"İSLÂMÎ HAREKET" TARTIŞMALARI

Yasin AKTAY

Bu yazı İslâmî Hareketin toplumsal varoluşu veya gelişiminin özellikle son yıllarda değişik saiklerle artan kuramsal açıklama ve yorumlama girişimlerinin ve yöntemlerinin bir değerlendirmesini ve kimi varsayım ve sonuçlarının bir eleştirisini amaçlamaktadır. Bu girişimlerin birbirinden ayrıştırılabilecek en az iki kanadı vardır. Birincisi İslâmî Harekete hareketin dışından bakan ve temel sorunu süregiden oluşumu değişik bakış açılarından açıklanabilir kılmaya çalışmak olan kanattır. İkincisi ise İslâmî Hareketin içinde yer alan insanların hareketin özeleştirisi veya harekete yönelik dışardan bakışları ayarlama mahiyetindeki çalışmalardır. Bu yazıda ne bu alanda yapılmış bulunan tüm çalışmaları ne de ele alınan çalışmaların tüm yönlerini değerlendirme kapsamına alabilirdim. Daha çok açıklamacı olanlarda kendi varsayımlarını keyfi olarak bilimsellik adına İslâmî Hareketin varlığına dayatmak, İslâmcı olanında ise, söylemi yabancılaştırıcı yollara sapmak olarak genelleyebileceğim sorunlara işaret etmeye çalıştım. Söylemin yabancılaşması sürecinde İslâmcılığın meşruiyet arayışlarının rolünü irdelemeye çalıştım.

Açıklamacı Söylem ve Hareketin Öznesi Sorunu

Daha şimdiden azımsanamıyacak bir yekuna ulaşmış bulunan bir literatür oluşumunu beraberinde getiren İslâmî Hareket tartışmalarının sözkonusu ettiğimiz değişik saiklerinden birisi Aydınlama'nın gözleyen, duyan, inceleyen, sınıflandıran ve bilen egemen öznesinin efsanevi, mutlak, nesnel bilgi arayışıdır. İslâmî Hareketi bilginin nesnesi kılan bu arayışla iktidar arasında kurulan ilişkinin genel bir kabul görmeye yüz tuttuğu zamanımızda bu bilme faaliyetinin, varoluşunun oluşturduğu veya oluşturacağı farzedilen düzenleyicilik ve denetleyicilik ithamına karşılık giderek kendi masumiyeti üzerinde daha fazla duracağını

kestirmek zor değil. Veya belli güç merkezlerince idare edildiği pek gizlenmeyen araştırma proje veya geleneklerine eklemlenmek durumunda kalacağını. Bu niteliğiyle müslümanları rahatsız edebilen boyutlara sahip olsa bile, bu oluşumun, İslâmî hareketin kendi somut tahlili açısından işe yarar ve değerlendirilebilir pek çok bilgiye kaynaklık edebilen işlevi de inkar edilemez.

İslâmî Hareket tartışmalarının gelişimini teşvik eden diğer bir saik, ekonomi, bilgi, siyaset veya köy, şehir ve değişim sosyolojisi bağlamındaki değişik teorik bağlılıkların bir sağlamasını yapma, teorilere bir uygulama zemini saptama veya mevcut teorilerin bu İslâmî gelişme gerçeğini açıklama konusundaki ilk elde görünür hale gelen açmaz ve çıkmazlarını çözme kaygılarıdır. Bu çalışmalar kimi zaman İslâmî Hareketin esrarengiz (çünkü mevcut teoriler açısından açıklanabilirliği zayıf) görüntüsünü deşifre etme, çözme veya açıklanabilir kılmayı hedeflerler. Kimi zaman da ideolojik söylemindeki tehditkâr gelen unsurlardan dolayı hareketin büyümesiyle doğru orantıda artan korku ve endişeyi hafifletmeyi hedeflerken "korkacak bir şey yok" mesajını vererek taraftarlarının yüreklerine su serpme peşindedirler. Özellikle bilgi sosyolojisi bağlamında yapılan çalışmalarda İslâmî Hareketin tarihsellik çukurlarına gömülmesi gayretkeşliği olarak betimlenebilecek bir gidişat açıkça gözlenebilmektedir. Düşünce, inanç veya ideolojiyle veya daha genel bir deyimle bilgi ile toplumsal yapılar arasında köklü bir ilişkinin varlığını ve bu ilişkinin nedensel olduğunu varsayan bilgi sosyolojisi bağlamında İslâmî düşünceye ancak toplumsal süreçlerin bir işlevi olarak yaklaşılabiliyor. Bilgi sosyolojisinin, Batıdaki geleneğinde düşünce ve inanca özerk bir konumun atfedildiği versiyonları olsa bile Türkiye'deki İslâmî düşüncenin çağdaş görüntüsü için bu kesimlerde denenen yaklaşım çoğunlukla İslâmî düşünceyi ve onun toplumsallaşma pratiğini, öznesi Müslümanın kendisi olmayan bir süreç olarak ele almaktır. Bu süreçte özneler çoğunlukla Batıyla olan ilişkiler, modernleşme, Üçüncü Dünyanın yaralı bilinçlerinin kendiliğinden oluşan kimlik arayışları, Türkiye'nin veya (globalist yaklaşıma göre) dünyanın ekonomik veya düşünce krizleri v.s olmaktadır. Kuşkusuz bütün bu yaklaşımlarla İslâmî Hareketin belli bir hacminin varoluşunu açıklamak pekala mümkün gözükse de bütün bunlar insanların müslümanlaşmasını veya Müslümanın Allah'la ve Allah'ın diniyle oluşan özerk ve özgün durumunu (ki bu gerçek İslâmî Hareketin sosyolojik tahlilinde odak alınması gereken bir durumdur) açıklayabilmekten çok uzaktırlar. Ve bu yönleriyle aslında Marx'ın dini çarpık toplumsal ve ekonomik ilişkilerin sonucu olarak oluşan bir sığınak olarak ele alışını çağrıştırmaktadırlar. Marx çarpık eko-

nomik ve toplumsal ilişkilerin devamı halinde bu hayali sığınağın yokedilemiyeceğini onunla uğraşılamıyacağını düşünüyordu. Önerisi, böylesi bir sığınağa ihtiyaç duyulmayacak olan sömürüsüz ekonomik üretim dünyasına geçmekti.

Gerçi çoğu çalışmada İslâmcılığı[1] geleneksel İslâm'dan ayırma ve belli ideolojik işlevlere sahip olan bir yapıyla ortaya çıkması niteliğiyle neredeyse asıl Müslümanlıktan teorik-işlemsel (operational) olarak ayrı tutma eğilimi yaygındır. Ama geleneksel İslâm diye tanımlanan İslâm'ın aslında bir nevi iradesizlikle bağdaşan ve İslâm'da "atalar dini" diye reddedilebilen bir nitelikte oluşu bu ayrımların İslâm'ın kendi tanımlamalarından habersiz olduğunu gösteriyor. Diğer yandan 'İslâmcılık' denilerek Allah-insan ilişkisinin bir sonucu olmaktan çok belli dönemlerin toplumsal ve düşünsel krizlerinin ürünü olarak ele alınan ve ideolojik niteliği bilhassa vurgulanan oluşum, aslında çoğunlukla Müslümanların saf iman arayışlarının bir ürünüdür. İnsanların İslâm'la kurdukları ilişkinin İslâm'ın bizzat kendi istediği türden bir ilişki olması gerektiğini Müslümanlar çok iyi bilirler. Sürekli olarak 'ihlas'lı (bağlılığı salt Allah'ın rızası amacına yöneltme) olmaya yönelik teşviklerin dinin bütün gündelik söylemlerinde canlı tutulduğu İslâm'da, böylece, Müslümanlar İslâm'a dünyevi kazanımlara dikkat kesilerek veya dünya içinde yaşayacaklarını umdukları bir cennet için bağlanmazlar. İnsanların Allah'la ilişkiler kurma istekleri evrensel ve tarih ötesi bir istektir. Kimi dışsal faktörlerden[2] etkilenmeye tamamen kapalı olmasa bile bu iman arayışı insanın temel bir yönelimidir. İslam'da Allah'la kurulan ilişkinin yanına dünyevi çıkar talebinin katışması oranında bu ilişkinin niteliğinde bir doğrudan sapış, bir çözülme meydana gelir. İnsanları bu ilişkiye ilk etapta yönelten pekâlâ da başka dışsal etkenler de olabilir ama ister bu etkenlerin etkisi sonucu isterse de tamamen içsel yönelişin sonucu olarak başlayan bir ilişkinin son dereceye kadar özerk olması gerektiği konusunda bu dinin bütün söylemlerinde bir çok motif vardır. Dolayısıyla, sözgelimi İslâmcılığı

1. İslâm radikalizmi, İslâmcılık, köktencilik v.s. gibi bir sürü nitelemeyi müslümanların kendi reel durumlarına işaret eden terimler olarak değil de daha ziyade yabancıların İslâmî hareketle ilişkili insanları anlamlandırmak için geliştirdikleri kavramlar olarak alıyorum. Yazımız dışarıdan insanların müslümanları bilme durumlarıyla ilgilendiği için bu kavramları yer yer operasyonelliğini gözününde bulundurarak alıyorum.

2. Nitekim Tevbe süresi 97. ayette Cenab-ı Allah, Bedevi'nin yaşam tarzının onun Allah'la ilişkisini olumsuz yönde etkilediğini vurgular. Ama biliyoruz ki aynı bedeviler arasından Allah'la ilişkilerini parlak düzeylere çıkaran bir çok insan da yetişmiştir.

sömürgeciliğin çözülmesini takip eden son 30 yılın jeopolitiğinin ürünü olarak gören ve İslâm'ın kendi içinden, tarihinden, öğretisinden doğmamış olduğunu söyleyen Muhammed Arkoun'un (*Cumhuriyet*, 3-4 Şubat 1992) yukarda andığımız saikle İslâmî Hareketi tarihsellik bağlamında anlaşılabilir bir dile çevirenlerin geleneğini izleyerek Müslümanların kendi iç motivasyonlarını teşhis edememekle eleştirilebilir. Arkoun, devamla bu jeopolitiğe de egemen ulusların yön veriyor olmasından dolayı İslâmcılığın toplumsal tabakalardaki altüst oluşlarla doğrudan ilgili, fakat gerçek ve tarihî İslâm'la çok az ilintisi olan yeni bir olgu olduğunu söyler. Öznesiz tarihsel süreçlerin kapalı devrelerinin bir iç titreşimi olarak görüldükçe İslâm'ın çağrı ve mesajlarına karşı kulakların tıkanması mazeretleri doğmuş oluyor, meselenin özü de bu galiba.

Benzer bir yaklaşımı deneyen Türköne[3] İslâmcılığı, geleneksel iletişim yerine "kitle iletişimi" şeklinin gelişmesi, hızlı değişme ve bunun beraberinde değişmeyi açıklamasını gerektiren bir fikir yapısını meydana getirmesi, farklılaşma ve bunun ürünü olarak geçimini kaleminden sağlayan bir aydın sınıfın ortaya çıkması gibi ideolojinin ideal-tiplemesinde biraraya gelen süreçlerin bir ürünü olarak teşadüfen doğan bir akım gibi ele alır. Kitabının ilerleyen sayfalarında İslâmcılığın gelişimiyle, geçen yüzyılın sonları ve bu yüzyılın başlarındaki yönetim elitinin politik arayışlarını ilişkilendirdiği çalışmasında Müslümanlaşmanın saiklerini yakalamaktan uzak bir seyir izliyor. Gerçi konusunu yalnızca siyasal bir ideoloji olarak İslamcılığın doğuşu olarak sınırlamış olması açısından makul görülebilir bu. Fakat bu durumda bile Müslümanlıkla, ideolojik İslâmcılık arasındaki ayrım pek açık görünmüyor. Bu da açık görünse bile ideolojik İslâmcılığa atfedilen özelliklerle müslümanlığa atfedilen özellikler arasında Müslümanların haksız ve adaletsiz bulabilecekleri bir nitelik dağıtımı sözkonusudur. Çünkü zaten belli bir tarihselliğe gömülen İslâmcıya karşılık gerçek diye nitelendirilen Müslümanın (ki gelenekseldir) durumu iç açıcı görünmüyor. Bu geleneksel müslümanın kapsamına İslâm'ın kendi sınıflandırmasında "atalar dinine tabi olmak"tan öte İslâm'la hiç bir yolla ilgisi olmayan insanlar girer.

Bugün İslâmî Hareketin veya İslâmcılığın ortaya çıkışını, gelişimini

3. Türköne, Mümtazer, ***Siyasal bir ideoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*** *1991, İstanbul, İletişim Yayınları. Ayrıca ideoloji kavramı ile, İslam'ın tarihsel bir ürün olma koşulları arasındaki ilişkinin benzer bir yorumu için bkz. Şerpil Üşür, 1991,* ***Din Siyaset ve Kadın,*** *Alan y. İst. 5-13-29.*

açıklama konusundaki bu yaklaşım tarzı Marx'ın dinlerin ortaya çıkışı için deneme potansiyeline sahip olduğu, Max Weber'in de İslâm'ın ortaya çıkışı şartlarını tasvir ederkenki yaklaşım tarzıyla çok yakındır birbirine. Ve bu yaklaşımlar gözlemcinin yorumlarını ve kategorilerini toplumsal gerçekliğe keyfi bir şekilde dayatarak aktörün gerçeklik hakkındaki tanımını görmezlikten gelen pozitivizmin değişik varyasyonlarıdır. Böyle bir geleneğin içinde Max Weber'in varlığı arızî (geçici) bir durumdur. Sadece İslâm'ın ortaya çıkış şartlarıyla, modern zamanlarda İslam'ın kapitalist bir toplumsal yapının ortaya çıkmasını hazırlayan gerekli önkoşulların oluşmasını engellediğini söylediği doğasını incelerken dener bu yaklaşımı. Bu noktada Oryantalist damarı kabarırken bu konuya Marx'tan veya Marxsistlerden bile daha fazla ekonomik-belirlenimci bir perspektifle yaklaşır. Avrupa'yı inceleyen Weber'i Doğu'yu inceleyen Weber'e karşı işlettiğimizde, yani Avrupa toplumlarını incelerken izlediği yöntem açısından İslam toplumlarını inceleyiş tarzını ele aldığımızda onun, ilk dönem İslâm'ını İslâm'ın kendi terimleriyle açıklaması ve aktörlerin kendi durumları hakkındaki tanımlarını kesinlikle kaale alıp ondan yola çıkması gerekirken oldukça positivist ve indergemeci bir pozisyon takındığını görürüz.[4]

Kısacası her iki durumda (haleflerle seleflerin yaklaşımı durumunda) insanların Allah'la, Kitabla, imanla kurdukları ilişkinin özerk ve belirleyici niteliğinin önemi gözardı edilmekte, ki bundan kaynaklı olarak İslâmcı hareketin değişik yönleri ve eylem ve oluşumlarının nedenleri konusunda Kur'an'ın direktifleriyle nedensel bir ilişki kurmak ya tamamen ihmal edilmekte veya çok az kurulmaktadır.

İslâmî Hareket ve Feminist Talepler

İslâmî Hareket araştırmalarını dışardan ve dışarının bilgilenme ve iktidar kurma veya iktidar sürdürme kaygılarıyla icra edenlerin bir yöntemi de kendi ku-

4. Weber'in İslam toplumlarına yaklaşımı konusunda, Weber'e karşı çalıştırılmasının çok güzel bir denemesi için bkz. Bryan S. Turner, 1974. "Weber and Islam" London, Routledge and Kegan Paul (Türkçesi "Max Weber ve İslam" 1991, Ankara, Vadi Yayınları. Çev. Yasin Aktay) Ayrıca İslam'ın doğuşunun ekonomik indirgemeci açıklama tarzlarının bir eleştirisi ve Müslüman öznesinin ve nübüvvetin etkinliğinin önemini vurgulayan çalışması için bkz. Ali Şeriati, 1982 Öze Dönüş Diyarbakır, Şafak Yayınları. Çev. Kerim Güney.

ramsal dünyalarının problematiklerini İslami hareketin bir toplumsal hareket olarak ehliyetini sınama ve hatta eşi görülmemiş bir işgüzarlıkla ehliyetini iptal ederek en azından tehlikesini teorik olarak bertaraf etme aracı olarak kullanma şeklinde kendini gösterir. Özellikle İslâmî Hareketin kadına yaklaşımı üzerinde yoğunlaşan ve magazinden akademik olana kadar her düzeyde ifadesini bulan, sorgulayan ve eşitlik talep eden söylem insanlık nüfusunun hiç değilse en azından yarısını İslâm'ın zararlı etkilerine karşı korumayı hedefler görünümdedir. Son zamanlarda İslâm'ın kadına verdiği yer konusunda hem İslâmî kesimden hem de en geniş anlamıyla sol kesimden yapılan çalışmalar, üzerinde ayrıca geniş olarak durulmayı gerektirecek çokluktadır. Feministlerin bitmek tükenmek bilmeyen ve aslında sadece kendi kültürel ve değer-yargısal dünyalarının sorunlarından kaynaklanan sorgularını yansıtan bir dizi eserin paralelinde bunlara cevap üretmek peşindeki bir yığın İslâmcı karşılıklar içeren yayınların oluşturduğu ilginç bir ideolojik savaş ortamı gözleniyor. Bu konudaki İslâmcı söylem genel anlamda savunmacıdır. Savunma durumunda olanların çoğu kez farkedemiyeceği şey, saldırganların ideolojik söylemini benimsemektir. Örneğin feministlerin cinsel eşitlik ve özgürlük taleplerini karşılamak üzere Kur'an ve Sünnet'in çok evlilik, miras, kadının doğası, cinslerarası liderlik gibi konuları yeniden okunabilmektedir. Bunun yerine feminist taleplerin ardındaki değer-yargısal ve bireyselci kökenler pek sorgulanmıyor. Ayrıca feministlerin veya kadın konusunda İslâmi hareketin fiili durumuna bildik bakışların epistemolojik sorunları üzerinde de durulmadığı gibi, Müslümanların kadın-erkek, erkek-erkek, veya kadın-kadın ilişkilerinin Allah'la ilişkilerinden koparılamıyan ve bunun Müslümanların olaylara bakışındaki etkisinin hesaplanışı alabildiğine ihmal ediliyor. Hükmün ve mutlak yetkinin Allah'tan kaynaklanması konusunda herkesin uzlaşma içinde olduğu bir ortamda kişilere düşen görevlerin (liderlik bile olsa) başlı başına bir üstünlük veya meziyet sebebi sayılmadığı, dolayısıyla kadın-erkek çatışmasının hiçbir zaman iki taraflı da olabilen bireysel sınırları aşamıyacağı görülmüyor. Üstünlük ancak Allah'a kayıtsız ibadetteki samimiyetle ölçülürken, hayatın tümüyle bir imtihan olarak algılandığı bir durumda imtihanın koşullarını belirleme hakkının da sadece imtihana tabi tutacak olana ait olacağı kabul edilir. O yüzden evde oturması emriyle sınanan biriyle toplumsal aktivitede bulunması emriyle sınanan kişi arasında görevin niteliğinden değil ancak o göreve itaat durumundan kaynaklanabilecek bir üstünlük ve aşağılık durumu sözkonusu olabilir. Bu konuda genelde İslâmî Hareketi dışardan bilmeye çalışanların, kadın bilgisi üzerinde kurdukları hegemonya ile ulaştıkları kadın tanımlarının, bizatihi kadının tutulduğu hapishaneler haline geldiği

gösterilebilecekken kimsenin bu hapishanelere İslâm kadınını (ve de erkeğini) sokamıyacağını söyleyebiliriz. İslâm'ın mutlak olana dayalı oluşu bu özgürlüğün teminatıdır.

İslâmî Hareketin Ekonomi Politiği

Kadın konusu gibi ekonomi de modern yaşamın sunduğu başlıca ideolojik yarış pistlerinden olduğu için toplumsal bir hareket olarak İslâmî Hareketin, ehliyetinin sorgulandığı düzlemde ekonomik tutumu ilgiyle izlenir her zaman. İslâm'ın ekonomik sömürüyü ortadan kaldırma projeleri jüriden geçmeye çalışırken özel mülkiyet konusundaki tutumunda takılıverir.

Bu konudaki en ilginç soruyu Samir Amin sorar:[5] "İslâm radikalizminin bir ekonomi politiği var mı?" Soru, olumsuz cevap alıp İslam'a karşı bir hamleyi başarmak beklentisine göre düzenlenmiş bir soru gibidir. Çünkü Amin'e göre bir toplumsal hareket girişiminin hiç değilse bir ekonomi politiğinin olması gerekiyor. üstelik bunun neredeyse hareketin çağrısının merkezine alınması gereken bir şey olduğunu söylemeye getirir. Ekonomi politiği olup olmadığını sorguladığı İslâm radikalizmini gözleme ve sınama nesnesi olarak Seyyid Kutub'un *İslam'da Sosyal Adalet* eserini seçer. Ki bu, Seyyid Kutub'un aralarında neredeyse epistemolojik bir kopuşa işaret ettiği dönemlerde yazdığı kitaplardan biridir. Yazarın, hatta İslâm radikalizminin en temel eseri olarak nitelendirdiği kitabı Seyyid Kutub 1949'da yazmıştır ve bilindiği gibi bu onun İslâmî mücadeleye bilfiil iltihak edişinin ilk zamanlarına rastlar. Ondan sonra ise ilk çalışmalarını yadsıyan bir paradigmatik kayışa uğramış olduğu bugün İslâm radikalisti olarak bilinen insanlar arasında Seyyid Kutub hakkında yaygın olarak bilinen bir gerçektir. Salt *Yoldaki İşaretler* veya *İslam Düşüncesi* gibi eserlerdeki[6] temalardan yola çıkarak İslâmı ekonomik bir düzen tasarısı olarak yorumlamanın veya sunmanın güçlü

5- *Samir Amir, 'İslam Radikalizminde bir ekonomi politik var mı?' **Mülkiyeliler Birliği Dergisi** Nisan 1987-Çev. Fikret Başkaya.*

6. *Seyyid Kutub, 1981 **Yoldaki İşaretler**, Hicret Yayınları 3. baskı, İstanbul, Çev. Salih Uçan, Yaptığımız küçük bir soruşturmada Seyyid Kutub'un bu eserinin **İslam'da Sosyal Adalet**'ten (çev. Beşir Eryarsoy, Düşünce Yayınları 1979, İstanbul) kat kat fazla sattığını öğrendik. Ayrıca Seyyid Kutub'un gene son dönemine ait eserlerinden olan **İslam Düşüncesi** (1986-88, Dünya Yayınları 4. baskı, İst.)'nin de satış grafiği **Sosyal Adalet**'in hayli üstünde seyrediyor.*

bir eleştirisiyle karşılaşılabilir. Buna göre İslâmî davet, yanında başka hiçbir çağrının bulunmaması gereken, salt bir Allah'a kulluk çağrısı olarak sunulur, ilk etapta. Allah'ın insanlara dünyada nasıl bir mükafat vaadettiğine dikkat kesilmemesi gereken müslüman zaten Allah'a teslim oluşundan ötürü Allah'tan gelebilecek herhangi bir toplum tasarısında kendine biçilen (refah veya sefalet) her çeşit rolü oynamayı ibadetin kapsamında görür. Hatta İslâmî olmayan sistemlerde İslâm'ın ekonomik veya diğer dünyevi konulardaki önerilerini ve projelerini açıklama çağrılarını İslâmî Hareket için tuzak olarak niteleyen bir söylemin teorik temelini gayet tutarlı bir şekilde kurar. Buna göre İslam pratiğinin (fıkhının) ertelenemez bir doğası vardır ve bu doğanın gereği olarak hareket en küçük toplumsal birim olan bireyin hayatının tüm alanlarına Allah'ın emirlerini geçerli kılmasından itibaren varolma imkanı bulur. Sanıldığının aksine İslam'ın yaşanması ancak bütün dış çevresel faktörlerin değişmesiyle başlayan bir olay değil. İslami olmayan çevre şartlarına ilişkin varolan özel tavır ve tutumlar da İslâmî pratiğin parçasıdırlar. Seyyid Kutub Mekke diye karakterize ettiği dönemlerde de Müslüman olmanın, insanın hayatına hiç bir surette üstelik bütün bütünselliğiyle ertelenmeden aktarıldığı özel koşullarını çarpıcı bir şekilde tasvir eder. Allah'a mutlak kulluk+başkalarına kulluğu toptan reddediş formülünün icrası bu formülü kabul edenler üzerinde hemen uygulanabilirken bu formülü kabul etmeyip tepki gösterenlerin, tarihin bir değişmez kuralı olarak davet ettikleri veya edecekleri çatışma bu uygulamanın bir parçasını teşkil eder. Bu noktada başarılı olup olmamak dünyadaki mevzi kazanımların oranlarıyla değil verilen görevdeki kararlılık performansı ile ölçülebilir ancak.

Allah'tan başkasının vesayetini reddeden birey, Allah'ın kendisine sunduğu yaşam pratiğini dünyevi açıdan daha kârlı bulduğundan dolayı değil, vesayet yetkisini evrensel adaletin doğrudan ve kaçınılamaz gereği olarak yalnızca Allah'ın hakkı olarak gördüğü ve vesayet yeteneğini de mutlak bilginin yine tek sahibi olması itibariyle yalnızca Allah'ta tanıdığından dolayı vesayetini Allah'a teslim eder. Ayrıca Allah'la olan ilişkilerinin özerk çerçevesi içinde Allah'ın kendisinden bu yönde kulak ardı edemeyeceği bir talebi olduğunu da unutmamak gerekir.

Allah'ın vasiliğinin bir dış görünümü olarak insanlara sunulan Şeriat'te insanların hadlerini aşarak oluşturdukları alternatiflere nazaran insanın akıbeti açısından "hayır" bulunduğu ön kabulü İslâmî Harekete ideolojik bir karşı çıkışın yerelliği ve öznelliğinde tıkanmaması imkanı da sağlar. Ama Allah'ın insanlara sunduğu dengeli yapının insanların tüm deneyimlerine denk düşebilecek

en uygun çözümleri önerdiği noktasında ısrarlı olmayış anlamına gelmez bu. Konu sadece Allah'a mutlak kulluğa (yaratılmışa kulluğun toptan reddine) dayanacak olan evrensel İslami çağrının saflığının bu çağrının temel şartı olmasıdır. Ve insanların kurduğu ve meşruiyyeti müslümanlarca tanınmayan verili bir zemindeki ayrıntısal sorunların çözümleriyle oluşacak olan bir sistemin sonuçta İslâmi olmaktan ziyade meşru olmayan zemini güçlendirici veya İslâmi alternatifin potansiyelini tüketici, mevcut güçler açısındansa tehlikesini giderici sonuçlar doğuracağı iddiasıyla devam eder Kutub.

İslâmcı Söylem: Meşruiyet Arayışı ve Söylemin Yabancılaşması

İslâmî Hareket tartışmalarının söz konusu ettiğimiz saiklerinden birisi de kendisini bu harekete nisbet edenlerin hareketin doğası, tarihi, ideolojisi ve kendini sunma biçimi konusundaki özeleştiri veya öz-bilinç arayışlarıdır. Özeleştiri ise, her zaman olmasa bile çoğu kez, söylemi, bir sorguya karşılık verme biçimi almaya yöneltir. Yani özünü eleştiren özne kendisini (ideolojiyi veya inancı) temize çıkarma, savunma, töhmet yükünden kurtarma; tavırlarının sorgulayıcılığı kabul edilen gücün dili ölçüsünde makulluğunu ve açıklanabilirliğini; bu gücün değer ve doğruluk ölçütleri karşısında da haklılık ve meşruluğunu arama çabasına zorlar. Aslında sorgulayan durumundaki gücün İslâmî Hareketin bilgi ve değer kaynakları (Kur'an ve Sünnet) oluşu durumunda, hareketin tavır ve tutumlarının bu kaynakların dili ölçüsünde makul ve açıklanabilirliğini gerekli görmek ve bu kaynakların değer ve ölçütleri karşısında İslami hareketin somut durumunun haklılık ve meşruiyetini aramak gerekli olan bir şeydir. Özeleştiri şeklindeki bir çok çalışmanın bu niteliği (Kur'an ve Sünnet'e dayanma niteliği) daha ötede bazı amaçlara matuf değilse, yani Kur'an ve Sünnet'e kendi taleplerini dayatma beklentisiyle güdülenmiyorsa bu yol geçerliliği sağlamanın en temel yoludur da. Nitekim bu niteliği amaç edinen çalışmalar da mevcuttur.[7] Ama söylem içinde kendisine hesap verilmesi gereken başka unsurlar (güçler) oluştuğunda, üstelik bu unsurların söylem üzerindeki etkilerinin Allah tarafından Kur'an ve Sünnet dolayımında tanınmayışının açık olduğu durumlarda[8] meşruiyet arayışı

*7. Bu konuda akla hemen gelen örneklerden Ali Bulaç'ın **İslam'ın Anlaşılması Üzerine**, (Düşünce Yayınları İst. 1979) veya **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları** (Burhan Yayınları İst., 1983) ve İbrahim Arif'in **Çağda Talebe** dergisinde 1976'da yayınlanan 'Fitnenin Maliyetine Giriş' isimli makalesi zikredilmeye değer.*

8. Söylem üzerinde gene Kur'an ve Sünnet ölçüsünde kabul edilebilen güçler hiç yok değil

Müslümanı azımsanmayacak bir çıkmaza sürüklemiş olur. Bu çıkmaz doğrudan doğruya İslâmî anlayışın sağlık durumuyla ilgili bir çıkmazdır, ve anlaşılabilmesi de ancak İslâmî düşüncenin kendi kavramlarının işletilmesiyle mümkündür.

Özellikle kendini İslâm'a nisbet edenlerin kendi aralarındaki muhakemelerde oryantalist konuma özgü kavramsallaştırma ve ele alma yolunu denemesinin bir tür yabancılaşma olduğu ortaya konulabilir. Burada yabancılaşma insanın kendisine gerektiğinde dışarıdan bakabilme hikmetliliğine sahip oluşunu kapsamamaktadır. İşaret ettiğimiz şey daha çok insanlarla var olan ortak zeminin iletişim için yeterlilik durumunu sınamadan önce üstelik bu zemine karşı küçümseyici tutumlar da yansıtan gereksiz ve anlaşmayı zorlaştırıcı ve ortak olunması oldukça zor görünecek sorunsalları devreye sokan bir iletişim zeminini zorlamaktır. Resulullah (s) Rabbinin talimatıyla insanlarla aralarında ortak olan unsurlardan hareketle iletişim kuruyordu. Sözgelimi Ehl-i Kitab ile aralarında ortak olan tek kelimeye (lâilaheillallah) bile iletişimi ve anlaşmayı kolaylaştırıcı bir imkan olarak sarılınıyordu.

Müslümanların kendî aralarındaki bu ileşitimde başka kavramsallaştırmaların denenemiyeceğini veya varolan kavramların hiç bir şekilde işletilemiyeceğini ima etmese bile bu, en azından müslümanların kendi kavramlarının kesinlikle devre dışı kalmasına göz yumulamıyacağı anlamına gelir. Örneğin modern devletin bütün kendine özgü örgütlenme biçimleri, yeni devlet-birey ilişkilerinin sivil ve demokratik kurgusunun albenili görüntüsüne ilişkin yapılabilecek veya kabul edilebilecek hiç bir tahlil onun, en basitinden yalnızca Allah'a dayanmıyor oluşundan ötürü aynı zamanda insanın tuğyanının (haddini aşmasının) bir sonucu olduğu ve tuğyanın da küfür olduğu şeklindeki yargı silsilesini devre-dışı bırakamaz. Dolayısıyla Müslümanların kendi aralarında Müslümanlıklarının bir gereği sayılan bazı kabullerin temeli üzerindeki bir dille sadece konuşabileceklerini değil aynı zamanda konuşmaları gerektiğini ve bu dilin açıklama ve anlamlandırma gücünde bir eksilme hissediliyorsa bunun dilin kendisindeki oluşumdan ziyade öznesinin yabancılaşmasından kaynaklandığını söylüyorum. Çünkü böyle bir eksiklik hissini duymak içinde bulunulan düzlemin daha temel olan diğer (itikadi, ilkesel) düzlemce belirlenmişliğini veya en azından onaylanmışlığını gözetmemiş olmayı ifade eder. Ki bu da sadece İslâmî

tabii ki. Örneğin kapsamları ve çağdaş görünümleri çok spekülatif olabilse de örf veya maslahat-ı mürsele v.s gibi.

söylemi şartlar içinde yeniden üretme çabasının ötesinde Müslümanın temel kaygılarından başka kaygıların başat olduğu farklı bir düzlemde oyalanma durumunu ifade eder. Kaldı ki bir müslüman için uygun bağlamlar içinde başka kavramsallaştırmalara referansla uygun tahliller yapmayı olumsuzlayan bir durum da yoktur aslında.

Bundan hareketle İslâmî Hareket tartışmalarına ilişkin içerden yaklaşımlarda bu dilin işlerliğini talep ederken, dışardan akademik (açıklamacı) yaklaşımlarda da, bunların saf (pure) bilimselliğin sınırlarının ötesindeki eğilimlerini çalışmalarının *altını kazımak*[9] suretiyle göstererek ilerleyebileceğimizi savunuyorum. Ki bu takdirde Müslümanların da kendi somut durumlarının tahlilinde işlerine yarayabilecek değerlendirilebilir, nesnelliğe yakın bir birikimin oluşma şartları hazırlanmış olur. Bu süreçte sosyal bilimlerde her kesimden insanla üzerinde uzlaşmaya (consensus) varılabilecek öncüllerden hareket edilebilir. Bu noktada, herhangi bir insanla aramızda ortak olan kavramları arayıp bulmak ve o kelimelerden hareketle tutarlı olmaya davet edişimizin yukarıda andığımız kitâbî düsturu vardır, ve bu davetin söyleminde, her zaman açıkça olmasa bile en azından çözüldüğünde her zaman İslâm'ın üstünlüğünü sergileyecek bir merkeziyetçiliğin olması şartı vardır. İslâm'ın meydan okuyucu bir çağrıya sahip oluşunun en azından asgari pratik görüntüsünü yitirmemek adına bunun gözetilmesi gerekiyor.

Oysa ki yabancılaşmış olduğunu kabul ettiğimiz söylemde insanı Müslüman kılma niteliğindeki bağlanmalar, kabuller ve düşüncelerin bile diğerlerine tercih edilişine, iman etmenin kendi iç dinamiğinden ayrı, mantıksal, tutarlı, elle tutulur ve eylemi haklılaştırıcı mazeretlerinin aranışına veya gösterilişine şahit oluyoruz. Bu çaba İslâm'ın meydan okuyucu ve tarihte örneklerine çokça rastlandığı şekliyle garip, azınlıkçı, çatışmacı ve uzlaşma kabul etmeyen doğasıyla uyuşmamaktadır. Aranılan mazeretler ve bu mazeretle-

*9. Kazıcı (excavatory) Sosyoloji kavramının orijinal kullanılışı için bkz. Himmet Hülür, 1991, **Indigenism: The Possibility of Constructing a Paradigmatic Myth in the Global - Modern Times: Third World Situation** (Yerlicilik: Küresel - Modern Zamanlarda Paradigmatik Bir Efsanenin Kurulma İmkanı: Üçüncü Dünya Durumu) yayınlanmamış master tezi. O.D.T.Ü.Hülür bu kavramı indigenizm adına üretilen bilgilerin son tahlilde küreselleşmenin isterleri açısından işlevselliğini göstermenin bir aracı olarak geliştirir. Buna göre yerliciliğin yerli olmaktan ziyade küreselin temerküzüne bağımlı bir kavram olduğunda ısrar eder.*

re yönelik talepler meselesi (söylemin yabancılaşması) Müslümanların çağdaş toplumda düşüncelerini ve tutumlarını netliğe ulaştırma konusunda girişecekleri kapsamlı bir özeleştiri açısından daha derinlemesine irdelenmeye değer niteliktedir. Bu yazıda böylesi bir irdelemeyi yapmaktan ziyade bu konunun, İslâm'a dayanmadan hatta kesinlikle İslâm'a karşı-örgütlenmiş bir toplumda muhalif konumda bulunan Müslümanların meşruiyet arayışlarıyla ilişkisi bağlamında ele alıyorum.

İslâm'ın tebliğinde veya İslâmî Hareketin çağdaş görünümünün tahlilinde sözkonusu ettiğimiz söylemin yabancılaşması sorunu kuşkusuz her zaman için söylemin bütününde meydana gelen bir oluşum olmaz. Kimi zaman yalnızca belli konularda meydana gelir. Yapılması gereken, o takdirde bütün ile ilişkisini tutarlı bir çizgiye davet etmektir.

Söylemin yabancılaşmasında en etkili faktör İslami harekete mensub olanların kurulu ideolojik ve değer-yargısal zemine radikal anlamda bir karşı çıkışın kışkırtacağı reddedişi göze alamamaktır desek abartmış olmayız sanırım. Bu da insanları ya söylemi kurulu ideolojik yapıya yaklaştırma veya İslami olmayan nüfusları veya toplumsal ve geleneksel nüfûzları *bulundukları hal üzere* hareket halinde oluşan İslâmî gücün tarafına çekme stratejilerine yöneltir. Bu da itikâdî bağlamındaki nitelikleri ne olursa olsun verili koşullara karşı *değiştirimci* olmaktan ziyade *uyumcu* (accomodative) bir tavır sergileyerek, İslâm'ın, değişik etkenler nezdinde pazarlığa açık bir esneklik şekliyle, Türkiye'de veya başka herhangi bir jeopolotik bölgedeki özgüllükler adına yeniden şekillenmesini beraberinde getirir.

Bu eleştiriyle İslam'ın her yerde ve her koşulda hiç bir yönünde değişiklik (yeniden-şekillenme) göstermeksizin uygulanabilecek basmakalıp bir model olduğunu söylemek istemiyorum. Ama ictihad kurumunu bu dinin doğasında iltizam eden yüce Allah değişen koşullara karşı bulunabilecek uyumun sınırlarını da çizmiştir. Ve uyum konusunda hiç bir esneklik payı bırakmadığı alanlar da vardır. İtikâdî (inançsal, bağlanımsal, ilkesel) alan bunların başında gelir. Bir jeopolitik yapının özgüllükleri gerekçesiyle İslâmî Hareket için önerilen yeniden-şekillenimlerin dinin kendi ilkesel bağlamındaki vazgeçilebilirlik-vazgeçilmezlik durumuna çoğu kez dikkat edilmediğini, bunun da bizi söylemimizin yabancılaşması dediğimiz şeye götürdüğünü söylemeye çalışıyorum.

Meşruiyet Arayışında Dünyevileşme

Söylemin yabancılaşmasındaki önemli faktörlerden birisi ve bir hayli önemli olanı söylem üzerindeki meşru olma istencinin baskısıdır. Daha doğrusu sorun bu istencin Kur'an ve Sünnet bağlamından ziyade İslâmî normlarla uzlaşabilirlik durumları çoğu kez gözetilmeyen verili koşulların normları bağlamında bir arayış olarak kendisini göstermesindedir. Verili koşullarda meşruluğun dayanakları, çoğunlukla rasyonellikten, bilimsellikten, yerlilikten, tarihsel geçmişle ve dejenere yanına bir vurgunun bile çoğu kez yapılmadığı gelenekle bir sürekliliğe sahip olmaktan veya belli bir nüfusun taleplerine uygun düşmekten devşirilir. İslam'ın kendi iç rasyonalitesi olduğu inkar edilemez. Ama bu rasyonalitenin hesaba dahil ettiği kurallar ve unsurlar gene İslâmî anlayışın modern rasyonel anlayışa büyük oranda tahvil edilemezliğini gerektiriyor. Ve rasyonellik herhangi bir paradigma veya düşünce ve inanç yapısında özgün şekli bulunup tutunabilen bir şey değil, kendisi bir düşünce şeklidir. Daha çok elle tutulur çıkar alışverişlerindeki hesaplılık veya hesapçılık durumuna işaret ettiği gibi, insan aklının, insana yaşama tarzı, ahlaki değerler ve doğru-yanlış yargılamaları konusunda başka bir üst merciye ihtiyaç duymaksızın gerekli ve yeterli kaynağı sağladığı varsayımına dayanır. Çağdaş temelleri Avrupa'nın Aydınlanma çağında atılan akla tapıcılık en önemli göstergeleri veya sonuçlarından olan bireyselcilik ve dünyevîlik değerleri ile birlikte çağımızın hakim paradigması veya epistemi haline gelmiştir. Yani insanların bir seçeneğin doğruluğunu yanlışlığını veya geçerliliğini veya elverişliliğini ölçerken tâbi olacakları kuralları, yöntemleri bu değerler belirler.

Çağdaş temelleri deyiminin özel bir amacı vardır. Çünkü insanın -en iyi ihtimalle Ahirete inansa bile- yaşamında Allah'ın huzuruna çıkıp hesap vereceği bilincinin hiç bir iz taşımaması çağımıza özgü bir sapma şekli değildir. Nitekim Kur'an Hz. Yusuf'un kavmi için *"Onlar Ahireti örtbas (küfr, inkar) ediyorlar"* derken onların Ahiret hiç olmayacak dediklerini kastetmiyor. Çünkü başka veriler Yusuf kavminin Ahirete salt anlamda inanıyor olduğunu gösteriyor. Fakat bu inancın hayat tarzlarında bir etkisinin gözlenmeyişi, yani Ahirete karşı kayıtsız oluşları durumu onları Ahirete karşı kâfir kılıyordu.

Allah'a dayanmayan bütün toplumlarda temel/ortak olan özellikleri itibariyle Çağdaş toplumlarımızla bire-bir eşlenebilecek olan Mekke toplumundaki bir insana ilk inen ayetler (Alak suresinin ilk 8. ayeti) herhangi bir İslâmî çağrının evveliyatında temel alınabilecek bütün unsurları da içerir. Ki bunlar: Yaratmış

olan Rabbin tanıtılışı, insanın bu Rabbin hiçten (yoktan) bir yaratığı oluşu, insanın sahip olduğu bütün bilgilerin Allah'ın kendisine öğrettiği veya öğrenilmesini mümkün kıldığı bir yolla olduğu, bu özelliği itibariyle Allah'ın nihayetsiz kerem sahibi olduğu, buna rağmen insanın kendisini kendisine yeterli görmekle haddini aştığı ve Allah'a tekrar dönmek üzere yaratılmışlık şeklinde olup bunlar daha önsel bir çağrıyla artık hayata bu temel gerçekler eşliğinde bakma (okuma) çağrısıyla anılırlar. İslâmî bir hareketin, muhatabı kim olursa olsun, çağrısının ekseninde bu temel temalar olur.

İslâmın dünyevileştirilmesi ise çağın dünyacı hakim paradigmasının baskısıyla olur. Ve İslâm'ın dünyayı bir cennet kılacak olan toplumsal, ekonomik düzenlemelere ilişkin önerilerinin çağın gerekleri bağlamında sorguya alındığı ve bu sorguya karşılıklar üretildiği bir düzlem de İslam'ın bu dünyevi vaatlerinin (analistlerin ideolojik dedikleri boyutun) insanın akıbetiyle ilgili reçetelerini neredeyse devredışı bıraktığı bir süreçtir. Cenneti ancak Ahirette görebileceğinin bilincinde olan Müslüman, insanın ölümle ve bir sürü zaafla malül olduğu dünyada cenneti yaşamanın zaten mümkün olmadığı gibi bir hikmetliliğe sahiptir. Bu hikmet ona insanlık onurunu zedeleyen, ve Allah'a alternatif olmaya çalışan zorba veya hoşgörülü tahakküm girişimlerine karşı koyarken ortaya koyacağı cehd ve enerjinin bir kayıp olmayacağını, ödülünü zaten dünyada beklemediğinden dolayı bu karşı koyuşta bir ideolojik yılgınlığa gitmemeyi de öğretir.

Basit bir örnek olarak Hamit Bozarslan'ın İsmet Özel'e yönelttiği sorular, Müslümanları dünyevî olmaya davet eden söylemin güzel bir temessülünü sağlıyor. İslâmî pratiğin sürekliliğinin nasıl temin edileceğine ilişkin sorular sorar Bozarslan: "Dünyevi değerlerin üstünlüğü karşısında 'İslâmî toplum'u çürüme ve yozlaşmadan geçici olarak koruyacak güvenilir ve elle tutulur kaynak nerde bulunur? Ya da daha kışkırtıcı bir şekilde dile getirilecek olursa Peygamberin başarısızlığa uğradığı noktada başarıya nasıl ulaşılabilinir. İslâmî, yani doğru, yani Allah'ın istediği toplumun sürekliliği nasıl temin edilir."[10]

Peygamberin başarısız olduğunu kabul edebileceğimiz hiç bir alan yoktur. Bize sunduğu örnek aynı zamanda belli bir alanda en fazla ve en güzel neyin yapılabileceğini de gösterir, çünkü. Hiç bir zaman ve hiç bir yerde kurulabilecek bir İslâmî modelin ikinci nesile (hatta aynı nesile) geçerli olacak bir süreklilik

*10. Bozarslan, Hamit, 1990, "İsmet Özel Üzerine" **Defter Dergisi** Aralık-Mart 1990, Sayı 15.*

garantisi verilemez. Zaten İslâm hiç bir zaman bu garantiyi vermemiştir.[11] İslâm'dan bu tür bir garanti beklemek İslâm'ın mahiyetinden hiç bir şey anlamamış olmak anlamına gelir.

Allah'ın imtihana tâbi tutması her nesil için hatta her neslin her anı için yeniden tekrarlanan bir olgu olduğu için tarihin durdurulacağı bir an bu dünya için sözkonusu edilemez. Tabii bundan Müslümanların, yine de uygulama başarısı gösterilen bir modelin sürekliliğini sağlama tedbirlerini ihmal ettikleri anlamı da çıkmamalıdır. Ama bu tedbirlerin sonuna kadar alınması bile insanlık tarihi veya İslâmî hareket tarihinin tahlili açısından böyle bir gerçeği telaffuz etmemizi engellemez. Buna rağmen İslamcı söylem içinde Bozarslan'ın ki gibi sorulara karşılık olarak müslümanların kuracakları dünya cennetinin bütün açılardan resimlenmesine tanık olmamız mümkündür.

Yerlilik ve Demografik Taban

İslâmî harekete çoğu kez meşruiyet sağlayacağı, onu belli topraklar üzerinde ve belli insanlar adına konuşabilme imtiyazına sahip kılacağı düşünülen bir şey de, ortaya çıktığı coğrafyayla ve o coğrafyanın nüfusuyla var olduğu bilinen tarihi ilişkidir. Solcularla kurulan bazı diyaloglarda, örneğin, kimin daha yerli olduğuna ilişkin ve galip gelen tarafın mevzi bir kazanımla ödülleneceği düşünülen bir tartışmada karşı tarafın, müslüman olduğu iddia edilen insanların aslında İslâm'la tüm ilişkilerinin Kur'an'ın kendisinin de politeizm (şirk)le bir tuttuğu ve reddettiği "atalar dini" ne bağlılıktan öteye gitmediğinden dolayı radikal İslamcıların pek de avantajlı sayılamıyacağı savına karşılık İslamcıların bu toplumda gelenek olarak devralınan ve hurafe ve bidat yanı ağır basan dinsel unsurların hepsini salt o mevzi başarıyı herhalde kaçırmamak için sahiplendiği de gözlenebilmiştir.

Oysa ki Türkiye'de veya dünyada herhangi bir İslami hareketin varoluşu ve davet edişi için o ülkenin insanlarıyla tarihsel birliktelik gibi mazeretlere ihtiyaç duymaz. Sadece insanla ilgili oluşu itibariyle insanın var olduğu her yer İslam'ın konuşabileceği, hareket edebileceği bir zemin olarak düşünülmelidir.

11. Hz. İbrahim'in kendi neslinden de önder insanlar kılmasını isteyen duasına karşılık Allah'ın zalimler topluluğuna hidayet vermeyeceğini ilan edişi hatırlanmalıdır. (Bakara: 124)

Kaldı ki yerlilikte veya demografik tabanda bir mazeret geliştiren söylemin evrensel olma imtiyazından giderek uzaklaşacağını da hatırlamak icab eder. Bu, küfrün Batı'ya özgü merkezîliğini yıkıp aynı zamanda sürekli bir iyilikle özdeşleştirilen Doğu'nun merkezinde de kendiliğinden yeşerebileceğinin vurgulanmasını imâ eder. Evet, İman gibi küfür de evrenseldir. Ve İslam'ın temel sorunsalı olan bu ikili karşıtlığın İslam'ın kendi anlatımında Doğu-Batı bağlamında ele alınamayacak bir tarih-ötesiliği ve evrenselliği vardır.

Elbette ki her İslâmî hareketin içinde geliştiği toplumun en geniş anlamıyla bütün linguistik ve kültürel öğelerini çözerek ve evrensel İslâmî mesajı o dile çevirme üzerine önemli bir mesai teksif ederek ilerlemesi gerekir. Türkiye'nin jeopolotik koşullarıyla haşir neşir olarak yetişmiş bir Müslümanın Orta Asya'daki veya dünyadaki başka her hangi bir milletin dilinden ve sosyo-kültürel yapısından önce kendi diline ve sosyo-kültürel yapısına hakim olup İslam'ın mesajını sunma kaygısı taşıması doğal olan bir durumdur. Bu anlamıyla yerli(ci)lik bir tercih değil zaten ontolojik bir kaçınılmazlıktır. Ama bu durum ulusların dillerinin dinin mesajı açısından birbirlerine çevrilemezliğini ve bunun pekâlâ da somut bir İslâmî hareket tarafından icra edilemezliğini imâ etmez. İslâmî hareket (adından bunun da anlaşılması gerektiği gibi) yerleşik yanından çok seyir halinde oluş yanı ağır basan bir hareket olduğu için insanın var olduğu her yere taşınabilir bir niteliği gerekli kılar. Bu konuda onu bağlayacak (taşınamaz kılacak) jeopolitik kayıtları aşma konusunda da özel bir çabası olsa gerek. Nitekim Allah resulü (s) Müslümanlara *hicret* etmeyi, varoluşlarıyla ve Allah'la olan ilişkilerini vatanın, kavmin veya ülkenin yerelci konjonktürünün ötesine taşırmayı öğretmiştir.

İslâmî hareket kendi pratiğini bir bireyin varlığıyla birlikte hem de tüm *bütünselliğiyle* gerçekleme imkanına sahiptir. Çünkü bir insanın Müslüman oluşunu ve İslâmı hayatına uygulamasını engelleyici bir neden tanınmamaktadır. Bu olay insanın, Allah'la diğer insanlarla ve kainatla olan ilişkilerini teorik olarak sağlıklı bir zemine oturtmasıyla başlayıp bu sağlıklılığı gücünün ulaşabildiği alan ve hacimlere ulaştırma mücadelesinin bitmeyen sürekliliğinde yansımasını bulur. Hatta aslında ideolojik anlamdaki vaatlerde dile gelen *İslâm'ın bütünselliği* kavramıyla işaret edilen şeyin aslında Müslümanın kendi bütünsel bağlamına işaret etmediğini söylemek gerekir.

İslâm, Nebevî temsiliyle hiç bir zaman gelecekle ilgili bir tasarı olmamış, geleceğe verilen referanslarla hiç bir zaman ertelenmemiş, müslüman olmak neyi

gerektirmişse hemen yapılmaya başlanmıştır. İslami hareket de yalnızca insanların herşeyden önce Müslümanlaşması hareketi olduğu için kendisine aslında Allah'ın kendilerini memur etmediği rollere soyunmayı vazife görerek, bu vazifenin icrası yolunda dini ideolojileştirme yoluna gitmez. İnsanların Müslümanlaşması İslâmî hareketin temel konusu olduğunda politik düzeyde temsili ancak yapısı ve söylemi üzerinde hiç bir pazarlığın olmayacağı garantisi oluştuğunda mümkün olur. Başkalarının hakim olduğu bir dünyada mutlak bir zafere bizi horlamadıkları, duymamak için kulaklarını tıkamadıkları bir minvalden ulaşılacaksa İslâmî hareketin, kendi varoluşunun tahlili ve özeleştirisi konusunu daha bir ciddiye alıp enine boyuna düşünmesi gerekir.

Bütün insanların razı olacağı bir dini verili koşullarda insanlara sunmak, İslâm'dan razı olmuş bir topluluğa sunulması durumu haricinde, herhalde İslamı sunmak demek olmaz. Kaldı ki bu dine mensub olmanın bedelleri arasında insanlar tarafından garib karşılanmak, horlanmak alay edilmek, adam yerine konulmamak, saldırılmak v.s. durumlar da vardır. Geçmişte ödenmiş olan ve her İslâmi hareketin, rüştünün gereği olarak ödemesi gereken en temel bedellerdendir bunlar. Çünkü bu din anımsanacağı gibi garib gelmiş garib gidecektir. Kuşkusuz garib görünmek için özel bir çabası olmaz. Ama gerçek iddialarını ve fiili ögelerini ortaya koyduğunda -kurulu toplumsal ve ideolojik yapının tarihte hep tekrarlanagelen doğal/uygun tepkileri ona bu garibliği yakıştırır. Dolayısıyla tüm bunlardan bizi kurulu kokuşmuş zihniyet açısından meşru kılacak her çeşit tutamaktan her halükarda kaçalım anlamı çıkarılmaması gerekse de bu tutamakların Allah karşısındaki meşruiyetimizi ne duruma soktuğunun hesabını da unutmayalım diyorum.