuf, aktif direnişten ziyade pasif bir direniştir” (2014a: 307-8). İzzetbegoviç’e göre, Emevîler döneminde tasavvufun ortaya çıkışıyla, İslâm’ın “inancın ve dünyanın birliği” ilkesi sarsılarak yerini “din ve devlet” ikiliğine bırakmıştır. Bu ayırım Emevî sultanlarının olduğu kadar Türk sultanlarının da seküler bir siyaset izlemelerini mümkün kılmıştır (2014a: 174). İslâm’ın salt teolojik yorumu ona göre, “İslâm toplumunun gücünü ve direncini içeriden zayıflatarak” (2010b), 18) toplumun gerilemesine yol açmaktadır.

İzzetbegoviç, “Gazâlî’nin eserlerinde bir tür Hıristiyan ruhaniyeti bulunduğu” yorumlarına katılır. Ona göre, “Gazâlî’nin eserleri, İslâm âlemini, bilim dâhil gerçek gündelik, sosyal meselelerden uzaklaştırmıştır; gelmekte olan asırları İslâm ‘Ortaçağ’ına dönüştürmüştür” (2014a: 240). Gazâlî’nin medreseden tekkeye dönüşünün İslâm düşünce tarihi içinde sembolik bir önemi vardır, bu dönüş beşeri bilimlerin ve felsefenin öteki dünya adına reddedilmesini simgelemektedir. Gazâlî saf dini tercih etmekle, İslâm’ın her iki dünyanın da dini olduğu anlayışının uzağına düşmüştür.

4. Yeryüzü Cenneti Arayışı (Yahudilik, Sosyalizm)

İnsanın mutluluk mücadelesi içeriye dönük mü olmalıdır, yoksa dışarıya dönük mü? İnsan huzuru kendi içinde mi bulur, yoksa toplumun içinde mi? İyiliği ve kötülüğü insanın içinde mi aramak gerekir, yoksa toplumun içinde mi? İzzetbegoviç’e göre bu sorular insanları iki büyük bloğa ayırır: “inananlar ve materyalistler”.

İyiliğin ve kötülüğün insanın içinde veya toplumda olduğunu düşündüğümüzde, “kâinatta mümkün olan varoluşun en yüksek şekli” ve bu yüksek varoluştan düşüş, düşülen yerden kalkma ve tekrar yükselme arayışı aklımıza gelir ki bu tam anlamıyla “dramdır”. Dram, döngüsel bir tarih anlayışını içerir. İyiliğin ve kötülüğün toplumda veya insanı kuşatmış olan tabiatta olduğunu düşündüğümüzde, insanın tarihini sıfır noktasından başlatan bir doğrusal/ilerlemeci tarih anlayışına sahip oluruz. Doğanın ve toplumun düzenlenmesinin insanın mutluluğunu getireceğini varsayan bu anlayış ister din, ister şüphecilik, isterse ateizm tarafından savunulsun İzzetbegoviç’e göre “materyalizm”dir. “Dünyada cennet rüyası” olarak materyalizm, bir “ütopya”dır. O, ütopya kavramının “insan toplumunu arı oğlu, karınca yuvası gibi mükemmel bir hayvan toplulukları örneğine göre, ideal bir düzene kavuşturma hayali”ni imlediğini belirtir (Geniş bilgi için bkz. Aydın, 2013).

İnsana ve onun hür niteliğine odaklanan din, bireyin hayatında ve tüm olarak insanlık tarihinde mükemmellik yerine dramı görür. Doğada ve insan-doğa ilişkisinde determinizm görerek insan hürriyetini ve hatta insanın kendisini yok sayan ütopya ise baktığı yerde “düzen ve yeknesaklık” bulmak isteyecektir (1993: 188-9). Düzen, disiplin, hesap ve planlama olarak ütopya, Weber’in ifadesiyle insanı “demir kafes”in içine yerleştirecektir. İzzetbegoviç’in literatüründe ütopya sadece filozofların hayallerinden ibaret değildir, akıl yoluyla planlanmış ve “aynı zamanda uygulama bulmuş fiili gerçekliklerdir” (Aydın, 2013: 52).

İzzetbegoviç, Platon’un devletinden Marx’ın sosyalizmine ve Hitler’in Almanyasına kadar tüm ütopyalarda insanın yok oluşunu görür. “Her ütopya tarifi gereği totaliterdir”. İnsanın toplumla ve tabiatla ilgili davranışlarını planlayıp kontrol altına aldığı gibi “insan ruhunun planlanmasını da içerir” (2014a: 198). Ütopya Tanrı olmaksızın, Tanrısal bir krallığa ulaşmak istemektedir (2014a: 145), bu çelişki de – istenen bir sonuç olmasa bile– ütopyanın tiranlıkla veya totaliterlikle sonuçlanmasını doğurur. Ütopyanın doğal müttefikleri “makine ve teknik”tir. Ütopya tekniğin insan hürriyetini tehdit etmesini görmez ya da sorun edinmez (1993: 87). Ütopya, dine, sanata ve aşka sınır (sansür) koyar. Şiirin nasıl söylenmesi, resmin nasıl çizilmesi, duanın nasıl yapılması gerektiğini belirler (1993: 189). “Dram insanla, ütopya ise dünyayla ilgilenir”. İnsan ruhu ütopyanın sınırları içinde kendine yer bulamaz. Ütopyada insanlar arası sorunlara ve drama rastlanmaz. “Ütopyada akıl ve nizam vardır, fakat sevgi yoktur” (2014a: 185). Ruhun, sevginin, dramın ve insanlar arasında sorunun olmadığı ütopya, ahlâk ve hukuka da yer vermeyecektir (1993: 191). Ütopyada insana ödev sahibi ahlâkî varlık olarak bakılmaz, işlevsel olarak bakılır. Çünkü o insan olarak değil “sosyal hayvan” olarak görülür. İzzetbegoviç, bazı sosyalist yazarların bu gerçekliği açıkça ifade etmesine dikkat çeker ve Lenin’in “bilimsel sosyalizmde zerre kadar ahlâk yoktur” sözünü aktarır (1993: 193-4).

Yahudilik

İzzetbegoviç’e göre, Hıristiyanlık saf dini temsil ederken, Yahudilik –her ne kadar din olarak bilinse de– materyalizmi temsil eder. Hıristiyanlık bu dünyaya karşı bir tavır içerirken, Yahudilik cenneti bu dünyada arar. Bu dünyada cennet arayışı olarak ütopya Yahudi kökenlidir: “Arz-ı Mev’ud ilk ütopyadır”. Aslî karakteri materyalizm olan Batı medeniyeti de bir Hıristiyan medeniyeti olmak yerine “Yahudi-Hıristiyan medeniyeti”dir. Yahudi niteliği etkisini sadece Batı medeniyetinde göstermez; dünyadaki ekonomik ilerleme tarihi, esas olarak Yahudi tarihidir (2014a: 248; 1993: 216-7). Marx da Yahudileri “pratik ihtiyaçlar” ve “bencil çıkarlar”ın

güdülediğini, Yahudi'nin bu dünyadaki ibadetinin “bezirganlık” olduğunu, bu özellikleri nedeniyle Yahudilerin modern burjuvazinin prototipini oluşturduğunu savunmuştur (Marx, 1968: 45; Özyurt, 2014b: 228-235).

Dinî bir mesaj ve misyona sahip olan Yahudi halkı, nasıl oluyor da tarihi boyunca ortaya sürekli olarak materyalizm ve ateizmi çıkarmıştır? İktisatçıların, teologların ve ahlâkçıların ilgisini çeken bu sorunun cevabı İzzetbegoviç'e göre, Yahudilerin dinsel inancın ve ahlâkî düşüncenin ekseninde bulunan “Tanrının krallığı” (cennet) rüyasını ya da mitini unutarak, bu dünyada vaat edilen bir ütopyaya (Arz-ı Mev'ud'a) yönelmiş olmalarında aranmalıdır. Sahih veya ahlâkî davranışın öteki dünyadaki karşılığını beklemek yerine, aceleci davranıp saadeti bu dünyada (“şimdi ve burada”) aramaya yönelmeleri ve yöneldikleri şeye kavuşamadıklarında sıkça hayal kırıklığı yaşamaları Yahudi halkını Tanrı'dan ve ahlâktan uzaklaştırmıştır: “Adaletin bu dünyada hâkim olacağı şeklindeki –yanlış olan ve vuku bulmayan– başlıca Yahudi faraziyesi, isyan ve şüphe ruhu doğurmuştur” (2014a: 190). İzzetbegoviç Yahudi inançlarındaki iki belirsizliğin Yahudi ateizmini ortaya çıkardığını savunur. Bunlardan birincisi öte dünya veya cennet inancıdır: Cennet veya ölümsüzlük öğretisi Yahudiler tarafından “hiçbir zaman tamamen kabul edilmiş değildir”. İkincisi ise Tanrı inancıdır: Yahudilik “Tanrı'yı inkâr etmez, fakat onu tanımayı ve kutsamayı reddeder” (1993: 215; 2014a: 191). Yahudilik geleneğinde millî, siyasî ve dünyevî muhteva kuvvetli, dinsel öz ise “ince ve sığ” kalmaktadır (1993: 216). Yahudiliğin maddî ilerlemeye verdiği önemin, onların Tanrı inancını belirsizleştirdiği yönündeki bir başka tespiti K. Marx'ta buluruz:

“İsrail'in Tanrı'sı paradır; bu mutaassıp Tanrı'nın yanında başka hiçbir Tanrı tutunamaz. Para, insanlığın bütün tanrılarının tanrılıklarını yok eder, hepsini bir matah [meta] haline getirir. Para her şeyin üstünde, kendi kendini yapan [mutlak] bir değerdir. Bundan ötürü, bütün dünyayı, tüm tabiatı, hem insanı orijinal değerinden yoksunlaştırır. Para insanın hayatının ve çalışmasının özü olmuştur. Para, hayatı ve işi insana yabancılaştırmıştır. İnsana hükmeden, insanın taptığı bu yabancı canavardır” (1968: 48).

Saf dinler (örneğin Hıristiyanlık) “bu dünyanın bir mükâfat değil bir ayartma, bir fitne olduğuna inanır. Oysa Yahudiler böyle düşünmezler ve onların ateizmi de budur” (2014a: 191). Yahudilik dinler arasında “dünyevî, 'sol temayül'ü teşkil ediyor”. Dünyevî cennet perspektifini vaadeden sonradan ortaya çıkmış bütün materyalist teoriler bu temayülden kaynaklanmaktadır (1993: 215).

İzzetbegoviç, Yahudiliğin dine mesafeli olduğu kadar diğer tüm materyalizmler gibi sanat, kültür, ahlâk ve hukuka da mesafeli olmasına dikkat çeker (1993: 2017, 261; 2014a: 190). Yahudiler materyalist ve pozitivist bir tutumla yüzlerini bu dünyaya doğru yöneltmekle dış gerçekliğe karşı ilgiyi tahrik etmiştir. Hıristiyanlık bu aşırılığa karşı bir reaksiyon olarak tekrar ruha doğru bir yolculuğu başlatmıştır. Yahudilik ve Hıristiyanlık tarihi, birincisi maddenin ikincisi ise ruhun tek gerçeklik olarak görülme tarihidir. “*Ahdi Kadim*’in aşırı gerçekçiliğinin hakkında *Ahdi Cedit*’in aynı şekilde aşırı idealizmi” ile gelinmeye çalışılmıştır (1993: 218).

Yahudi materyalizmi İzzetbegoviç’e göre şu sonuçları doğurmuştur: “Yahudilik tarihi, dünyanın iktisadî gelişme tarihidir... Yahudiler her zaman maddî ilerlemenin taşıyıcıları olmuşlardır” (1993: 217-8); “Yahudiler hiçbir zaman kültüre iştirak etmezler, uygarlığa ise her zaman iştirak ederler... Onlar ancak şehir mefhumları çerçevesinde yaşayıp düşünebilirler” (1993: 217). Yahudi materyalizminin sonuçlarından biri de “tabiata hâkim olma arzusudur”. Ahd-i Atik’in Tekvin Kitabı’nda “Üre ve çoğal, yeryüzüne yerleş ve onu boyunduruğun altına al!” ifadesi yer alır (2014a: 229). Yahudilerin dünyaya hâkim olma arzusu Newton ve Darwin sayesinde modern dönemde tüm Batılı insanın arzusu hâline gelmiştir (1993: 49).

İzzetbegoviç, insan-tabiat ilişkisinde Batılı ve Doğulu tavır arasındaki zıtlığa dikkat eder. Batılının doğayla ilişkisi bir fetih fiilidir, Doğulunun ilişkisi ise dostça bir ilişkidir. Kaynağını Yahudilik’ten alan “Batılı tavır tabiata hâkim olmak” ister, saf dinsel değerlerden beslenen “Doğulu tavır tabiata uyum sağlamak” ister:

“İlki açıkça *Kitab-ı Mukaddes*’ten kaynaklanmaktadır. Denizdeki balığa, havadaki kuşlara ve yeryüzünde sakin olan tüm mahlûkata hâkim ol’. Budist *Metta Sutte* ise tamamen zıt bir mesaj gönderir: ‘Oğlunu tüm kazalara karşı koruyan anne gibi senin düşüncelerin de tüm canlıları kuşatmalıdır’” (2014a: 229).

İzzetbegoviç’in Yahudilik ve materyalizm analizlerinde, çevre konusunda iki dünyanın farklı tutumlarına değinme duyarlılığı göstermesi, onun bütüncül yorumlarının bir yansıması olarak düşünülmelidir. Kültürü ihmal eden bir medeniyet arayışı ona göre, “entropi”yle sonuçlanacaktır (1993: 74).

Sosyalizm

Sosyalizm de Yahudilik gibi kendini kültürün karşısında ve medeniyetin yanında konumlandırır. Modern Batı medeniyetinin Yahudi-Hıristiyan medeniyeti

biçiminde tezahür etmesi ve sosyalizmin XX. yüzyıldaki zaferi, dünyayı değiştirme isteğinin onu anlama isteğine hâkim olduğunu gösterir. Bilimsel sosyalizm-hayali sosyalizm ayırımına baktığımızda Marksizmin bilimden yana tercih koymaya çalıştığı görülür; buna rağmen o, “mesihlik (*Ahdi Kadim*’e uygun), çağrı, ümit, tarihî adalet ve bir bakıma insanlık ifade edici bir çizgi belirtmiştir” (1993: 283). Karl Marx’ın “Şimdiye kadar filozoflar dünyayı yorumluyorlardı, fakat şimdi onun değiştirilmesi gerekiyor” (Marx ve Engels, 2008: 64) sözü, sosyalizmin/Marksizmin ütopyacı içeriğini ve “kendisini medeniyetin tabii sonuçlarından biri olarak tanımlamış” olduğunu ortaya koymaktadır (2014a: 232). Teknolojik bir iyimserliği ifade eden sosyalizm (2014a: 259), yeryüzü cenneti vaat eden materyalizmin modern dönemdeki versiyonudur. Sosyalist yazarlar tarafından içeriği daha belirgin hâle getirilmiş ve uygulamaya konulmuş komünler veya kibbutzlar İzzetbegoviç’e göre “Yahudi ruhuna tam uygun düşer” (2014a: 230).

Diğer ütopyalar gibi, reel sosyalizm de planlama, düzen ve ekonomik vurguya verdiği önem derecesinde insan hürriyetini kısıtlayıcı bir çizgi tutturmuştur. Marx sosyalizmin gelecekteki başarısını sahip olduğu ahlâkî ilkelere değil “daha gelişmiş bir sosyal hayat tarzını temsil etmesi”ne bağlamaktaydı (2014a: 126). İzzetbegoviç, Lenin’in “Proletarya diktatörlüğü sınırsız bir otorite ve şiddete dayalı bir iktidardır” sözünü hatırlatarak, Stalin’in uygulamalarının sosyalizmden bir sapma değil sosyalizmin olağan bir sonucu ve modern medeniyetin içinde ihtimal dâhilinde bir şiddet örneği olduğunu savunur (ihtimal dâhilindeki bir diğer şiddet örneği Nazizm’dir). Sosyalist hareketin içinde hümanist bir kültürün yer bulmaması bu ihtimali besleyen en önemli faktörlerdendir. Kültür ve insanın değer olarak yerinin bulunmadığı bir ideoloji olarak sosyalizm, tüm eleştirileri ve alternatiflerini ortadan kaldırarak “mecburî iyimserlik” hâline gelmiştir (2014a: 280, 282).

İzzetbegoviç, sosyalizm uygulamalarına baktığında şöyle bir tablo görmektedir: Hümanist bir kültür medeniyetçi sosyalist hareketin içinde kendine yer bulamamıştır (2014a: 282). Komünistler tüm hukuk ve ahlâk ilkelerini burjuva ideolojisinin araçları olarak görüp, hukukun yerine oportünistçe “devrimci meşruiyet” prensibini getirmişlerdir. Sosyalist pratikler, “sonsuz bir hukuksuzluk ve keyfilik” örneğidir (2014a: 287). Radikal solun en belirgin karakteri “yıkma ve tahrip etme tutkusu” olmuştur (2014a: 92). Her şeyi bilimselleştirmeye çalışan sosyalizm Sovyetler Birliği’nde Sosyal Bilimler Akademisi’nde “bilimsel ateizm” için özel bir birim oluşturmuştur. Komünist Partisi 1961 tarihli programına, insanları dinî önyargılardan kurtarmak için bir tedavi süreci başlatılacağını yazmıştır (2014a: 283). İnsanın niçin yaşadığı sorusu önemini kaybetmiş, “nasıl ve ne ile yaşadığı” sorusu

merkeze yerleştirilmiştir (2014a: 91). Akıl aracılığıyla kilise dogmatizmine karşı savaşımlar, akılcılık sayesinde beklenmedik bir biçimde yeni bir kilise ve yeni dogmalar inşa etmişlerdir (2014a: 121). Komünistler fazlasıyla biçimsel buldukları klasik özgürlüklerin toplumsal bir değerinin olmadığını iddia etmişlerdi. Bu özgürlük eleştirisinin, özgürlükleri daha iyi bir noktaya getirmek için değil “totaliter bir yönetim sistemini meşrulaştırmak için ileri sürüldüğü ortaya çıkmıştır” (2014a: 112). İnsanın Tanrı’ya rağmen “yeryüzü cenneti kurma girişimi” tarihteki en büyük kötülüklerin yaratılmasıyla, büyük ıstırapların yaşanmasıyla ve bir cehennemle sonuçlanmıştır (2014a: 276).

Sosyalizm, “hak” ve “adalet” mefhumlarına yer vermez, bu nedenle, hukuk için müsait bir ortam değildir (1993: 257-8, 283). “Avrupa tarihinde hukukun gelişmesi, kilisenin hâkimiyetinden kurtulmasıyla başlar ve sosyalist öğretilerin sahneye çıkmasına kadar devam eder”. Sosyalist pratiğin “acımasız hareket’e, objektivite’ye, doğrudan eylem’e” dayanması sosyalizmin içinde hukukun buharlaşmasına neden olmuştur. Ütopyaçı idealizm ve devrimci oportünizm sosyalizmin içinde hukukun buharlaşmasına neden olmuştur. Sosyalizm ile gelişmiş, bağımsız ve hür bir hukuk sistemi birbiriyle uyumsuzlar. Hukukun gelişmesi için mesafeli olma (objektiflik) ve norm (nesnellik) gereklidir, sosyalizm ise doğrudan (sübjektif) eyleme çağırır (1993: 263).

5. Ahlâkın ve Hukukun Kaynağı Sorunu

İzzetbegoviç, “bir ahlâk düşünürü ve filozofu”dur (Karaaslan, 2012: 112). Kant gibi ahlâkı “ödev” üzerine temellendirir. Onun ahlâk anlayışı, insanın bu dünyadaki yaşamının öteki dünyaya karşı bir sorumluluk içerdiği kabulü üzerine kurulur. Tanrı ve öte dünya inancı olmadığına ahlâkın temelsiz kalacağını savunur.

İzzetbegoviç’in ahlâk ile bilim arasında yaptığı tezatlık vurgusu, onun din anlayışının kavranmasında önemli kolaylıklar sunar. İzzetbegoviç pozitivist ahlâk ve hukuk kuramlarının iddialarının tersine, ahlâkın aklın ürünü olamayacağını savunur. Şeyler arasındaki ilişkinin tespitinde başarılı olan akıl, iyi ve kötünün belirlenmesinde, yani değerler alanında tutarlı bir ölçüt olamaz: “Bir şeyin ahlâk bakımından ‘iyi olmayışı’, ilmen tespit edilemez”. İyiliğin ölçütü hiçbir zaman bireyin mutluluğu ya da çıkarı olamaz. Toplumsal hayatın düzenlenmesiyle ilgili Fransız Devrimi’nin ortaya koyduğu “özgürlük”, “eşitlik” ve “kardeşlik” ilkelerinin gerekliliğini bilimsel olarak kanıtlamak mümkün değildir. Toplumdan elde edilen bilimsel/ampirik veriler insanların eşit olduğunu değil eşitsiz olduğunu; özgür olduğunu değil toplumsal disipline tabi olduğunu; kardeş olduğunu değil anonimliğini ortaya koyabilir (1993: 147-8). İnsan hakları öğretisi de sanılanın aksine

kaynağını “Devrim’den değil Hıristiyanî öğretiden” almıştır. İnsanların eşit ve değerli olmaları, “Tanrı tarafından yaratılmış olmalarından gelir” (2014b: 553).

Akılcılık ve pozitivist felsefe hayata anlam veremez ve hayatın anlamını kavrayamaz. Manevî değerler “materyalist felsefeyle asla izah edilemez”. Modern ideolojiler tarafından savunusu yapılan “hümanizm ve hümanist parolalar, adalet, eşitlik, hürriyet, insan ve yurttaş hakları”nın gerçek kaynağı ancak din olabilir (1993: 18). İnsan hayatının değeri konusunda akıl ve bilimin söylemeye çalıştıkları ile dinin önermeleri arasındaki zıtlığa dikkat çeken İzzetbegoviç, günümüz insanının kafa karışıklığı yaşadığı, sunî tohumlama, kürtaj ve ötenazi gibi konulardaki tutumların hümanizm için önemli kriterler olduğunu savunur:

“Sunî hayat ve sunî ölüm din tarafından tasvip edilemez, çünkü hayatla ölüm insanın değil Allah’ın salahiyetindedir. İnsan hayatıyla ilgili her türlü sunî tedbir insanı nesneye indirgediği için, sunî tohumlama, hümanizmin ihlalini teşkil etmektedir” (1993: 149).

Kürtaj, “dinin ilân ettiği, ama Darvinciliğin ilga ettiği ‘insan hayatının kutsiyeti’ nin inkârıdır (2014a: 169). Hayata ve insana anlam veren ve bilimde bulunmayan aşkınlık, dinin özünde mevcuttur: “Düşünce Allah’ı inkâr ediyor, insan ve hayat ise, O’nun varlığını teyit ediyor” (1993: 151).

Bilim, insanlara niçin ve nasıl yaşamaları gerektiğini söyleyemez. Bunu söylemek için gerekli olan aşkın nitelikten yoksundur. Hayat fenomen değil mucize olduğu için (1993: 55), bilim, “hayatın anlamını anlayamaz” ve ona bir anlam veremez (2014a: 211). Bilim hayatın mucizevi yönünü kavramakta yetersiz kaldığı için, dinsiz bir bilim adamının iyi bir hayat adına ortaya koyacağı ilkeler, ahlâkî değil kaosu doğurur: “Dinsiz bir bilim adamı kaçınılmaz olarak Mefisto rolünü üstlenecektir” (2014a: 235). Akıl rehberliğinde hareket eden ve akla çağırın Fransız Devrimi, akıl adına binlerce akıl sahibini giyotine yollamak gibi çelişkili sonuçlara ulaşmıştır (2014a: 155). XIX. yüzyıl Avrupasında bilimcilik dine karşı bir tutum sergilemiş, ancak dinin toplumda zayıflamasından kaynaklanan manevî boşluğu bilim dolduramadığı için “şüphencilik, kötümserlik ve ikilemler, hatta ‘dünya ıstırapı’ hissi” yaygın fenomenler hâlini almıştır. Bu durumda materyalist felsefe “Tanrı, ölümsüzlük, insanın ruhu, özgürlük gibi sözde ezelî soruların nefyedilmesi” yolunu seçerek, bunalımı aşmaya çalışmıştır (2014a: 55). Marx’ın doğalcılıkla sınırlanmış rasyonalizminde varoluşsal soruların sorulması yasaklanır (Özyurt, 2014b: 219). Ontolojik, sorulara karşı tepkisini şöyle ortaya koymuştur:

“Sorduğun soru bir soyutlamanın ürünüdür. Bu soruya nasıl vardığını sor kendine. Sorunu, sapık olduğu için cevaplandıramayacağım bir görüş açısından sorup sormadığını sor kendine. Doğanın ve insanın yaradılışını sorduğunda, insan ve doğaya dayanan bir soyutlama yapıyorsun. Onları var olmayan şeyler olarak koyuyorsun, benim sonra da onların var olan şeyler olduklarını tanıtlamamı bekliyorsun. Soyutlamandan vazgeç, o zaman sorudan da vazgeçeceksin... Düşünme ve bana sorma, çünkü düşündüğün ve bana sorduğun anda, insanın ve doğanın varoluşuna dayanarak yaptığın soyutlamanın anlamı kalmıyor” (1986: 121-2).

İzzetbegoviç, dinin zorunlu olarak ahlâkın kaynağı olmasıyla ilgili iki açıklama getirmektedir. Bunlardan birincisi ahlâkın “başka” bir dünya talebi olmasıdır: “Ahlâk, devamlı olarak ancak dine istinat edilebilir”; “ahlâk, dinin öbür hâlidir” (1993: 153). Ne var ki ahlâk ve din aynı şey değildir. Prensip olarak ahlâk, din olmadan var olamaz. Tatbikat olarak, ferdî davranış olarak ahlâk, doğrudan doğruya dindarlığa bağlı değildir. Ateizm dine kaynaklık edemediği için, ateist bir kişinin ahlâklı davranışının kaynağını da –o kişi bunun farkında olmasa bile– dinde aramak gerekir (1993: 173). Din ve ahlâkı birbirine bağlayan şey, şu müşterek delildir: “daha üstün başka bir dünya... ‘Başka’ olmasına göre bu dünya dinidir; ‘daha üstün’ olmasına göre ahlâkîdir” (1993: 153). Bilim, insanı sadece zekî bir hayvan olarak tanımlarken, din insanı şahsiyeti olan bir varlık olarak tanır. Hayvan içgüdüleriyle hareket eder, insan ise kişisel faydaya dayanmayan ahlâkî değerlerle hareket eder (1993: 33, 36). Dinin ahlâkın kaynağı olmasının ikinci delili ise, ahlâkî normların bir yaptırımla desteklenme zorunluluğudur: “Ahlâk, yasaktan doğmuştur ve bugüne kadar yasak olarak kalmıştır. Yasak ise dinidir, hem mahiyeti hem de menşei itibarıyla...” (1993: 153).

Ahlâk, İzzetbegoviç’e göre “ne işlevsel ne de rasyoneldir”. İnsan hayatının bir gerçekliği olan ahlâk fenomenini akıl yoluyla izah etmek mümkün değildir: “Ahlâka uygun davranış ya mânâsızlıktır yahut Allah var olduğundan mânâsı vardır”. Ahlâkın varlığı, dinin zorunluluğunun “pratik delili”ni oluştur (1993: 138-9). İnsanın ahlâkî bir varlık olma özelliğine dikkat çeken, İzzetbegoviç’e göre, her insan doğuştan eşit bir ahlâk sermayesine sahiptir (2014a: 264; Akın, 2013: 55). Ahlâkî davranış, çıkarlarımız doğrultusunda değil çıkarlarımızla çelişse bile (dinsel) ödevlerimiz doğrultusunda davranmak demektir (Karaaslan, 2012: 112). Bu hayatın ötesinde başka bir hayata inanmadığımızda, bizi çıkarlarımızla çelişebilen ahlâkî davranışa zorlayan güç ortadan kaybolmuş olur (2014b: 552).

Ahlâk, insanın yüksek bir hayata erişmek için mücadelesidir (1993: 141, 153). “Din, semanın barış ve derinliğiyle ahenk içinde hareket etmesi için insana yöneltilmiş bir talep” olduğu için, ahlâkî davranışı zorunlu kılar. Ahlâkî olanı, fayda ile açıklayabilseydik, hayatın mânâsını açıklamış olurduk, bu durumda da “Allah zorunlu olmazdı”. Oysa insanı insan kılan tüm ahlâkî emirler, özü itibariyle ne aklidir ne de faydaya dayanır (2014a: 47, 49). Başkalarına karşı insanı âdil ve iyi olmaya davet eden her çağrı, bu dünya hayatının sınırlı ve geçici olduğuna dair bir hatırlatmadır (1993: 13).

Yukarıda belirtildiği gibi, İzzetbegoviç’e göre ahlâk, dinin zorunluluğunun “pratik delili”ni oluşturur. Tanrı’nın varlığını akıl yoluyla kanıtlamak mümkün olmasa bile, insanın tüm zaman ve mekânlarda Tanrı’ya olan ihtiyacını akıl yoluyla tespit etmek mümkündür (2014a: 63). İnsanın “kendisine boyun eğeceği ve hizmet edeceği kudrete iman” olarak din (2014a: 68), insanı ahlâkî ilkeler olan fedakârlığa ve iç olgunluğa yöneltir. Fedakârlık, insan olmanın ayırt edici vasıflarındandır; “radikal bir yükselme” olarak din, fedakârlık aracılığıyla insanın biyolojik varlıktan insanî varlığa dönüşüne aracılık eder (2014a: 65-6). İnsana duyulan saygı, Allah’ın birliğine olan inançtan kaynaklanır (2014a: 175); bu nedenle de hümanist düşünce dinsel kökenlidir.

Yukarıda gördüğümüz gibi İzzetbegoviç, ahlâkın kaynağını dinde bulur, materyalist bir ahlâkın olamayacağını savunur. Ancak söz konusu olan hukuk olunca burada ne saf dinin ne de materyalizmin kendi içinden bir hukuk çıkaramayacağını belirtir. Bunun nedeni hukukun çift boyutlu yapısıdır; saf din salt maneviyata, materyalizm ise salt sosyal ve siyasal olana değer verdiği için hukuk sisteminin ortaya çıkmasına elverişli değildir. Bir hukuk sistemi ne saf dinin önemseydiği öte dünya ve ahlâk yok sayılarak ne de materyalizmin önemseydiği bu dünya, yani siyaset ve güç yok sayılarak kurulabilir:

“Hıristiyanlara göre, Hz. İsa *Ahdi Kadim*’in adaleti yerine sevgiyi tahakkuk ettirmeye gelmişti... Materyalizm hukuku idealistik, statik hatta ‘gerici’ bir şey görmektedir. Hukuk bir yandan gaye güdücüdür, sosyaldır, siyasîdir, objektiftir ve tamamen dünyaya dönüktür; öbür taraftan ise normatiftir, ahlâkîdir. Dünya içindeki münasebetlere hakkaniyet prensibini, ahlâkî düzenin prensibini, yani ‘bu dünyaya ait olmayan’ bir şeyi sokmaya çalışmaktadır. Böyle bakıldığı zaman hukuk iki kutuplu bir birliktir, tıpkı insan ve İslâm’ın öyle oluşları gibi” (1993: 261).

İzzetbegoviç’in Hıristiyanlık analizine göre Hz. İsa “Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya Sezar’ın hakkını Sezar’a verin” söylemini benimsemekle, bu dünyada “bir yasa

koyucu olarak hâkim olmayı reddetmiştir”. Hukuk fikri ve siyaset tarafından düzenlenen “yeryüzü krallığı” fikri Hıristiyanlık öğretisine yabancıdır. Adalet ilkesini hayata geçirmeyi hedefleyen hukuk, “Hıristiyanî sevgi için çok dardır” (2014a: 241).

Hukuk sistemi saf din veya materyalizm tarafından inşa edilemeyeceği gibi, onlara karşı da inşa edilemez. Hıristiyanlığın temsil ettiği dinsel yaklaşım olmadığında hukuk mümkün olmayacak; Yahudiliğin temsil ettiği materyalist yaklaşım olmadığında ise hukuk lüzumsuz olacaktır. Hukukun ortaya çıkması bu iki yaklaşımın sentezlenmesiyle mümkündür. Bu sentezi İslâm gerçekleştirdiği için her hukuk tabiatı itibariyle İslâmî’dir (1993: 261). Hukukun ortaya çıkışı din ve siyasetin birliğiyle mümkün olmuştur. İslâm “din ve siyaset birliği” olarak anlaşılmalıdır (1993: 225). Bu birlik olmadan din bir ahlâk sistemi, materyalizm de bir kanunlar sistemi oluşturmaktan ileri gidemez. Ahlâk sisteminin siyasal alana müdahale gibi bir meselesi olmayacaktır. Materyalizm ise meşruiyetini güçten alan bir kanun sistemi ortaya çıkarabilir. Her iki durumda da sosyal ve siyasal hayatta adaletin tecelli etmesini beklemek mümkün olmayacaktır (2014a: 241). Adalet, ancak “ceza” taraftarı olan Hz. Musa ile “af” taraftarı olan Hz. İsa’yı birbirine yakınlaştırmakla mümkündür, bu yakınlaştırmayı her iki ilkeyi de savunan Hz. Muhammed gerçekleştirmiştir (2014a: 265). Yahudiliğin içinden bir hukuk sistemi çıkarmama nedenlerinden biri de milliyetçilik esasına dayalı bir din olmasıdır. İslâm ise ruh, hukuk ve ahlâka dayalı bir bağ olarak ortaya çıkmıştır (2014a: 302).

İslâm, “kendi bütüncül hukukunu meydana getiren tek din”dir. Hıristiyanlık Tanrı krallığını istemiştir, Yahudilik ise güneş krallığını. İslâm’a göre Allah insanı “yeryüzünde hükümlerin diyeye yaratmıştır”. Bu nedenle İslâm, hem maneviyat boyutunu, yani kültürü hem de maddiyat boyutunu, yani medeniyeti ve siyaseti istemektedir (1993: 226); hem öte dünyadaki saadeti hem de bu dünyadaki saadeti istemektedir.

“*Kur’an*’ın şerre karşı mücadele çağrısının da ve zulme karşı direniş emrinin de aslen Batılı (Hıristiyanî) anlamda dinî bir mahiyeti yoktur. Dinî bakımdan kuvvet kullanmamak ve zulme mukavemet etmemek daha mantıklıdır... Tahammül etme ve boyun eğmenin yerine savaşa izin veren hatta savaşı emreden *Kur’an*, bu alanda dinî-ahlâkî değil sosyo-politik bir kanun mecmuası olarak ortaya çıkmaktadır.” (1993: 226-7)

İzzetbegoviç adalet dini olarak İslâm’ın siyasetle olan ilişkisine şöyle açıklık getirir: İlkesel olarak kuvvet ile ahlâk arasında hiçbir ilişki yoktur. Ancak gerçek

hayatta “kuvvetsiz adalet olamaz”. Buradan kuvvet ile adalet arasında birebir ilişki olduğu fikri çıkarılmamalı. Adalet, ancak “hakkaniyet fikri ile kuvvetin birliği” olarak sağlanabilir (1993: 250-1). Hakikî din iki yönelimi birleştirir. Bunlardan birincisi saf dinlerde olduğu gibi “Allah’a adanma”dır; ikincisi ise komşuya ve başkalarına iyilik yapmadır. Bu özellikleri taşıyan herhangi bir din adı İslâm olsun veya olmasın “hakikî” dindir (2014a: 54).

İncil'de en yüksek emir sevgi'dir, İslâm'da ise adalet'tir. İslâm, Müslüman'ın dinin ahlâkî emirlerini hem insan olarak hem de vatandaş olarak yüklenmesini ister. “Zira adalet aynı zamanda hem şahsî hem de sosyal bir fazilettir” (1993: 247). “Başkalarını sev” emrinde görüldüğü gibi, ahlâkî sevgi üzerinde yoğunlaştıran Hıristiyanlık ahlâkî, soyut ve duygu düzleminde kalır. “Başkalarına iyilik et” emrinde olduğu gibi İslâm ahlâkî ise somut ve fiili düzleme taşınmış olur (2014a: 235). İzzetbegoviç, modern hümanist söyleme içkin olan soyut insanlık sevgisine de eleştirel bakar: “İnsan, insanı sevmeli, insanlığı değil. İnsanlık, insana yönelik sevgi yokluğu için ileri sürülen bir mazerettir” (2014a: 50).

6. Üçüncü Yol Olarak İslâm

Aliya İzzetbegoviç, “çağdaş dünyaya damgasını vuran ideolojik çatışmalar içinde İslâm'ın yeri”ni (Erkilet, 2013: 37) anlamaya ve çağın diline uygun bir İslâm yorumu getirmeye çalışır. İzzetbegoviç'in din yorumu insan tabiatı üzerine temellenir. İnsan tabiatı üzerine yaptığı analizden hareketle İslâm'ın medeniyet, bilim, teknoloji, ahlâk, hukuk, siyaset gibi alanlarla ilişkisine açıklık getirmeyi düşünsel hayatının merkezine yerleştirmiştir. Onun bu bütüncül din yorumu teolojik, felsefî, tarihsel, sosyolojik içeriği olan özgün bir girişim, kendi ifadesiyle “İslâm'ın yeni bir felsefesini” sunma çabasıdır. İnsan, dünya, din, Tanrı, tarih, kültür, sanat kavramları onun için insanın varoluşsal sorunu ekseninde anlamlandırılabilir. İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm* kitabının “bir âlem tasavvuru lehine getirilmiş bir delil” (2014a: 213), “İslâm'ı bugünkü neslin konuştuğu ve anladığı dile tercüme teşebbüsü” (1993: 22) olduğunu ifade eder. O, XX. yüzyılın sonlarında ezeli dikotomileri ciddiye alan yeni bir dünya anlayışı ortaya koyma ya da İslâm'ın otantik anlamını açığa çıkarma iddiasına sahiptir. Bu iddia, şüphesiz onun tarih felsefesi, toplum felsefesi, hukuk felsefesi, ahlâk felsefesi, sanat felsefesi, bilim felsefesi gibi felsefenin tüm alanlarına şamil bir felsefî yaklaşıma sahip olduğu ölçüde anlamlı olacaktır. Ancak İzzetbegoviç'in amacı, felsefî bir kuram oluşturmak değil “sağlıklı insan birlikteliğini ve yine insana yakışır bir ilişki biçimini araştırıp ortaya koymaktır” (Aydın, 2013: 43).

Saf Din ve Materyalizm Birbirinin Varoluş Sebebidir

İzzetbegoviç, dünyadaki tüm dinleri, tüm felsefeleri ve ideolojileri üç yönelim içinde toplar: “Dinî görüş, materyalist görüş ve İslâmî görüş”. Dünyada üç görüşün var olması insanın ruh-beden ikiliğine sahip olan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. “Ruhun bineği” olan beden tekâmül ettiği için bir tarihe sahiptir; ruh ise “Allah’ın nefhasını almıştır”, yani tarihsiz ve tekâmülsüzdür. Beden bilimin, ruh ise dinin, sanatın ve etiğin konusudur. Bu ikili yapı insan hayatında kültür ve medeniyet olgularını ortaya çıkarmıştır. Niçin yaşıyorum? sorusuna cevap arayan din ve sanat kültüre aittir. Nasıl yaşarım? sorusuna cevap arayan bilim ve teknolojisi ise medeniyete aittir (2014a: 167-8).

Dinî görüş (maneviyatçılık) ruhun, materyalizm tabiatın, İslâm ise insanın projeksiyonudur. Maneviyatçılara göre yegâne varlık ruhtur; materyalistlere göre yegâne varlık maddedir. İslâm ise “ruh ve maddenin bir arada varoluşundan yola çıkmaktadır” (1993: 11). Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed insanla ilgili hakikati anlamının ezeli üç yönelimini temsil eder (1993: 215).

İzzetbegoviç’e göre, ruh-madde birliğini kabul etmeyen saf din ve materyalizm, birbirlerinin varlık nedenini oluştururlar. Dünya görüşlerinin tarihi, maneviyatçılık ile materyalizm arasındaki reaksiyonların tarihidir. Bunun önemli örneklerinden birini XIX. yüzyıl Alman felsefesinde görürüz. Burada Hegel’in savunduğu insanın ve evrenin tarihini tin (ruh) yoluyla açıklamaya çalışan idealist diyalektiğinin takipçileri tarafından materyalist diyalektiğe dönüştürülmesiyle, Hegel’in “kültürün ve dinin doğalcı yorumuna öncülük etmiş” olduğunu hatırlamak gerekir (Morris, 2004: 35; Özyurt, 2014: 147).

Aşırı maneviyatçılık, materyalist bir tepkiyi doğurduğu gibi, aşırı maddecilik de maneviyatçı tepkileri doğurur. Bu olguyu Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında da gözlemlemek mümkündür: “*Ahdi Kadim*’in aşırı gerçekçiliğinin hakkında *Ahdi Cedid*’in aynı şekilde aşırı idealizmiyle gelinebilmiştir” (1993: 218). Hıristiyanlar için insan “melek”ler gibi kusursuzlaşabilir, maddeciler için insan zekâ sahibi ve konuşan bir “hayvan”dır (2014a: 258). Bu yaklaşımların her ikisi de kusurludur: “İnsanın bütün kusurları da esas olarak ya biyolojik hayatın dince reddedilmesine ya da insanın, materyalist zihniyet tarafından inkâr edilmesine irca olunabilir” (1993: 12).

İzzetbegoviç’e göre kusursuz insanî yaşam insanın iki boyutlu bir varlık olduğunu kabul etmekle mümkündür. Dünyada bu ikili gerçekliği sadece İslâm kabul etmiştir: “En yüksek şekli insanda sergilenen ruh-madde birliği prensibinin adı İslâm’dır” (1993: 11). İslâm, ikili gerçekliği kabul etmekle insanı sadece hayvanlardan değil meleklerden de

üstün kılmaktadır (2014a: 258; 1993: 246). İnsanın üstünlüğünü sağlayan özgürlüğüdür; ne hayvan ne de melek özgür değildir.

Gerek materyalistler gerekse Hıristiyanlar, insanı anlamadaki yetersizliklerine bağlı olarak İslâm'ı da eksik tanımaktadırlar. Materyalistlere ve sosyalistlere göre İslâm, sosyal ve siyasal meselelere karşı duyarlılığı olmayan sağ karakterli salt dinsel ve mistik bir inançtır; Hıristiyanlar ise İslâm'ı sadece sol karakterli sosyal ve siyasî bir hareket olarak görmektedir. Hıristiyanlar İslâm içindeki akılcıları görerek, sosyalistler ise İslâm içindeki maneviyatçıları görerek hükme varırlar. İzzetbegoviç'e göre hem İslâm'ı maneviyata indirgeyerek Hıristiyanlığa yakınlaşan Müslüman mutasavvıfların hem de dinin dünyevî tarafını öne çıkararak sosyalizme ve materyalizme yakınlaşan akılcıların "İslâm'la güçlükleri vardır" (1993: 20). Ruh-beden birliğini kabul eden İslâm, Hıristiyanlık ve sosyalizm (ve Yahudilik) tarafından temsil edilen "iki aşırı varlığı hem ayırır hem de birbirine bağlar" (2014a: 179). İslâm, insanları "ibadet, fedakârlık, tövbe, zühd, iyilik ve sevgi"ye yönelttiği gibi, "beden, iktidar, mücadele, adalet, sağlık, ilim, ödül ve güç"e de yöneltmektedir (2010b: 42-3). İzzetbegoviç İslâm'ı Hıristiyanlık ile sosyalizmin kaba bir sentezi olarak görmez (1993: 19). İslâm, onların sahip olduğu "hakikat payları"ını kabul ederek hayata geçirmeye çalışmıştır:

"İslâm sosyalizm ile Hıristiyanlığın hakikat paylarını sadece tanımakla kalmıyor, bilakis üzerinde ısrarla duruyor. Çünkü eğer sosyalizm yalansa, o zaman İslâm da tam hakikat değildir. İslâm'ın doğruluğunu ispat etmek sosyalizm ve Hıristiyanlığın doğruluğunu ve aynı zamanda hakikatlerinin noksanlığını da kabul etmek demektir... Onun üstünlüğü onların hakikat paylarını tanımasındadır" (1993: 21-22).

İzzetbegoviç'e göre İslâm, dini saf maneviyata indirgeyen tasavvufi yorumlara olduğu kadar, insanı salt materyalist bir yorumla anlamaya çalışan sosyalizme karşı da dirençlidir. İslâm'ın maneviyatçılığa karşı direnci, kendi içinde maneviyatı tanımasından, materyalizme olan direnci de "İslâm materyalizmi" diyebileceğimiz kendi içindeki "tabii ve sosyal unsurlar"dan kaynaklanmaktadır. İslâm materyalizmi "İslâm dünyasını durmadan Avrupa'dan gelen aşırı materyalist fikirlere karşı dayanıklı kılmaktadır" (1993: 228).

İzzetbegoviç, İslâm ile Protestanlık arasındaki benzerlikten yola çıkarak, Protestan ülkelerde komünizmin yaygın kabul görmeyişine de açıklık getirir: "Protestan milletleri Katolikliği reddettikleri gibi aynı sebeplerle komünizmi de reddetmektedirler... Din için şartlar mevcut değilse, komünizm için de mevcut değildir" (1993: 283).

İslâm ve İnsan

İzzetbegoviç'e göre, İslâm'ın en önemli özelliği, "insanlık dini" olmasıdır. İslâm bu ifadeyi üç nedenle hak eder. Birinci neden, İslâm'ın tüm insanlara çağrıda bulunuyor olmasıdır; ikinci neden İslâm'ın herkes için aynı dindarlığı öngörüyor olmasıdır; üçüncü neden ise insanın ruh ve madde özelliklerini kabul etmesidir.

İzzetbegoviç'e göre, Bakara Suresi'nde yer alan "Allah kimseye takatinden fazlasını yüklemeyiz" ifadesi, Hıristiyanlık gibi çileci dindarlığın (1993: 219) İslâm'da yerinin olmadığını göstermektedir. İnsana kendi bedenini reddedip sadece ruhunu önemsemeyi teklif eden bir din, gerçekçi olamaz: "Bedenini reddeden kişi onun kurbanı olur" (2014a: 179). İnsani gerçekliği ve onun iki kutupluluğunu kabul eden İslâm, "insanın tekrarıdır". Hem insandaki "ilahî kıvılcımı" (maneviyatı) geliştiren hem de "hayatın gölge tarafındaki alelade şeyler"i düzenleyen bir öğretilerdir (1993: 222). İslâm, "bu dünyadan nasibini unutmadan ebedî hayat için yaşama"yı mümkün kılar. Bu çerçevede yaşayan "bütün insanlar bilinçli veya bilinçsiz olarak olası birer Müslüman'dır". İnsan doğuştan Hıristiyan olamaz, ancak Müslüman olabilir. Çünkü İslâm, insanın "imajına göre teşkil edilmiştir" (1993: 248-9). Tutarlı bir Hıristiyan olunamayacağı gibi tutarlı bir sosyalist (materyalist) olmak da mümkün değildir (1993: 17, 285). Ateizmin ve Hıristiyanlığın tutarsızlığının göstergesi olarak İzzetbegoviç'in verdiği örneklerden biri evlilik kurumudur. Her iki öğreti de evlilik kurumunu teorik olarak reddeder, ancak pratiğe yöneldiğinde veya hayatın içindeki gerçek insanla karşılaştığında her iki öğreti de evlilik müessesesini kabul eder. Hıristiyanlık "cinsel ilişkiden tamamen kaçınma" talebinden, sosyalizm ise "sınırsız cinsel hürriyet" talebinden vazgeçer (1993: 288). İslâm, "arzuların yok edilmesini değil kontrol edilmesini" sağlayarak (2010b: 42), evlilik ile aileyi hem teoride hem de pratikte önemsemiştir:

"İslâm, bir nevi zühdü tanımakla beraber, hayat, sıhhat, zihin, sosyal davranış, mutluluk ve zevke olan meyli yok etmek istememiştir. Kabul ettiği zühdü kan ile ruh, hayvanî ile ahlâkî arzu ve istekler arasında bir muvazene unsuru telakki etmektedir" (1993: 245).

İzzetbegoviç'in dinle ilgili temel savlarından biri de hümanizm ile din arasında tabii bir bağın var olduğudur. Ona göre hümanizm ve din arasında çatışma olduğu iddiası, gerçekliği yansıtmayan "sunî bir yorum"dur. Allah olmaksızın insanı insan yapan ahlâkî erdemlerden bahsetmenin, dolayısıyla insandan bahsetmenin mümkünatı yoktur. İnsan yoksa hümanizm yoktur (2014a: 330). İnsanın Tanrı'ya

yükselişine inanan Hıristiyanlık ve insanı salt biyolojik varlığa, hayvan düzeyine indirgeyen materyalizm (veya sosyalizm), söylemleri her ne olursa olsun hümanizmin uzağında kalırlar. Ancak her ikisi de gündelik yaşam içinde insanlığa doğru hareket eder. Hayat, insanın hayvanî yönünü kabul eden dinin “natüralize” olmasını, insanın ahlâkî değer ihtiyacını kabul eden materyalizmin (ve sosyalizmin) de “hümanize” olmasını sağlar (2014a: 52; 1993: 274).

İslâm’ın Medeniyet ve Bilime Bakışı

İzzetbegoviç, Bakara Suresi 30. ayetten (“Yeryüzünde bir halife yaratacağım”) hareket ederek, İslâm’ın kültürü olduğu kadar medeniyeti de isteyen bir din olduğu sonucuna varır (1993: 226). Ancak Müslümanlar için medeniyet tabiata hâkim olma değil tabiatı anlama ilkesiyle birlikte hareket edebilir. İslâm’ın medeniyetin önemli unsurlarından biri olan bilime bakışı, Tanrılaşma arayışı veya Tanrı’yı dışlama uğraşı biçiminde değil Tanrı’ya (ve ekolojiye) karşı sorumluluk içeren bir bakıştır:

“Öğrenme soylu bir tefekkürdür, Allah’ın dünyadaki işaretlerini öğrenmeye çalışmaktır. İslâm kültürünün hem geçmişteki hem de gelecekteki özelliği budur. Bizim baktığımız dünya salt tabiat değil Allah tarafından yaratılmış bir sanat eseridir... Batı’da gördüğümüz, Batı’nın kendisinin de farkında olduğu, medeniyetlerin büyümesiyle ortaya çıkan yan etkilerden kaçınmamız için bu değere ihtiyacımız vardır” (2014b: 541).

İzzetbegoviç’e göre, İslâm din ile bilim arasındaki gerilimi yok eden bir içeriğe sahiptir. Bu özellik onu diğer dinlerden ayırır. Tarihte birçok din aklın, bilimin ve teknolojinin yerini almak istemiş ve bu isteğin tabii sonucu olarak din ile akıl çatışma içine girmiştir. Bu çatışmanın çözümü, onları ayırmakta bulunamaz: “Birbirinden ayrıldığı zaman din, insanları geri kafalılığa; ilim ise ateizme sürükler” (1993: 290). İslâm ise din ve bilimi yakınlaştırmıştır: “Bilim veya din, bilim ve din; işte İslâm bu” (2014a, 247). İslâm’ın bilime değer vermesi, *Kur’an*’ın bilimsel hakikatler içermesinden değil bilime yönelik güçlü bir tavrı olmasından ve dış dünyayla ilişki kurmayı teşvik etmesinden kaynaklanmaktadır. “İlimle (‘okumak’la) ilgili talep şimdi Allah’a karşı olmayıp, bilakis, Allah’ın adınadır (‘Rabbinin adıyla oku...’ (96/1) (1993: 240). Bilim mutlak bilgiye ulaşmanın aracı değil mutlak bilgi veya vahyin önerileri çerçevesinde yararlanılacak bir değerdir: “Bilim ne övülmeli ne de lanetlenmeli; kullanılmalıdır” (2014a: 43).

İzzetbegoviç'in yazılarında Batılı bilim ve teknoloji anlayışına karşı kaygılı bir bakış görülür. Bilime değer vermeyen bir muhafazakârlık anlayışı gibi dinden uzaklaşmış bir bilim anlayışı da sorunludur. Ona göre, “modernistlere sürekli dinin önemi hatırlatılmalı, muhafazakârlara da bilimin önemi” (2014a: 310). Tanrı inancı tarafından yönlendirilmeyen bir teknoloji günümüz dünyasının gelişmiş bölgelerinde olduğu gibi “pek çok avantajla birlikte pek çok tehlikeyi de beraberinde getirmektedir” (2014b: 541). Teknolojinin “üretken” ve “yıkıcı” özelliğine dikkat çeken İzzetbegoviç günümüz teknolojisinin yıkıcı güçlerinin daha başarılı olduğunu düşünmektedir (2014a: 149-150).

İslâm'da Hukuk ve Siyasetin Yeri

İzzetbegoviç, insanın “özgür”, “sorumlu” ve “adanmış” varlık olma özelliğine dikkat çeker. Sorumluluk fikri, “insan adıyla bağlantılı fikirlerin en büyüğü ve en önemlisidir”. İnsanın özgürlüğü ve sorumluluğu, tarih öncesinde (cennette) insan ile Allah arasındaki ahite (mîsâk'a) dayanır ve insanın yeryüzünde halife kılınmasıyla temayüz eder (1993: 226). Böylece özgürlük, ahlâkın zorunlu şartı, Allah da özgürlüğün zorunlu şartı olur (Akın, 2013: 60). İslâm bu dünyaya önem verir, ancak sorumluluğu ve adanmışlığı bu dünyanın karmaşası ve cazibesi içinde Müslüman'ın yoldan çıkıp kaybolmasını ve unutkanlığa düşmesini önler. Tanrının krallığı fikri İslâm'da güçlü biçimde vurgulandığı için Müslüman'ın dünyayla kurduğu ilişki, onun Yahudiler gibi Allah'tan uzaklaşmasını önler.

İslâm'ın “en etkileyici mesajı adanıştır” (2014a: 191). İslâm Hıristiyanlıktan farklı olarak bu dünyayı bilmek ve ona sahip olmak ister (2014a: 214). Hz. Musa “kendi halkının lideridir”, Hz. İsa bir “ahlâk vaizidir”, Hz. Muhammed ise tüm insanları ve bütün bir tabiat için adaleti temsil eder (1993: 20-21).

İslâm, “insanî olan her şeye damgasını vuran iki kutup arasındaki ‘üçüncü yol’dur” (2014a: 168). “Ona göre ideal bir siyaset, insan gerçekliğinin dualizmindeki unsurları birbirine feda etmemelidir ki bu, ancak siyasetin ahlâkî olarak sınırlandırılmasına bağlıdır. İslâm, bu üçüncü yolun inançta, düşüncede ve pratikte imkânıdır (Akın, 2013: 56). Müslüman'ın sahip olduğu adalet ilkesi, onu bu dünyaya yöneltirken, öte dünyaya karşı ödevlerinden ve Allah'a adanmışlığından uzaklaştırmaz. Aksine İslâm dini mensuplarını bu dünyayı düzenlemeye yöneltmekle mücadele, refah ve güç kavramlarına ahlâkî bir içerik kazandırmış olur (2010b: 43). İslâm, toplumun üyesi (birey) olan insanın “bu dünya”nın çocuğu olduğu gerçeğini kabul eder, şahıs olarak da onu “sema”nın bir sakini görür. Adalet ilkesi, insanın dünya ve sema içindeki konumunu ilişkili ve dengeli kılar:

“*Kur’an* insana nadiren, insanlara sık sık, ara sıra da sadece vatandaş olarak hitap eder. Toplum üyesi olarak insan bu dünyanın çocuğudur, yalnız şahsiyet olarak o semanın da sakinidir... *İncil*’deki sevginin yerine adaleti en yüksek emir olarak belirtmekle İslâm, apaçık Müslüman’ın insan olarak ve vatandaş olarak tecrübesinin aynı olmasını istemektedir. Zira adalet aynı zamanda hem şahsî hem de sosyal bir fazilettir” (1993: 247).

İzzetbegoviç, İslâm’ın bu dünyayı kabul ederek dönüştürme gibi bir amacının olduğunu savunur. Dünyanın anlaşılması ve kabul edilmesi, onun kazanılması ve dönüştürülmesi için ön şarttır (2014a: 38). Dünyayı düzenleme iddiası bulunan her din, kaçınılmaz olarak “dünyevî” ve “siyasî” bir karaktere sahiptir. İzzetbegoviç dünyevî olan siyaseti, İslâmî bir yorumla ele alarak, “bu dünya ile ahiret arasındaki ilişki üzerinden” anlamlandırmaya çalışır (Akın, 2013: 57). İslâm, uhrevî hayatın sorumluluğunda “yüzünü dünyaya çevirmiş olan bir din” olduğu için Hz. Muhammed mağaradan topluma ve şehre dönmeye mecburdur. Bu “hanif”likten “ümme” olmaya dönüştür: “İslâm mistik olarak başlamıştı, siyasî ve devlet fikri olarak devam etti”. İslâm, dinin gerçekler dünyasına girmesinin adıdır (1993: 221-2); sosyolojinin ve siyasetin onanmasıdır. İslâm, devlet kurumunu kabul ettiği gibi Hz. İsa’nın reddettiği akrabalık ve aile kurumunu da kabul eder (1993: 225).

Bu dünyaya yönelmiş bir din olarak İslâm, başarılı olmaya mecburdur. (2014a: 175). Ama aynı zamanda gerçekçi olmak zorundadır. Bu nedenle mükemmel toplumu ve mükemmel insanı değil normal insanı ve normal toplumu hedefler (2014a: 320). İslâm insandan yana olduğu kadar toplumdandan da yanadır, hürriyetten yana olduğu kadar ekmekten de yanadır, kültürden yana olduğu kadar medeniyetten de yanadır (1993: 221). Hz. Muhammed bu zıt değerleri başarılı biçimde sentezleyerek, normal toplumu inşa etmeyi başarmıştır. Hz. Muhammed’in bu başarısı, İzzetbegoviç’e göre Batılı biyografi yazarlarında rahatsızlık hissi doğurmaktadır. Hıristiyanlar, “ıstırap ve haça gerilmeyle ilgili acıklı hikâyeleri öylesine takıntılı hâle getirmişlerdi ki”, İslâm peygamberinin başarısı onlara tiksindirici gelmektedir (2014a: 175).

Dinsel ve Seküler Yaşamın Sentezi Olarak İslâmî İbadetler

“Gerçek hayatta ne tutarlı materyalist ne de tutarlı Hıristiyan olunabilir” tezini savunan İzzetbegoviç’e göre İslâm, amacı insanı ve toplumu kuşatan saf din ve materyalizm arasındaki düalizmi anlamının, kabul etmenin ve aşmanın yoludur. İslâm, insan ve toplum hayatındaki zıt unsurları sentez yoluyla aşmanın yöntemini sunar. Diğer dinlerde var olan kutsal ile seküler, ibadet ile hijyen arasındaki zıtlığı

ortadan kaldırır. Namaz, temizlik ile ibadeti birleştirmenin İslâmî örneğini oluşturur. Abdest ve namaz arasındaki ilişki, “hayattaki ruh hürriyeti ile tabiatın determinizmini” birleştirmeye ilham verir (1993: 18). Temizlik olmadan namaz olamayacağı gibi, maddî ve sosyal çabalar olmadan da maneviyat olmaz (1993: 229). Namaz, sadece dua ve ibadet değildir, İslâm toplumunda disiplini, çalışmayı, birliği sağlayan “dayanışma okulu”dur (2010b: 36).

İslâm birçok dinde ve felsefede var olan “kirlilik adağını” tanımayarak, seküler ilkelerin kutsal ilkelere destek olabileceğini göstermiştir. “Temizlik imandandır” sözünü ancak İslâm söyleyebilmiştir, diğer dinler ise ruhu yüceltmeye çalışırken bedeni ihmal etmiştir (1993: 230). “Manevileştirilmiş temizlik olarak İslâmî abdest... ruh sağlığına hizmet eder” ve namazı “ibadetin en yüksek şekli”ne dönüştürür (2014a: 241; 1993: 250). Abdest, daha çok İslâm’ın seküler/medenî yönüne aittir. Medeniyet, kültürün aksine ayık ve temiz olmayı gerektirir. Kültür sarhoşu olan saf dinler ise temizliğe önem vermeyerek kirlilik adağını yüksek bir ibadet olarak sunabilir: “Kültür kirlilik zorunda değildir, ama zorunlu olarak temiz olması da gerekmez” (2014a: 231).

Câmi hayatın içinde olan bir dinin mekânı, kilise ise hayatın dışında olan bir dinin mekânıdır. Câmi insanlar için bir mekândır, Kilise ise “Tanrı’nın tapınağı”dır: “Câmi daima hadiselerin cereyan ettiği merkezî bir yerde, çarşı içinde, mahallenin ortasındadır. Kilise ise ‘yüksekçe’ yerler ister” (1993: 224). Câmi salt bir tapınak/mabet olmayıp, okul ve kulüp gibi işlevleri de üstlenmiştir (1993: 243).

İzzetbegoviç, İslâm’ın diğer dinlerden farklı olarak maddeye önem vermesinin tanrısal ve dinsel olandan zorunlu uzaklaşma olmadığını altını çizer. İslâm’da madde, ulvî amaçlar için bir vasıta. Sağlıklı bir beden namaz görevini yerine getirmeyi mümkün kılar, servet de zekât vermeyi mümkün kılar. İslâm’a göre maddî dünya şeytanın mülkü olmadığı gibi, beden de günah yuvası değildir (1993: 240-1).

Oruç, aç kalmanın ne demek olduğunu hatırlatarak Müslümanların zekât mükellefiyetlerini yerine getirmeleri için psikolojik bir hazırlıktır (2010b: 36).

Zekât, İslâm’ın aynı zamanda bir sosyal hareket iddiasına sahip olduğunu gösterir. Zekât, kanunî bir mükellefiyet çerçevesinde “fakirler için zenginlerden alınan vergidir”. Onu sadakadan ayıran şey, siyasî otoritenin bu yeniden dağıtım işleminin gerçekleşmesini denetlemesi ve organize etmesidir. İslâm zekât sayesinde maddî zenginliklerin doğurduğu kötülüğü bertaraf eder. İzzetbegoviç’e göre, insanın siyasete karşı duyarlı olan bir dine, ahlâkî değerlere karşı duyarlı olan bir siyasete ve vergiye dönüştürülmüş bir sadakaya ihtiyacı vardır. İslâm bu ihtiyacı mülkiyeti ortadan

kaldıran bir sosyal planlamayla değil sefaleti ve yoksulluğu bertaraf eden bir sosyal siyasetle karşılar (1993: 231-3; 2010b: 36).

Hac, yeryüzündeki halkların ve insanların birbirine yakınlaşmasını ve tanışmasını sağlar. Orada şovenizm ve egoizm reddedilerek “aynı elbise ve aynı düşünceleri taşıyan” kalabalık insanların eşitliğini ve kardeşliğini sembolize eder (2010b: 36).

Sonuç

İzzetbegoviç’in din anlayışının genel bir betimlemesini yapan bu makalenin “Aliya İzzetbegoviç’in Din Kuramı ve İslâm Yorumu” biçimindeki başlığı belli bir iddiayı taşıyor. Bu iddia, başlıktaki İzzetbegoviç’in özgün bir din kuramına sahip olduğu vurgusudur. Onun İslâm anlayışı bilimsel çalışmalarda bugüne kadar belli bir ilgi görmüş olmasına rağmen, din kuramı üzerine neredeyse hiç çalışma yapılmamıştır. Bu eksikliğin nedenlerinden biri, İzzetbegoviç’in gündemindeki din konusunun salt bir felsefi ya da bilimsel mevzu olmamasıdır. Bir başka neden ise kuramsal çalışmalara ağırlık veren akademik çevrelerde İzzetbegoviç’in çalışmalarına karşı bir rezerv konulmuş olmasıdır. Üçüncü neden de terminoloji sorunudur. Bu sorun özellikle din sosyolojisi alanında kendini gösterir. Örneğin din sosyolojisinin kurucularından E. Durkheim, dinlerin en önemli özelliklerinden birinin “kutsal-profan” ayrımı olduğunu belirtmiştir (Durkheim, 2005: 56-7; Özyurt, 2015: 396). Günümüze kadar din sosyologları arasında yaygın kabul görmüş bu anlayış, İzzetbegoviç’in kuramında işlemez hâle gelir. İzzetbegoviç’e göre saf dinleri açıklamak için geçerli olan kutsal-seküler ayrımı İslâm dini söz konusu olduğunda işlevsizleşir. Durkheim’in literatüründe “kutsal” kavramı temiz olanın doğal olarak hijyenik olmasını aramazken, İzzetbegoviç dinler hakkındaki bu genellemenin İslâm dini için geçerli olmadığını, İslâm’ın dinsel anlamda temiz olan ile beşerî anlamda hijyenik olan arasında ilişki kurduğunu göstermektedir.

Yine Durkheim dinin toplumu örgütleyici işlevini kilisevari bir örgüt ortaya çıkarmasıyla açıklarken (Durkheim, 2005: 64-5), İzzetbegoviç inanan kişinin özgürlüğüne vurgu yapar. Birincisinde toplumda ahlâkî bir düzenin kurulması kilise vasıtasıyla mümkündür; ikincisinde ise ahlâkın hayat bulması için bireyin özgürlüğüne ve Tanrı’ya karşı sorumluluğuna vurgu yapılır. Durkheim’in din algısında dünya farklı inanç sistemleri arasında bölünmüş ve kilisevari örgütlerin (cemaatlerin) mekânıdır. Kilisenin ya da dinsel örgütün kapalı toplumlar için işlevini açıklamakta başarılı olan bu din algısı, açık toplumlarda veya çok inançlı coğrafyalarda din-toplumsal bütünleşme ilişkisini açıklamakta yetersiz kalır. Dini örgüt (hatta cemaat) kavramından ziyade ümmet

kavramına vurgu yapan İzzetbegoviç ise bir dine inananların diğer din mensuplarına karşı da ahlâkî sorumlulukları olduğunu göstermeye çalışmıştır.

İzzetbegoviç inançlı bir kuramcıdır, Durkheim ise pozitivist bir anlayışla dini salt sosyolojik bir olgu olarak ele almaya çalışmıştır. Bu durum din olgusunu ele almada Durkheim'i daha objektif kılmamıştır. Durkheim'in din hakkındaki genellemeleri, sosyo-kültürel olarak Yahudi ve Hristiyan dinlerinin etkisi altındadır. Hayatını kültürlerin, uygarlıkların ve dinlerin kavşak noktasında geçirmiş olan İzzetbegoviç ise konusuna daha kapsamlı bakabilme imkânına sahip olmuştur. Ayrıca Durkheim çalışmalarında salt dinleri ele alırken, İzzetbegoviç analizlerine modern ideolojileri de katarak, kuramını modern sosyal yapıyla daha ilişkili hâle getirmiştir.

İzzetbegoviç'in din kuramı aynı zamanda din-medeniyet ilişkisine açıklık getiren bir medeniyet kuramıdır. Onun medeniyet kuramı, materyalist nitelikli modern Batı medeniyetinin insanlık tarihinde ileri bir basamak olduğu yönündeki kanaatleri sarsar. Uzak Doğu dinlerinde olduğu gibi İslâm medeniyetinde insan-doğa ilişkisinin bir hâkim olma ilişkisi değil Allah'a ve doğaya karşı bir sorumluluk ilişkisi olduğunu ortaya koyar.

İzzetbegoviç'in Bosna Hersek için verdiği siyasal mücadele, onun şahsında kuram ile pratiğin bütünleştiğini gösterir. Ancak ona bu mücadelede bir halkın veya bir milletin çıkarları değil insanlığın erdemleri yol gösterici olmuştur. Bosna Hersek için verilen mücadele, insanlık için verilen mücadeleden ayrı düşünülemez ve bu ikinci boyutu gölgede bırakacak biçimde yorumlanmamalıdır. İzzetbegoviç'in din kuramı ve medeniyet kuramı Tanrı'nın medeniyet tasarımının diğer medeniyet tasarımlarından üstünlüğünü açıklamaya ve hatırlatmaya hizmet eder. Bunu, "kültür"ü (maneviyatı) ihmal eden medeniyetlerin ortaya çıkardığı sorunlar üzerinde düşünmeye davet ederek yapar. Onun medeniyet yorumu, okuyucusunu küresel ve hümanist bir bilinçle dünyanın yaralarını sarmaya davet eder. Din örtüsüne bürünmüş milliyetçi ve egoist bir kimliğin inananların Allah ile insan arasındaki ahitten kaynaklanan sorumluluğuyla uyuşmadığını hatırlatır.

KAYNAKÇA

Akın, Mahmut Hakkı (2013), "Aliya İzzetbegoviç'in Siyaset Felsefesi ve İslâm", (İç.) *Doğu Batı Arasında İslâm Birliği İdeali (Sempozyum Bildirileri Kitabı)*, İstanbul, İLEM, 2013, ss. 55-63.

Aydın, Mustafa (2013), "Aliya İzzetbegoviç'te Ütopya ve Dram", (İç.) *Doğu Batı Arasında İslâm Birliği İdeali (Sempozyum Bildirileri Kitabı)*, İstanbul, İLEM, 2013, ss. 41-53.

Durkheim, Emile (2005), *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları.

- Erkilet, Alev (2013), “İslâmcı Bir Dilin ve Hareketin Zemini Olarak Aliya'nın Düşüncesi”, (İç.) *Doğu Batı Arasında İslâm Birliği İdeali (Sempozyum Bildirileri Kitabı)*, İstanbul, İLEM, 2013, ss. 35-40.
- İzzetbegoviç, Aliya (1993), *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, Çev. Salih Şaban, İstanbul, Nehir Yayınları.
- İzzetbegoviç, Aliya (2010a), *İslâm Deklarasyonu*, Çev. Rahman Ademi, İstanbul, Fide Yayınları.
- İzzetbegoviç, Aliya (2010b), *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, Çev. Rahman Ademi, İstanbul, Fide Yayınları.
- İzzetbegoviç, Aliya (2014a), *Özgürlüğe Kaçışım*, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları.
- İzzetbegoviç, Aliya (2014b), *Tarihe Tanıklığım*, Çev. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, İstanbul, Klasik Yayınları.
- İzzetbegoviç, Aliya (2014c), *Konuşmalar*, Çev. Fatmanur Altun, Rıfat Ahmetoğlu, Klasik Yayınları.
- Karaaslan, F. (2012), “Aliya İzzetbegoviç'in Ahlâk ve Siyaset Anlayışı”, *TYB Akademi*, Sayı 4, ss. 111-122.
- Marcuse, Herbert (2000), *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları.
- Marx, Karl (1968), *Yahudi Meselesi*, Çev. Niyazi Berkes, Ankara, Sol Yayınlar.
- Marx, Karl (1986), *1844 Felsefe Yazıları*, Çev. Murat Belge, Ankara, V Yayınları.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (2008), *Din Üzerine*, Çev. Kaya Güvenç, Ankara, Sol Yayınları.
- Morris, Brian (2004), *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Çev. Tayfun Atay, Ankara, İmge Kitabevi.
- Özyurt, Cevat (2014a), “Hegel'in Din Yorumunun Sosyolojik Analizi: Dinin Tin İle İmtihanı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 14, S. 2, ss. 137-174.
- Özyurt, Cevat (2014b), “Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 7, S. 2, ss. 207-240.
- Özyurt, Cevat (2015), “Durkheim Sosyolojisinde Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Din”, (İç) *Sosyal Teoride Din*, Ed. Cevat Özyurt ve İbrahim Mazman, Ankara, Hece Yayınları, ss. 175-239.