

**Prof. dr. Muharrem Kılıç\***

## **POIMANJE PRAVA U FILOZOFSKOJ MISLI ALIJE IZETBEGOVIĆA**

### **Uvod**

Alija Izetbegović (1925–2003) rodio se na jugoistoku Evrope, koja je u XX stoljeću svjedočila dvjema velikim ljudskim tragedijama (nacistički genocid i Drugi svjetski rat, te rat i genocid u Bosni). Alija je u mladosti bio svjedok prve tragedije (holokausta), do koje je doveo pogani mentalni refleks za isključivanjem i eliminacijom Drugog.<sup>1</sup> Alija Izetbegović, mislilac i borac protiv fašističkih ideologija još od svoje mladosti, ostavio je trag u historiji kao ključni državnik Bosne i Hercegovine i kao vođa u oslobodilačkom ratu bosanskoga naroda na koji se sručila druga velika tragedija. Ideja onto-političkog suvereniteta, koja dominira mentalnim kodovima zapadnog svijeta, proizvela je pitanje duboke i napete „razlike“ između vjera i kultura. Ova onto-politička teologija proizvela je asimilacijsku političku praksu koja ne tolerira različitosti. Možemo spomenuti mnoge tragične primjere ove politike, od antike do paganskog Rima i od kršćanskog Rima do modernog zapadnog svijeta. Ova teo-politička perspektiva, netolerantna prema različitostima, manifestira se u obliku asimilacije, pa čak i eliminacije svih elemenata koje etiketira kao Drugo.

Bosna i Hercegovina, koja se nalazi na jednom od centralnih područja modernog zapadnog svijeta i koja je nakon osvajanja 1463. godine ušla pod vlast *Pax Ottomana*, bila je zaštićeni prostor (*emân*) sve do Berlinskog kongresa zaključenog 1877–1878. godine. Muslimani Bošnjaci, koji su od tog datuma etiketirani kao drugačiji na vjerskoj osnovi, doživjeli su progone, pogrome i pokolje, prvo u Austro-Ugarskoj monarhiji, a kasnije u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca i u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji. Nažalost, ovaj teror, koji je imao za cilj zastrašivanje, asimiliranje i uništavanje drugog i drugačijeg, provodio se sistematski.<sup>2</sup> U cijelom ovom metežu Alija je ostao zapisan na stranicama historije kao pregalac i kao jedan od najvećih intelektualaca Bosne i Hercegovine. Alija je državnik koji je iza sebe ostavio bogatu misaonu ostavštinu, filozofske ideje, časno pregalaštvo i životno iskustvo. Alija je jedan od rijetkih intelektualaca

---

\* Univerzitet Yıldırım Beyazıt, Pravni fakultet, muharremkilig@aybu.edu.tr.

<sup>1</sup> İzetbegović, Aliya (2015), *Tarihe Tanıklığım* (çev. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz) Klasik Yayınları, 22. baskı, İstanbul, str. 15.

<sup>2</sup> Za kratku historiju Bosne vidi: İzetbegović, *Tarihe Tanıklığım*, str. 1–9. İzetbegović, Aliya, *Konuşmalar*, (çev. F. Altun, R. Ahmetoğlu), 25. baskı, Klasik Yayınları, 245–247.

svog vremena koji je iznio utemeljenu kritiku moderne zapadne filozofije i koji je uspio sistematično preispitati svoj vrijednosni sistem. On je kritički muslimanski interpretator moderne filozofske misli, koji je i sam sa Zapada. Njegovo nastojanje da spoji dva svijeta (Istok i Zapad) kroz metaforu *mosta*<sup>3</sup> predstavlja odraz njegove konstruktivne kritike. Alija je ovo nastojanje smatrao svojom intelektualnom odgovornošću i historijskom misijom. On je originalni mislilac koji je pojmovno uobličio politička i etička društvena pitanja modernog doba, obilježenog ideološkim podjelama i sukobima.

Ovaj rad će se baviti pravnom mišlju rahmetli Alije u svjetlu filozofske perspektive koja ga određuje kao mislioca, ostavljajući po strani njegovu multidimenzionalnu ličnost, koje smo se gore ukratko dotakli.

### **Teorijski okvir: Dijalektički dualizam**

Filozofski dualizam predstavlja jednu od temeljnih misaonih formi od antike do danas. Ideja o postojanju dvojnosti, koje se ne mogu svesti jedna na drugu, imala je svoje filozofske predstavnike i škole od antike pa sve do savremenog doba. Ideja o izgradnji istine o univerzumu, prirodi i čovjeku na osnovu dualističkog odnosa između vjerskog i svjetovnog, duhovnog i materijalnog, idealnog i realnog, nomena i fenomena, prirodnog i pozitivističkog je prastara misao. Svi sistematični misaoni pravci, sagrađeni na postavkama dualističkog filozofskog koncepta, pretočeni su u jedan misaoni splet u okviru dijalektičke postavke ove dvojnosti.

Osnovnu metodologiju svoje holističke filozofije, koja u središte postavlja samog čovjeka, mudri pravnik i državnik Alija Izetbegović postavio je na temeljima ovog dualizma. Alija, koji svoju filozofsku misao gradi na temelju dubokog shvatanja historije od antike do modernog doba, svaki pol ove dualističke dijalektike razriješio je na osnovu teorijskih dilema, praktičnih nemogućnosti i aksioloških aporija. Kao mislilac Alija poseže za filozofskim dualizmom kao neizbježnim modelom sagledavanja stvari, naglašavajući da je on *najintimnije ljudsko osjećanje, ali nije i najviša ljudska filozofija*.<sup>4</sup> Polazeći od te perspektive, Alija izriče misao o neminovnoj pobjedi „života nad mišlju“, „konkretne realnosti nad metafizičkim zaključcima“ i „životne

---

<sup>3</sup> Muslimović, Fikret – Cikotić, Selmo (2017) *Düşünür ve Devlet Adamı Aliya İzzetbegović* (çev. Dzenita Özgüner), Hece Yayınları, Ankara, str. 232; İzzetbegović, *Konuşmalar*, str. 253.

<sup>4</sup> İzzetbegović, Aliya (2012) *Doğu Batı Arasında İslam* (çev. Salih Şaban), Yarın Yayınları, 4. baskı, İstanbul, str. 12.

prakse nad teorijskim apstrakcijama“. On ovu realnost objašnjava na sljedeći način:

*Naprotiv, svi veliki filozofski pravci bili su monistički. Ljudi žive, osjećaju i primaju svijet dualistički, ali monizam se nalazi u prirodi svake filozofije i umovanja. Filozofija ne trpi dualizam. Ipak, ta činjenica ne znači mnogo. Jer, misao ne može suditi životu koji je viši od nje. Ustvari već samim tim što smo ljudi, mi se nalazimo u dvije stvarnosti. Ta dva svijeta mi možemo negirati, ne priznavati ih, ali ne možemo izaći iz njih. Život ne zavisi od toga koliko ga razumijemo.*<sup>5</sup>

Ovaj njegov analitički filozofski pristup nije rezultirao isključivo spekulativnim teorijskim apstrakcijama. Upravo suprotno, on se pretvorio u jednu mudru djelatnu filozofiju (*praksis*) koja za cilj ima „srednji put“. Autor je nasuprot redukcionističkim, kategoričkim i monističkim filozofskim stavovima o „idealizmu i materijalizmu“ ukazao na jedan eklektičan filozofski pristup, odnosno na „treći put“ koji objedinjuje to dvoje. Vođen tom mišlju, Alija je definirao tri temeljna filozofska pogleda na svijet: „religijski ili duhovni“, „materijalistički“ i „islamski“. Prema njegovom mišljenju, islam, kao svjetonazor i praksa, predstavlja „treći put“.<sup>6</sup>

Islam nije samo „prosta aritmetička sredina“ ili zamišljeni „prosjeak“ između dviju doktrina ili dvaju svjetonazora o kojima on govori.<sup>7</sup> Alija želi dualizam „vjerskog i materijalnog“ i „islamski svjetonazor“ objediniti u jednu skladnu cjelinu. On naglašava da u okviru ovog dualističkog modela sagledavanja stvari i islam i njegova tumačenja sadrže dualizam unutar sebe (oblici mističkog i racionalnog tumačenja).<sup>8</sup> Postavljajući funkcionalni okvir suštine islama, on ga definira kao *pokušaj da se prvo shvati i prihvati, a zatim prevlada ovaj primarni dualizam svijeta*.<sup>9</sup>

Aliju, u određenom smislu, brine život, slično kao u hajdegerovskoj filozofskoj misli; on filozofsku misao izvodi iz historije i nastoji uobličiti „djelatnu filozofiju“ koja se rađa upravo iz života. To je nastojanje da se uobličiti filozofija života koja historijsku svijest neće apsolutizirati i neće je gurnuti izvan historije. Da bismo objasnili djelatnu filozofiju Alije Izetbegovića, možemo se referirati na njegov opis ključnog djela *Islam između Istoka i Zapada*; on ovako govori o svom intelektualnom bekgraundu i svom praktičnom cilju: *Inače, ova knjiga nije teologija, niti je njen pisac teolog. U ovom pogledu knjiga je prije pokušaj da se islam „prevede“ na*

---

<sup>5</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, str. 12–13.

<sup>6</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 11, 21.

<sup>7</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 20.

<sup>8</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 22–23.

<sup>9</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 19.

jezik kojim govori i koji razumije današnja generacija.<sup>10</sup> Ovdje se može uočiti da je Alija zaokupljen brigom kako da „izrazi islam na jeziku današnjice“,<sup>11</sup> kako je to uobličeno u stihovima pisca naše nacionalne himne.

Alija je u svojoj djelatnoj filozofiji analizirao redukcionistička poimanja „bića, znanja i vrijednosti“ svakog od polova. Slijedio je obrazac preispitivanja i suočavanja sa ideologijama (marksizam i materijalizam) i teološkim učenjima (kršćanstvo i judaizam) kao predstavnicima ovih polova. Nakon što je iznio osnovne paradigmatičke premise i doktrine o poimanju bića, znanja i vrijednosti i o svjetonazoru svakog od ovih pristupa, objasnio je kako je nemoguće da ovi misaoni koncepti ponude jedan potpun, integrativni filozofski pristup. Ovaj mudri državnik je, koristeći se dualizmom kao onto-metodičkim principom tumačenja, ponudio jednu integriranu filozofiju jedinstva (*tevhidsko* učenje/misao). A da bi se islam valjano shvatio u svjetlu ove ideje o cjelovitosti, potrebno je isto tako dobro razumjeti i kršćanstvo i judaizam.<sup>12</sup>

Uobličujući svoj pojmovni okvir iz ugla binarnih opozicija, Alija kaže da islam, koji je kroz historiju imao ulogu mosta između Istoka i Zapada, ponovo treba vršiti tu svoju autentičnu misiju. On navodi da treba aktivirati dinamizam islama kao „treći put“ koji će izgraditi jedan novi svijet, kako bi se čovječanstvo oslobodilo nepravdi, teških kršenja prava i tragedija koje proživljava.<sup>13</sup> Razmišljajući o ovoj sveukupnoj destrukciji koja se dešava uprkos svim pojmovnim shemama i teorijskim modelima koji grade moderni svijet, Alija smatra da je islam kao „treći put“ potrebno prevesti na savremeni jezik kao jednu hermeneutičku mogućnost i djelatnu filozofiju.

Kako bih nešto rekao o strukturi pravne misli kod ovog mislioca, želim skrenuti pažnju na okvir njegovog ključnog djela u kojem je iznio svoj filozofske poglede. Alija ovo svoje djelo dijeli na dva glavna segmenta: „Raspravljanje premisa“ i „Islam: Bipolarno jedinstvo“. On pojmovnu dimenziju pravne misli obrađuje kao jedno od glavnih poglavlja drugog dijela knjige. U trećem poglavlju, naslovljenom kao „Islamska priroda svakog prava“, raspravlja o dva osnovna pitanja: prvo je naslovljeno kao „Dualizam prava“, a drugo kao „Kazna i društvena zaštita“. Sada ćemo preći na raspravu o pravnoj misli autora.

---

<sup>10</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 24. Ovo nastojanje je prisutno i u drugim djelima Alije İzzetbegovića. Npr.: İzzetbegović, Aliya (2017) *İslam Deklarasyonu* (čev. S. Crnovrsanin; M. C. Kurtali), Yarınları Yayınları, 2. baskı, İstanbul, str. 21–34.

<sup>11</sup> Ersoy, M. Akif (2016) *Safahat*, Akçağ Yayınları, 8. baskı, Ankara, str. 434.

<sup>12</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 19.

<sup>13</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 19.

## „Dualizam prava“ i bipolarno jedinstvo

Alija je kroz svoju „filozofiju jedinstva“ ponudio definiciju „prava“, koje čini jedno od pravila društvenog poretka. U skladu sa tom filozofijom jedinstva, njegova pravna misao se treba čitati prvenstveno kroz njegovo poimanje čovjeka. Kao što je slučaj i sa drugim pravilima ili formama društvenog poretka (moral, religija, tradicija itd.), i pravo će smislenu puninu dostići kroz integrativno shvatanje čovjeka. Kao što u ontološkom smislu čovjekova egzistencijalna cjelovitost postiže puninu kroz jedinstvo duha i tijela tako se i pravo, koje je specifikum čovjeka kao političkog/društvenog bića, treba tumačiti kroz ideju cjelovitosti.<sup>14</sup>

Na primjeru prava Alija ovaj dualizam opisuje kroz dijalektiku urođenih prava i pozitivnih pravnih propisa, koji se tretiraju kao manifestacije volje suverena. U tom kontekstu ovaj autor govori o direktnoj egzistencijalnoj vezi između prirodnih prava i vjere. Međutim, ovakva se veza, prema njegovom mišljenju, ne može uspostaviti između materijalističke filozofije i „urođenih prava“, jer duh, koji čini osnovu prava, jednako kao i „religije, umjetnosti i morala“, predstavlja metafizičku vrijednost koju sâm materijalizam poriče.

Integrativnu pravnu misao ne mogu ponuditi ni kršćanstvo i judaizam sa svojim teološkim doktrinama i teo-političkim dinamikama, niti materijalistička filozofija sa svojim materijalističkim koncepcijama, jer se ideja prava ne može svesti na jedan princip; ni kršćanska teologija, koja podrazumijeva *pesimističku* ili *nihilističku* koncepciju svijeta, koja diže ruke od ovoga svijeta, niti judaistička teo-politika, koja instrumentalizira ovosvjetsku vlast, ne mogu izgraditi autentični, integrativni pravni sistem. Alija smatra da je samo islam uspio uspostaviti jedan ovakav cjeloviti pravni sistem. Kada se na taj način posmatra, pravo, prema njegovom mišljenju, predstavlja „bipolarno jedinstvo“ koje je istovjetno egzistencijalnoj biti čovjeka, kao jedinke, i islama, kao vjere, jer čovjek i islam predstavljaju bipolarno jedinstvo. Na taj način pravo, kao „prirodni produkt islama“, *ne može biti uspostavljeno pomoću religije ili materijalizma. Ali ne može ni protiv njih.*<sup>15</sup>

Protiveći se materijalistički i pozitivističkim koncepcijama prava koje pravo posmatraju kao „volju vladajuće klase pretočenu u zakon“, ovaj autor smatra da se pravi kriterij pravnosti propisa društvenog poretka ogleda u stavu prema manjinama koje imaju pravnu vezu sa tim poretkom. Samo postojanje moći,

---

<sup>14</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 302.

<sup>15</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 302.

kao fenomenološke realnosti, i vlast moćnih ne podrazumijevaju pravo i pravičnost. Suštinski faktor, koji će osigurati pravnu legitimnost, jeste ograničavanje moći koja je uspostavljena golom silom. Ukazujući na principijelnu istinu koja emanira iz svijeta vrijednosti, Alija u svojoj knjizi kaže sljedeće: *Vlast jačeg je činjenica, a ne pravo. Pravo počinje tada i tamo kada i gdje počinje bilo kakva ograničenost te vlasti, naravno ne u korist jačega, nego u korist slabijega.*<sup>16</sup>

Kada se govori o materijalnim korijenima prava, Alija iznosi kritiku i pozitivističkih pravnih teoretičara. Alija brani ideju da vlast treba biti ograničena, što predstavlja temelj ideje o ljudskim pravima i modernih pokreta koji se bore za konstitucionalizam, a jedan on centralnih pojmova njegovog teorijskog pristupa pravu jeste pojam „slobode“. Prema njegovom mišljenju, sloboda predstavlja temeljni princip/vrijednost u smislu oblikovanja čovjekove ličnosti na temelju prava i obaveza. Međutim, ovdje sloboda ne znači potpunu indiferentnost spram vrijednosti. Ovaj autor brani stav da samo onaj politički sistem koji garantira slobodu može imati moralni legitimitet i kao da time iznosi svoju političku filozofiju. Prema njegovom mišljenju, demokratija – kao jedan takav model vlasti – jeste sistem koji ima potencijal da ljudsku slobodu uzme pod zaštitu prava i politike.<sup>17</sup> Zbog toga on demokratski politički sistem definira kao „moralni politički sistem“.<sup>18</sup>

Posežući za općom definicijom, ovaj mislilac kaže: *Ako je pravni sistem čovjekov interes zaštićen kao pravo, kao što ga obično definiramo, tada su i religija i socijalizam nepodobni za pravo kao pravni sistem. Religija ne razumije interes, socijalizam ne razumije pravo. Na samom razlogu interesa ne može se zasnovati nikakvo pravo. Ono se ne može uspostaviti ni na tzv. „općem interesu“ (ili famoznom „državnom razlogu“), jer se razlozi općeg interesa i neotuđiva prava pojedinca prirodno isključuju. Za socijalističku ideologiju, koja čovjeka ne prihvata kao ličnost već kao društvenu jedinku, ne postoji nikakvo „apsolutno, apriori, prirodno pravo“. Po ovome svjetonazoru osoba može posjedovati „pravo“ samo u onom domenu koji mu odredi država, jer se, prema njegovom mišljenju, ne može govoriti ni o kakvom drugom pravu društvene jedinice.*<sup>19</sup>

<sup>16</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 299.

<sup>17</sup> İzzetbegović, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, str. 545.

<sup>18</sup> U političkoj borbi Alije İzzetbegovića pojam demokratije ima životnu važnost. U obraćanju javnosti prilikom najave osnivanja Stranke demokratske akcije on je spomenuo pojmove „sloboda“, „vladavina zakona“ i „demokratija“, naglašavajući da je osnovni cilj Stranke demokratska vlast. Pored toga, on naglašava da demokratija nije vladavina većine, već da je vladavina zakona i da se prava manjina mogu sačuvati samo na taj način (İzzetbegović, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, str. 75–79).

<sup>19</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 297.

Raspravljajući o tome da li su prava prirodna i urođena, Alija kaže da se o izvornosti i neotuđivosti prava može govoriti jedino ako se ne prihvati stav da su „prava izraz volje neke vlasti, parlamenta ili društvene klase“. Ovaj mislilac dodaje da ljudska prava predstavljaju imanentnu stranu čovjekovog dostojanstva i da se zbog toga ona „protežu do stvaranja, nadilazeći vrijeme, okolnosti i historiju“. Ovdje se govori o egzistencijalnoj vezi ili sponi između prirodnih prava i religije, dok između prirodnih prava i materijalizma postoji kategorički procjep.<sup>20</sup>

Za razliku od uvriježenog mišljenja, Alija smatra da se u osnovi „klasne borbe“ ne nalazi sukob prava već sukob interesa, jer prema marksistima *pravo je volja vladajuće klase pretvorena u zakon. Nema tu, dakle, prava i neprava, pravde i nepravde, moralnog i nemoralnog. U pitanju je samo interes koji se u ovom odmjeravanju snaga pokazao jačim.*<sup>21</sup>

Alija ovdje ukazuje na to da se u suštini marksističke teorije prava nalazi princip „pravo jačeg“. Međutim, ovaj mislilac naglašava da je suštinsko pravo „pravo slabijeg“, jer prema njegovom mišljenju, *jačem i ne treba nikakvo pravo. Pravo je oduvijek bio način da se slabiji odupre jačem, kao što je sloboda mišljenja i uvjerenja prvenstveno, pravo da se suprotno misli i vjeruje.*<sup>22</sup> Prema njegovom mišljenju, zakon koji bi dao „pravo“ građanima da bi se time hvalila vladajuća klasa zapravo i nije „pravo“ već „rugaње“. U tom smislu Alija kaže da se osnovni kriterij pravne legitimnosti svih društvenih propisa ogleda u „stavu prema oponentima i manjinama“. On govori o „vlasti prava“ kao probnom kamenu pravnosti i društvenog legitimiteta. Prema njegovom mišljenju, vlast moćnih jeste fenomenološka realnost, ali niti je legitimna, niti ima pravo. „Pravo počinje tada i tamo kada i gdje počinje bilo kakvo ograničavanje vlasti, kako bi to bilo u korist slabih“. <sup>23</sup> Upravo na ovom mjestu Alija kritizira Lenjinovu misao da je *pravo mjera politike*. Na ovom mjestu autor naglašava da tvrdnja „da je pravo volja vladajuće klase“ znači da pravo time samo sebe negira.<sup>24</sup> On sljedećim frapantnim primjerom pokazuje do kakve bi apsurdne situacije dovelo ovo gledište. „Kakve i koje principe su pogazili bijeli doseljenici potiskujući i uništavajući domorodačko stanovništvo u Americi? Ako je pravo volja vladajuće klase, oni su to činili sa pravom.“ Definirajući pravo u ovom

---

<sup>20</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 297.

<sup>21</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 298.

<sup>22</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 299.

<sup>23</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 299.

<sup>24</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 299–300.

kontekstu, autor navodi da pravo nije volja vladajuće klase već, upravo suprotno, nezavisni princip koji ograničava volju.<sup>25</sup>

Polazeći od svih ovih činjenica, autor kaže da *niti kršćanstvo niti materijalizam mogu zasnovati pravo*, jer, prema njegovom mišljenju, ontološki gledano, pravo se ne može temeljiti na samo jednom principu. Tako, naprimjer, kršćanska teologija mora posmatrati pravo kao nastojanje ili „iluzorni trud da se ispravi svijet“, koji je osuđen na neuspjeh, jer, prema ovom teološkom gledištu, Isus ima misiju da ostvari ljubav kao najveću onosvjetsku vrlinu, a ne „pravdu“.<sup>26</sup>

S druge strane, materijalistički svjetonazor govori o imanentnom prisustvu „idealističkog i statičkog“ elementa u pojmu „prava“. Nakon što je iznio manjkavosti ovih dvaju ideoloških gledišta, ovaj mislilac na sljedeći način predstavlja pojmovnu cjelovitost prava: pravo je, s jedne strane, zainteresirano, društveno, političko, objektivno, okrenuto ovom svijetu; sa drugo strane, ono je normativno, etičko. Pravo je idealizam koji ima za cilj da u međuljudske odnose, koji čine gradivnu materiju njega samog, unese „princip pravičnosti“ i „princip moralnog poretka“. Kada se posmatra na ovaj način, pravo, prema njegovom mišljenju, predstavlja „bipolarno jedinstvo“. Upravo na tom mjestu postoji ontološka istovjetnost između prava, kao pojmovne formacije, i čovjeka, pa čak i između prava i islama. Posmatrano kao takav ideal, pravo se ne može zasnivati isključivo na „religiji ili materijalizmu“.<sup>27</sup> Definirajući islam kao nastavak kršćanstva i judaizma u kontekstu historijskog kontinuiteta, ovaj autor nastoji proizvesti cjelovitu koncepciju prava iz osnovnih postavki ovih dviju drevnih, svetih vjerskih teologija. U tom smislu on naglašava da se do integrativnog pojma „prava“ ne može doći bez uzimanja u obzir pojmovnih struktura kršćanstva i temeljnih vrijednosti kao što su „ljudska ličnost“, „namjera“, „pravičnost“ i „neotuđiva ljudska prava“. Na sličan način pravo gubi smisao bez principa judaizma koji se tiču vanjskog svijeta, ekonomije, moći i političke vlasti. Na taj način integralna koncepcija prava zahtijeva koordinaciju kršćanskih i judaističkih pristupa. Polazeći od ove misli, Alija kaže da je svaka integralna misao o pravu po prirodi islamska. Prema njegovom mišljenju, posmatrano iz ugla ove činjenice, „ni kršćanstvo ni judaizam nisu zasnovali svoje autentično pravo“. Ovu pravnu istinu je jedino islam uspio zasnovati.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 300.

<sup>26</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 301.

<sup>27</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 302.

<sup>28</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 302.



## Historijski nastanak prava

Posmatrano sa historijske strane, pravo je fenomen karakterističan za „zrelo doba“ historijskog kulturnog života. Pravo kao historijska činjenica i pojmovna cjelina javlja se samo onda kada se u svijesti ljudi uspostavi ravnoteža između „religioznih i društveno-političkih“ težnji. Tu se, pored čovjeka čiju je ontološku vrijednost afirmirala sama vjera, pojavljuje društvo kao neovisna vrijednost. Kada ova realnost koja se pojavljuje kao dvije ravnopravne vrijednosti postigne ravnotežu ili kada se uspostavi islamska ravnoteža, moguć je nastanak i razvoj prava u pravom smislu riječi.<sup>29</sup>

Alija kaže da se u historiji ova mijena može posmatrati kod pojave triju najpoznatijih pravnih sistema u historiji. Ta tri pravna sistema su historijsko rimsko pravo, islamsko pravo i evropski pravni sistemi.<sup>30</sup> Ovaj autor na sljedeći način navodi primjer rimskog prava: prva faza rimskog prava, poznata kao faza građanskog prava, pojavila se u cjelovitom obliku kao spoj „prava i religije“, odnosno, prema njegovom mišljenju, ni rimska civilizacija ni stoička filozofija nisu mogle same za sebe stvoriti rimsko pravo.<sup>31</sup>

S druge strane, Alija skreće pažnju na islam kao civilizaciju u kojoj se u formalnom smislu javlja integrativna ideja prava. Prema njegovom mišljenju, u islamu postoji „personalna unija“ između prava i teologije.<sup>32</sup> Ističući ovu činjenicu, Alija navodi sljedeći historijski podatak: gotovo svi veliki „vjerski“ autoriteti u historiji islama, bilo kojom oblašću da su se bavili, pisali su pravna djela. Zbog toga je, prema njegovom mišljenju, nastala integrativna idejna struktura između prava i teologije. Međutim, Evropljani ne mogu baš razdvojiti pravo i teologiju u takvim djelima, jer, prema njegovom mišljenju, sâm islam kao vjera ne priznaje takvu podjelu. Budući da je tako, pravo se, smatra on, javlja kao prirodna tvorevina islama.<sup>33</sup>

Posmatrano iz perspektive opće historije prava, u Evropi se pravo razvija tek nakon oslobađanja od vlasti Crkve. Ovaj razvoj nastavio se sve do momenta kada se pojavio socijalizam sa svojim socijalističkim učenjem. Ovaj period u historiji Evrope, koji je trajao nekoliko stotina godina, poznat je kao epoha velikih povelja i zakonika. Prema njegovom mišljenju, ovaj dualitet je jasno

---

<sup>29</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 302–303.

<sup>30</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 303.

<sup>31</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 303.

<sup>32</sup> İzzetbegović, Aliya, *İslam Deklarasyonu*, 39–41.

<sup>33</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 303–304.

izrazio Hugo Grotius. Smatrajući da je Bog posljednji izvor prava, Grotius je potvrdio zavisnost svakog prava od religije.<sup>34</sup>

Alija naglašava da je čak i u najekstremnijim marksističkim državama nemoguće uništiti „autonomiju i/ili neovisnost prava“. U praksi se volja vlasti ne može u potpunosti poistovjetiti sa pravom. U sistemskom smislu socijalizam nije kompatibilan sa „razvijenim, nezavisnim i slobodnim“ pravnim sistemom, jer, prema njegovom mišljenju, svaki integrativni pravni poredak zahtijeva određenu „distanču i norme“. On kaže da u lažnim narodnim demokratijama sudovi gube ugled zbog ideološke veze sa pravom.<sup>35</sup>

Prema ovom misliocu, svaka vlast „nastoji svesti pravo na nivo politike, a sudove na rang sekretarijata“. Vlast koja ne zastupa integrativnu ideju prava „naginje ka tome da koristi nesudska, nepravna sredstva“. Međutim, dok se država i vlast javljaju kao izraz fizičke moći, sudovi i pravo su predstavnici moralne snage/moći. Nadalje, formalizam u kontekstu interpretacije zakona i hiperprodukcija „podzakonskih akata“ (inflacija podzakonskih akata) od političke vlasti, koja postupa suprotno principima pravne države, ukazuje na apsurdnu situaciju koja se mora posmatrati u tom kontekstu.<sup>36</sup>

Alija kaže da, u ontološkom smislu, manifestiranje prava u obliku sudske pravde predstavlja imitatorsku interpretativnu praksu. U tom smislu on u svom djelu kaže: *Ljudski sud, ljudska pravda teže, pokušavaju imitirati Božiji sud, Božiju pravdu*. Elemente koji usmjeravaju praksu subjekta koji traga za pravdom (pravdom ljudi) Alija određuje kao „namjeru, težnju i motiv“. Subjekt, koji interpretira, približava se manifestiranju „Božije pravde“ u onoj mjeri u kojoj bude u stanju uzeti u obzir ove elemente. Uvažavanje „namjere“, kao jednog od ovih elemenata, uključuje priznanje Boga i, prema tome, odricanje od materijalizma.<sup>37</sup>

## **Kazna i društvena zaštita**

U drugom poglavlju, u kojem iznosi svoju pravnu misao, autor obrađuje temu dualiteta između kazne i društvene zaštite. Alija smatra da je ovaj antagonizam povezan s pitanjem da li je kazna opravdana, te da se u njegovoj osnovi nalazi pitanje slobode volje. Drugim riječima kazano, jednu stranu

---

<sup>34</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 304.

<sup>35</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 305.

<sup>36</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 306. İzzetbegović, Aliya, *İslam Deklarasyonu*, 40–41.

<sup>37</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 308.

ovog dualiteta čine zagovarači individualizma koji zastupaju tezu da čovjek posjeduje slobodnu volju i da zbog toga zaslužuje kaznu. Na drugoj strani se nalaze pozitivisti koji individuu opisuju kao pasivni siže koji čini krivično djelo, jer je uvjetovan vanjskim stimulansima kao što su društvo i okolnosti u kojima se nalazi. Prvi imaju za cilj sankcijama osigurati društvenu ravnotežu narušenu krivičnim djelima koja se smatraju antidruštvenim, dok drugi imaju za cilj zaštititi društvo od „nekrivog“ počinioca. Ukratko, zagovarači individualizma zastupaju „teoriju kazne“, dok pozitivisti zastupaju „teoriju društvene zaštite“.<sup>38</sup>

Prema prvom mišljenju, čovjek može „birati“ između dobra i zla. Prema drugom mišljenju, čovjek sâm po sebi nije loš ili dobar već je njegovo ponašanje determinirano društvenim uvjetima. Na sličan način ovaj dualitet ne omogućuje iznošenje tvrdnje u vezi sa težinama kazni koje se nalaze u spomenutim sistemima krivičnog prava. Autor navodi primjer smrtne kazne. Prema zagovaračima individualizma, smrtna kazna ima karakter sankcije protiv slobodnog čovjeka koja proizlazi iz mogućnosti da on napravi izbor između dobra i zla. Prema pozitivistima, u pitanju je „demitiranje“ jednog iskvarenog, defektnog dijela društvenog mehanizma. U tom smislu se može reći da teorija „društvene zaštite“ ima više mehanički pogled na čovjeka.<sup>39</sup>

Pored toga, autor pojam kazne povezuje sa pojmovima „pravda“ i „ličnost“, a pojam mjera zaštite sa „interesom“ i „društvom“. Drugim riječima kazano, u teoriji kazne čovjek se kažnjava jer posjeduje odgovornost, dok se kod društvene zaštite ide za tim da se društvo zaštiti sigurnosnim mjerama jer nije riječ o slobodi i odgovornosti. Kao rezultat toga, kazna se daje proporcionalno učinjenom krivičnom djelu, dok je kod mjere zaštite u pitanju moguća društvena opasnost koju izaziva (u osnovi nedužni) počinitelj. Zastrašivanje potencijalnih izvršilaca djela je podložno zloupotrebi i može se pripremiti teren za „čistke“. Teorija društvene zaštite, koja ima za cilj „demitiranje“ jednog iskvarenog, defektnog dijela društvenog mehanizma ili dijela za kojeg postoji mogućnost da će se iskvartiti, bavi se mehaničkim pojmovima kao što su „neutralizacija“ i „čistka“. Prema autoru, teorija kazne je u vezi sa „etičkim“ pojmovima i institucijama, a pokazatelj toga jeste da se pojam kazne prvi put susreće u vjerskim knjigama. Na taj način autor ukazuje na pojamnu i historijsku vezu između religije i teorije kazne. Zbog toga se u pozadini zakona u kojima dominiraju principi kazne nalazi idealistička filozofija, dok se u pozadini zakona u kojima dominiraju mjere zaštite nalazi pozitivistička teorija.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 308–309.

<sup>39</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 309.

<sup>40</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 311.

U ovom dijelu autor se dotiče veze između spomenutog dualiteta i pravnog procesa. Pravni proces je u direktnoj vezi sa teorijom kazne jer, prema njegovom mišljenju, sud ili sudski proces jesu „drama ili obred“ koji je vezan za određeni ceremonijal i koji se odvija oko pojmova kao što su „pravda“, „sloboda“ i „odgovornost“. S druge strane, teorija društvene zaštite je u vezi sa tim kako će biti postupano prema počiniocu i ona se u osnovi vodi principom „korisnosti“. Kako se u ovoj teoriji ne nalaze pojmovi kao što su „pravda“ i „odgovornost“, pravni proces nije u domenu njenog interesiranja. Prema tome, nije sudija taj koji će odrediti sigurnosnu mjeru već ljekar, psiholog ili neko sličnog statusa.<sup>41</sup>

Alija se kasnije dotiče ključne razlike između vjere i stoičke filozofije, koja smatra da se zlo javlja neovisno o čovjekovoj volji, slično kao kod urođenog tjelesnog deformiteta i da se zbog toga treba pokazati samilost i sažaljenje prema onima koji čine zlo. Stoička filozofija naglašava samilost, dok vjera u prvi plan stavlja odgovornost. Prema autoru, ako se čovjek posmatra kao dragocjeno biće, onda se on mora posmatrati kao biće koje posjeduje odgovornost i upravo zbog toga teorija društvene zaštite, koju zastupa marksizam – pa makar primjenjivao i najblaže mjere – nije humana. Autor pojam odgovornosti smatra najvećom manifestacijom ljudskog dostojanstva i, ističući tu stranu spomenutog pojma, svako suđenje opisuje kao „blijedi odraz božanskog suda“.<sup>42</sup>

Intencija kazne nije sprečavanje krivičnog djela, zaštita, otklanjanje ili nadoknada štete izazvane tim krivičnim djelom. Prema Aliji, osnovna intencija kazne jeste ponovno uspostavljanje društvenog poretka narušenog antidruštvenim ponašanjem okarakteriziranim kao krivično djelo. Ovdje se mora primijetiti da je za autora moralni poredak istovjetan društvenom poretku. Prema njegovom mišljenju, mjera odmazde u tom smislu predstavlja moralni odgovor na nemoralno djelo.<sup>43</sup> Iz aspekta kaznene pravde islam se, prema autoru, javlja kao autentični sistem koji pomiruje idealizam i materijalizam, odnosno kao „treći put“.

## Umjesto zaključka

Alija nije samo pravnik i državnik; on je svoju erudiciju posvetio nastojanju da istinski shvati i protumači svijet vrijednosti kojem je posvetio svoj život. Ova intelektualna dubina mu je omogućila da mudro promišlja pravo koje nije vidio samo kao zanimanje već kao životni izbor i životnu filozofiju.

---

<sup>41</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 312.

<sup>42</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 312–313.

<sup>43</sup> İzzetbegović, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, 313.

Intelektualni trud ovog mislioca ne može se svesti na proste apstrakcije i teorijske zaključke. Ideja o bipolarnom jedinstvu do koje je došao preko dijalektičkog dualizma, karakterističnog za opću filozofsku misao, izražava okvir u koji je on smjestio pojam prava. On smatra da će pravo dostići puninu ako se definira i/ili tumači kao pojmovna cjelina. Prema njegovom mišljenju, islam u svojoj suštini posjeduje autentičnu ideju cjelovitosti. On kaže da druge dvije teološke doktrine i teologije ne mogu zasnovati ideju cjelovitosti koja bi osigurala to savršenstvo.

Opća filozofska perspektiva Alije Izetbegovića, koja ima za cilj praktičnu umnost, omogućila mu je da on izraste u „mislioca/filozofa razlike“ kojeg krasí djelatni moral i svijest. Za razliku od drugih nihilističkih filozofa koji su mu prethodili ili koji su živjeli u njegovo vrijeme, Alija je saznao autentičnu misaonu strukturu. On je misaono propitivao ne samo zapadnu stranu već istovremeno i istočnu stranu koja čini izvor njegovih ličnih vrijednosti.

Alija je jako dobro anticipirao mogućnost da se distanca između dva svijeta ili dvije strane pretvori u razornu tragediju. Pokazujući intelektualnu odgovornost spram ove slutnje, analizirao je intelektualnu strukturu zapadnog svijeta koja „razliku“ strukturira kao egzistencijalni problem koji valja ukloniti. Upravo na tom mjestu ovaj intelektualni senzibilitet, koji je na jedan diskretan način ukazivao na nadolazeću opasnost, u svojoj misaoni okvir smješta metaforu „mosta“.

Kao što je navedeno u Alijinoj biografiji, on je posjedovao veliku erudiciju koja se nije mogla postići formacijom i znanjem pruženim kroz formalno obrazovanje koje je imao. Nema sumnje da je ova erudicija i ova dubokoumnost rafinirana kroz plemeniti život ispunjen velikim borbama, nekad u zatvoru, nekad na bojnopolju. Njegova životna avantura, koja je trajala sedamdeset osam godina, predstavlja neprekidnu borbu koja je iskušavala, pa čak i strukturirala njegove ideje. Ona predstavlja podlogu na kojoj je teorija iskušana kroz praksu, riječ kroz djelo i djelo kroz vrlinu.

Čitava ova dijalektička životna avantura nekada je dovodila do kategoričkih definicija i integrativnih tumačenja u njegovoj misaonoj strukturi, što se može vidjeti u njegovim djelima. U skladu sa tadašnjim intelektualnim duhom i obzorjem, Alija je razvio shemu za interpretaciju teoloških i/ili ideoloških doktrina, koje je podijelio u odnosu na „islamsku interpretaciju“. Totalitarna priroda ove interpretativne sheme može se protumačiti kao metodološka naivnost. Međutim, ne može se reći da je ona na tom nivou da dokida ideju cjelovitosti na koju on nastoji ukazati.

## Literatura

1. İzzetbegoviç, Aliya (2011) *Konuşmalar* (çev. F. Altun, R. Ahmetoğlu), 25. baskı, Klasik Yayınları, İstanbul.
2. İzzetbegoviç, Aliya (2012) *Doğu Batı Arasında İslam* (çev. Salih Şaban), Yarın Yayınları, 4. baskı, İstanbul.
3. İzzetbegoviç, Aliya (2013) *Özgürlüğe Kaçışım* (çev. Hasan Tuncay Başoğlu) Klasik Yayınları, 22. baskı, İstanbul.
4. İzzetbegoviç, Aliya (2015) *Tarihe Tanıklığım* (çev. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz) Klasik Yayınları, 22. baskı, İstanbul.
5. İzzetbegoviç, Aliya (2017) *İslam Deklarasyonu* (çev. S. Crnovrsanin; M. C. Kurtali), Yarın Yayınları, 2. baskı, İstanbul.
6. İzzetbegoviç, Aliya (2018) *Köle Olmayacağız* (çev. S. Crnovrsanin; M. C.Kurtali), Yarın Yayınları, 2. baskı, İstanbul.

**Prof. dr. Muharrem Kiliç\***

## **BILGE DÜŞÜNÜR ALIYA İZZETBEGOVIÇ'IN FELSEFİ DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA HUKUK ANLAYIŞI**

### **Giriş**

Aliya İzzetbegoviç (1925-2003), yirminci yüzyılın iki ağır insanlık trajedisine (Nazi soykırımı ve İkinci dünya harbi ile Bosna savaşı ve soykırımı) tanıklık eden Avrupa coğrafyasının güney doğusunda (Balkanlar) dünyaya gelmiştir. Batı dünyasının ötekileştirerek düşmanlaştırma ve arındırma yönlü habis zihinsel refleksinin yol açtığı trajedinin ilkine (*holocaust*) Aliya, çocukluk yaşlarında tanıklık etmiştir.<sup>1</sup> Genç yaşlarından itibaren faşizan ideolojilerle mücadele etmiş bir eylem insanı ve düşünür olarak Aliya, ikinci ağır trajedinin hedefinde yer alan Bosna halkının kurtuluş mücadelesinin lideri ve Bosna-Hersek'in kurucu devlet başkanı olarak tarihe iz bırakmıştır. Batı dünyasının zihinsel kodlarına hakim olan onto-**politik egemenlik fikri**, tarihsel süreçte din ve kültürler arasında derin ve gerilimli bir 'fark' meselesi doğurmuştur. Bu onto-politik teoloji, farklılıklara tahammülü olanaksız kılan kodlara sahip olup özdeşleştirme bir siyasal pratik üretmiştir. Antikiteden pagan Roma'ya, Hıristiyan Roma'dan modern Batı dünyasına kadar geniş bir tarihsel süreçte özdeşleştirme siyasetin birçok trajik örneklerini zikredebiliriz. Farklılıklara mütehammil olmayan bu teo-politik perspektif, 'öteki' olarak etiketlediği bütün unsurları hariç tutma ve hatta yok sayma biçiminde tezahür etmiştir.

Modern Batı dünyasının merkez coğrafyalarından birisi olan ve 1463 tarihli fethin ardından *Pax Ottomana*'nın egemenliği altına giren Bosna-Hersek, 1877-1878 tarihlerinde gerçekleşen Berlin Antlaşmasına kadar bir güven (*emân*) yurdu olarak varlığını korumuştur. O tarihten itibaren din temelinde farklı olarak etiketlenen Müslüman Boşnaklar, sırasıyla Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı ve Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyetleri yönetimleri altında tehcire, şiddete, zulme ve katliama maruz kalmışlardır. Ne yazık ki, farklı olanı sindirmeye ve yok etmeye dönük bu tedhiş hareketi sistematik biçimde sürdürülmüştür.<sup>2</sup>

---

\*Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Hukuk Fakültesi, muharremkilig@aybu.edu.tr

<sup>1</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, (çev. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz) Klasik Yayınları, 22. Baskı, İstanbul 2015, s. 15.

<sup>2</sup> Bosna tarihinin bir özeti için bkz. İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 1-9. İzzetbegoviç, Aliya, *Konuşmalar*, (çev. F. Altun, R. Ahmetoğlu), 25. Baskı, Klasik Yayınları, 245-247.

Bütün bu hercümerç içinde hem bir entelektüel ve hem de bir eylem adamı olması hasebiyle Aliya, Bosna-Hersek tarihinin kurucu bilge düşünürü olarak tarihe kaydedilmiştir. Aliya, ardında düşünsel birikimi, felsefi tutumu, vakur eylemsel duruşu ve yaşam tecrübesi itibariyle çok yönlü biyografik miras bırakmış bir devlet adamıdır. Aliya, derin bir vukufiyetle modern Batı felsefesine yönelik eleştireliliğini ortaya koymuş ve kendi değer dünyasından hareketle sistematik düşünsel bir hesaplaşma gerçekleştirebilmiş ender bir çağ mütefekkiridir. O, modern felsefi düşüncenin Batı yakasındaki eleştirel Müslüman yorumcusudur. Yapıcı eleştireliliğinin bir yansıması olarak Aliya, ‘köprü’ metaforu ile iki dünyayı (Doğu ile Batı) birbirine bağlama çabasında olmuştur.<sup>3</sup> Aliya bu çabayı, üzerine düşen entelektüel bir sorumluluk ve tarihsel bir misyon olarak telakki etmiştir. İdeolojik ayrışma ya da çatışmalar üzerinden kamplaşan modern zamanların politik ve etik toplumsal sorunlarını kavramsallaştıran düşünür, kendi özgün fikrî örgüsünü inşa etmiştir. Bu çalışma, merhum Aliya’nın yukarıda kısaca değindiğimiz çok yönlü kişilik yapısını paranteze alarak, onun bir düşünür olarak temayüz eden felsefi tutumu üzerinden hukuk düşüncesini konu edinecektir.

### **Teorik Çerçeve: Diyalektiksel Düalizm**

Felsefi düalizm, antikiteden bu yana felsefe tarihinin temel düşünsel formlarından birisini oluşturmaktadır. Biri diğerine indirgenemez nitelikte olduğu varsayılan bir ikiliğin (düalite) varlığı düşüncesi, antikiteden modern felsefi çağlara değin felsefi temsilcilere ve fikrî ekollere sahip olmuştur. ‘Dinî olan ile dünyevî olan’; ‘tinsel/manevî olan ile özdeksel/maddî olan’; ‘ideal olan ile reel olan’; ‘tabii olan ile pozitif olan’; ‘ruh ile madde’; ‘numen ile fenomen’; ‘ilkel olan ile uygar olan’ ve hatta ‘doğu ile batı’ arasında kurgulanan düalizm üzerinden evrene, doğaya ve insana dair olan hakikatin kurulması fikri kadim bir felsefi düşünce biçimidir. Düalistik felsefi bakışın sunmuş olduğu perspektif üzerinden üretilen bütün tarihî sistematik düşünce biçimleri, söz konusu ikiciliğin diyalektik kurgusu çerçevesinde fikrî bir örgüye dönüştürülmüştür.

Yirminci yüzyılın bilge hukukçu ve devlet adamı olarak Aliya insan tasavvurunu merkeze aldığı bütüncül felsefesinin temel metodolojisini, böylesi bir diyalektiksel düalizm üzerine oturtmuştur. Antikiteden modern çağa uzanan derin tarih tasavvuru çerçevesinde felsefi düşüncesini inşa eden Aliya, bu düalistik diyalektiğin her bir kutbunu bizatihi ‘teorik açmazları,

---

<sup>3</sup> Muslimoviç, Fikret/ Cikotaç, Selmo, *Düşünür ve Devlet Adamı Aliya İzzetbegoviç*, (çev. Dzenita Özgüner), Hece Yayınları, Ankara 2017, s. 232, İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, s. 253



pratik imkansızlıkları ve aksiyolojik buhranları' üzerinden çözümlenmiştir. Ancak bir düşün adamı olarak Aliya, başlangıçta '*insanın en köklü hissiyatı olmakla birlikte en yüksek felsefesi olmadığını*'<sup>4</sup> vurguladığı felsefi düalizme kaçınılmaz bir açıklama modeli olarak başvurmuştur. Bu perspektiften hareketle Aliya, 'yaşamın düşünceye', 'somut gerçekliğin metafiziksel çıkarımlara' ve 'yaşamsal pratiğin teorik soyutlamalara' koşulsuz galibiyeti düşüncesini ifade etmektedir. Düşünür bu gerçekliği şu cümleler ile izah etmektedir:

*"Gerçekten de bütün büyük felsefe ekolleri monistik idiler. İnsanların yaşayış, duyuş ve dünyayı düalistik olarak idrak edişlerine rağmen, her felsefe ve düşünüşün tabiatında gerçekte monizm yatmaktadır. Felsefenin ikiciliğe tahammülü yoktur. Buna rağmen bu gerçek fazla bir şey ifade etmemektedir; Çünkü düşünce hayata hakim olamaz, hayat ondan daha yüksektir. Haddizatında insan olmamız itibariyle biz, iki gerçek içinde bulunmaktayız. Bu varlığı biz inkar edebiliriz, ama onların dışına çıkmamız mümkün değildir. Hayat onu ne kadar anladığımıza bağlı değildir."*<sup>5</sup>

Onun bu çözümleyici felsefi bakışı, salt olarak spekülatif bir teorik soyutlama ile sonlanmamıştır. Bilakis netice olarak, 'orta yolu' hedefleyen bilgece bir eylem felsefesine (*praksis*) dönüşmüştür. Büyük düşünür, 'idealizm ile materyalizm' arasında indirgeyici kategorik ve tekçi veya monistik felsefi tutumların karşısında, bu ikisini meczeden eklektik bir felsefi bakış açısına yani 'üçüncü yola' işaret etmiştir. Bu düşünce doğrultusunda Aliya, felsefi dünya görüşlerini; 'dinî veya maneviyatçı', 'materyalist' ve 'İslami' olmak üzere üç temel kümede toplamıştır. Bunlardan bir yaşam görüşü ve pratiği olarak İslam, ona göre 'üçüncü yola' tekabül etmektedir.<sup>6</sup>

İslam, sözünü etmiş olduğu iki doktrin veya dünya görüşü arasında 'basit aritmetik merkez noktası' ya da onların kurgulanmış bir 'ortalamasından' ibaret değildir.<sup>7</sup> Aliya 'dinî olan ile materyalist olan' arasındaki düalizmi, 'İslami dünya görüşü' ile ahenkli bir bütünlüğe kavuşturmayı hedeflemektedir. Bu düalistik açıklama modeli çerçevesinde İslam'ın ve onun yorumlanma biçimlerinin de (mistik yorumlama ve akli yorumlama formları) kendi içinde bir düalizmi barındırdığını vurgulamaktadır.<sup>8</sup> Özüne dair işlevsel-tanımsal bir çerçeve ortaya koymak sadedinde düşünür İslam'ı,

---

<sup>4</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, (çev. Salih Şaban), Yarın Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2012, s. 12.

<sup>5</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 12-13.

<sup>6</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 11, 21.

<sup>7</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 20.

<sup>8</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 22-23.

'dünyanın esas özelliği olan bu düalizmi evvela anlamak ve kabul etmek; ondan sonra da onu yenmek yolu'<sup>9</sup> olarak tarif etmiştir.

Aliya'nın bir anlamda Heideggeryan felsefi tutuma benzer bir yaşamsal kaygı güttüğü, tarihin içinden felsefi tutumunu geliştirdiği ve bizatihi hayatın tam içinden doğan bir 'eylem felsefesi' üretmeye çabaladığı görülmektedir. Bu çaba, metafiziksel soyutlamalar üzerinden bir temellendirme değil, tarihsel bilinci mutlaklaştırmayan ve tarih dışına itmeyen bir yaşam felsefesi üretme gayretidir. Nitekim Aliya'nın pratik felsefesini izah sadedinde onun başarıyı olan *Doğu Batı Arasında İslam* adlı eserine ilişkin nitelemesine atıfta bulunabiliriz. Düşünür, sahip olduğu entelektüel birikimle pratik gayesini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "Bu kitap teoloji değildir; yazarı da teolog değildir. Bu bakımdan kitap, doğrusu aranırsa İslam'ı bugünkü neslin konuştuğu ve anladığı dile tercüme etme teşebbüsüdür."<sup>10</sup> Bu noktada, merhum İstiklal Şairimizin dizelerinde söylemselleşen "İslam'ı asrın idrakine söyletme"<sup>11</sup> kaygısının Aliya tarafından da sistematik biçimde sürdürüldüğü görülmektedir.

Kendi pratik felsefesinde Aliya, her bir düşünsel kutbun indirgeyici 'varlık, bilgi ve değer' tasavvurlarını çözümlene ve serimleme çabasında olmuştur. Bu kutupların temsilcisi olan ideolojiler -Marksizm ile Materyalizm- ve teolojilerle -Hıristiyanlık ile Yahudilik- düşünsel bir hesaplaşma ve eylemsel bir yüzleşme yoluna gitmiştir. Her birinin varlık, bilgi ve değer felsefeleri ile dünya görüşlerinin temel paradigmatik öncüllerini ve doktriner esaslarını ortaya çıkardıktan sonra, bunların bütünlüklü bir felsefi bakış ve eylem fikri üretmesinin imkansızlığı kanaatini serdetmiştir. Bilge düşünür, onto-metodik bir yorumlama ilkesi olarak belirlemiş olduğu 'düalizm' üzerinden bütüncül bir 'birlik felsefesi' (*tevhidî* düşünce) üretmiştir. Nitekim bu bütünlük fikri doğrultusunda İslam'ı derinlemesine kavrayabilmek için zorunlu biçimde Yahudilik ve Hıristiyanlığı da çok iyi anlamak icap ettiğini öne sürmüştür.<sup>12</sup>

Düalistik zıddiyetler zaviyesinden kavramsal çerçevesini ortaya koyan düşünür, Doğu ile Batı arasında tarihte köprü olma vazifesi gören İslam'ın söz konusu otantik misyonunu yeniden icra etmesi gerektiğini ifade eder. Dünyanın içinde bulunduğu dramatik çıkmazlar, eşitsizlik ve adaletsizlikler, ağır hak ihlalleri ve insanlık trajedilerinden kurtulabilmesi adına 'üçüncü yol'

<sup>9</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 19.

<sup>10</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 24. Aliya'nın bu teşebbüsü, diğer eserlerinde de kendine yer bulmaktadır. Örneğin bkz., İzzetbegoviç, Aliya, *İslam Deklarasyonu*, (çev. S. Crnovrsanin; M. C. Kurtali), Yarı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2017, s. 21-34.

<sup>11</sup> Ersoy, M. Akif, *Safahat*, Akçağ Yayınları, 8. Baskı, Ankara 2016, s. 434.

<sup>12</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 302.

olarak İslam'ın yeni dünyayı inşa ettirecek eylemselliğinin harekete geçirilmesinin gerekliliğini kaydetmiştir.<sup>13</sup> Modern dünyayı inşa eden bütün kavramsal şema ve kurumsal yapılanmalara rağmen yaşanan bu yıkımlar karşısında Aliya, 'üçüncü yol' olarak İslam'ın bir hermenötik imkan ve eylem felsefesi olarak çağ diline tercümesini öngörmektedir.

Bu girizgâhın sonunda düşünürün hukuk düşüncesini nasıl yapılandırdığını ifade sadedinde, onun felsefi bakış açısını ortaya koymuş olduğu başyapıtındaki çerçevesine dikkatinizi çekmek istiyorum. Aliya başyapıtını, '*Batı Düşüncesinin Temelleri*' ile '*İslam -İki Kutuplu Birlik-*' olmak üzere iki ana kısım üzerinden tasnif etmiştir. Hukuk düşüncesinin kavramsal boyutunu düşünür, kitabın ikinci ana kısmının temel bölümlerinden birisi olarak ele almıştır. Beş temel bölümden 'Hukukun İslami Mahiyeti' başlığı ile adlandırdığı üçüncü bölümde iki temel meseleyi tartışma konusu yapmıştır. Bunlardan ilki, 'Hukukun Düalizmi'; ikincisi ise 'Ceza ve Toplumsal Himaye' başlıklarını taşımaktadır. Şimdi bu çerçevede düşünürün hukuk düşüncesini tartışacağız.

### **'Hukukun Düalizmi' ve İki Kutuplu Birlik**

Öngörmüş olduğu 'birlik felsefesi' ile Aliya, sosyal düzen kurallarından birisini oluşturan 'hukuku' tanımlama ve/ya anlamlandırma yoluna gitmiştir. Onun hukuk düşüncesi, birlik felsefesinin bir gereği olarak öncelikle insan tasavvuru üzerinden okunmalıdır. Diğer sosyal düzen kuralları ya da formları (din, ahlak, gelenek vd.) için geçerli olduğu üzere, hukuk da anlamsal tekâmülünü bütünlüklü bir insan tasavvuru içinde tamamlayacaktır. Nasıl ki ontolojik olarak insanın varoluşsal bütünlüğü ruh ve bedenden oluşan ikiliğin tevhidî veya birliği ile kemale eriyorsa, politik/toplumsal bir varlık olarak insana özgü olan hukuk da bu bütüncüllük fikri üzerinden anlamlandırılmalıdır.<sup>14</sup>

Aliya hukuk özelinde bu düaliteyi, doğuştan olan tabî haklar/hukuk ile egemen gücün iradesinin bir tezahürü olarak kabul edilen pozitif hukuk kuralları arasında kurmuş olduğu çatışmacı diyalektik ile tasvir etmektedir. Bu noktada bilge düşünür, tabî haklar ile din arasında doğrudan varoluşsal bir ilginin ya da bağın varlığından söz etmektedir. Ancak ona göre materyalist felsefe ile 'doğuştan haklar' arasında böylesi bir irtibatın kurulması mümkün değildir. Zira Aliya'ya göre 'din, sanat ve ahlakın'

---

<sup>13</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 24.

<sup>14</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 302.

olduğu kadar hukukun da temelini oluşturan öz, bizatihi materyalizmin yadsımış olduğu metafiziksel değerdir.

Ne Hıristiyanlık ve Yahudiliğin, teolojik doktrinasyonu ve teo-politik dinamikleriyle, ne de materyalist felsefenin, sahip olduğu maddeci yaklaşımları ile, bütünlüklü bir hukuk fikri meydana getirmesi söz konusudur. Zira ona göre hukuk ideası, tek bir prensibe indirgenemez ya da dayandırılmaz. Ne dünyadan el-etek çeken *pesimist ve nihilist* bir dünya tasavvuru öngören Hıristiyanlık teolojisi; ne de dünyevi iktidarı amaçsallaştıran Yahudiliğin teo-politikası tek başına bütünlüklü ve otantik bir hukuk fikri ve sistemi inşa edebilir. Aliya bu noktada yalnızca İslam'ın böylesi mütakâmil bir hukuk sistemi kurabildiğini ifade etmiştir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde ona göre hukuk, 'iki kutuplu bir birliği' ifade eder ki, bu birlik hem tekil olarak insan ve hem de bir din olarak İslam'ın varoluşsal niteliği ile özdeşlik arz etmektedir. Zira ona göre, insan ve İslam bizatihi iki kutuplu birliği ifade etmektedir. Böylece ona göre 'İslâm'ın tabii eseri' olan hukuk; "*saf din veya materyalizm sayesinde kurulamaz, fakat onlara karşı da kurulamaz.*"<sup>15</sup>

Bilge düşünür, hukuku, egemen sınıfın '*yasaya dönüştürülmüş iradesi*' olarak tanımlayan materyalist ve pozitivist hukuk kuramlarına itirazla her bir sosyal düzen kuralının hukukîliğinin asli kriterinin, o düzen ile hukuksal bağı olan azınlık statüsünde bulunanlara karşı takınılan tutumda kendisini gösterdiğini ifade etmiştir. Olgusal bir gerçeklik olarak gücün bizatihi varlığı ve güçlünün iktidarı, bir hak ve hakkaniyet durumu var edemez. Hukuki meşruiyeti temin edecek asli faktör, bizatihi çıplak güç üzerinden tesis edilen iktidarın sınırlandırılması ile mümkün hale gelebilir. Değer dünyasından neşet eden ilkesel bir hakikate işaret etme sadedinde bilge devlet adamı Aliya kitabında bu meyanda şu ifadelere yer vermiştir: "*Güçlünün iktidarı bir gerçektir, hak değildir. İktidarın herhangi bir sınırlamasının başladığı zamanda ve yerde hukuk başlar. Tabii bu sınırlamanın güçsüzlerin lehine olması gerekir.*"<sup>16</sup>

Aliya, hukukun maddi kaynakları ya da kökeni konusunda materyalistik bir felsefeden neşet eden iradeci pozitivist hukuk kuramcılarına yönelik eleştireliliğini ortaya koymuştur. Olguculuk ve bilimselcilik adına hukukun aksiyolojik boyutunu yadsıyan bu türden hukuk kuramsal yaklaşımların, güçlünün iktidarını meşrulaştıran bir tiraniye dönüşme olasılığını görmüştür. Böylelikle modern anayasacılık hareketlerinin ve insan hakları düşüncesinin temelini oluşturan iktidarın sınırlandırılması fikrini savunan Aliya'nın hukuk

<sup>15</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 302.

<sup>16</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 299.

kuramsal yaklaşımının merkezî kavramlarından birisini de ‘özgürlük’ kavramı oluşturmuştur. Özgürlük, ona göre, hak ve sorumluluklar temelinden insan şahsiyetinin oluşumu açısından temel bir ilkeyi/değeri ifade etmektedir. Ancak burada özgürlük, tümüyle değerlerden kayıtsızlık anlamına gelmemektedir. Bu noktada düşünür, politik felsefesini ortaya koyar biçimde özgürlüğü güvence altına alan siyasal sistemin ancak ahlaki bir meşruiyetinin olabileceğini ortaya koyar. Ona göre, bunlardan bir yönetim modeli olarak demokrasi, insanın özgürlüğünü hukuk-politik güvence altına alabilecek potansiyele sahip olan sistemdir.<sup>17</sup> Bu yönüyle de demokratik politik sistemi, ‘ahlaki siyasal sistem’ olarak nitelendirmiştir.<sup>18</sup>

‘Genellikle tanımlandığı üzere der düşünür, “*hukuk, hak gibi, korunan menfaatler sistemi ise, o zaman hem din hem de sosyalizm hukuk için gayri müsaittir. Çünkü din menfaati, sosyalizm ise hakkı anlamaz. Sırf menfaat üzerine hiçbir hukuk kurulamaz. Keza ‘kamu yararı’ veya kötü şöhretli ‘devlet gerekçesi’ üzerine de kurulamaz...*” İnsanı şahsiyet olarak değil bir toplum üyesi olarak kabul eden Sosyalist ideoloji açısından herhangi bir ‘mutlak, apriori, doğal hak’ söz konusu değildir. Bu dünya görüşüne göre kişi ancak, devletin ona tanımış olduğu mevzu bir ‘hakka’ sahip olabilecektir. Zira ona göre, toplum üyesinin başka herhangi bir hakkı söz konusu olamaz.<sup>19</sup>

Hakların doğal ve doğuştan oluşu meselesini tartışan Aliya, ‘hakların bir iktidar, parlamento ya da sınıf iradesinin’ lütfetmesi veya bahşetmesi olarak kabul edilmediği takdirde ancak, hakların ilkselliğinden/asliliğinden ve vazgeçilmezliğinden söz edilebileceğini öne sürer. Düşünür doğuştan hakların, insan onurunun içkin bir yönü olduğunu ve bu nitelikleriyle de ‘zamanı, şartları ve tarihi aşır, yaratılışa kadar uzandığını’ kaydeder. Bu noktada doğal haklar ile din arasında içkin bir varoluşsal bağ veya ilgi söz konusu iken, doğal haklar ile materyalizm arasında kategorik bir kopuş söz konusudur.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, s. 545.

<sup>18</sup> Aliya’nın politik mücadelesinde demokrasi kavramı hayati bir ehemmiyeti haizdir. Demokratik Eylem Partisi’nin kuruluşunu duyurmak üzere yaptığı basın açıklamasında, ‘özgürlük’, ‘hukukun egemenliği’ ve ‘demokrasi’ kavramlarını birlikte zikrederek, partinin asli hedefinin demokratik bir yönetim olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, demokrasinin çoğunluğun egemenliği olmadığını, yasanın hakimiyeti olduğunu belirterek, azınlık haklarının ancak bu anlayış çerçevesinde muhafaza edilebileceğini vurgulamıştır. (İzzetbegoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, s. 75-79)

<sup>19</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 297.

<sup>20</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 297.

Yerleşik literatürel düşüncenin tersine Aliya, ‘sınıf mücadelesinin veya kavgasının’ temelinde bir hak çatışmasından değil, bir menfaatler çatışmasından söz edilmesini gerektiğini ifade eder. Zira Marksistlere göre, “*Hukuk hakim sınıfın kanuna dönüştürülmüş iradesidir. Yani burada hak ve haksızlık, adalet ve adaletsizlik, ahlaki ve gayri ahlaki diye bir şey yoktur. Güçlerin bu boy ölçüşmesinden daha güçlü çıkanın menfaati söz konusudur.*”<sup>21</sup>

Aliya burada Marksist hak teorisinin özünde ‘güçlü olanın hakkının’ esas kabul edildiğine işaret etmektedir. Ancak düşünürümüz asıl hakkın, ‘güçsüzün hakkı’ olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre “*güçlü olana herhangi bir hak lazım değildir. Düşünce ve inanç hürriyeti, her şeyden evvel başka türlü düşünmek ve inanmak hakkı olduğu gibi, hak da her zaman güçsüz olanın güçlüye karşı direniş tarzıdır.*”<sup>22</sup> Ona göre, egemen sınıfa övgü için vatandaşlara ‘hak’ verecek olan bir yasa, bir ‘hak’ değil, ‘alay’ olacaktır. Bu noktada Aliya, tüm toplumsal düzen kurallarının hukuksal meşruiyetinin temel kriterinin, ilgili hak düzeninin ‘muarızlarına ve azınlıklara karşı takındığı tutumda’ içkin olduğunu kaydeder. Hukukiliğin ve toplumsal meşruiyetin mihenk taşı olarak ‘hak iktidarından’ söz eder. Ona göre güçlü olan ya da egemenin iktidarı olgusal bir gerçekliktir, ancak ne meşrudur ne de haktır. Hukuk ya da hukukilik, bizatihi güçsüzlerin lehine olmak üzere, ‘iktidarın herhangi bir sınırlamasının başladığı an ve noktada’ başlamaktadır.<sup>23</sup>

Tam da bu noktada Aliya, Lenin’in ‘*hukuk siyasetin tedbiridir*’ düşüncesini eleştirmiştir. Düşünür bu noktada, hukukun ‘egemen sınıfın iradesi olduğu’ yönlü iddiasının da bizatihi ‘*hukukun kendisinin inkarı*’ anlamına geldiğini vurgulamıştır.<sup>24</sup> Bu bakış açısının ortaya çıkaracağı çarpık durumu şu çarpıcı örneklerle izah etmektedir. “Amerika’da beyaz göçmenler yerli halkı bölgelerinden dışarı atarak imha ederken acaba hangi prensipleri çiğnemişlerdi? Eğer hukuk hakim sınıfın iradesi ise o zaman onlar bunu haklı olarak yapmışlardır.” Bu çerçevede hukuk tanımlaması yapan düşünür, hukukun egemen sınıfın iradesi değil, bizzat ve bilakis bu iradeyi sınırlandıran müstakil bir prensip olduğunu ifade etmiştir.<sup>25</sup>

Düşünüre göre, bütün bu gerekçelerle, “*ne Hıristiyanlık ne de materyalizm hukuk meydana getiremez*”. Zira ona göre, ontolojik esası açısından hukuk, tek bir prensibe dayandırılmaz. Öyle ki örneğin Hıristiyanlık teolojisi,

<sup>21</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 298.

<sup>22</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 299.

<sup>23</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 299.

<sup>24</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 299-300.

<sup>25</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 300.

hukuku, başarısızlıkla sonuçlanması mukadder olan ‘dünyayı düzeltmek için hayali bir çaba’ ya da teşebbüs olarak görmek durumundadır. Çünkü ilgili teolojik bakış açısına göre, Hz. İsa’nın ‘adaleti’ değil, en yüksek uhrevi erdem olan sevgiyi tahakkuk ettirme misyonu söz konusudur.<sup>26</sup>

Diğer yanda materyalist dünya görüşü veya materyalizm ise özü itibariyle ‘hukuk’ kavramında ‘idealistik ve statik’ bir unsurun içkin varlığından söz etmektedir. Bilge düşünür, her iki ideolojik bakış açısının kör ve nakis değerlendirmelerini tadat ettikten sonra hukukun kavramsal bütünlüğünü şöylece ortaya koymaktadır. Hukuk, bir taraftan bir amaca/gayeye dönük, sosyal, siyasi, objektif ve bütünüyle dünyaya müteveccihdir; diğer taraftan ise ‘normatif ve ahlakidir’. Hukuk, kendisine yapı malzemesini oluşturan beşeri ilişkilere ‘hakkaniyet ilkesini’ ve ‘ahlaki düzenin prensibini’, dahil etme amacı güden bir idealitedir. Bu çerçeveden değerlendirildiği takdirde ona göre hukuk, ‘iki kutuplu bir birliği’ ifade etmektedir. Tam da bu noktada bir kavramsal oluşuk olarak hukuk ile insan ve hatta İslam’ın arasında bir ontik özdeşlik söz konusudur. Böylesi bir idealite olarak hukukun ‘saf din veya materyalizm’ üzerinden kurulması imkansızdır.<sup>27</sup>

İslam’ı, tarihsel süreklilik bağlamında Yahudilik ve Hıristiyanlığın bir devamı olarak değerlendiren düşünür, bu iki kadim kutsal dinî teolojinin temel önermeleri üzerinden bütünlüklü bir hukuk tasarımı üretmeye çabalar. Bu meyanda ‘insan şahsiyeti’, ‘niyet’, ‘hakkaniyet’, ‘vazgeçilmez insan hakları’ gibi temel değerler dikkate alınmadan ve yine Hıristiyanlığın kavramsal tespit ve kurumsal yapıları hesaba katılmadan bütünlüklü ‘hukuk’ kavramına erişilemeyeceğini vurgular. Benzer biçimde, Yahudiliğin dış dünyaya, ekonomik güç ve politik iktidara dair önermesel ilkeleri olmadan da ‘hukuk’ anlamsızlaşır. Öyle ki, bütünlüklü hukuk tasarımı hem Hıristiyan ve hem de Yahudi yaklaşımları eş güdümlü biçimde gerekli kılmaktadır. Bu düşünceden hareketle Aliya, her bütünlüklü hukuk düşüncesinin doğal olarak İslamî olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu gerçeklik üzerinden hareket edildiğinde ‘ne Hıristiyanlık ne de Yahudilik kendi otantik hukukunu kurmuştur’. Bu hukuksal hakikati ancak İslam meydana getirebilmiştir.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 301.

<sup>27</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 302.

<sup>28</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 302.

## Hukukun Tarihsel Oluşumu ve Görünümü

Tarihsel açıdan değerlendirildiğinde hukuk, tarihî kültürel yaşamın ‘olgunluk çağına’ özgü bir fenomendir. Tarihi bir gerçeklik ve kavramsal bir bütünlük olarak hukuk, ancak insanların bilinç dünyasında ‘dinî ve sosyo-politik’ nitelikli amaçların dengede bulunduğu zamanlarda tezahür etmiştir. İlgili tarihsel dönemlerin temel niteliği; ‘dinî tasavvurların güçlü ve insanların görüş ve davranışlarına etki etmekte olduğu uygar çağın akli ve yararçı düşünceleriyle büyük ölçüde sınırlanmış bulunduğu dönemlere tekabül eder. Burada ontolojik değerini bizatihi dinin teyit etmiş olduğu insanın yanında, ‘bağımsız bir değer olarak toplum ortaya çıkmaktadır.’ Birbirine eşit iki değer olarak ortaya çıkan bu gerçekliğin bir dengeye erişmesi sayesinde ya da İslami dengenin tesisi yolu ile bütünlüklü bir hukukun oluşması ve gerçek anlamıyla gelişmesi mümkün olabilmektedir.<sup>29</sup>

Aliya, tarihte bu değişimin bizatihi en tanınmış üç kadim hukuk sisteminin ortaya çıkışında müşahade edilebileceğini ifade eder. Bu hukuk sistemleri, tarihî Roma hukuku, İslam hukuku ve Avrupa hukuk sistemleridir.<sup>30</sup> Bilge düşünür, Roma hukuku örneklemini üzerinden şu noktaya dikkat çeker. ‘Tarihte medeni hukuk merhalesi olarak bilinen Roma hukukunun ilk safhası’ -krallık devri ile Cumhuriyetin ilk üç yüzyılı- ‘hukuk ile dinin’, ‘hukuk ile ahlakın’ tam bir birliğiyle bütünlüklü biçimde temayüz etmiştir. Ona göre, ne tek başına Roma uygarlığının ve ne de Stoa felsefesinin ‘Roma hukukunu’ meydana getirmesine imkan yoktur.<sup>31</sup>

Öte yandan Aliya, bütünlüklü hukuk fikrinin formel anlamda tezahür ettiği medeniyete -İslam’a- dikkat çeker. Ona göre, İslam’da ‘hukuk ile teoloji’ arasında bir nevi ‘kişisel birlik’ durumu söz konusudur.<sup>32</sup> Bu gerçeğe dikkat çekme kabilinden Aliya, temel tarihsel bir noktaya değinir. İslam tarihinde hemen hemen bütün büyük ‘dinî’ otoriteler ilgi alanları ne olursa olsun hukuki eserler de telif etmişlerdir. O yüzden ona göre, hukuk ile teoloji arasında bütünlüklü bir fikrî yapı meydana gelmiştir. Ancak bir Avrupalı için söz konusu eserlerdeki hukuk ile teolojiyi birbirinden ayırmak pek mümkün değildir. Zira ona göre bizatihi bir din olarak İslam da böylesi bir tefriki tanımamaktadır. Öyle olunca ona göre hukuk, bir açıdan İslâm’ın doğal bir eseri olarak tezahür etmiştir.<sup>33</sup>

Genel hukuk tarihi açısından değerlendirildiğinde Avrupa’da hukukun gelişimi ancak Kilisenin egemenliğinden kurtulması sonrasında başlamıştır. Bu gelişim süreci, ‘sosyalist öğretilerle sosyalizmin sahneye çıkması’

<sup>29</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 302-303.

<sup>30</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 303.

<sup>31</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 303.

<sup>32</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *İslam Deklarasyonu*, s. 39-41.

<sup>33</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 303-304.



zamanına kadar devam etmiştir. Tarihsel açıdan birkaç yüzyıl devam eden ve bu süreçte hem Avrupa kültür ve uygarlığının unsurlarını barındıran bu dönem, Avrupa tarihinde ‘büyük beyanname ve kanunnameler devri’ olarak kabul edilmektedir. Ona göre, söz konusu ikilik, bizatihi Hugo Grotius tarafından net bir biçimde ifade edilmiştir. Grotius hukukun asıl kaynağının Tanrı olduğu düşüncesiyle, her hukukun dine bağlılığını teyit etmiştir.<sup>34</sup>

Aliya, ‘hukukun özerkliğini ve/ya bağımsızlığını’ yok etmenin en radikal Marksist devlet yapısında bile imkansız olduğunu vurgulamaktadır. Uygulamada, ‘en açık teorik tutumlarda dahi, iktidarın iradesiyle hukuk’ bütünüyle özdeşleştirilemez. Bu ikisi arasında kapatılması imkansız olan bir boşluk her daim mevcuttur. Sistemsel olarak Sosyalizm ile ‘gelişmiş, bağımsız ve özgür’ bir hukuk sistemi birbiriyle uyumlu değildir. Zira ona göre, her bütünlüklü hukuk düzeni, belirli bir ‘mesafe ve standardı’ gerekli kılmaktadır. Sözde halk demokrasilerinde mahkemelerin itibar düşüklüğünün hukuk ile olan ideolojik münasebetinin bir sonucu olduğunu ifade eder.<sup>35</sup>

Bilge düşünürüne göre, her iktidar, ‘hukuku siyaset mertebesine, mahkemeyi de sekreterlik düzeyine indirme’ çabası içinde olur. Bütünlüklü hukuk fikrini taşımayan iktidarlar, ‘mahkeme dışı, hukuk dışı vasıtalar kullanmaya meylederler’. Halbuki ‘devlet ve iktidar’ fizik gücün ifadesi olarak tezahür ederken; ‘mahkeme ve hukuk’ ahlaki gücün/iktidarın temsilidir. Yine, yasaların yorumlanması bağlamında ‘salt biçimcilik’; hukuk devleti ilkesine aykırı biçimde bizatihi siyasal iktidarın kendi yasalarına riayetsizlik ve sınırsız/ölçsüz biçimde ‘mevzuat’ çıkarma eğilimi (mevzuat enflasyonu) de bu bağlamda değerlendirilmesi icap eden bir çarpıklığa işaret etmektedir.<sup>36</sup>

Aliya, ontolojik anlamda adaletin, yargısal adalet formunda tecellisinin öykünmeci yorumsal bir hikmet pratiği olduğunu ifade etmiştir. Bu meyanda bilge düşünür eserinde şu ifadeye yer vermiştir: “*İnsanların hüküm ve adaleti, Allah’ın hüküm ve adaletini taklit etmeye teşebbüs ediyor.*” Adalet arayıcısı öznenin pratiğine (insanların adaleti) yön veren unsurları Aliya, ‘niyet, eğilim ve saik’ gibi unsurlar olarak belirlemiştir. Yorumlayan özne, bu unsurları ne kadar yetkin biçimde dikkate alabilirse, ‘ilahi adaletin’ tecellisine de o kadar yakın olmuş olur. Öyle ki, bu unsurlardan ‘niyeti’ dikkate almak, Allah’ın varlığını kabul ve dolayısıyla materyalizmi reddetmeyi gerektirmektedir.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 304.

<sup>35</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 305.

<sup>36</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 306. İzzetbegoviç, Aliya, *İslam Deklarasyonu*, s. 40-41.

<sup>37</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 308.

## Ceza ve Toplumsal Himaye

Bilge düşünür, hukuk düşüncesini ortaya koymuş olduğu bölümün ikinci başlığında ‘ceza’ ve ‘toplumsal himaye’ düalitesini konu edinmiştir. Aliya’ya göre bu antagonizma, cezanın haklı olup olmadığı ile ilgili olup, temelinde bireyin irade özgürlüğünün varlığı meselesi yer almaktadır. Bir başka deyişle söz konusu düalitenin bir tarafını, bireyin özgür iradeye sahip olduğunu, bundan ötürü de ‘cezaya müstehak’ olduğu tezini savunan ferdiyetçiler oluşturmaktadır. Diğer tarafında ise, bireyi, toplum ve şartlar gibi harici saiklerin etkisiyle suç işleyen pasif bir süje olarak niteleyen pozitivistler yer almaktadır. Bunlardan ilki, anti-sosyal olarak kabul edilen suçla bozulan toplumsal dengeyi müeyyide ile tekrar sağlama amacını gütmekte iken ikinci görüş, toplumun ‘kabahatsiz’ faile karşı korunmasını hedefler. Kısacası bunlardan ferdiyetçi görüş ‘ceza kuramını’, pozitivist görüş ise ‘toplumsal himaye kuramını’ öne sürmüştür.<sup>38</sup>

Bunlardan birinci görüşe göre insanın iyi ile kötü arasında bir ‘seçim’ yapması mümkündür. İkincisine göre ise insan davranışı toplumsal şartlar tarafından belirlenmiş olup bizatihi kendinde iyi ya da kötü değildir. Benzer biçimde bu düalite, bahsi geçen ceza hukuku sistemlerinde yer alan cezaların/tedbirlerin ağırlıklarına ilişkin bir tespiti de mümkün kılmaz. Bu noktada düşünür, ölüm cezası örneğini dikkatlere sunmaktadır. Ferdiyetçilere göre ölüm cezası, özgür insana karşı, iyi ile kötü arasında tercih yapma imkanından kaynaklı bir yaptırım niteliğindedir. Pozitivistlere göre ise bu, sosyal yapının bozulan bir parçasının sökülüp atılmasından ibarettir. Bu anlamda ‘toplumsal himaye’ kuramının insana ilişkin daha mekanik bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir.<sup>39</sup>

Ayrıca düşünür, cezayı ‘adalet’ ve ‘şahsiyet’ ile, koruma tedbirini ise ‘menfaat’ ve ‘toplum’ kavramlarıyla ilişkilendirmiştir. Bir başka deyişle, ceza kuramında birey, sorumluluk sahibi olmasından ötürü cezalandırılırken, toplumsal himayede ise özgürlük ve dolayısıyla sorumluluk söz konusu olmadığından, güvenlik tedbiri ile toplumun korunması yoluna gidilmektedir. Bunun sonucu olarak, ceza, işlenen suçla orantılı olarak karşımıza çıkarken koruma tedbirinde söz konusu olan (aslında kabahatsiz olan) failin muhtemel ve sosyal tehlikesidir. Muhtemel suçluların cezalandırılması ise suistimale açık olup, sert ‘tasfiye’ hareketlerine zemin hazırlayabilmektedir. Sosyal yapının bozulan veya bozulması muhtemel olan bir parçasını atarak toplumu arındırmayı hedefleyen toplumsal himaye kuramı, ‘nötralizasyon’ ve ‘tasfiye’

<sup>38</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 308-309.

<sup>39</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 309.

gibi mekanik kavramlarla ilgilenmektedir. Düşünürü göre ceza kuramı ise, 'ahlaki' kurum ve kavramlarla ilişkilidir ki, 'ceza' kavramının ilk defa dini metinlerde yer alması bunun bir göstergesidir. Böylelikle düşünür, din ile ceza teorisinin kavramsal ve tarihsel ilişkisine de işaret etmektedir. Bundan ötürü, 'ceza' ilkelerinin baskın olduğu yasaların arka planında idealist felsefe, koruma tedbirlerinin ağırlıklı olduğu yasaların arkasında ise pozitivist kuram yer almaktadır.<sup>40</sup>

Bu aşamada düşünür, sözü geçen düalitenin hukuki süreç ile ilgisine temas etmektedir. Hukuki süreç, ceza teorisi ile doğrudan ilişkilidir. Zira ona göre muhakeme veya yargılama süreci, 'adalet', 'özgürlük' ve 'sorumluluk' gibi yüksek kavramlar çerçevesinde cereyan eden ve belirli bir merasime bağlı olan bir 'dram veya ayindir.' Öte yanda 'toplumsal himaye' kuramı ise faile nasıl muamele edileceği konusu ile ilişkili olup, temelde 'yararlılığı' esas almaktadır. 'Adalet' ve 'sorumluluk' gibi kavramlar bu kuramın lügatinde yer bulmamasından ötürü, hukuki süreç onun ilgi alanının dışında yer almaktadır. Bu noktada uygulanması gereken güvenlik tedbirini belirleyecek olan yargıç değil, hekim, psikolog ve benzeri statüye sahip olanlar olacaktır.<sup>41</sup> Aliya, daha sonra kötülüğün –doğuştan engellilik hallerine benzer bir şekilde-insan iradesinden bağımsız olarak ortaya çıktığını, dolayısıyla 'kötü' olanların da merhamete ve şefkate layık olduğunu savunan Stoacı felsefe ile hümanizm ve din arasındaki hayati farka temas etmektedir. Bir yanda Stoisyen felsefe merhameti vurgularken, öte yanda din, sorumluluğu ön plana çıkarmaktadır. Düşünürü göre insanın değerli bir varlık olarak kabul edilmesi, onun sorumluluk sahibi bir varlık olarak görülmesini gerekli kılar. Ona göre tam da bu yüzden –en yumuşak tedbirleri benimsemiş olsa dahi- Marksizm'in benimsediği toplumsal himaye kuramı insani değildir. 'Sorumluluk' kavramını, insan haysiyetinin en yüksek tezahür biçimi olarak gören düşünür, söz konusu kavramın yönüne de işaret etmekte ve bütün yargılamaları 'ilahi mahkemenin sönük birer yansıması' olarak tavsif etmektedir.<sup>42</sup>

Ceza'nın gayesi suçu önlemek, korumak veya bu fiille ortaya çıkacak olan mağduriyetleri gidermek ya da 'tazmin etmek' değildir. Aliya'ya göre cezanın temel amacı, suç olarak kabul edilen anti-sosyal eylem ile bozulan ahlaki düzeni yeniden tesis etmektir. Burada düşünürün ahlaki düzen ile tanrısal düzen arasında bir özdeşlik kurduğu kaydedilmelidir. Ona göre 'kıyas' uygulaması da bu anlamda 'gayri ahlaki fiile verilen ahlaki bir yanıt' ibarettir.<sup>43</sup> Bilge düşünürü göre, Ceza adaleti açısından İslam, 'bir üçüncü yol olarak' idealizm ile materyalizmi uzlaştıran otantik bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

<sup>40</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 311.

<sup>41</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 312.

<sup>42</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 312-313.

<sup>43</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 313.

## Sonuç Yerine

Bir hukukçu ve devlet adamı olmanın ötesinde Aliya, sahip olduğu entelektüel birikim ve yetkinliğini, yaşamını adadığı değer dünyasını derinlemesine kavramaya ve anlamlandırmaya hasretmiştir. Bu entelektüel derinlik, onun sadece bir meslek olarak değil, bir ‘yaşam tercihi ve hayat felsefesi’ olarak benimsediği hukuk üzerine bilgece düşünebilme imkanını var etmiştir. Bilge düşünürün hukuk üzerine düşünümsele çabası, saf soyutlamalara ve kuramsal çıkarımlara indirgenemez. Genel felsefi düşüncesini karakterize eden ‘diyalektiksel düalizm’ üzerinden ulaştığı ‘iki kutuplu birlik’ fikri, onun hukuk kavramını temellendirdiği çerçeveyi ifade etmektedir. Hukukun kavramsal bir bütünlük olarak tanımlanması ve/ya anlamlandırılması durumunda tekamül edeceğini öngörmektedir. Ona göre özünde İslam, söz konusu yetkinlik düzeyini amaçlayan ontik bir bütünlük fikrine sahiptir. Diğer iki teolojik doktrinin ve ideolojinin bu yetkinliği temin edebilecek bir bütünlük fikri üretemeyeceğini ifade eder.

Aliya’nın pratik bilgeliği amaçlayan genel felsefi perspektifi, içinde yaşamış olduğu coğrafyanın farklılıkları çatışmalar üzerinden derinleştiren fikri vasatı karşısında yalnızca bir düşün insanı olarak değil, eylem ahlakına ve bilincine sahip bir ‘fark düşünürü/felsefecisi’ olarak ortaya çıkmasına imkan sağlamıştır. Selefî veya çağdaşı olan diğer bazı nihilist fark filozoflarından ayrık olarak Aliya, inşâî bir akılla özgün fikrî yapısını ortaya koymuştur. Düşünsel hesaplaşmasını yalnızca Batı yakası ile değil, eş zamanlı biçimde kendi kök değerlerinin menbaini oluşturan Doğu yakası ile de yürütmüştür.

Aliya derin bir ferasetle, iki dünya/yaka arasındaki mesafenin yıkıcı bir trajediye dönüşme olasılığını öngörmüştür. Bu öngörüsü üzerine entelektüel bir sorumluluk sergileyerek Batı dünyasının ‘farkı’, izale edilmesi gereken varoluşsal bir sorun olarak yapılandıran zihin dünyasını çözümlemiştir. Örtük biçimde yaklaşmakta olan tehlikeye dikkat çeken bu entelektüel duyarlılık, tam da bu noktada, ‘köprü’ metaforunu düşünsel çerçevesine yerleştirmiştir.

Aliya, biyografisinde kaydedildiği üzere, almış olduğu formel eğitim süreçlerinin sağlayabileceği bilgi ve formasyonla mütenasip olmayacak düzeyde yüksek bir ilmi birikime ve entelektüaliteye sahip olmuştur. Kuşkusuz bu müktesebat ve derinlik, kimi zaman zindanlarda kimi zaman savaş meydanlarında geçen büyük mücadelelerle dolu onurlu bir yaşamdan süzülerek gelmiştir. Yetmiş sekiz yıllık yaşam serüveni, fikirlerini sınavan ve hatta yapılandıran kesintisiz bir mücadele vasatı olarak varlık bulmuştur. Teorinin pratikle, söylemin eylemle ve eylemin erdemle sınandığı bir zemin olmuştur.

Bütün bu diyalektiksel yaşam serüveni, eserlerinde görüldüğü üzere onun fikri yapısında kimi zaman kategorik tanımlamalar ve entegrist yorumlamalara kapı aralamıştır. Dönemin düşünsel ruhuna ve ufkuna da uygunluk arz eder biçimde Aliya, kendinde mündemiç bir otantisite iddiası taşıyan ‘İslam yorumu’ karşısında polarize etmiş olduğu teolojik ve/ya ideolojik doktrinleri açıklayıcı bir şema geliştirmiştir. Bu açıklama şemasının bünyesel totalleştirici doğası, metodolojik bir naiflik olarak yorumlanabilir. Ancak, onun genel felsefesinin özünde dikkat çekmeye çalıştığı ‘bütünlük fikrini’ haleldar edici boyutta olduğu söylenemez.

### **Kaynakça**

1. Izzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, (çev. Salih Şaban), Yarın Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2012.
2. Izzetbegoviç, Aliya, *İslam Deklarasyonu*, (çev. S. Crnovrsanin; M. C. Kurtali), Yarın Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2017.
3. Izzetbegoviç, Aliya, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, (çev. Rahman Ademi), Fide Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2014.
4. Izzetbegoviç, Aliya, *Köle Olmayacağız*, (çev. S. Crnovrsanin; M. C. Kurtali), Yarın Yayınları, İstanbul 2018.
5. Izzetbegoviç, Aliya, *Konuşmalar*, (çev. F. Altun; R. Ahmetoğlu), Klasik Yayınları, 15. Basım, İstanbul 2011.
6. Izzetbegoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, (çev. Hasan Tuncay Başoğlu), Klasik Yayınları, 14. Basım, İstanbul 2013.
7. Izzetbegoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, (çev. A. Erkilet; A. Demirhan; H. Öz), Klasik Yayınları, 22. Baskı, İstanbul 2018.