

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ÇALIŞMA EKONOMİSİ VE ENDÜSTRİ İLİŞKİLERİ  
ANABİLİM DALI

**TÜRKİYE'DE ÇALIŞMA İLİŞKİLERİNDE DİNSEL  
OTORİTE VE EMEK DİSİPLİNİ**

Doktora Tezi

Hakan TOPATEŞ

Ankara-2014

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ÇALIŞMA EKONOMİSİ VE ENDÜSTRİ İLİŞKİLERİ  
ANABİLİM DALI

**TÜRKİYE'DE ÇALIŞMA İLİŞKİLERİNDE DİNSEL  
OTORİTE VE EMEK DİSİPLİNİ**

Doktora Tezi

Hakan TOPATEŞ

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. İlkay SAVCI

Ankara-2014

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ÇALIŞMA EKONOMİSİ VE ENDÜSTRİ İLİŞKİLERİ  
ANABİLİM DALI

**TÜRKİYE'DE ÇALIŞMA İLİŞKİLERİNDE DİNSEL  
OTORİTE VE EMEK DİSİPLİNİ**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İlkay SAVCI

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....

.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....

Tez Sınavı Tarihi .....

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../20...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin  
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

# İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
TEŞEKKÜR.....	VI
GİRİŞ.....	1

## 1. BÖLÜM

### ÇALIŞMANIN TEMEL KAVRAMLARI ve KURAMSAL

### TARTIŞMALAR

1.1. OTORİTE OLGUSU.....	8
1.1.1. Kavramsal Olarak Otorite.....	8
1.1.2. Otoritenin Psikolojik Kökenleri.....	11
1.1.3. Felsefi Anlamda Otorite.....	13
1.1.4. Dinsel/Geleneksel Otorite.....	17
1.1.5. Otorite ve İktidar Olgularına Temel Yaklaşımlar.....	25
1.1.5.1. Karizmatik, Geleneksel ve Yasal/Ussal Otorite.....	25
1.1.5.2. Sosyal Çatışma Kuramıyla Tanımlanan Otorite.....	27
1.1.5.3. Mülkiyet İlişkilerinden Örgüt Otoritesine.....	28
1.1.5.4. Normalleştirme Pratiği Olarak İktidar.....	29
1.1.5.5. Esnek ve Paternalist Otorite.....	33
1.1.6. Otorite, İktidar ve Güç Kavramlarının İlişkiseliliği.....	34
1.2. TARİHSEL/YAPISAL BOYUTLARIYLA OTORİTE, DİNSEL OTORİTE ve EMEK.....	41
1.2.1. Kapitalizm Öncesinde Otorite.....	41

1.2.1.1. İlkel Topluluklarda Otorite.....	42
1.2.1.2. Köleci Toplumda Otorite.....	44
1.2.1.3. Feodal Toplumda Otorite.....	46
1.2.2. Kapitalizmde Otorite, Dinsel Otorite ve Emek İlişkileri.....	49
1.2.3. Kapitalizmin Başlangıcındaki Otoriteriyen Siyasal Bağlam: Toplum Sözleşmesi.....	52
1.2.4. Sanayi Devrimi Yıllarında Emek Süreçlerinin Denetimi.....	58
1.2.5. Fordizmden Postfordizme Dönüşümün Ekonomi Politikası.....	66
1.2.5.1. Fordist Üretim Biçiminde Otorite.....	66
1.2.5.2. Postfordist Üretim Biçiminde Otorite.....	72

## 2. BÖLÜM

### İSLAMİYET, OTORİTE ve MUHAFAZAKÂRLIK İLİŞKİSELLİĞİNDE TÜRKİYE

2.1. STATÜKONUN MEŞRUIYETİ OLARAK MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE.....	84
2.2. DİNSEL OTORİTE, MUHAFAZAKÂRLIK ve İSLAMİYET.....	92
2.2.1. İslamiyet'te Otorite ve İktidarın Tarihselliği.....	92
2.2.2. “Auctoritas Maiorum” veya “Sünnetül Evvelin”.....	94
2.2.3. İslamiyet'te Otoriteye İtaatin Meşrulaştırılmış Değişkenleri.....	102
2.2.4. İslamiyet'in Bütünselliği.....	106
2.3. GELENEKSEL ve MODERN ARASINDA İSLAMİYET.....	108
2.3.1. Geleneksel ve Modern Karşıtlığındaki Tarihsel Kırılma.....	108
2.3.2. Siyasal İslam Tartışması.....	112

2.3.3. Kapitalistleşen İslamiyet'te Sınıf İlişkileri: "İslami Ekonomi" Argümanı ve Homo-Islamicus.....	115
2.4. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIK ve DİNSEL OTORİTE.....	138
2.4.1. Türkiye'de Geleneksel-Modern Çatışmasının Tarihselliği .....	138
2.4.2. Türkiye Muhafazakârlığının Özellikleri: Uyruk Kültü, Pastorallik ve İlerici-Gerici Skalasında Konumlanma.....	145
2.4.3. Yeniden Kutsallaşma Olarak İslami Yükseliş.....	154
2.4.4. İslami Yükselişin Yeni-Kentliliği ve Dinsel Cemaatler.....	160
2.5. 1980 SONRASINDAKİ YENİDEN MUHAZAKÂRLAŞMA DALGASININ NİTELİĞİ.....	165
2.5.1. Ekonomi-Politik Boyut: Türkiye'de Sermaye Birikim Tarzının Dinsel Pratiği.....	168
2.5.2. Siyasal Pragmatizmin Dinsel Pratiği.....	180
2.5.3. Bir Tefekkür ve Çalışma Görüngüsü Olarak Ücretli Mümin Tipolojisi.....	185

### 3. BÖLÜM

#### TÜRKİYE'DE ÇALIŞMA İLİŞKİLERİNDE "ÜCRETİ MÜMİN" TİPOLOJİSİ

3.1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI.....	189
3.2. ARAŞTIRMANIN TASARIMI ve YÖNTEMİ.....	192
3.2.1. Araştırmanın Örnekleme.....	192
3.2.2. Araştırmanın Veri Toplama Araçları.....	194
3.2.3. Araştırmanın Kısıtları.....	198
3.3. ARAŞTIRMA BULGULARI.....	201

3.3.1. Demografik Veriler.....	201
3.3.2. Araştırmanın Temel Bulguları.....	203
<b>3.4. BİREYSEL DÜZEYDE OTORİTERYENİZM.....</b>	<b>210</b>
3.4.1. Görüşmecilerin Belirgin Otoriteryen Kişilik Örüntüleri.....	210
3.4.2. İslami Önceliklerin Kapsayıcılığı: “İnsani Olan Her Şey İslamidir, İslami Olan Her Şey İnsanidir”.....	217
<b>3.5. YAPISAL DÜZEYDE OTORİTERYENİZM: ÜRETİM İLİŞKİLERİNDE “ÜCRETLİ MÜMİN”.....</b>	<b>226</b>
3.5.1. Ücretli Emekten Ücretli Mümine Dönüşüm.....	226
3.5.2. Ücretli Müminin İdeolojik Düzeyde Katmanlaşması: Muhafazakâr-Milliyetçi Alt Kategorisi.....	228
3.5.3. Ücretli Müminin Kapitalizm Yorumu: “Allah İlmi İsteyene, Zenginliği İstedığıne Verirmiş”.....	233
3.5.3.1. Muhafazakâr Ütopya.....	233
3.5.3.2. “Gâvur İcadı” Modernizm.....	237
3.5.3.3. Varsıllık ve Yoksulluk: “Zengin Fakirin Olduğuna da Şükretmelidir”.....	242
3.5.3.4. İşverene Dair Yorumlar.....	245
3.5.3.5. Adalet ve Ahlak: “Hakkaniyet İslamiyet’ten Gelir”.....	251
3.5.3.6. Fetva ve Hileyi Şeriye Arasında Faiz.....	255
3.5.4. Ücretli Mümin ve Emek Disiplini.....	258
3.5.4.1. İşyeri Otoritesinin İçselleştirilmesinde Oto-denetimin İşlevi.....	260



3.5.4.2. Özel Sektörde İmalat Sanayisi İşçisi Olarak Ücretli Mümin: “İşçinin Kariyeri Olmaz ki!”.....	264
3.5.4.3. Kamu İşçisi Olarak Ücretli Mümin: “Devlet İşine Kapağı Atmak Gerekliyordu”.....	285
3.5.4.4. Fikir İşçisi Olarak Ücretli Mümin: “İşsizlik Nasıl Diyeyim Ateizm Gibi. O Kadar Kötü Anlamında Diyorum”.....	297
3.6. ÜCRETİLİ MÜMİNİN SINIFSAK KÖNÜMU.....	306
3.7. ÜCRETİLİ MÜMİN ve DİNSEL CEMAATLER.....	312
3.7.1. Farklılığın Türdeşliği Olarak Cemaat.....	314
3.7.2. Dinsel Disiplin İçeren Alternatif İslami Toplum.....	320
3.7.3. “Cemaat-Şirket Kompleksi” ve Sosyal Yardım Mekanizması: “Tanrı Onun Ticaretini Kutsasın”.....	328
SONUÇ.....	337
KAYNAKÇA.....	343
EK-1 İslami Tipolojiler.....	373
EK-2 Görüşmecilerin Üretim İlişkileri İçindeki Konumuyla İlgili Veriler.....	375
EK-3 Görüşmecilerin Muhafazakârlık Yorumlarıyla İlgili Veriler.....	377
EK-4 Görüşmecilerin Demografik Verileri.....	379
EK-5 Araştırma Soruları.....	380
ÖZET.....	382
ABSTRACT.....	384

## TEŞEKKÜR

Bilindiği gibi her tez çalışmasının tamamlanması analitik ve disiplinli bir çalışmayı gerektirir. Çalışmanın sistematik biçimde uzun bir zamana yayılması, araştırmacının formel toplumsal alan içinde araştırma konusunda tek başına ilerleyemediği noktalarda yardım ve destek almasını zorunlu kılar. Bu bağlamda öncelikle alan araştırması çerçevesinde benimle görüşmeyi kabul eden tüm işçilere teşekkür ederim. Hepsi, işyerindeki çalışma ilişkileri ve dinsel düşünceleriyle ilgili sorulara samimiyetle yanıt verdiler. Yanıtlayıcılara ulaşmamı sağlayan, adlarını bilimsel etik kurallar ve kendilerinin özel ricası nedeniyle yazamayacağım özel sektör ve kamu sektörü içinde yer alan çalışanlara da çok teşekkür ederim.

Tez çalışmasının kuramsal ve özellikle alan araştırması bölümünün tamamlanmasında tez danışmanım ve değerli hocam Prof. Dr. İlkay Savcı, dışa kapalı ve ulaşılabildiği güç bir araştırma evreninde nasıl çalışılacağına metodolojisini titizlikle aktararak araştırmanın ilerlemesi için ciddi bir emek sarf etti, araştırma süreci boyunca entelektüel yorum ve önerilerinin yanı sıra çalışmayı değerlendirmek için bana geniş bir zaman ayırdı. Tüm özverisi ve desteği için kendisine çok teşekkür ederim. Tez İzleme Komitesi'nde yer alan diğer saygın hocalarım Prof. Dr. Filiz Çulha Zabçı ve Prof. Dr. Metin Özügürlü tezin biçimlenmesindeki yardımları ve önerdikleri kaynaklarla çalışmaya önemli ve özgün katkılar sağladılar. Özellikle de araştırmadaki muhafazakâr işçilerin tanımlanmasında kullanılan "ücretli mümin" kavramının inşa edilmesindeki akademik yardımlarından dolayı hocalarıma teşekkürü borç bilirim.

Nazik yardımlarıyla çalışmama destek veren arkadaşlarım Oğuz Kıray ve Levent Tamay'a, manevi destekleriyle yanımda olan ailem Müşerref Topateş'e, Suat Topateş'e, Hale Turanoğlu'na, İris Kalfa'ya, Semih Kalfa'ya ve Fulya Kalfa'ya teşekkür ederim. Öneri, yorum ve değerlendirmeleriyle, entelektüel bilgi ve içten desteğiyle araştırmanın sonuçlanmasında yoğun bir emeği bulunan değerli eşim ve aynı zamanda meslektaşım olan Aslıcan Kalfa Topateş'e sonsuz teşekkürler.

İlginç olan şey gerçekte, bir grup içinde, bir sınıf içinde, bir toplumda iktidarın halkalarının nasıl işlediğini bilmektir, yani her bir bireyin iktidar ağıının neresine yerleştiğini, iktidarı nasıl yeniden uyguladığını, nasıl koruduğunu, nasıl yansıttığını bilmektir”  
Foucault<sup>1</sup>

## GİRİŞ

Dinler tarihsel bir gerçeklik ve bir üstyapı kurumu olarak toplumların önemli bir bileşeni olmuştur. Şimdiki zamanın geçmişe dair referanslarla kurulduğu teolojik bir düzey ve gündelik yaşamı biçimlendiren ritüellerle tanımlanan din ve muhafazakârlık olguları, sahip olunan hakikat rejimlerinin değişmezliğine olan inanca dayanır. Çalışma ilişkileri alanında bu konuyu değerlendirmek, bizlere antik Tanrı Janus’un her iki yüzünü de görebilme olanağını vermektedir. Bunun nedeni emeğin biricik var oluş değeri olması ve üretim ilişkilerinin tüm toplumsal gerçekliğin ideolojik, siyasal ve toplumsal yankısını üzerinde taşımasıdır. Makineler ve enformasyon çağında Weberyen anlamda büyüdü bozulan bir dünyada çalışma ilişkilerinde otoritenin toplumsal yapısını ve işlevini görebilmek, otoritenin kurumlarda denetim pratikleriyle nasıl biçimlendiğini değerlendirmeyi gerektirmektedir. İşçilerin muhafazakârlık nitelikleri üzerine yapılan bir araştırma, mülkiyet ve denetim ilişkileri çerçevesinde doğası gereği aynı zamanda bir otorite çözümlemesi olacaktır. Bunun nedeni mülkiyetin biçimini toplumun tabakalaşmasının belirlemesidir:

“Serf-senyör, reaya-sipahi, kasaba el sanayisindeki usta-kalfa-çırak farklılaşmaları ve bugünkü cemiyetlerdeki patron-işçi ayrılığı birinci derecede mülkiyet durumlarındaki farklılığı ifade eder. Mülkiyet şekline ve münasebetlerine göre topluluğun bütünü içten farklılaşır ve şekillenir. Nüfus zümrelerinin mülkiyet durumlarındaki farklar; servet farkları, tüketim, hayat standardı farkları doğurur, yani topluluk tabakalaşır” (Boran, 1992: 14).

Bu bağlamda araştırmamızın içeriği ilahiyat temelli bir arayıştan yola çıkarak İslamiyet’in kökenlerinin, kurumlarının, inanç dizgeleri ve inananlarıyla dinin ilahi niteliğinin sorgulanması değildir. Çalışmamızda kelimeler felsefesinin, ilahiyat ekolünün ilgileneceği bir ontolojik tartışma yürütülmeyecektir. İnceleme çerçevemiz otorite türlerinden birisi olan geleneksel otoritenin<sup>2</sup> dünyevi iktidar kurumlarıyla ilişkiselliği

---

<sup>1</sup> (2011: 161)

<sup>2</sup> Çalışmamızda dinsel alanı tanımlarken dinsel otorite kavramının yanı sıra Weberyen bir kavram olan geleneksel otorite kavramı kullanılmıştır. Konunun anlatımının gereklerine göre kimi zaman geleneksel otorite kimi zaman dinsel otorite kavramı birbirini ikame edecek biçimde işlevselleşebilmektedir. Bu

kapsamında; kapitalizmin yeni formasyonunda çalışma ilişkilerindeki mavi ve beyaz yakalı muhafazakâr işçilerin dinsel otorite algısının keşfedilmesidir. İşçilerin dinsel inançlarının işyeri otoritesinin içselleştirilmesinde nasıl bir oto-denetim yarattığı incelenecek, çalışma ilişkilerindeki sınıfsal konumları ve toplumsal statüleri değerlendirilecektir. Bu noktada Foucault'un (2011: 79) "iktidar ilişkilerini nasıl analiz etmek gerekir" sorusunu sorduktan sonra sinir uçları biçimindeki ağlarla topluma kök salan iktidar ilişkilerinin yönetselleşmiş; rasyonelleştirilmiş ve merkezileştirilmiş olduğuna yaptığı vurgu önem taşır.

Çalışmamızın genel olarak İslamiyet'in dünyevi iktidar ilişkileriyle birleşen boyutunu anlatan bölümleri, otoritenin iktidar ilişkilerine içselleşmiş olarak topluma hangi kanallarla sinebileceğinin tartışılmasının somut zeminini sunması temelinde ele alınmıştır. Amacımız herhangi bir biçimde bireylerin Tanrı'yla aralarında kurdukları inanç ve vicdan ilişkisinin eleştirisi ya da olumlanması değildir. Bu nedenle araştırmamızda akademik nesnelliği şu biçimde kurmaya çalıştık: Dinler ve İslamiyet hakkında duygusal, spekülatif tanımlamalardan kaçınarak ve Şarkiyatçıların kendi orjinlerinden marjindeki İslamiyet'i ötekileştirerek değerlendirmelerinin Avrupa-merkezci biçimlerinden uzak durarak. Muhafazakârlığı ele alan bir araştırma yapmanın içerdiği hassasiyet, ilerleyen bölümlerde de görüleceği gibi, çalışmamızın alan araştırması sırasında yanıtlayıcıların araştırma konusuna dair verdikleri farklı tepkilerde de somut olarak görülmüştür.

Türkiye'de çoklukla ilahiyat alanındaki araştırmaların konusu olan dinsel kategorilerin toplumsal etkilerine dair yapılan araştırmaların sayısı yeterli oranda değildir. Bu akademik sıkıntı sadece Türkiye'de de yaşanmamaktadır. Turner'a (1997b: 17) göre İslam dinine dair oluşan bilimsel literatürün özelliği "kıt, yetersiz ve fazla uzmanlaşmış arka plana sahip" olmasıdır. Üstelik diğer dinlerle karşılaştırıldığında toplumbilim, dinler tarihi ve fenomenoloji alanında İslamiyet konusunun oldukça ihmal edildiği görülmektedir (1997b: 28). Türkiye'de yapılan muhafazakârlık çalışmalarının belirli bir bölümündeyse iki temel metodolojik hata yapıldığını düşünmekteyiz: İlki Osmanlı Devleti'nin "pax Ottomana" dönemine duygusal bir vurguyla başlatılıp İttihat Terakki Cemiyeti ve Kemalist dönem eleştirisi üzerinden kurgulanarak, genellikle Şerif Mardin'in merkez-çevre çözümlemesine bağlanan zamandizinsel tarih bilgisi taraması ağırlıklı çalışmalardır. Diğer metodolojik hataysa Cumhuriyet döneminde sağ

---

kavramsal ayrımla ilgili olarak Vatikiotis (1998: 65) de İslamiyet ya da din sözcüklerinin yerine gelenek sözcüğünün kullanılmasını yeğlemektedir.

düşüncenin değişik katmanları içinde yer alan Necip Fazıl, Nurettin Topçu gibi muhafazakâr düşünürlerin düşüncelerinin betimlendiği çalışmalardan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda araştırmamızda hem ekonomi-politik bir yaklaşım kullanılmış hem de düşünce yapılarının incelenmesine ağırlık verilerek muhafazakâr çalışanların kültürel konumlanmaları incelenmiştir. Araştırma öznesinin içerdiği zorluklar nedeniyle Marx, Weber, Foucault gibi düşünürlerin yaklaşımlarından yararlanılarak somut gerçekliğe farklı açılardan bakılmaya çalışılmıştır.

Olguların toplumsal işlevlerini saptamanın/çözümlemenin zorluğu en fazla ekonomik ve toplumsal geçiş dönemlerinde söz konusu olmaktadır. Dinsel alana dair bir araştırma yapılırken normatif değil, değer yargılarından arındırılmış nesnellik ve soyutlama düzeyinde çalışılması gerekmektedir. Oysa dinin ve muhafazakârlığın öznel, normatif olgular olması nedeniyle gerek dinsel düşünceyi destekleyen gerekse dinsel düşünceye karşı çıkan spekülâtif kaynakların varlığı da bir araştırma zorluğu olarak belirmektedir. Bunun yanı sıra literatür okumalarına dair bir zorluk, metinlerin epistemik içeriklerinin dayandığı zaman-uzam uyumsuzluğudur. İslamiyet'in tarihinin, yapısının, ilkelerinin anlatıldığı eserlerin epistemik içeriğiyle modernitenin ve postmodernitenin ya da fordist ve postfordist ekonominin içeriğinin değerlendirildiği metinlerin epistemisi birbirine son derece uzaktır. Bu nedenle özellikle çalışmamızın İslami ekonomiye değindiğimiz ve işçi anlatılarını değerlendirdiğimiz bölümlerinde görülebileceği gibi araştırma öznelerinde birbiri içine geçmiş, dinin ve üretim biçiminin karşılıklı yapıbozumlarının oluşturduğu bir kolaj ortaya çıkabilmektedir. Diğer bir deyişle Weberyen anlamda geleneksel otoriteyle<sup>3</sup> yasal/ussal otorite iç içe geçebilmektedir.

Literatürdeki belirtilen bu dağınıklığa karşın araştırmamızın sınırlarını “ücretli çalışma” düzeni oluşturmaktadır. Ücretli çalışma ilişkilerine dair kavramsallaştırma ilgili bölümlerde nedensellik ilişkileri açıklanacak olan “ücretli mümin” tipolojisiyle yapılmıştır. Ücretli mümin kavramı, işgücü piyasasında ücretli çalışma ilişkileri içinde yer alan, özellikle cemaat üyesi olan ya da cemaat aidiyeti olmamakla birlikte yoğun dinsel eğilimlere sahip muhafazakâr işçileri tanımlamaktadır. Bu kapsamda araştırmanın kuramsal bölümünün kavramsal kategorilerini alan araştırması bölümüne yansıtılmak için; otoritenin emek disipliniyle olan ilişkiselliği, otorite türlerinden birisi olan dinsel otoritenin muhafazakâr düşünce olarak kendisini üretmesinin ücretli çalışma

---

<sup>3</sup> Weber geleneksel otoritenin irrasyonel olduğunu belirtir (2008: 394).

ilişkilerine nasıl yansıdığı, İslamileşme ve cemaatleşme süreçlerinin ekonomik altyapı ilişkilerinin ürettiği bir sosyal ağ olmasının ne anlama geldiği gibi çok boyutlu ve çok katmanlı toplumsal bağlamlar irdelenmiştir. Araştırmamız üç temel sacayağının üzerine oturmaktadır: Bunların ilki araştırmanın temel sorunsalı olan ücretli mümin tipolojisinin işyeri disiplini oto-denetim aracılığıyla içselleştirmesidir. İkincisi bu içselleştirme pratiğinin hangi muhafazakâr düşünce motifleriyle biçimlendiğinin incelendiği kavramsal modelin oluşturulmasıdır. Üçüncü temel bağlam ise ilk iki sacayağının kurgulanmasını sağlayan alan araştırması görüşmecilerinin anlatılarındaki somut alan bilgilerinin yorumlanması ve irdelenmesidir.

Böylelikle birinci ve ikinci bölümlerde otorite olgusu kavramsal düzeyde tartışılmış; otorite, dinsel otorite ve emek süreçleriyle birlikte değerlendirilmiştir. Gramsci (1984: 77) yapı ve üstyapı ilişkileri konusunda şöyle der:

“Hiçbir toplum çözümleri gerekli ve yeterli koşulları ya da hiç olmazsa görünme ya da gelişme durumunda olmayan problemler yüklenmez. Hiçbir toplum ilişkilerinin kapsadığı bütün yaşam biçimlerini tüketmeden dağılamaz ve onun yerine başkası geçemez”.

Bu nedenle otorite ve iktidar kavramları arasındaki ilişkisellik, otoritenin tarihsel konumlanması, toplumu saran iktidar ağının meşruluğu ve bu meşruluğun sürmesini otoritenin nasıl sağladığı çalışmamızda tartışılmaktadır. Otorite “endojen”dir, içseldir. İçselleştirilerek itaat edilir. İktidarda ise içselleştirme yoktur, itaat etmek zorunluluğundan dolayı kişi itaat eder. Bu anlamda araştırmamızda ücretli mümin tipolojisinin çalışmaya dair güdülenmesinin dinsel otorite tarafından inşa edilmesinin sonuçları araştırılmaktadır. Edward Said’in (1999: 29) otoritenin çözümlenmesi gereken bir konu olduğu düşüncesi bu inşa sürecinin yapıçözümü açısından önemlidir:

“Yetke gizemli ya da doğal bir şey değildir. Oluşturulmuş, yayılmış, saçılmıştır; araçsaldır, ikame edicidir; toplumda bir yeri vardır, beğeni ve değer kuralları getirir; doğru diye yücelttiği belli fikirlerden, oluşturduğu, aktardığı, yeniden ürettiği geleneklerden, algılayışlardan, yargılardan ayırt edilemez gerçekte. Tüm bunların ötesinde yetke çözümlenebilir, çözümlenmelidir”.

Kojeve (2007: 7) de üzerinde pek çok spekülasyon yapılan bir kavram olan otoritenin bugüne değin az çalışılan bir alan olmasıyla ilgili olarak şöyle der:

“Garip şeydir, otorite problemi ve alanı çok az incelenmiştir. Özellikle otoritenin aktarımıyla ve kökeniyle bağıntılı sorunlarla ilgilenilmiştir, ama bu görüngünün özü nadiren ilgi çekmiştir.”

Otoritenin sürmesindeki temel etken otoritenin hükmettiği bireylerin itaat ve kulluk davranışlarıdır. Var olan ekonomik otorite, sürekliliğini kendi bedeninden küçük parçaların öznellik hakkını hükmettiklerine dağıtarak, ancak kendi mutlak özne

konumundan tümüyle vazgeçmeyerek sağlar. Üretim alanında da işbölümü ve uzmanlaşmanın giderek gelişmesiyle, fordizmden postfordizme geçişle birlikte otoritenin iktidar aygıtı biçim değiştirmiştir. Bu değişimde yeni bir düzenleme rejiminin oluşması ve küreselleşme süreçlerinin belirleyiciliği etkilidir. Küreselleşme süreci bizatihi birikimin düzenlenmesini temsil eden yeni bir düzenleme rejimidir. Sermaye ve emeğin uzamsal mobilitesini değiştiren bu süreç toplumsal rolleri, davranış örüntülerini parçacılaştırmakta, tikelletirmekte ve bireyleri sistematik olarak regüle edilmiş dinsel ve etnik mikro kimliklerden oluşan alt statülere dönüştürmektedir. Foucault'nun ele aldığı tarihsel dönem için uzamsal kapatılma pratiklerine maruz kalan bireyler; günümüz postfordist esnek üretim toplumunda mutlak ve nispi artı-değer elde etme istencinin emeği parçalaması ve sosyal güvencesizleştirmesiyle, fazla çalışma süreleri ve düşük ücret uygulamalarıyla kapatılmaktadır. Emeğin bu yeni konumu her ne kadar post-kapitalizm, post-endüstriyalizm gibi kavramlarla tanımlansa da gerçekte emeğin ontolojisinde yapısal bir değişiklik olmamıştır. Değişiklik işlevsel anlamda emeğin epistemolojisinde ortaya çıkmıştır. İşçi sınıfı yapısal olarak hala işçi sınıfı olmakla birlikte işlevsel olarak esnekleştirilmiştir. Dil-iktidar ilişkileri kapsamında düşünüldüğünde emeğe dair bilgi değiştirildiğinde emeğin ontolojisinin de değiştirilebileceği umulmaktadır. Postfordist üretim biçiminde ekonomik otoritenin görünürlüğü değişmiş durumdadır. Taylor'un zaman ve hareket yasalarının yerini günümüzde esneklik pratiklerinin almasıyla; işçilerin hem içeriden kendi kendilerini denetledikleri hem de dışarıdan amirlerince ya da bilgisayar dizgeleriyle denetlendikleri bir denetim süreci sistematik bir disiplin olarak gelişmiştir. Araştırma öznemiz olan muhafazakâr bir işçi profili olarak ücretli mümin söz konusu olduğunda Burawoy'in boyun eğme/itaat (consent) ve uyum (impliance) kavramları arasında yaptığı ayırım bu noktada önem taşımaktadır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde İslamiyet ve muhafazakâr düşünceyle otorite ve iktidar ilişkiselliği ele alınmıştır. Türkiye'de kapitalizmin kendisini yeniden üretme süreçlerinde dinsel alanla ne oranda uyum içine girdiğinin incelenmesiyle, itaat eden uysal bedenlerden oluşan işçi ideal tipinin kurulmasında dinsel otoritenin araçsallaştırıcı konumu değerlendirilmiştir. İslamiyet'in kültürel, siyasal ve özellikle ekonomik boyutları, tarihsel ve ekonomi-politik bir taban üzerine oturtularak dinsel otorite ve dünyevi iktidar ilişkileri bağlamında irdelenmiştir. Çalışmamız dinsel otoritenin çalışma ilişkileri üzerindeki etkilerine yönelik olmakla birlikte İslamiyet'in

bütünsel bir din özelliği taşıması nedeniyle çalışma ilişkileri alanının dışındaki bazı temalara değinilmesi de bir zorunluluk olmuştur. Örneğin çalışmamızın alan araştırması bölümünde ücretli mümin ve homo-Islamicus kavramı arasında bir ilişkiselliğin olup olmadığını değerlendirebilmek için İslami ekonomi bölümünün yanı sıra birinci bölümde yer alan kapitalizmin başlangıç yıllarındaki Smith'in gizli el ve homo-economicus metaforlarının da ele alınması gerekmektedir. Böylece çalışmamızda kuram ve yöntem arasında boşluk bırakılmamaya çalışılmıştır. Riis'e (2012: 365) göre kuramla yöntem arasında bir farklılık olduğunda iki sonuç oluşabilecektir: Ampirik temeli olmayan büyük düşünceler ya da kuramsal öneme sahip olmayan sıradan bulgular.

Bu bağlamda alan araştırması bölümünün öznesi olan ücretli mümin tipolojisinin irdelenmesine geçmeden önce Türkiye'de küresel işbölümüne çevreden taşeron üretim ağlarıyla katılan ekonomi-politiğin anlatımı yapılmıştır. Türkiye'de Osmanlı Devleti kökenli tarihsel nedenlerle sanayileşmenin gecikmesi defolu bir çevre kapitalizmini biçimlendirirken, işçi sınıfının uysallaştırılması doktrini olarak özellikle 1980 yılı sonrasında İslamizasyonun ve cemaatleşmenin yaygınlaşmasının nedensellik ilişkileri bu çerçevede incelenmiştir. Çalışmanın son bölümü olan alan araştırması bölümünde ücretli mümin tipolojisi "bireysel" düzeyde, "yapısal" düzeyde ve "dinsel cemaatler" düzeyinde sınıflandırılarak ele alınmaktadır.

Bilindiği gibi muhafazakârlık tarihseldir ve yeni bir olgu değildir. Muhafazakârlığın çalışma ilişkilerinde denetimin sağlanması işlevini görmesi de üretim ilişkilerinin tarihi kadar eskidir. Türkiye'nin günümüzde yaşadığı popüler muhafazakârlaşma dalgasında Weberyen terimlerle yasal/ussal otoritenin geleneksel otoriteyle iç içe geçtiği görülmektedir. Ücretli mümin kavramsallaştırmasını bu zeminin üzerinden yükselen bir tipoloji olarak değerlendirmekteyiz. Bu anlamda çalışmamızda işyeri düzeyinde emek disiplini sağlayan dinsel otoritenin işleyiş kanalları değerlendirilirken aynı zamanda görüşmecilerin kültürel kodları irdelenmiştir. Bu noktada dinsel alanla sekülerizmin çatışmasının yanı sıra geleneksel otoritenin kuşaktan kuşağa aktardığı devletin toplumla birebir özdeş ve toplumun sadece devlet için olduğu düşüncesinin otoriteryen eğilimlerle ilişkisi önemlidir.

Foucault (2011: 145) tek bir iktidardan değil iktidarlardan söz etmek gerektiğini; atölye, mülkiyet, kölelik, ordu gibi iktidar bölgelerinin yan yana gelmesinin toplumu oluşturduğunu söyler. Bireylerin kullandıkları dil sahip oldukları hakikat



rejimlerinin yansıması olduğundan otorite ilişkilerinin keşfedilebilmesinin sözel ipuçlarını taşımaktadır. Bu nedenle alan araştırmamızda nitel görüşmelerle, dünyevi ekonomi-politik iktidarın meşrulaştırılmasında dinsel otoritenin nasıl içselleştirildiği keşfedilmeye çalışılmıştır. Otoritenin bedeni olan iktidarın da çalışma ilişkilerinde ücretli mümin öznesinde nasıl kurulduğu incelenmiştir.

Böylelikle alan araştırmamızda muhafazakâr işçilerin yorumlarındaki “kilit kodlar” bulunmaya çalışılmış, güvensizlik, tutunamama ve köken arayışı gibi anlatılar irdelenmiştir. İşçilerin işyeri otoritesini dinsel otoriteyle birleştirerek yorumlamaları konusunda, dinin kendileri için başlı başına bir amaç mı yoksa pragmatist düzeyde başarı, statü ve iktidar için araçsallaşmış bir güzergâh mı olduğu değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmamızda muhafazakârlığın ölçütü dinsel otoritenin oto-denetim ile içselleştirilme derecesi ve cemaat aidiyetlerinin düzeyidir. Dinsel otoritenin işyerindeki iktidar ilişkilerinin sağlanmasında ikame edici bir işleve sahip olduğu otorite ağının öznesi olan ücretli mümin kategorisi, emeğin değersizleşmesi, proleterleşme ve yabancılaşma süreçlerini deneyimlemektedir. Üretimin örgütlenmesinde otoriter ilişkilerin katmanlaşması ücretli mümini pragmatist bir kader algısına sürüklerken sosyal hak bilincinin gelişimini engellemektedir. Fakat tortu düzeyinde de olsa yanıtlayıcılar arasında gelir dağılımı eşitsizliklerinin farkındalığının bulunduğu da görülmüştür. Bununla birlikte adalet İslamiyet’le özdeşleştirilmekte, Aydınlanma düşüncesi karşıtlığı ve Osmanlı/ecdad tahayyülü belirgin biçimde anlatılara yansımaktadır. Cemaat aidiyeti olan işçiler bir cemaatle ilişkisi olmayanlara oranla farklılıklar göstermektedir. Cemaat ilişkileri bireylere alternatif bir toplumsal kimlik üretmekte, dinsel cemaate katılım İslamiyet’in yeniden öğrenildiğini bir ideal zaman başlangıcı olarak kutsanmaktadır.

“Öyleyse, bireyin kendi üzerindeki egemenliğinin haklı sınırı neresidir? Toplumun otoritesi nerede başlar? İnsan yaşamından ne kadar kısmı bireyselliğe ve ne kadarı topluma ayrılmalıdır?”  
J. S. Mill<sup>4</sup>

## 1. BÖLÜM

### ÇALIŞMANIN TEMEL KAVRAMLARI ve KURAMSAL TARTIŞMALAR

#### 1.1. OTORİTE OLGUSU

##### 1.1.1. Kavramsal Olarak Otorite

Bu bölümde otorite olgusuna, kavramsal düzeyde bir değerlendirmenin ardından psikolojik, felsefi ve dinsel kökenleriyle birlikte değinilecektir. İzleyen bölümlerde otorite ve iktidar ilişkilerine dair temel yaklaşımlar aktarılacak, otorite ve emek süreçlerinin ilişkiselliğinin tarihsel boyutları ele alınacaktır. Kavramsal olarak otorite olgusu Rosenthal ve Yudin’in (1967: 38) Felsefe Sözlüğü’nde şu anlatımla tanımlanmıştır:

“Otorite, bir birey üzerinde genel kabul görmüş etki anlamına gelen etik bir kavram, belirli niteliklerden ve yapılan hizmetlerden kaynaklanan bir örgüt ya da düşünce dizgesidir”.

Bu tanıma göre otorite dizgesi, toplumsal/tarihsel pratiğin gelişmesindeki temel koşulları anlatmaktadır. Buhr ve Kosing’in (1999: 309) Bilimsel Felsefe Sözlüğü’nde ise otorite “bir örgütün, bir grubun ya da bir kişinin toplumsal yaşamın belli alanları üzerindeki çoğunluk tarafından kabul edilen etkisi” olarak tanımlanmıştır. Süreklilik içinde ve tarihsel olarak değişikliklerle biçimlenen bir otorite olgusu tahayyül eden Mendel (2005: 153) de otoriteyi “tartışılmaz olan, açıklamasız, doğrulamasız, tartışmasız itaat edilen şey” olarak değerlendirir. Otorite ile kurulan semantik ilişki bakımından Arapça’daki siyaset sözcüğüyle, yönetmek (manage) sözcüğünün

---

<sup>4</sup> (2000: 101)

Latince'deki kökeni arasındaki benzerlik açıklayıcıdır. Latince'de sözcük kökü olan el anlamındaki “manus”tan türemiş olan yönetmek fiili atın yürüyüş eğitimini anlatır (Braverman, 2008: 90). Siyaset sözcüğü de kökensel olarak seyis ve atın denetimine yönelik etkinliği toplumu yönetmekle ilişkilendirmektedir.

Otorite sözcüğünün kökeni Latince'deki “auctoritas”tır. Roma İmparatorluğu'nun otoritesi Roma yurttaşlığının hiyerarşisi içinde en alttaki aile babasından devlet otoritesine değin uzanıyordu. Bunun yanı sıra “author” (yazar) ve “authority” (otorite) sözcükleri aynı kökten gelmektedir. “Authentic” sözcüğü sahici, uygun anlamlarında kullanılırken “authorize” belirli bir erkin verilmesi, devredilmesi anlamındadır. Yazar sözcüğünün otorite ile aynı kökü paylaşması Williams'a (1989: 118) göre tesadüfi bir karşılaşma değildir; yazar kavramı bir özerklik kaynağından türetilmiştir. Yazar (author), aktörden (actor) üstündür. Kavramsal olarak da otorite (authority) rol yapmaktan ve davranmaktan (act) üstündür. Bunun nedeni aktörün rolünü oynarken, zaten yazılmış bir metne göre davrandığından herhangi bir otoritesinin bulunmamasıdır (Hobbes, 1998: 84). Otoritenin yazar (author) kökünden gelmesi sözcüğün üretkenliği çağrıştırdığını göstermektedir. Oysaki karşıt olarak otoriter sözcüğü baskıcı bir anlam içerir (Sennett, 1992: 24).

O halde, otorite (auctoritas) olgusunun üzerindeki muğlâklığın kökeni nedir ve otoritenin agnostisizminin sadece Delphi tapınağındaki kâhin Pythoness'in bileceği sırlardan oluşan niteliği nasıl çözülebilir? Bu noktada otorite olgusunun doğaüstü, insanüstü, aşkın bir içeriğe sahip bir kavram (Mendel, 2005: 113) olup olmadığı tartışılmalıdır. Otorite tek gözlü devler olan Kykloplar gibi güçlü olmakla birlikte içerdiği panoptik görme kusuru nedeniyle adı iktidar (potestas) olan kendisini somut olarak tamamlayıcı ikinci bir olguya gereksinir. Bu tartışma çerçevesi içinde otorite olgusuyla ilgili çalışmamızdaki temel iddia otoritenin bir öz, otoriteyle bağlantılı bir kavram olan iktidarınsa bir işlev, bir kurum olduğudur. İktidarı değil özneyi araştırdığını belirten Foucault (1982: 778), iktidarın temsil edilmesinin çözümlenmesinin aksine, iktidarın gerçek işleyişinin anlaşılabilmesi için yasaların, hükümlerlerin, yasakların temsil ettiği iktidarın ötesine bakılması gerektiğini söyler (2011: 144). Foucault'un iktidarın temsil edilmesi dediği bağlamın kurumsal iktidar, iktidarın gerçek işleyişi dediği bağlamın da otorite olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan çalışmamızda analitik olarak yapılması gereken, otoritenin iktidarı belirlediği bağlamdan ilerleyerek denetim ilişkilerinin irdelenmesi olacaktır. Demek ki otorite

özdür, iktidar özün oluşturduğu biçimdir; özün işleyiş biçimidir. Bir işleyiş biçimi olarak iktidar bu noktada tarihsel koşullara ve üretim ilişkilerinin değişimine göre farklılaşabilir. W. Mills (1979: 69) de bizim otorite konusundaki düşüncemizi destekler bir ifadeyle “gönüllü olarak itaat edenlerin inançlarıyla haklılaştırılan iktidar” olarak otoriteyi tanımlar. Otoritenin anlaşılmasında imajlar ve idealar Mills’e (1979: 130) göre birden fazla otoriteyi meşrulaştırıcı içeriğe sahip bulunmaktadır. Öncelikle imajlar ve idealar iktidarın toplumsal düzenlenişine, iktidarı elinde tutanların kalıcı olması anlamında “iktidarın otorite niteliğini kazanmasına” hizmet eder. İkinci olarak imajlar ve idealar toplumda iktidar ve otorite konularının gizlenmesi, görünürlüğünün yitirilmesi amacıyla kullanılabilir. İmaj ve ideaların bu türden bir kullanımı toplumdaki otorite ve iktidar ilişkilerinin yapısal gerçekliklerinin gizlenmesine yaramaktadır.

Otoritenin kavramsal tartışmasında birbirlerine sembiyotik olarak bağlı olmaları nedeniyle otorite ve itaat ilişkisine değinilmesi gerekir. Zira erk sahiplerinin tını otoriteye, otorite ancak itaat üretmediği zaman düşman olmaktadır (Adorno ve Horkheimer, 2010: 122). İtaat eden öznenin itaat ettiğinin dahi farkında olmadığı bir bağlamda; itaat bedene, dile, kurumlara bağlı bir biçimde adeta refleks halindedir (Mendel, 2005: 107). Bunun nedeni otoritenin tarihin farklı dönemlerinde farklı tarihsel biçimler halinde bulunan toplumsal-psikolojik bir oluşum olmasıdır (2005: 243). Otorite, kendi özüne tabi olanların itaatinin sağlanmasının yanı sıra kendisine dair itaatın çeşitli ekonomik, politik, toplumsal araç ve aygıtlarını üretir. Örneğin Sokrates içinde bulunduğu toplumun geleneklerini, düzenini bozduğu iddiasıyla baldıran zehiri içirilerek öldürülmüştür. Dönemin otorite sahipleri Sokrates’i ve düşüncelerini, komünleri için tehlikeli bulmuşlardı. İtaat etmek sözcüğünün Eski Yunan’da emredilen şeyi yapmanın yanı sıra tavsiyeye uymak anlamına da gelmesi, Sokrates’in felsefesinin döneminin efendilerinin normlarının dışında yer alması, efendilerinin emirlerinin aynı zamanda normatif tavsiyeler de içermesi olarak değerlendirilebilir. Tam da bu nedenle Sokrates, öldürülmesi emrinden pişman olduğunu söylemesi koşuluyla kurtulabilecekken zehiri içmeyi yeğlemiştir. Kojeve’in (2007: 39) “kendiliğinden otorite” ve “koşullu otorite” sınıflandırması perspektifinde düşünüldüğünde; Sokrates içinde yaşadığı kent-devletin iktidarının meşruiyetini, başka bir otoriteye bağlı biçimde oluşan otorite türü olan “koşullu otorite”yi benimsemeyerek felsefe tarihinde özgürleşmiştir. Kojeve’ye (2007: 13-14) göre otorite devinimi ve değişimi anlatır ve değişime tabi olana değil, değiştirene aittir. Otorite demek ki fail ile fiilin etkilediği kişi

arasındaki ilişkiyi anlatan toplumsal bir olgudur. Otoritenin bu anlamı, hem iktidarı hem de iktidarın meşruiyetinin kabulünü anlatır. Engels'in (2009: 142) belirttiği gibi:

“Şimdiye kadar bütün devrimler, belirli bir mülkiyet türünün, bir başka mülkiyet türüne karşı korunması için yapılmıştır. Birine dokunmadan, öbürünü koruyamaz. Fransız Devrimi'nde burjuva mülkiyetini kurtarmak için feodal mülkiyet kurban edilmişti; Solon Devrimi'nde borçluların mülkiyeti yararına, masrafları ödemek zorunda kalan, alacaklıların mülkiyeti oldu”.

Otoritenin özü çelişkileri, adaletsizlikleri, eşitsizlikleri gizleyerek Tanrı'nın veya doğanın yazgısı olur (Mendel, 2005: 107). Bu bağlamda otorite ve itaatın birbirine sembiyotik bağlılığını en güçlü biçimde La Boétie'nin “gönüllü kulluk” düşüncesinde görebiliriz (Ağaoğulları ve Köker, 1991: 258-281). La Boétie'ye (2011: 38-45) göre insanların doğası özgürlüktür fakat gerçek yaşam özgürlüğün, özerkliğin tam tersi biçimde işlemektedir. İktidar hile ve kuvvet aracılığıyla ya da hiçbir neden, bir zorlama olmaksızın elde edilebilir. İktidara, diğer anlamıyla tiranlara gönüllü kulluk etmenin iki başat nedeni bulunmaktadır: Öncelikle görenekler, alışkanlıklar ve eğitim yoluyla yetişenler özgürlüğün ne olduğunu bilmezler. İkinci neden ise özgürlüğünü yitiren halkların alçaklaşması ve güçsüzleşmesidir. Zevk, eğlence, boş uğraşlarla zaman harcayan bir halkta cehaletin yaygınlığı, yönetici iktidarı fazlaca güçlendirmektedir. İktidar paternalist politikalar uygulamak suretiyle toplumu kandırır. Hurafeler yaymakta olan din de toplumu gönüllü kulluğa yönlendirir. Gönüllü kulluğun oluşumunda, Hegel'in efendi-köle diyalektiğine benzer biçimde, her üst katman kendisini oluşturan alt katmanın efendisi konumunda bir hiyerarşi oluşturur. Tiran, bürokratlar ve halktan oluşan bu hiyerarşik dizgede küçük tiranlar var olur. Her bireyin bir üst katmana geçmek istemesinin nedeni büyük tirana özenilmesidir. Toplum özgürlüğünü bir kere yitirdiğinde artık kulluğu da gönüllü biçimde yapmaktadır (La Boétie, 2011: 32). Günümüzdeki itaat ilişkilerine ışık tutacak biçimde, La Boétie'nin gönüllü kulluk edimi düşüncesine benzerlik gösteren bir bağlamda, fakat günümüz ekonomi politiğinde yeni anlamlar kazanmış içeriğiyle, Baudrillard (1998) da geçmişte gönüllü kölelikten yararlanılırken günümüzde “gönülsüz belirsizliklerden” yararlanıldığını söyler.

### **1.1.2. Otoritenin Psikolojik Kökenleri**

Otorite, siyasal, toplumsal, ekonomik, idari, yargısal, dinsel, askeri pek çok konuda yapıların işleyişinin kesin bir doğruluk tasavvuru, rasyonel bir içeriğe sahip olarak algılanmasıdır. Örneğin klasikleşmiş sosyal psikoloji deneylerinden olan

Milgram'ın (2006: 90) elektrik şoku kullanılarak otorite ilişkilerini sınadığı itaat deneyinde, deneklere söylenen şu tümce otoritenin yapısına dair ipuçlarını göstermesi bakımından ilginçtir: “Başka seçeneğiniz yok; deneye devam etmek zorundasınız”. Denekler büyük oranda deneyi sürdürmeye otoritenin etkisiyle devam etmişlerdir. Bu algı, mevcut toplumsal yapıların, kurumların, ekonomik işleyiş örüntülerinin gizil, metafizik bir varoluş nedeni olarak da ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda karşımıza çıkan kavram mutlak otoritedir. Mutlak otorite mutlak itaat gerektirir. Otoritenin ve itaatin mutlaklaştığı bir toplum yapısıysa totalitarizmdir. Adorno (2011: 68) totaliter kişinin kafasında yer alan totaliter düşlemini kendi yaşantısında mikro-kozmetik bir imge olarak kurduğunu vurgular. Otoriteyi olumlayan otoriteriyen kişinin otoritenin nesnesi olması noktasında otoriterizmin farklı nedenleri bulunabilmektedir. Otoritenin kaynağı kurumsal olabilir ya da tanrısal biçimde kurulabilir. Örneğin Hegel yönetsel otoriteyi elinde bulunduran devletin, Tanrı'nın bu dünyadaki yürüyüşü olduğunu düşünmekteydi. Otoritenin kaynağı bireysel, karizmatik bir nitelik de içerebilir. Arendt (1996) totalitarizmin, ayaktakımının bireycilikten kurtulmak için sığındığı ideoloji olduğunu belirtmiştir. Bu sığınma psikozu Adorno'ya (2011: 205) göre otoriteriyen kişilikle bağlantılıdır. Otoriteriyen kişiler Oedipus kompleksi bağlamında içlerinde taşıdıkları baba korkusu nedeniyle otoritenin iktidarına katılmak amacıyla çocukken babanın, çocukluktan sonra da otoritenin tarafını tutacaktır. Bu otoriter yapı kapitalizmin ekonomi-politiğinde kendine her zaman uygun bir toplumsallık inşa edebilmektedir. Modern toplumlarda bireylerin gerilimlerle başa çıkmalarının psikolojik yolu olarak narsistik bir kişilik gelişebilmektedir (Lasch, 2006: 92).

Kapitalizm bu solipsizm (tekbencilik) kültürünü ‘özgünlük’ ve ‘farkındalık’ olarak haklılaştırma gayretindedir (Lasch, 2006: 339). Böylelikle bireylerin tüm yaşamları boyunca otorite temsilcilerine psikolojik bir bağımlılık geliştirmek zorunda kalmasının nedeni terk edilme kaygısıyla aile ve toplum tarafından denetlenmekte olmalarıdır (Mendel, 2005: 78). Çocukluğunda otoriter biçimde toplumsallaşan bireyler yetişkinliklerinde karşılaştıkları ilk psikolojik kriz halinde otoriter olana boyun eğecektir (2005: 105). Mendel buna örnek olarak Fransa'yı gösterir. Fransa'da De Gaulle ailevi bir otorite figürü olarak değerlendirilebilir. Tarihsel koşulların etkisiyle De Gaulle “doğal otorite”den “ulusal otorite” figürüne dönüşmüştür. Örneğin De Gaulle öldüğünde Başkan Pompidou “Fransa dul kaldı” derken, İspanya'da diktatör Franco öldüğünde Başbakan Navarro “İspanya dul değil, öksüz” demiştir. Babanın akıl

ve geleneği, annenin duyguyu, dahası tutkuyu ifade ediyor olması bağlamında otoritenin aile kökenlerinin arkeolojisine bakıldığında çocukluktaki ebeveyn imgelerinin oluşma biçimi otoritenin içselleştirilmesinin tamamlayıcıları olmaktadır (2005: 46-47). Kojeve (2007: 32) teolojik kuramda Tanrı'nın insan için efendi olduğunu, tanrısal otoritenin yargımcı ve babanın otoritesini içerdiğini söyler. Freud (1998: 168-169) da insanlarda boyun eğilecek, hayran olunacak, egemenliği altına girilebilecek bir otoriteye gereksinim bulunduğunu belirtir. Bu gereksinimin kökeni ilkçağlardaki klan yaşamından başlayıp günümüze değin bilinçaltından gelen tarihsel baba imgesidir. Örneğin Musevilik bir baba diniyken, oğul İsa'nın<sup>5</sup> baba Tanrı'nın yerine geçmesiyle Hıristiyanlık bir oğul dini olmuştur (1998: 137). Yahudilik'te baba/Tanrı ve oğul arasındaki ilişkisellik yeryüzünde insan (adam) ve toprağın (adamah) aynı etimolojik kökten gelmesiyle kurulur (genesis). İnsan toprağı korusun, gözetsin diye yaratılmıştır (Arendt, 2011: 167). Bu gerçeklik Sanayi Devrimi'ne kadar fizyokratik bir model olarak başat üretim faktörü olan toprağın toplumlar gözündeki önemini de sergilemektedir.

Fromm (? : 11) da Freud'un sosyal ahlakla ilişkisel süper-ego kavramının karşılığı olan "otoriter vicdan" kavramını tanımlamıştır. İnsanların hoşnut etmek zorunda oldukları vicdanları otoriter bir vicdandır. Otoriter vicdanın karşıtı olarak insanın içsel sesi anlamına gelen, bireyleri asıl insanlık konumuna davet edense "insani vicdan"dır. Fromm, otoriter vicdana itaat arttıkça insani vicdanın zayıflayacağını savunur. Otoritenin bu psikolojik bağlamı Canetti'nin (2003) kitle ve iktidar ilişkileri üzerine yazdığı kitabında güç ve iktidarda sürekli bir emir beklentisi bulunmasıyla betimlenir. Bu yapı Adorno'nun (2009: 90) belirttiği biçimde "sadık emir erleri" türetilir:

"Toplum bireyin zayıflığında kendi gücünü fark eder ve o gücün bir kısmını ona geri verir. Direnme gücünden yoksun olmaları, sadık emir erleri diye nitelendirilmelerine neden olur. Trajik olan işte böyle yok edilir".

### 1.1.3. Felsefi Anlamda Otorite

Otoritenin felsefi düşüncenin kanatlarında nasıl bir rota izlediğini temel olarak dört farklı, fakat birbirini izleyen bağlamda değerlendirebiliriz: Birincisi tarihteki ilk

---

<sup>5</sup> İsa'nın Tanrı'nın inayetiyle babasız doğmasına benzer anlatımlar farklı kültürlerin dinlerinde de bulunmaktadır: Hintliler'de bakire Rohini bir Tanrı oğlu dünyaya getirmişti, Çin'de Tanrı Foe'nin annesi güneş ışığından gebe kalmıştı, Siyamlıların düşüncesinde evreni koruyan Tanrı'nın annesi bakireydi, Moğol Buyan Han'ın kızı olan Alankowa ay ışığından gebe kalmıştı, Kitan efsanelerinde Tanrı'dan ışıkla bir çocuk gelmekteydi, Uygurlar'da gökten düşen bir ışıkla kayın ağacı gebe kalmıştı (Çığ, 1996: 32-33).

cinayet vakası<sup>6</sup>, ikincisi Odysseus'un mitolojik serüveni, üçüncüsü idealist filozof Hegel'in efendi- köle diyalektiği, son olarak da, özellikle Marx'ın ekonomik formunu vermesiyle anlaşılan, yabancılaşma kuramı. Tarihteki ilk otorite ilişkisi bir cinayetin teşhisiyle saptanabilir: Metaforik olarak tarımcı ataerkil toplumları temsil eden Kabil'in<sup>7</sup> avcı-toplayıcı ve anaerkil topluluğu temsil eden Habil'i öldürmesi.<sup>8</sup> Tarihte ilk cinayet toprağın işlenmesi ve Tanrı'nın bu uygulama karşısındaki konumuyla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Habil'in Tanrı'ya hediyesi besili bir kuzuyken, Kabil'in hediyesi tarımsal ürünlerdi. Tanrı'nın Kabil'in hediyesini beğenmemesi nedeniyle Kabil'in tarihteki ilk cinayeti işleyerek kardeşi Habil'i öldürmesi, tarihsel olarak anaerkil dönemin yerini ataerkil dönemin almasının mitsel anlatımıdır. Otorite ilişkisindeki bu dinsel pitoresk anlatım aslında uygarlığın bir cinayete başladığını, otoritenin mülkiyet-denetim ilişkilerinin kurulmasıyla birlikte yerleşik tarımcı toplumlarda yöneten-yönetilen düzeniyle birlikte, anaerkil eşitlikçi topluluk döneminin sona erdiğini gösterir.

Eşitlikçi ve sınıfların olmadığı dolayısıyla otorite ilişkileri içermediği varsayılan anaerkil topluluğun bir kardeş cinayeti benzetimiyle sahneden çekilmesiyle, tarih kriminal bir otoriteyle başlamıştır. Bundan sonra artık tüm toplumlar yapısal ve tarihsel olarak otorite-itaat ilişkilerine bağlı biçimde var olacaklardır:

“Fakat bir insanın yardımına gereği olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, kârlı olduğu fark edildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu; geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar haline geldi” (Rousseau, 1982: 169).

Böylelikle bir kardeş katli biçiminde oluşan ilk cinayetin nedensellik ilişkisi mülkiyet ilişkileriyle bağlantılı biçimde toprak kirasının marjinde gerçekleşmiş oldu (Virilio, 1998: 91). Artık mülkiyet ilişkilerinin kökeni ve bunun insanlarca ussallaştırılması süreci kendisine yüzlerce yılın itaat pratiklerini kolayca üretebilecekti. Fakat bu noktada bir karşı-itaatin de türemesi kaçınılmaz olmaktadır. Fromm'un (? : 7-8) belirttiği gibi ussal gelişimi itaatsizlik yetisine bağlı olan insanlık tarihi, itaatsizlikle başlamıştır ve buna koşut olarak itaatsizlikle sona erecektir.

<sup>6</sup> Tarihin ilk cinayeti semavi dinlerin dışında Sümer Mitolojisi'nde de geçmektedir. Buna göre; Tanrıça İnanna'nın (İştâr) eş seçimi yapması gerekmektedir. Karşısında da çoban Tanrı Dumuzi ve çiftçi Tanrı Enkidu bulunur. İnanna seçimini Dumuzi'den yana kullanır (Hooke, 1991: 36).

<sup>7</sup> Adlar Tevrat'ta Kain ve Habil olarak, Kuran'da ise Kabil ve Habil olarak geçmektedir (Hooke, 1991: 143).

<sup>8</sup> Habil'le Kabil'in birer kız kardeşleri vardı: “Aklima” ve “Labuda” (Tanilli, 2006: 62).



Antik Yunan'ın paganist tarihsel evresinde Odysseus'un mitolojik seyahati, "Aydınlanma'nın Diyalektiği"nde Adorno ve Horkheimer'in (2010: 57-60) betimlediği biçimiyle, otorite ve efendi-köle ilişkisindeki bir diğer boyuttur. Bu eğretilen efendi, Odysseus, nesneyle kendisinin arasına köleyi yerleştirmiştir. Gemi ve yolculuk mitiyle birleşen efendi-köle ilişkisinde, Odysseus'un gemisindeki tayfalar için çalışmak keyifli değildir. Ayrıca işbölümü, insanları ilkel dönemlere geri dönmeye zorlar. Sirenlerin seslerine kulaklarını tıkayarak karşı koyan Odysseus gibi itaatkar proletaryaya düşen pay da çoğu zaman sağır kulaklar olmuştur. Odysseus'un gemisinde birbirleriyle konuşamayan tayfaların konumu günümüzün modern işçileriyle aynı ritimdedir. Mitolojik Odysseus İbrahim ve Musa Peygamberlerden farklı biçimde var olan geçmişten, köklerden tümüyle uzaklaşmak amacıyla yola çıkmamış, tersine başlangıca geri dönebilmek için tüm zorluklarla savaşım vermiştir (Vitiello, 2011: 138).

"Troia'dan Ithaki'ye sürüklenişinin güzergahı, doğanın tahakkümü karşısında sonsuz ölçüde zayıf kalan ve öz- bilinçte henüz oluşmakta olan benliğin söylencelerin içinden geçerek kat ettiği yoldur. Tarih öncesinin dünyası Odysseus'un kadastrosunu çıkardığı uzamda sekülerleşir" (Adorno ve Horkheimer, 2010: 72).

Her şeyi belirleyen tini "weltgeist" sözcüğüyle anlatan Hegel'in (1986) "Tin Fenomenolojisi" eserinde efendiyle köle arasındaki diyalektiği kurduğu nokta otoritenin felsefi açıklamasında üçüncü bağlamı temsil eder. Efendi ve köle ancak birbirlerini karşılıklı tanıyarak kendilerini anlayabilirler. Burada özü kendisi için olan bağımsız bilinç efendiyi, özü başkası için yaşamak olan bağımlı bilinç ise köleyi tanımlar. Efendinin köleyle olan ilişkisi "bağımsız bir varlık yoluyla dolaylı olarak" kurulur:

"..Efendi köleyi şey ile kendisi arasına koyarak, bu yolla kendisine şeyin yalnızca bağımlı yanını almakta ve ondan salt yararlanmaktadır; bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan köleye bırakmaktadır" (Hegel, 1986: 129).

Böylelikle kölelik için efendi özdür. Hegel'in efendi-köle anlatımında; köle, efendisine karşı gelmekten, kendi yaşamını tehlikeye sokmamak amacıyla bilinçli olarak vazgeçer (Kojève, 2007: 24).

Otoritenin felsefi içeriğinde son uğrak günümüzde de birey-toplum ve birey-nesne ilişkilerinde açıklayıcı olan yabancılaşma konusudur. Yabancılaşma Romalılarda ayinlerde, esime anlarında kendi bedenlerinden ayrılmaları biçiminde bir zihinsel yabancılaşma olarak toplumda değer verilen bir içerikte görülmüştür. İlk Hıristiyanlardaysa yabancılaşma insanın Tanrı'dan ayrılması anlamına gelmiştir

(Özbudun ve Demirer, 1999: 8). Bu düşünceden İsa'nın insan mı yoksa hem insan hem Tanrı mı olduğuna dair kapsamlı bir teoloji doğmuştur. Bu anlamda yabancılaşmanın insanlığın tüm tarihsel serüvenini içermesi, Adem'in kutsal olanın tersini yapıp günah işleyerek altın çağ cennetinden cezalandırılıp çıkartılması ve dünyaya gelmesi olarak biçimlenir (Tuğcu, 2002: 87). Yabancılaşma olgusunun idealist felsefi temellerini Hegel atmıştır. Hegel kendisinden önceki dönemlerden farklı olarak yabancılaşma kuramını felsefi düzeyde oluşturdu. Hegel felsefesinde özne ve us kendilerini anlamalarını sağlayan nesneyle birbirine özdeşdir. Düşüncenin, usun kendi varlığının ne olduğunu anlayabilmesi için kendisini dışındaki evrende gerçekleştirmesi, görmesi gerekmektedir. Usun kendisini anlayabilmesi, anlamlandırabilmesinin yolu diyalektik biçimde oluşan ve ilerleyen özünün dışına çıkmak zorunluluğudur. Demek ki varlığın, kendisini hiçlikten ayırmak suretiyle tarihsel bir süreç olarak yaşanan biçimiyle, bir nesneye dönüşmesi gerekmektedir:

“O'nun tözü öyleyse dışlaşmanın kendisidir, ve dışlaşma tözdür, ya da kendilerini bir dünyaya örgütleyen ve böylelikle saklayan tinsel güçlerdir” (Hegel, 1986: 297).

Hegel (1986: 302) yabancılaşmış tını zıtlıklar içinde ele almıştır; bu süreçte yabancılaşmış tın saltık özgürlüğe dönüşmektedir: “Yabancılaşma kendinden yabancılaşacak ve bütün bu yabancılaşma yoluyla kavramına geri dönecektir”.

Yabancılaşmayı dinsel bir yanlış anlama olarak gören Feuerbach (2004: 60), Hegelci düşünceyi dinsel teolojinin felsefi meşrulaştırması olarak tanımlar. İnsanların kendi sınırlılıklarından yola çıkarak sınırsız bir güce sahip bir Tanrı yarattıklarını söyler:

“Din, insanın kendinden ayrılmasıdır; insan, kendisinin Tanrı olmadığı, yani insanın Tanrı'yla aynı şey olmadığı antitezine uygun olarak, Tanrı'yı kendisinden üstün tutar”.

Feuerbach'a göre bireyin yabancılaşmadan kurtulmasının yolu din ve Tanrı'yı ortadan kaldırarak kendisine dönmesidir. Yabancılaşma kavramını gökyüzünden yeryüzüne, somuta taşıyarak ekonomik olarak değerlendiren filozofsa Marx olmuştur. Marx yabancılaşmada Feuerbach'tan etkilenmiş fakat onun dinsel yabancılaşmasını ekonomik yabancılaşmaya dönüştürmüştür. Marx, ekonomik yabancılaşmanın toplumsal yabancılaşmaya, toplumsal yabancılaşmanın da siyasal yabancılaşmaya neden olduğunu söyler (Göze, 2000: 289-293). Marx, Feuerbach gibi dinsel yabancılaşmayı başat görmez. Ona göre temel olan dinsel ve toplumsal yabancılaşmayı yaratan ekonomik yabancılaşmadır. Kapitalist toplumların en fazla yabancılaşmış toplumsal sınıfı olan proletaryanın yabancılaşması özel mülkiyet düzeninden

kaynaklanmaktadır. Yabancılaşmayla bireyin yaratıcı potansiyel gücünün, insani özünün içinin boşalması söz konusudur (Swingewood, 1998: 89).

“Emeğin ürünü işçiye ait değilse, yabancı bir güç olarak karşısına dikiliyorsa, bu ancak ürün işçiden başka bir insana ait olduğu için böyle olabilir. İşçinin etkinliği kendisi için bir işkenceyse, başka biri için bir zevk, hayatın tadı olmalıdır. Ne Tanrılar ne de doğa, ancak insan, insan üzerindeki bir yabancı güç olabilir” (Marx, 1975: 77).

Emeğin yabancılaşması konusu çalışma olgusunun toplumsal biçiminin çözümlenmesi sorunu olarak somutlaşır (Davidov, 1997: 63).

Yabancılaşmanın 1800’lü yıllardaki çalışma ilişkilerine ait olduğu, yeni çalışma ilişkilerinde yabancılaşmanın artık ortadan kalktığı ya da derecesinin azaldığı görüşlerine karşı Lefebvre (2007: 108) günümüzde yabancılaşmanın ortadan kalkmadığını, tersine yabancılaşma tipolojilerine politik, ideolojik, teknolojik, bürokratik, kentsel yabancılaşma biçimlerinin eklendiğini belirtir. Yabancılaşmanın kökeninde antik zamanlardan kalma genetik kodlarımız arasına karışmış olan animistik heyecanların, dinsel otoritenin beslediği korkuların da bulunduğu belirtilmelidir. İnsanın arkaik dönemlerdeki bilgi ve teknoloji eksikliğinden kaynaklanan doğaya ait korkular bugün iktidarlara dair korkulara dönüşmüş, sadece korkunun otoritesi değişmiştir. Günümüzde yabancılaşma büyük üretici/bürokratik aygıtın sonucudur, aynı zamanda onun var olmasının, varlığını koruyabilmesinin nedenidir. Bunda özgürlüğün modern insanı korkutmasının ve toplumsal yalıtımla birlikte bireyciliğin yaygınlaşmasının etkisi olmuştur (Fischer, 2002: 77).

#### **1.1.4. Dinsel/Geleneksel Otorite**

Sosyolog Sorokin (1974: 197) inançların temel niteliklerinin anlaşılmasının kolay olmadığını belirtir. Dinler insanlığın var olduğu çevresini açıklama çabasının ifadesidir. Din bu anlamlandırma içeriğiyle, toplumsal düzenin işlerliğini sağlayan temel kurumlardan birisi olmuştur (Şaylan, 1992: 15). Bataille (1999: 152) dini, toplumların varsılıklarının fazlasının kullanımına verdikleri izin olarak tanımlar: “En azından faydalı değerinin kullanımına veya yok edilmesine verdiği izindir”. Therborn’un (2008: 49) belirttiği gibi dinler devindirici güçlerini varoluş sorunlarına getirdikleri yanıtlardan, tarihsel kökenlere, doğal düzenlere, çağdaş olaylara getirdikleri açıklamalardan ve son olarak da dünyayı neyin yönettiğine dair bilgiyi aktarmalarından alırlar. Schopenhauer (2009: 65) dinin ve bilginin her koşulda birbirinden keskin bir biçimde ortak yararları nezdinde bütünüyle ayrıldıklarını, her ikisinin kendi yolunda

diğerine fazla dikkat etmeden gittiğini belirtmiştir. Engels de dinin<sup>9</sup>, düşüncenin varlıkla ve tinin doğayla kurulan ilişkisini anlama çabası sonucunda oluşup, geliştiğini söyler (Engels, 2000e: 262-263). Dinlerin içerdiği geleneksel özde oluşan değişmeler bizatihi sınıf ilişkilerinden kaynaklanmaktadır (2000e: 301).

Siebeck (1893: 49; aktaran: Kippenberg, 2012: 129) tarihsel dinleri üçlü bir sınıflandırma ile değerlendirmiştir: tanrıları kurtarıcı olarak gören “doğa dinleri”, toplumsal kuralların koruyucuları olarak kodlayan “ahlak dinleri” ve Tanrı ile dünyadaki günahlar arasındaki karşıtıktan hareket ederek dünyadan uzaklaşmayı öğütleyen “kurtuluş dinleri”. Weber (2008: 379-380) de “model din” ve “misyonerlik dini” olarak iki tür dini tipoloji tanımlamıştır. Hint ve Çin dinlerinin içeriğini anlatan model din tefekkür, hareketsizlikle bağlantılı bir coşku üzerine kuruludur. Misyonerlik dininde müminler kendilerini Tanrı’nın aracı olarak değerlendirir. İran ve Ortadoğu’daki dinlerin başat özelliği olan, yoğun asetizm içeren misyonerlik dinlerinin Tanrısı aktif bir biçimde dünyasal işlere müdahildir. Dünyasal acılardan kurtulmayı vadeden kurtuluş dinlerinde yaşamın bütünü temel amaç olur. İmanın sürekliliğinin sağlanması, güven duygusunun oluşturulması bağlamında orji, asetizm, tefekkür gibi pratikler söz konusu olur.

Din ilk anlamında sağlık, refah ve mutlulukla ilgili kaynaklar kümesi olarak araçsaldır. İkinci anlamındaysa cemaat kimlikleri bağlamında dayanışmacıdır. Son olarak ilk iki alanın arka planında yer alan kozmolojileri, kavramları ve sembolleri içerecek biçimde bilişsel/kavramsaldır (Zubaida, 1994: 168-169). Din, özünde kurumsallaşmış ve birey vicdanına içkinleşmiş otorite ve itaat ilişkilerine sahiptir. Ahlaka, erdeme sahip olmanın temel dürtüsü ancak bu ilişkiselliğin içinde yer alarak sağlanır. Sosyo-politik dizgenin meşruiyet temellerini oluşturan ve iktidar ilişkilerinin toplum içinde meşruluğunu sağlayan önemli rol sahibi kurumlardan birisi demek ki din kurumudur (Şaylan, 1992: 31). Böylece geleneksel otorite, klasik örnekleri Sümer rahip-kralları ve Mısır firavunlarında görülebileceği gibi, dünyevi iktidarın yönetenlerinin habitusuna<sup>10</sup> en uygun yönetim dizgesi olması konusunda araçsallaştırılmış bir işlev edinmiştir.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Religion (din) sözcüğünün kökeni birlik anlamına gelen “religare”dir (Engels, 2000f: 276).

<sup>10</sup> Habitus Bourdieu’nun kullandığı anlamda “algıların matrisi” ve “tüm deneyimlerin idrak edilmesi” anlamına gelmektedir (Furseth, 2012: 176).

<sup>11</sup> Avrupa’da din savaşları yıllarındaki ünlü bir deyiş şöyleydi: “Kim ki yönetir, dini de o belirler” (Eius religio cuius regio) (Therborn, 2008: 49).

Din konusuna klasik bir yaklaşım Durkheim'ın dini toplumun içindeki bir kutsallar seti olarak gördüğü bağlamdır. Durkheim (2010: 430) için din toplumun bir görünümü olarak dinsel yaşamın ve dinsel düşüncenin temel öğelerinin “tohum halinde” bulunduğu bir alanı anlatır. Durkheim (2010: 76) dini kutsallık niteliğiyle tanımlar:

“Bir din, kutsal, yani ayrı ve yasak sayılan şeylere ilişkin olan ve kendisine katılan herkesi “Kilise” (tapınak) denilen bir manevi topluluk durumunda birleştiren tutarlı inanç ve eylemler dizgesidir”.

İnsan akli kutsal ve kutsal olmayan (profan) arasında bir ayrım yapmaktadır. Kutsal şeyler “yasakların koruduğu ve yalıtıldığı”, kutsal olmayanlar ise “yasakların uygulandığı” şeylerdir (2010: 67-69). Dinler aynı zamanda toplumsal bellekleri anlatırlar. Dinler aracılığıyla bilgiler, uygulamalar, tutumlar, duygular, tavırlar kuşaklar arasında “denetlenerek” aktarılır (Borgeaud, 1999: 64). Üstelik kutsal olan ile siyasal olan çoğu zaman iç içe geçmiş durumdadır. Balandier'e (2010: 100) göre modern laik toplumlarda dahi bu bağ sürmektedir: “İktidar, artık indirgenmiş ve gizli olmakla birlikte mevcut olan dini içeriğinden asla tamamen soyunmuş değildir”.

Dinsel bir denetimden söz ediyor olmak, diğer denetim yollarının yetersiz kalmış olmasını ifade eder (Haviland, 2002: 411). Bu anlamda dinin kökenini korkuyla özdeşleştiren araştırmacılar olmuştur. Örneğin Rodin dinin kaynağının korkunun toplumsal çökeltisinde bulunduğunu belirtmiştir. Spencer da dinin temelini hayalet (ruh) korkusu olduğunu düşünerek tüm dinlerin kökenini atalar kültürüne dayandırır (Evans-Pritchard: 1999: 31). Korku dilinin ilk usta kullanıcılarıysa rahipler ve büyücülerdir (Adorno ve Horkheimer, 2010: 40). Hobbes'un dinlere dair değerlendirmesinde de korkunun özü belirgindir. Hobbes (2010: 91) dinlerin doğal kökenlerinde bulunan dört şeyin “hayaletlere inanmak”, “ikincil nedenleri bilmemek”, “korkulan şeylere bağlılık” ve “geçici şeyleri haberci olarak kabul etmek” olduğunu düşünmekteydi. Din içtenlikli bir biçimde Tanrı'yı onurlandıran insanın dışsal ibadetini, kültürünü oluşturmaktadır. Bu anlamıyla din, iman (faith) ve ibadetten (worship) oluşur. Dindarlık da iman, adalet ve hayırseverliği içermektedir (Hobbes, 1998: 71-74).

Dinin kökenlerine dair var olan diğer açıklamalara bakıldığında; Preuss, Maret, Hubert ve Mauss dinin başlangıcında, insanüstü gücün kavramsallaştırması olan tanrısal iksir “mana”nın bulunduğunu; Crowley, Van Gennep ve Harrison inanç ve tapınmanın “yaşamdaki içgüdüsel gereksinimler ve duygusal serüvenler” olarak

insanların doğum, ölüm gibi deneyimlerinden kaynaklandığını düşünürler (Malinowski, 1990: 11-12). Durkheim (2010: 283-284) da dini güç kavramıyla ilişkilendirerek gücün ilk örneğinin dinsel güç olduğunu belirtir. Malinezyalılar'da “mana”, Iroquisler'de “orenda”, Siouxlar'da “vakan” olarak simgeleşen dinsel güç tüm yaşam döngüsünü belirlemektedir. Dine dair diğer düşünceler kapsamında De Brosses dinlerin kökeninde fetişizmin yer aldığını, Müller de tanrıların kişiselleştirilen doğal olgularla bağlantılı olduklarını vurgular (Evans-Pritchard: 1999: 27-28). Dinler kimi zaman toplum, Tanrı ve birey arasında kendiliğinden doğa içinde gelişen bir somut ilişkisellikle de kurulabilmekteydi. Örneğin eski Çinliler dualarının kabul edilmediğini gördüklerinde putlarını/tanrılarını döverler, Laponlar rastgele buldukları büyük bir taşı Tanrı olarak benimserlerdi (Hume, 1995: 69). Üstelik Tanrı-insan ilişkileri gündelik yaşamın somut bir belirtisi olarak kurulabilmekteydi. Servet sahibi olmak, adaklar, vergilerin düşürülmesi benzeri konularda tanrılarla pazarlık yapılabilmekteydi. Servet sahibi olmak dahi Serapis'in<sup>12</sup> bir armağanıydı (Burkert, 1999: 37).

Newton “fizik kendini metafizikten koru” demiştir. Bu anlamda din olgusunun dinsel referansların dışında bilimsel yöntemlerle incelenmeye başlandığı dönem Aydınlanma Çağı'dır (Şaylan, 1992: 17). Ortaçağ düşüncesi bedeninde barındırdığı dogmatizmle hem özgür usun yaratıcı yetilerini bastırmakta hem de üretim ilişkilerinde emeğin konumunu itaat ilişkilerine bağımlı kılmaktaydı. Örneğin Hıristiyan din adamı Tertulianus Peygamber İsa'dan sonra merak edilecek herhangi bir şey olmadığını, kutsal kitap İncil'den sonra ise herhangi bir araştırma/ inceleme yapmamıza gerek kalmadığını söylemekteydi (Anisimov vd., 2007: 192). Demek ki dinsel alan çoklukla toplumsal alanla özdeş olmaktadır. Dinsel otoritenin desteklediği dünyevi iktidar biçimleri bu anlamda meşruiyetlerini sürdürme konusunda bir tarihselliğe sahiptir. İktidarın bireylerin içlerine sindirdikleri, içselleştirdikleri otorite temeliyle var olması, iktidarın beden politikasıyla da ilişkilidir:

“Bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkarlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır” (Foucault, 2007: 102).

Bedenlerin ve düşüncenin denetiminde gücün eylemleşmesi gerekir, yoksa güç olma vasfını yitirir. Arendt'e (2011: 292) göre güç “...eyleyen ve konuşan insanlar arasında kuvve halinde bulunan tezahür sahasını, kamu alanının varlığını sürdürmesini sağlar”. Denetimin dinsellikle iç içe geçebildiği eylemleşmiş bir örnek olarak Foucault'un

<sup>12</sup> “Serapis” Yunan- Mısır Tanrısıdır.

klasikleşmiş kapatılma kurumu metaforu verilebilir. Kapatma bir “toplum metafiziği” aynı zamanda bir “din siyaseti” özelliği taşımaktaydı (Foucault, 2013: 132). Böylece kapitalizmin başlangıç zamanlarında toplumsal disiplinin sağlanmasında din kurumundan bürokratik bir destek alınmaktaydı. Foucault için manastırlar ve fabrikalar arasında bir farklılık bulunmaz. Her ikisinde de iktidar normalleştirici disiplin aracılığıyla toplumsal uyumu sağlar.

Toplumlarda “genel irade” oluşturan kurumlardan en güçlüsü dindir (Gibb, 2006: 14). Siyasal otorite istikrar sağlamak amacıyla dinsel düşünceden yararlanır. Bunun nedeni toplumsal iktidar sahiplerinin dinsel bir onayın yardımıyla yönetilenler üzerinde toplumsal denetimin kolaylaşacağını bilmeleridir (Binder, 1996: 4). Devlet kurumu salt zor ile varlığını sürdüremeyeceğinden toplumsal rızanın üretilmesi gerekmektedir. Böylece rızanın sağlanmasının gökyüzünden gelen ideolojik araçlarla üretilmesi gerçekleştirilmiş olur (Koray, 2013: 27). Rızanın üretimine yönelik Laroui (1993: 27) toplumsal disiplin ve otorite ilişkisinde Selçuklu Devleti’nden şu ilginç örneği aktarmıştır:

“Yasaya sadakat nasıl haklı gösterilir? Hükümdarın kendi çıkarı aracılığıyla: Düzen ve adalet, yönetenlerin otoritesini garantiler ve güçlendirir. Din adamlarına bağlanan yüksek maaşa şaşırın hükümdarını Nizamülmülk şöyle yanıtlar: ‘Bunlar geceleri sizi korudukça, ordunuz da gündüzleri sizi korur efendim’. İktidarın en yüce amacı kendi kendine sürüp gitmesidir. Bu yüzden yasa katılıkla uygulanmış, din adamları siyasetle iç içe girmiş, cihat korunmuştur”.

Otorite ilişkilerinde her zaman en üstte yer alan bir otorite figürü vardır. Mutlak otorite figürünü mutlak gerçekliklerin açıklandığı bir kutsal kitap, bir bilgi kaynağı tamamlar. Kutsal kitabın bilgisi topluma basitleştirilmiş bir biçimde sunulur (Mendel, 2005: 119). Toplumsal ilişkileri etkileyen bir simetrisizliğin sonucu olan iktidarın (içinde her zaman kutsalı da barındırması nedeniyle) geleneksel toplumlarda kutsal olanla kurduğu ilişki son derece açık bir konumdur (Balandier, 2010: 77). Toplumların sürekliliğinin ve düzeninin iktidarın varlığıyla sağlanabilmesi, iktidarın entropiye uğramamak için kaosa ve düzensizliğe karşı bir güç olarak kaynağını kutsaldan almasıyla da bağdaşır (2010: 104).

Bireyin tüm eylemlerinin metafizik bir deneyim içermesini anlatan dinsel habitusu kavramak, din ve ekonomi arasındaki ilişkiselliğin çözümlenmesiyle olanaklıdır. Üretim biçimleri değişimine koşut olarak toplumların dinsel algıları biçimlenmektedir. Örneğin eski Hindistan ve Mısır’da dinsel kurallar gereği kişi eğer babasından kendisine geçen zanaatını başka bir işle değiştirirse tanrılara karşı en büyük

saygısızlığı yapmış olmaktadır (Smith, 2010: 68). Dinsel habitus üretim ve yönetim biçimlerini onaylayıcı olabilmektedir. Örneğin sonradan Müslüman olup Şazeli tarikatına giren teolog Guénon (1992: 14, 58) Ortaçağ yönetim yapısına benzettiği Hindistan kast dizgesini olumlar. Ona göre kast dizgesinde Kşatriyalar dışsal iktidara sahipken, Kşatriyalar'ın iktidarına asıl gücünü veren din adamı Brahmanların iktidarındır. Bilindiği gibi Hinduizm'e dönüşen Brahmanizm, toplumsal kast dizgesini kendi otoritesi içinde kutsallaştırmıştır (Anisimov vd., 2007: 25). Bourdieu (1995: 200) bir kilise görevlisinin gizli bir homo-economicus olduğunu söyler. Bauman (2000: 241) da kiliselerin kendi tüketicilerini ürettiklerini belirtir. Ortaçağ boyunca bir ekonomik ünite olan Katolik Kilisesi feodal bir örgütlenme birimi olarak var olan toprakların üçte birinin sahibiydi (Engels: 2000c: 304). Tapınaklar ve manastırlar tarihsel olarak rasyonel ekonomilerin merkezleri olmuşlardır (Weber, 2008: 442). Kilise sadece inananların yöneldiği bir temsiliyetten kaynaklanan tekil bir güç değildi. Güç grupları olarak toprak aristokrasisi, ordu gibi müttefikleri bulunmaktaydı. Kilise aynı zamanda "Rerum Novarum"<sup>13</sup> örneğinde görülebileceği biçimde muhafazakâr bir içerikle sosyal devrimlere karşı çıkmaktaydı.

Dinsel habitusun ekonomik alanla ilişkiselliğine dair farklı bir bağlam için Thompson'un (2004: 458) İngiliz işçi sınıfının tarihini incelerken pek çok insanın nasıl olup da zor çalışma koşullarına karşın Protestanlığın bir kolu olan Methodizm'in ruhsal tutkularına uyum sağlayabildiğini sorması önemlidir. Sanayinin gelişmesi ve uygarlığın ilerlemesi her zaman rasyonaliteyle sonuçlanmamaktaydı. Bu bağlamda uygarlık her şeyden önce çalışma için bir ilerlemeyi anlatmaktaydı (Marcuse, 1998: 73). Fakat uygarlıkla çalışma ilişkisi her zaman birbiriyle örtüşmemektedir: "İşteki disiplinsizliğin sonucu yalnızca "sepetlenmek" değil, ama ayrıca cehennem alevleri olabilirdi. Tanrı gözetmenlerin en gözü açık olanıydı. Şöminelerin çıkıntısı üzerinde bile 'Tanrı beni görür' yazısı asılıydı" (Thompson, 2004: 451). Fakat bazen de Tanrı sadece gözetlememekte, bizatihi toplumsal organizasyonun içinde yer almaktaydı. Örneğin Sümer, Babil<sup>14</sup>, Asur kralları kendilerinin tanrılar tarafından görevlendirilmiş olduklarını savunurlardı. Sümerliler'in Etana Mitolojisinde söylendiği gibi: "Krallık gökten yere gönderildi" (Hooke, 1991: 68). Mısır'da ise kral bizatihi Tanrı'nın

---

<sup>13</sup> Bu Papalık belgesine göre dünyadaki eşitsizlikler ve ızdıraplar zorunlu görülmektedir (Işıklı, 1995: 290).

<sup>14</sup> Babil kenti Tanrı'nın evi olarak düşünülmekteydi. Babil'in sözcük anlamı (bab-ili) "tanrıların kapısı"dır (Armstrong, 2008: 38).



kendisiydi (1991: 68) ve ölümsüzlük kral ve soyluların bir ayrıcalığı olarak görülmekteydi (Şenel, 1996: 74). Dinsel olarak hem Tanrı hem kral olmak Tanrı Horus'un firavunların bedenlerinde cisimlendiği düşüncesiyle açıklanıyordu (Mann, 2004: 194).

Yerleşik yaşama geçmiş toplumlarda din ve siyasal iktidar sürekli birbirini desteklemiştir. Devlet bürokrasisinin karizmatik dinsel otoriteyle iç içe geçmiş olan yapısı siyasal ve dinsel iktidarı birleştirmiştir (Dolgun, 2008: 47). Örneğin Sümerler yaşadıkları coğrafyanın sahibinin tanrılar olması nedeniyle ilk görevlerinin büyük bir tapınak yapmak olduğunu düşünürlerdi (Lapidus, 2002: 30). Sümer kent devletleri, adeta gözetleyici özekselsel bir panopticon benzeri, kentin tapınağın çevresine kurulduğu yerleşimlerdir. Antik dönemlerde tapınağın konumu Ortaçağ'daki kiliselerin konumunu andırmaktadır. Bu çerçevede Delphi'deki Apollo, Atina'daki Athena Tapınağı aynı zamanda Helen devletinin hazine dairesini, köleler bağlamında da mevduat bankası işlevini oluşturmaktaydı (Weber, 2000: 232). Bu tapınaklar çoklukla evrenin bir minyatürü olarak inşa edilmiştir. Tapınağın varlığı insanlarca Tanrı'nın taklit edilmesini (imitatio dei) anlatmaktadır (Armstrong, 2008: 109). Ortadoğu'daki kent devletlerinde ekonomik artığın tapınaklarda toplanması ve rahiplerce denetlenmesi tanrısal taklidin ekonomik yönünün göstergesidir.

Otorite (in abstracto) ve iktidar (in concreto) ilişkisinde kendisini iktidar ile görünür kılan otoritenin yüce manevi değerlerinin perdesi aralandığında geride yatan egemenlik ilişkileri, ayrıcalıklar ve sömürüdür (Mann, 2004: 36). Toplum sözleşmesi kuramcılarında Rousseau (1982: 102) da eşitsizlik ilişkilerine vurgu yapar:

“Din, bize, yaratılıştan hemen sonra insanları doğa halinden Tanrı'nın kendisi çekip çıkardığına göre; insanların, Tanrı böyle istediği için birbirine eşit olmadıklarına inanmamızı emreder”.

Otoritenin gördüğümüz gibi ilişkiyel (Bogdanor, 1995: 183) ve iktidarı belirleyici bir olgu olmasına uygun olarak Asur ve Med kralları toplum karşısına her zaman çıkmayarak kendilerine kutsal bir nitelik yüklerlerdi. Böylelikle toplumun görmediği nesnelere ilahi anlamlar atfetme özelliğiyle insandan üstün varlıklar olarak değerlendirilme ayrıcalığına kavuşurlardı (La Boétie, 2011: 47). Demek ki:

“Egemenler, tanrıların araçları, benzerleri, akrabalarıdır. İktidarın ve kutsalın temsilcilerinden oluşan topluluk, bu ikisi arasında daima var olan bağı görünür kılar. İktidarın kutsallığını belirleyen şey mutlak itaat, yüceltme ve korkudur” (Balandier, 2010: 99).

Burada temel bağlam dinsel otoritenin dünyevi iktidarlara aracılığıyla sınıf ilişkileriyle iç içe geçmiş olan varlığının görüngüsüdür. Bu görüngü “Tanrı'nın tepe

noktasını oluşturduğu bir itaat piramidi”ni (Muchembled, 1998: 194) anlatır. Muchembled aile, din, kamu düzeni ve insan bedeninin “itaatin dört temel konağı”nı oluşturduğunu söyler. Bu dört konak: “Güçlü simgeselliklerin etkisiyle altında bir buket gibi toplandıkları majestelerine hakaret suçuna bağlanan milyonlarca ipten oluşmuş dört ana demet”tir (1998: 208). La Boétie için de koşulsuz itaati içeren gönüllü kulluğun ilk nedeni göreneklerdir (2011: 38).<sup>15</sup> Demek ki dinsel otoritenin logos’u, dünyevi iktidara sihirli, tanrısal güçlerini veren mana’dır. Logos kavramı Eski Yunan’da hem konuşma hem de akıl sözcükleri için kullanılmaktaydı. Sınıfsal olarak kurulan yöneten-yönetilen ilişkiselliğinde; logos’un her iki anlamını kullanarak aklın otorite, aklın yönettiği konuşmanın ise iktidar olduğu belirtilebilir.

Kapitalizm öncesinde ekonomik artığa, kapitalizmle birlikte de üretilen artı-değere el konması olgusu üretim ilişkilerinde mülkiyetin yönetselliğinin kimin elinde bulunacağını düzenler. Dinsel otorite ise iktidarın varlığını koruması ve sürdürülebilirliğini sağlamasında araçsal bir işlev görür. Lefebvre (2006: 113) “Doğa üzerindeki gücünün çok büyük olduğu bugün bile, yaşayan insan kendi elinden çıkma fetişlerin kurbanıdır” der. Feuerbach (2004: 21) da dinin ortaya çıkış noktasını insan ve hayvan arasındaki farkın (bilinç) yarattığını belirtir. Ona göre insan düşüncesinin gelişmesiyle Tanrı bilinci gelişmiş, böylece insanların Tanrı’yla ilgili bilgilerinin toplamı kendilerine ait bilgilerinin toplamına eşit olmuştur (2004: 36). İnsanın mutlak varlık olarak tanımladığı aslında kendisidir. İnsan kendi varlığını nesneleştirerek Tanrı’ya dönüştürmüştür. Tanrı da insanın maddileştirilmiş, dışa vurulmuş hali olmaktadır (2004: 56-57). Böylelikle “Dinin başı da, ortası da, sonu da insandır” (2004: 207). Bu noktada Marx (2000a: 115) Feuerbach’ı konunun ekonomik yönünü görmemesi nedeniyle eleştirir:

“Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, imgelemiş, biri gerçek dünya olarak ikilenmesi olgusundan hareket ediyor. Yaptığı iş, dinsel dünyayı dünyevi temeline çözmekten ibarettir. Bu iş yapıldıktan sonra, esas işin daha yapılmayı beklediğini görmüyor. Yani dünyevi temelin kendi kendinden kopup, kendini bağımsız bir diyar olarak hayal alemine yerleştirmesi olgusu, ancak bu dünyevi temelin kendi bölünmüşlüğü ve kendi kendisiyle çelişmesiyle açıklanabilir. Dolayısıyla ilk önce bizzat bunun kendi çelişkisi içinde anlaşılması ve sonra da çelişki ortadan kaldırılarak pratikte devrimcileştirilmesi gerekir”.

Böylelikle dinsel otoritenin ne’liğinin iktidar adına “yönetsellik”, yönetilenler adına da “yabancılaşma” ürettiğini görürüz.

<sup>15</sup> La Boétie (2011: 44) gönüllü kulluk davranışının diğer nedenlerini oyunlar, gösteriler, eğlence vb. araçlar olarak sıralar.

## 1.1.5. Otorite ve İktidar Olgularına Temel Yaklaşımlar

### 1.1.5.1. Karizmatik, Geleneksel ve Yasal/Ussal Otorite

Otoritenin ekonomi ve toplumla olan ilişkiselliğini görebilmek amacıyla otorite konusunda çalışan kuramcılarının geliştirdikleri düşüncelerin değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda özellikle tezin üçüncü bölümünde Türkiye'deki çalışma ilişkilerinde otoritenin dinsel görünümü ele alınırken atıf verilecek olan Weber'in düşünceleri aktarılacaktır. Weber (2008: 281) iktidarın, birey ya da bireylerin bir toplumsal eylem içinde kendilerine karşı çıkanların bulunmasına karşın iradelerini gerçekleştirilme şanslarını anlattığını belirtir. Weber (2011a: 51-54) meşru otoritenin üç saf türünü ise rasyonel temelleri olan yasal/ussal, gelenekselliği anlatan geleneksel ve karizmatik olağandışı nitelikleri vurgulayan karizmatik otorite kavramlarıyla sınıflandırmıştır. Weber'in otorite tipolojisinde Ortaçağ toplumlarında geleneksel otorite bulunurken, modern, demokratik toplumlarda bürokratik otorite bulunmaktadır. Modern örgütsel yapılar bürokratik otoriteye gereksinir. 1917 yılı Rusyası ya da Almanya'daki Nazi dönemi gibi devrimci dönemlerde karizmatik otorite ortaya çıkmıştır. Geleneksel otorite ise dağınık statü yapılarında yer alır (Etzioni, 1964: 52).

Geleneksel otorite “patriarkal otorite”, “patrimonyal otorite” ve “feodal otorite”den oluşur. Geleneksel otoritede otoriteyi elinde bulunduran kişiler ve buyrukları, otoritenin üzerinde etkin olduğu halk için mutlak bir kabuldür. Doğaüstü güçlerine inanılan, itaat edilen topluluğun şefinin otoritesini dayandığı kaynak o güne değin topluluğun benimsediği geleneklerdir. Patriarkal otorite işgal ya da nüfusun artması nedeniyle patrimonyal otoriteye dönüşür. “Otoritenin temelde geleneksel olduğu, ancak güç sahibinin şahsi özerkliği yoluyla otorite uyguladığı duruma ‘patrimonyal otorite’ denir” (Weber, 2011a: 77). Patrimonyal otoritede mal varlığı topluluk içinde değerlendirilmiştir. Ticaret, artı-değerin birikmeye başlaması, askeri birlikler, tımarlar patrimonyal otoritenin göstergeleridir. Eski Mısır ve geç Roma İmparatorluğu patrimonyal otoritenin örnekleridir. Patriarkal otoritede kişisel erk, patrimonyal otoritedeyse mal varlığı başattır. Geleneksel otoritede otorite geleneklerden gelen kişisel bağlılıkla meşrulaşır. Otoriteye sahip olan birey bir amir

değil efendidir.<sup>16</sup> Geleneksel otoritede kurallar ve gelenekler efendiye tanınan bir takdir alanıyla belirlenir. Sadakat bağı/patrimonyal bağ bulunur (2011a: 69-71).

İkinci Weberyen otorite türü olan karizmatik<sup>17</sup> otorite kişisel gücün hakim olduğu otorite türüdür. Karizmatik otoritede öncelikle güce bağımlı olan bir kitlenin bulunması gerekmektedir. Duygusalığa dayalı topluluk ilişkilerinde ortaya çıkan otoritenin gücü karizmatik niteliklerin sürmesine bağlıdır. Rasyonel kurallara bağlı olmayan bu otorite türünde sıradanlaşmış toplumsal dönemlerde karizma, düzeni değiştirecek bir öznel ve içsel dönüşümle ilgili süreçlerden beslenen güç olarak ortaya çıkar (2011a: 91-96). Toplumun önderi otoritesinin sürmesi amacıyla sürekli sorun çıkartır, ardından çıkarttığı yapay sorunları çözer. Eğer sorun çözülemezse ülke dışında savaş gibi seçenekler değerlendirilir. Bu otorite tipindeki en büyük tehlike rutinleşmedir. Karizmatik otorite türünde zamanla “karizmatik aristokrasi” yapısı da oluşabilir. Karizmatik otoriteye sahip olan kişi kendisini kanıtlayabildiği süre içinde itaatin ve yandaş kitlesinin sürekliliğini sağlar (Weber, 2008: 343). Tarihte karizmatik otorite ve geleneksel otorite toplumsal ilişkileri aralarında paylaşmışlardır (2008: 394).

Weber’in üçüncü ve modern zamanlara tekabül eden otorite tipolojisi, meşru hukuk kuralları, hukuka uygun yasalar ve devlet tekelinin zor gücüne dayanan yasal/ussal otoritedir. Ulusal ordu, yekpare bir vergi dizgesi, bürokrasi yasal otoritenin temel elementlerini oluşturur. Birbiriyle tutarlı soyut kurallardan oluşan yasal otorite dizgesinde itaati belirleyen, kişinin üyesi olduğu kurum ve bu kurumun rasyonel biçimde belirlenmiş olan sınırlı alanıdır. Rasyonel yasal otoritenin ölçütleri şunlardır: sürekli ve resmi işlevlerin kurallara bağlı biçimde yürütülmesi, belirli yetki alanı, sıradüzen ilkesiyle örgütlenme, teknik kuralların ve normların hakimiyeti, işçilerin üretim ve yönetim araçlarının sahibi olmamaları, görev yerinin çalışanların mülkiyetinde olmaması ve yönetsel etkinliklerin yazılı yapılması (Weber, 2011a: 56-59). Weber için bürokrasi yasal/ussal otoriteyle özdeştir. Bürokratik kararlar rasyonel disiplin ve dosyaların bilgisiyle oluşur. Rasyonel yönetimin anlamı bilgi ve disiplinin birbiri içinde eridiği, birbirine içkinleştiği bir yönetim yapısı olmasıdır. Bu noktada Dandeker (1990), Weber’i kapitalizmde disiplin ve teknik bilgiyi birbirinden ayırmaması nedeniyle eleştirir. Tam da rasyonel bir toplum yapısı kurumsallaştırılırken Weber’in bu ayrımı yapmamış olması disiplinin ve otoritenin kurumlar içerisinde

---

<sup>16</sup> Bilindiği gibi özellikle İslami cemaatlerde “efendi”, “hocaefendi” gibi sıfatlar sıklıkla kullanılmaktadır.

<sup>17</sup> Karizma “kutsal hediye” anlamına gelmektedir (Weber, 2011a: 55).

rasyonel görüntünün arkasına gizlenmesine neden olmaktadır. Jameson (2004: 82) ise Weber’de rasyonelleşme kavramının çözümleyici olduğunu, bunun nedeninin rasyonelleşmenin hem şirket ve emek süreçlerinin araştırılmasını hem de kültürel çözümler yapılabilmesine olanak sağladığını savunur.

### **1.1.5.2. Sosyal Çatışma Kuramıyla Tanımlanan Otorite**

Toplumları “liberal”, “otoriter” ve “totaliter” toplumlar olarak sınıflandırarak otoriter toplumun totaliter ve liberal toplum tipolojileri arasında yer aldığını söyleyen L. Coser (1967), çatışma ve çelişkilerin toplumların doğasında bulunduğunu savunur. Sosyal çatışma olgusunun hem sosyal uyumsuzluk hem de sosyal bütünleşme yaratma yönleri vardır. Coser toplumsal çatışma olgusunu “gerçekçi toplumsal çatışma” ve “gerçekçi olmayan toplumsal çatışma” olarak ikiye ayırır. İşçi sınıfının ücret artışı talepleri, grevler gerçekçi toplumsal çatışma örnekleridir (Poloma, 2007: 113). Coser’e göre kendi varlıklarını sürdürmek zorunda olan tarikat benzeri toplumsal yapılar iç gruplarının dışında bir dış düşmana gereksinme duyar. Sosyal çatışmanın grubun kendi içinde bir sorun yaratmaması amacıyla sosyal çatışmanın öznesi dış gruplara aktarılır (2007: 118-120).

İlgili literatürde otoriteyi değerlendiren diğer bir düşünür olan Dahrendorf (1955, 1988) üretimi bir otorite ilişkisi olarak tanımlar. Ayrıca sınıf tahakkümünün ve sosyal çatışmanın kaynağı otoritedir. Dahrendorf mülkiyetin otorite olarak tanımlanmasının sınıf olgusunu tikelleştirmiş olduğunu belirtir. Otorite ilişkileri işyerinde geçerliken işyeri dışında bireyler işyeri otoritesine bağımlı durumda değildir. Böylelikle otorite toplumun tüm dokusunu kaplamaz. Dahrendorf bu noktada otorite ilişkilerinin yerine mülkiyet ilişkilerini getirdiğini söyleyerek Marx’ı eleştirir. Ona göre otoritenin tüm topluma yayılmış bir olgu olduğu düşüncesi rasyonel değildir. Sosyal değişmeyi yaratan düzenek otoriter ilişkilerin yapısından kaynaklanan çatışma olgusudur. Otorite işyeri dışında uzamsallaşmadığından birey işyeri dışı yaşamında bir sosyal sınıfa ait olmamaktadır. Sosyal çatışmayı mülkiyet değil otoritenin eşit olmayan dağılımı ortaya çıkartır. Dahrendorf’a göre otorite ast-üst ilişkilerini biçimlendirir. Otoriter ilişkiler emir, itaat, kontrolü içerir ve yasallaştırır. Örgütlerde otoriteye kimin sahip olduğu konusu da sosyal çatışmanın taraflarını belirler. Otorite sahipleri ve otoriteye bağımlı olanları hükmedenler ve hükmedilenler olarak ayıran Dahrendorf, otorite ile sosyo-ekonomik değişkenlerin arasındaki ilgileşim az olduğunda toplumsal

çatışma olgusunun azalacağını savunur. Bu azalış şu anlama gelir: Toplumda ekonomik statüsü yüksek olan bireyler var olan otorite ilişkilerinde fazlaca savaşımlar vermek zorunda değildir (Poloma, 2007: 131-134). Mills (1974) de otoritenin varlığının herkesin birbirine eşit olmadığı bir toplumsallığı tanımladığını düşünmektedir. Otorite bir güç ilişkisi, toplumun politik kişiliğidir. Otorite yasallaşmış gücün (legitimated power) adıdır. Toplumun yönetim triumvirası olan “iktidar seçkinleri”, askeri seçkinler (askerler), iş seçkinleri (iş adamları) ve siyaset seçkinlerinden (siyasetçiler) oluşmaktadır. İktidar seçkinleriyle kitle toplumu birlikte var olur. Böylelikle kapitalist bir toplumun kişiliği endüstriyalizm, örgütlerde yüksek rasyonalizasyon<sup>18</sup>, merkezileşme, özgürlüğün düşüklüğü, yabancılaşmanın yüksekliği ve işçilerin mesleki olarak bağımlı kılındığı bir toplumsal dizge olarak belirir.

### 1.1.5.3. Mülkiyet İlişkilerinden Örgüt Otoritesine

İktisatçı Galbraith (2004: 14-15) iktidar çözümlemesinde üç temel kavram kullanır: “caydırma”, “ödüllendirme”, “ikna/şartlandırma”. Caydırıcı iktidar tehdit yöntemini kullanarak kendisine itaati temin eden iktidar tipolojisidir. Ödüllendirici iktidar kendisine itaat edilmesini herhangi bir maddi kazanım sağlamak gibi, pozitif ödüllerle sağlar. İkna edici iktidar diğer iki iktidar biçiminden farklı olarak bireylerin itaat ettiklerinin farkına varmadan itaat etmelerinin yolunu oluşturur. Caydırıcı iktidar maddi ve manevi bir ceza tehdidini içerirken ödüllendirici iktidar bir ödül ve ücret sağlayarak iktidar ilişkisini kurar (2004: 23). Tarihsel olarak caydırıcı iktidar ödüllendirici iktidara, ödüllendirici iktidar ikna edici iktidara evrilir. Bir başka iktidar biçimi olan şartlandırıcı iktidar ise subjektiftir; eğitim, kültür, ikna benzeri yollarla edinilir. Kilise, ordu, kitle iletişim araçları, çalışma yaşamı gibi iktidar öğeleri şartlandırıcı iktidarın belirleyicilerini oluşturur:

“Şartlandırma ya da ikna, ekonomik hayatta da büyük rol oynar. Sıradan işçi, ödüllendirici iktidara itaat eder; ücret almazsa belki de çalışmaz” (2004: 37).

Galbraith (2004: 54-61) iktidarın kaynaklarıyla iktidarın kaynaklarına bağlı araçlar arasında farklı birleşimler oluştuğunu belirterek, iktidarın kaynaklarını “kişilik”, “mülkiyet” ve “örgüt” olarak üçe ayırarak inceler. Weber’in karizmatik otoritesini andıran kişilik, “bireyin fiziki görünüş, zekâ, hitabet, ahlaki güvenilirlik gibi

<sup>18</sup> “Toplumun artan rasyonalizasyonu, bu rasyonalizasyon ile insan aklı arasındaki, akıl ile özgürlük arasında olacağı sanılan uyumun gerçekleşmeyişi; sonunda, rasyonelliği olan fakat kişisel akıl ve düşünme yeteneği olmayan, gitgide daha çok kendini rasyonalize eden, fakat aynı anda gitgide daha çok huzursuzlaşan bir insan yaratmıştır” (Mills, 1979: 261).

nitelikleri”ni anlamlandırır. Mülkiyet ya da zenginlik, itaati satın almanın olanaklarıdır ve böylelikle ödüllendirici iktidarı güçlendirmektedir. İktidarın bir diğer kaynağı olan örgüt günümüz modern toplumlarında hükümandır; örgütlenmeyle ikna gücünün sağlanması, bireylerin hizmet etmesini sağlayacaktır. Mülkiyetin otoritesi zaman içinde örgüt otoritesine dönüşmüştür. Mülkiyet önceden cezalandırma tehdidini kullanarak denetimi sağlarken örgüt otoritesinin gelişimiyle birlikte bu denetim biçimi azalmıştır. Mülkiyet otoritesi köleleri, hizmetçileri, serfleri yönetir, işçi başkaldırılarını cezalandırarak otoritesini temin ederdi. Günümüzdeki örgüt iktidarının gücüyle kendi içindeki itaat ilişkilerinin derinliğine bağlı durumdadır. Mülkiyetten örgüt otoritesine geçilmesiyle birlikte, caydırıcı iktidarın yerini (örneğin köleliğin kaldırılmasında olduğu biçimiyle) ödüllendirici iktidarın alması iktidar niteliklerinde değişiklik yaratmıştır. Caydırıcı ve ödüllendirici iktidar nesnel ve gözle görülebilirken, şartlandırıcı iktidar öznel ve öznel. Sıradan işçiler ödüllendirici iktidara itaat eder. Bu işçi tipi, kişinin işletme hiyerarşisinde statüsünün artışına göre yükselen Veblen’in zanaat içgüdüdü dediği kavramın ilhamıyla davranır (2005: 37).

#### **1.1.5.4. Normalleştirme Pratiği Olarak İktidar**

İktidarı bir normalleştirme pratiği olarak inceleyen Foucault için iktidar gizlidir, kurumlarla kendisini işlevsel hale getirir. İktidarla bilgi arasındaki ilişkiler politik-ekonomünün bünyesinde içerilmiştir. Foucault (2003b: 252) toplumlarda hakikatin ekonomi-politiğini beş temel özelliğin karakterize ettiğini vurgular: Hakikat bilimsel söylemlerin ve kurumların merkezinde yer alır, tüm siyasal tartışmaların ve ideolojik savaşımın öznesidir, yayılmaların ve tüketimin uçsuz bucaksızlığında bir nesnedir, birkaç büyük siyasal aygıtça üretilir, sürekli olarak siyasal, ekonomik kışkırtmalara maruz kalır. Bilgi, hakikat gibi olguların iktidar araçları olduğunu ısrarla vurgulayan Foucault (2004: 151) belirli kurumların “akıl” ve “normallik” temelinde “davranış, oluş, eylemiş, söylemiş” araçlarıyla bireyleri iktidarlarının uygulama alanı içine kattıklarını düşünür. Toplumlar söylemin mülkiyeti tarih devirleri içerisinde farklı grupların, bireylerin denetimleri altında bulunmuştur:

“İlk soru kim konuşuyor? Bütün konuşan bireylerin toplamı içinde dilin bu çeşidini elinde tutmaya hakkı olan kim? Dilin sahibi kim? Kim özgürlüğünü, saygınlıklarını dilden alıyor ve karşılık olarak dil gerçeklik garantisini değilse bile en azından gerçeklik karinesini kimden alıyor?” (Foucault, 1999: 69).

Çalışmanın da üretici, disipline edici ve sembolik olarak üç işlevi bulunmaktadır. Foucault kapitalizmin başlangıç yıllarında bir toplumsal fazlalık hali olan “kapatılmak”tan kurtulmanın ancak bir mesleğin icrasıyla ya da düşük ücret karşılığı da olsa bir iş sahibi olmakla sağlanabildiğini söyler. İlk kapatılma kurumları İngiltere’nin en yoğun sanayileşmiş kentlerinde belirirken, ıslahhane kurumları ekonomik gerileme dönemlerinin keskinleştiği zaman ortaya çıkmıştır. Kapatılma ücretlerin yüksek olduğu tam istihdam dönemlerinde ucuz emek sağlamaktadır. İşsizliğin yaygın olduğu zamanlardaysa “aylakların emilmesi ve çalkantı ile ayaklanmalara karşı toplumsal koruma” sağlar (Foucault, 2013: 117). Disipline edici iktidar, şiddet ve zor kullanmak yerine insanlarda öznellikler oluşturarak kendisini kurar. Normalleştirici disiplinle bireyler iktidar ilişkileri içinde toplumsallaştırılır. Siyasal teknolojilerin gelişmesiyle biyo-iktidar, toplumsal yaşamı bedenın anatomi-politiği ve nüfusun biyo-politiği olarak ayırır. İktidar bireyi kategorileştirip, bireyselliğiyle belirler. Bireyin gündelik yaşamına oluşturulan bu kimlik üzerinden müdahale eder. Bu iktidar biçimi bireyleri, Fransızca’daki “sujet” sözcüğünün hem özne hem uyruk/boyun eğen anlamına yapılan vurguyla, kendi kimliklerine bağlanmış bir özne haline getirmektedir (2011: 63). İktidar ilişkilerinin bu denli yapılaşmış bir toplumsal formasyonda Foucault (2005: 92) “homo dialecticus”un ölmekte olduğunu söyler. Homo dialecticus uzun zamanlardan beri insana dair söylemlerin “egemen öznesi ve nesne serfi”ni oluşturmaktaydı.

İktidar kendisini bir grup, sınıf ya da bir elit olarak gündelik yaşamın içine süzülerek kurar (Foucault, 1982: 781). İktidarın genel yapısını oluşturan egemenlik toplumun içinde inatçı ağlarla dallanıp budaklanmıştır (1982: 795). Toplumun belirli bir rasyonalite çerçevesi içinde değerlendirdiği kurumlar aslında baskı ve iktidar düzenekleridir. İktidar, sadece kapitalizmin türevi olan bir kavram olmayıp, tarihseldir. İktidarın belirlediği toplumun rasyonalize edilme biçimlerinin temel deneyimleri “delilik”, “hastalık”, “cinsiyet”, “suç” gibi sınıflandırmalardır (Foucault, 2010: 779). Foucault (2011: 27) esas olarak toplumu ve kültürü bir bütün konumunda değil delilik, iktidar, cinsellik gibi toplumsal deneyimler üzerinden değerlendirir. İktidarın özne üzerinde nasıl kurulduğunu anlayabilmek amacıyla iktidarı kendi iç rasyonalitesi açısından ele almak yerine; stratejilerin uzlaşmazlığının aracılığıyla, yani rasyonelliğin deliliğın ne olduğunun bilinmesiyle ya da yasanın yasa dışılığın ne olduğunun bilinmesiyle anlaşılabilirliğini söyler (2011: 61). Kapitalizmin gelişim yıllarında



yoksullar, işsizler, toplum dışı kişiler gibi kategorilerin denetim altına alınmalarının teknikleri geliştirilmiştir. Bunun başat amacı ekonominin gereksinmesiyle uyumlu üretken niteliklere haiz olmayanların terbiye edilmesi, gözetim altında tutulmasının istenmesiydi. Bir toplumsal ortopedi şemasını anlatan disiplinci toplumun (Foucault, 2005: 224) yeni disipline etme metodolojisinde iktidar süreci, sadece hapisane, hastane gibi tıbbi ya da psikiyatriyle ilgili kurumlarda değil, bunların yanı sıra fabrika, okul, ordu gibi kurumlarda da üretilmektedir. İktidarın bu “total kurumları” bireyler arası tüm toplumsal ilişkilere sinerek kendi öznelere yaratmaktadır.

Foucault disiplin olgusunu kapitalizm içindeki toplumsal bir dönüşümle olan bağlantısıyla birlikte ortaya koymuştur. Güç-iktidar ilişkileri ekonomi-politiğin bedeninde yükselerek toplumu en ince ayrıntılarına değin sarar. Disipline etmeye yönelik belirgin bir kapitalist uygulamayı anlatan Bentham’ın (1995: 29-95) “Panoptikon Yazıları” adlı kitabında ıslah evi kurumları olarak hapisaneler, yoksul evleri, karantina alanları, hastaneler, okullar, fabrikalar, çalışma evleri, tımarhaneler sayılmaktadır. Foucault eski Yunancada “göz önündeki yer” anlamına gelen panopticonun (tamgörüm) o dönemin burjuvazisinin düşü ya da düşlerinden birisi olduğunu söyler.<sup>19</sup> Bu düş Foucault’ya (2005: 135) göre mimari olarak gerçekleşme de pratik olarak gerçekleşmiştir. Panoptikon “zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimi” olarak topluma yerleşmişti. Örneğin İngiltere, Fransa, İsviçre’de hapisane benzeri üretim yapılan fabrika-manastırlar bulunmaktaydı. Fransa’da 40.000 civarında genç kız askeri bir disiplin mantığıyla kapatılarak bu üretim alanlarında çalışırken izin verilmeden dışarı çıkamamakta, gözetim ve huşu içinde çalışmaya zorlanmaktaydı (2005: 138). Yine Fransa’da Bon Fils ve Saint-Jean Dieu gibi tarikatlar, dinsel cemaatler de kapatılma kurumu benzeri uzamlar üretmişlerdi (Foucault, 2013: 94).

“Bu kurumlarda aynı zamanda Kilise’nin fakirlere yardım ve konukseverlik ayinleri alanındaki eski ayrıcalıkları ile sefalet aleminin düzene sokulması konusundaki burjuvaca kaygı; yardım arzusu ile baskı altına alma kaygısı; hayır yapma ödevi ile cezalandırma iradesi birbirlerine karışmakta, ama bu karışma her zaman çatışmasız olmamaktadır” (2013: 96).

18. yüzyıldan başlayarak Avrupa’da toplumların disipline edilme süreçlerinde üretim etkinlikleri ve iletişim şebekelerinin iktidar ilişkileriyle giderek artan ekonomik ve rasyonel ayarlama süreci gelişmiştir (Foucault, 2011: 72). İktidarın ve fabrika,

---

<sup>19</sup> Sarup’a (2004: 104) göre Foucaultcu çözümlemede panoptikon, Hıristiyanlığın Tanrısı ve Freud’un süper egosu arasında benzerlik bulunur. Panoptikon aynı zamanda kapitalizmde bilgisayar aracılığıyla bireylerin gözlenmeleri vakiasıyla benzerlik içindedir.

hapishane, kışla gibi iktidar kurumlarının amacı bireylerin dışlanması değil sabitlemesidir. Örneğin fabrika bireyleri bir üretim aracına bağlamakta, fakat onu dışlamamaktadır (2005: 245-246). Panoptisizm günümüz toplumunun da karakteristiğidir. Gözetim sürekli biçimde kişisel olarak yapılır. Panoptisizmin “gözetleme”, “denetim” ve “ıslah” olarak üç karakteristik boyutu bulunmaktadır:

“Panoptisizmde, bireylerin gözetlenmesi yapılan şey düzeyinde değil, olunan şey düzeyinde uygulanır; yapılmış olan şey düzeyinde değil, yapılabilecek olan şey düzeyinde uygulanır” (2005: 237).

Demek ki iktidar her şeye içkindir fakat bu içkinlik görünür merkezi bir iktidar olarak değil parçacıl, mutlak olmayan biçimlerde kendisini kurmaktadır. Toplumların benimsediği doğrular kapitalizmin iktidar ilişkileriyle iç içe geçmiş olan doğrulardır. Foucault (2011: 41) günümüz uygarlığının en karmaşık bilgi sistemini ve en girift iktidar yapılarını barındırdığını söyler. İktidar bir siyasi rasyonalite olarak bireyselleştirir ve bütünselleştirir (2011: 55-56). Modern iktidar Foucault’un belirttiği pastoral iktidarın ve bireyleri yönlendirici tekniklerin laikleştirilmesini gerçekleştirmiştir. Daha önce kilise sıradüzeni içinde kullanılan teknikler böylece modern devlet aygıtına aktarılmıştır (Bauman, 2003b: 63). Foucault (2011: 65) pastoral iktidarın ise şu özellikleri içerdiğini aktarır: Pastoral iktidarın amacı, bireyin öte dünya selametiyle ilgili bir güvence içermektedir. Burada sadece emir vererek değil aynı zamanda çoban ve sürü ilişkisine uygun olarak çobanın da kendisini sürüsü için feda edebileceği bir iktidar biçimi söz konusudur. Pastoral iktidar bu özelliği bakımından kral ve kralın her koşulda feda edebileceği tebaası arasında kurulan iktidar ilişkisinden de farklıdır.<sup>20</sup> Hem bireyi hem de tüm topluluğu gözetmek yükümlülüğündeki bu iktidar türü, içerdiği tinsel coşku bağlamında bireylerin vicdanlarına hükmetmeyi, yön vermeyi bilmek becerisini içerir. Modern batılı devlet yeni bir siyasal yönetim dizgesiyle eski bir iktidar tekniği olan, Hıristiyan din kurumlarının kökeninde bulunan, pastoral iktidarı bütünlüştürmüştür (Foucault, 1982: 782). İktidar tekniklerinin giderek gelişmesiyle de bireyler düzeyine inen bir iktidar oluşmuştur. Buradaki tema da pastoral iktidardır. Bu temayı, yöneten çoban ve yönetilen sürü kavramsallaştırmasıyla ilk önce İbraniler geliştirmiştir. Zaten nomos (yasa) sözcüğüyle nomeus (çoban) sözcüğü birbiriyle bağıntılıdır. Eski Yunan’da koyunlara yiyecek dağıtması nedeniyle Tanrı Zeus’a “nomios” veya “nemeios” denilmekteydi (Foucault, 2011: 28-38).

<sup>20</sup> Pastoral iktidarın çobanın da sürüyle birlikte kendisini feda edebilmesi niteliği bir bütünsellik ilişkisi kurar. İslamiyet’teki dinsel otoritenin tüm toplumu kuşatmasının bütünselliği de bu anlamda pastoral iktidarla uyusur.

### 1.1.5.5. Esnek ve Paternalist Otorite

Sennett (1992: 21-24) temel nitelikleri “güven”, “üstün yargılama yeteneği”, “disiplin uygulama yeteneği” ve “korku uyandırma kapasitesi” olan otoriteyi bireyler için alışılmış temel bir gereksinim olarak değerlendirir. Otoriteye bağımlı kişiler otoritenin içerdiği güç ve gizeme içkin değerlerdir. Bu anlamda otorite hem korkuyu hem de saygıyı anlatan “huşu” sözcüğüyle anlamlandırılabilir (1992: 160). Otoritenin uzamsal yakınlığı ve uzaklığı, içerdiği korku ve huşu duygularının da artıp azalmasına neden olmaktadır. Otoritenin temsil ettiği kişilik bireylere ne kadar uzaksa yarattığı korku ve huşu duygusu o oranda artmaktadır (1992: 165). Disiplin olgusu da itaat etme alışkanlığını anlatır (1992: 95). Sennett (1992: 40-41) bağımlılık ilişkilerinin belirgin bir itaat olmadan da var olabileceğine değinerek “itaatsiz bağımlılık” kavramını tanımlar. İtaatsiz bağımlılık bağımlı olmaya dair bireylerin korkularını anlatmaktadır.

Sennett temel olarak paternalizmin otoritesinden ve üretim ilişkilerinin değişmesine paralel biçimde günümüzün esnekleşmiş otoritesinden söz etmektedir. Paternalizmde ücretli köleliğin karşıtı biçimde ustaya itaati içeren ve ev içi barınmanın da gerçekleştiği Defert’in “domus ekonomisi” (ev ekonomisi) olarak adlandırdığı bir iç içelik söz konusudur (2008: 34). Paternalist otorite sadece işyerinde geçerli değildir. Fabrikaların yanı sıra hapisaneler, darülacezeler, ıslahevleri paternalist otoritenin diğer uzamları olmuştur (Sennett, 1992: 64). Özellikle 19. yüzyılda çalışma ilişkilerinde esas olarak büyük şirketlerin sultanı altındaki kasabalarda ve kentlerde paternalist otorite hakim olmuştur. Fakat patronun paternalizminin sınırları bulunmaktaydı: “Patron, işçilerin bakımını sadece uysal oldukları ve kendisine baskı yapmadıkları sürece üstleniyordu” (1992: 51). Şirket paternalizminin amacı ailenin ve işin birleştirilmesi sonucunda verimliliğin artırılmasının sağlanmasıydı (1992: 69). Modern sanayi toplumlarındaysa iki temel otorite biçimi bulunmaktadır: Sevgisiz bir otorite türü olan ve başka kişilere kayıtsız kalmakla kendisini gösteren kişisel özerkliğin otoritesi ve paternalizmin sahte sevgiye dayanan otoritesi. Paternalizmin sahte sevgiye dayanan otoritesi egemen kişinin kendi yararının sürmesi koşuluyla bir “iyilik gösterisi” olarak kendisini oluşturur (1992: 137).

Çalışma zamanının düzenlenmesini esnekleştirerek muğlâklaştıran kapitalizm, bireylerde benlik yıpranmasıyla birlikte yukarıdan aşağıya doğru bir denetim-gözetim kurarak karakter aşınmasına neden olmaktadır. Demek ki “esnekliğin zamanı yeni bir iktidarın zamanıdır. Esneklik düzensizlik yaratır ancak sınırlamalardan kurtulmamızı

sağlamaz” (Sennett, 2008: 62). Üstelik esnek çalışma biçimleri “otoritesiz iktidar” doğuran bir niteliğe sahiptir. Örneğin işyerindeki takım çalışmalarında iktidar vardır ancak belirgin bir otorite görülmez. Esnek üretim rejimlerinde yapılan işin zorluğu çalışanların verimsizleşmesine, işlerin bilgisayar destekli olarak kolaylaştırılmasıyla yapılan işe kayıtsızlaşmaya neden olmaktadır (2008: 74). Özellikle takım çalışması izlekleriyle birleştiğinde çalışanlar muhatap olacakları bir üst iktidar bulamamakta ve otoriteye bağımlılaşmak zorunda kalmaktadırlar (2008: 115). “Kaygan bir benlik ve sürekli oluş halindeki bir kolaj” olarak esnek üretim belirli süreli çalışma hallerine, risk<sup>21</sup> altında çalışmaya ve esnek kurumlara uygunluk gösterir (2008: 140). Böylece Weber’in betimlediği “amaçlı insan” kaybolmuş ve bunun yerine “ironik insan” gelmiştir. Buradaki tehlikelerden birisi kapitalizmin mevcut yapısının toplumda bir cemaat özlemi ortaya çıkartmış olmasıdır:

“Günümüz kapitalizminde karşılaştığımız karakter sorunu budur işte. Ortada bir tarih var ama insanlarca paylaşılan bir mücadele anlatısı ve dolayısıyla ortak bir kader yok. Bu koşullar altında karakter aşınır; ‘Bana ihtiyaç duyan kim?’ sorusu yanıtız kalır” (2008: 155).

### **1.1.6. Otorite, İktidar ve Güç Kavramlarının İlişkiselliği**

Otorite ve iktidar olgularını literatürde öne çıkan düşünürlerin nasıl anlamlandırdıklarını değerlendirdikten sonra kavramların birbirlerine dair ilişkiselliklerine açıklık kazandırılması gerekmektedir. Literatürde görüldüğü gibi iktidar ve otorite kavramları birbirlerinin yerine, aynı anlama gelecek biçimde kullanılabilir. Örneğin Bauman (2003b: 59) iktidarın asimetrik bir biçimde oluştuğunu, bu asimetrik yapının en fazla artı-değer üretiminin dağılımında yoğunlaştığını belirtir. Buna göre modernizm öncesi geleneksel denetim faillerinin yerine, modernizm denetimi yeniden düzenlemiştir. Bireyin yetersizliklerini ve eksikliklerini denetleyen arketip bir yapı içeren asimetrik gözetim, bireysel farklılıkların yerine “tekbiçimli bir bedensel ritmin dayatılması”dır. Özneler topluluğu böylece tekbiçimli nesnelere kategorisine dönüştürülür (2003b: 55-61).

İktidarın toplumsal yapının işleyişi olduğuna değinen Balandier (2010: 35) bu işleyişin sadece var olan kurallara otomatik olarak uymayla tanımlanamayacağını belirtir. Demek ki var olan iktidar işleyişinin özünü oluşturan ve çoklukla görünmeyen

<sup>21</sup> Geç modernite döneminde bireyselleşmenin işgücü piyasasının bir ürünü olarak kendisini farklı çalışma stillerinin uygulanmasında belli ettiğini düşünen Beck (1992: 93) de günümüzün bir risk toplumu olduğunu savunur. Ona göre risk toplumunda bireyselleşme ve risk, sınıf olgusundan daha önemli bir hale gelmiştir. Toplumsal çatışmanın yönünü artık sınıf çatışması değil bireyselleşme ve risk belirleyecektir (1992: 98).

bir gizil otorite kökeni bulunmaktadır. Lindholm'e (2004: 71) göre bu gerçeklik kutsanmış olarak düşünülen bir toplumda otoritenin işlevinin huzuru ve serveti korumakla özdeşleşmesidir. Otorite olgusunu tarihsel bir yapı üzerinde konumlandırarak inceleyen Mendel (2005: 11, 24) ise otoriteyi: "usdışı ve düşüncesiz bir itaatkârlık" ve kutsalı belirten son sözcüklerden birisi olarak tanımlar. Ancak Mendel'e (2005: 88) göre geçmiş zamanlarda otorite kutsallıkla yüklü ve onunla beslenen bir olguyken günümüzde rasyonelleştirilmiş ve demokratikleştirilmiştir. Bütünsel bir sosyal görüngüyü anlatan otoritenin iki içeriği bulunmaktadır: Birincisi "sert ama adil bir iktidar"dır. Bu iktidar tipi karşılıklı hak ve görevlere dayanan "sözleşmeli iktidar"dır. İkinci tür iktidarsa "keyfiyet, şiddet, ölçsüzlük, sınırsızlık, irrasyonelite" içeren otoriteyi anlatır.

Otoritenin yanı sıra iktidar olgusu da tartışmalı bir içeriğe sahiptir. Hume'a göre, bilinemezlik felsefesinin düşünsel etkisiyle, iktidar kavramı sadece bir "özel kategori"dir, doğrulanması gereken bir hipotezdir. İktidar salt bireylere dair bir niteliğe sahip olmayıp, etki yaratma kapasitesiyle ilgili olarak erek yönelimli bir boyutta yer almaktadır (Balandier, 2010: 35). Smith (2010: 35) de iktidarın ikna ile zorlama arasındaki araçlara başvurmak suretiyle nesnelere ve insanlar üzerindeki "eylemek kabiliyeti" olduğunu söylerken, Weber'i izleyerek Beattie iktidarın bireyler ve gruplar arası ilişkileri düzenleyen sosyal ilişkilerin bir kategorisi olduğunu belirtir. Kojeve (2007: 7-8) de otorite kuramını dörtlü bir sınıflandırmaya dayandırarak değerlendirir: "Mutlak otoritenin Tanrı olduğu, diğer otoritelerin Tanrı'dan çıktığını düşünen, skolastikler ve monarşi taraftarlarının savunduğu teolojik/teokratik kuram", "otoritenin adalete/hakkaniyete dayandırıldığı Platon'un kuramı", "şimdinin dolaysızlığını aşmakta öngörü olanağı veren bilgelikle anlamlandırılan Aristoteles'in kuramı" ve "diğer üçünden farklı olarak felsefi bir içeriğe sahip olan, efendi-köle diyalektiğine dayanan Hegel'in kuramı".

Diğer bir sınıflandırma sistemi olarak Wrong (1979) otoriteyi beş farklı başlık altında ele almaktadır: "Zorlayıcı otorite (coercive authority)", "ikna eden otorite (inducement)", "yasal otorite (legitimative authority)", "ehil otorite (competent authority)", "kişisel otorite (personal authority)". Zorlayıcı otorite, otoritenin yoğunluğu ve kapsamı açısından en etkili biçimini ifade etmektedir. Bunun nedeni, köleci ekonomiye dayanan geçmişteki uygarlıkların temsili bir örneğini oluşturan zorlayıcı otoritede gücün öznelinin, güce sahip olanlar karşısında itaat etmek

zorunluluğunda olmasıdır. Wrong'a (1979: 42-49) göre tarihte Makyavelli, Hobbes ve Sosyal Darwinciler, zorlayıcı otoritenin gücüne saygı duymuşlardır. Zorlayıcı otoriteden farklı olarak ikna eden otoritede tehdit yerine ikna yöntemi bulunmaktadır. Wrong, iknaya dayalı otoritede ekonomik güç olarak bir sömürü ilişkisinin varlığına dikkat çeker. İşbölümünün üretken kaynaklara erişimde eşitsizlikleri arttırması toplumda otoriteyi bazı bireylerin diğerlerine oranla daha fazla deneyimlemek zorunda kalmalarına neden olmaktadır. Bir diğer otorite türü olan yasal otorite toplumda ortak paylaşılan normları gerektirmektedir. Bu normlar içeriklerine bakılmaksızın otorite tarafından emredilenlerin yapılmasını tanımlar. Yasal otoritenin zorlayıcı doğasının iki temel yapısı bulunmaktadır: Öncelikle birey, emirden hoşlanmasa ve emrin içeriğine katılmasa da itaat etmektedir. İkinci olarak birey emirleri oluşturan normlar bütünüdür farkındadır. Bu karşıtlıklar kurumlarda otoritenin hiyerarşisiyle kurulur. Yasal otoriteden farklı olarak ikna etmeye dayanan ehil otorite, ya da uzmanların otoritesi, özel bir bilgiyi, özel bir yeteneği gerektiren otorite türüdür (1979: 51-52). Burada otoritenin uzmanlığı, örneğin doktorun üstün direktiflerine hastanın uyma zorunluluğu, otoriteye maruz kalanın ne yapması gerektiğini belirler. Post-endüstriyel toplum argümanındaki teknokrazi konusu da ehil otorite biçimiyle ilgilidir; zaten bu otorite türünü var eden yapı bizatihi post-endüstriyel toplumdur. Bilgi ve/veya yetenekten kaynaklanan toplumsal gücün varoluşu ehil otoritenin yansımasıdır. En son olarak kişisel otorite, kişisel yeteneklerinden kaynaklanan nedenlerle bir bireyin diğerine karşı otoritesini anlatır. "İsteklerin benim için bir emirdir" tümcesi bu otorite türünü açıklayan bir örnektir. Kişisel otorite kendi yapısında aşk, arkadaşlık, hayranlık gibi kişisel ilişkilere dayalı otorite özelliklerini barındırır (1979: 61).

Bireyler otoriteye farklı nedenlerle itaat eder. Hem işyerinde hem toplumsal yaşamda otoriteye itaate alıştırmışlardır. Toplumsal olarak itaat etmemenin yanlış ve saygısızlık olduğu düşünülür. Bireyler aynı zamanda otorite konusunda uzlaşma içindedir; örgüt içinde bağlılık, sadakat duygularıyla bulunurlar. Çalışma arkadaşları ya da dostlarının bireyi otoriteye itaat etmeye iknada etkisi vardır. Bunların dışında örgütlerde yüksek maaş, kısa çalışma süreleri, sosyal onay gibi teşvik dizgeleri bireylerin otoriteye itaatini sağlar. İsyan etmektense uymak bireylere daha kolay gelmektedir (Schneider, 1971: 108). Egemenlik altında bulunan bireylerin bağlı oldukları egemenin sevgisini yitirmeye dair korkuları otoriteye itaatlerinde süreklilik sağlar (Mendel, 2005: 24).

Otorite (authority), iktidar (power) ve güç (force) kavramları ilişkisellik içinde yer alan, aralarındaki anlam farklılıkları muğlâklaşabilen kavramlardır. Bu durumda iktidarın otoriteden farkını belirleyen nedir? Otorite ve iktidarın güç kavramından farklılıkları ve benzerlikleri nasıl değerlendirilebilir? Örneğin Campanella (1996: 21) “Güneş Ülkesi” ütopyasındaki imgesel devletin üç büyük yöneticisinden birisi olan Hoh’un (güç) barış ve savaşla ilgili bütün işleri yönettiğini belirtmiştir. Roma İmparatorluğu’nun mitolojik kurucularından olan Romulus’un sözcük anlamı da “güç”tür. Böylelikle güç, diğer işleri de yöneten üstün bir erk olarak konumlandırılmıştır. Karşı çıkmayı dışsallaştırarak uyum gösteren bireyler, İlyada ve Odessia’daki Hades’in tolgasını takip ölümsüzlük sırrına sahip olan otoriteyi neden görememektedir? Bunun nedeni otoritenin iktidarı ve gücü kapsamasıdır. Otoritenin içselleştirilmesi ve belirgin olarak bireylerce görülebilmesi gizemini arttırmaktadır. Nesnel olan, görülebilen mevcut bir iktidardan çekinilip korkulurken, görünmeyen bir otorite bireylere zevk ve hazla istediği zorunlulukları hoşnut biçimde yaptırabilmek yetisindedir. Mendel’e (2005: 71) göre otorite görünmeyen ve maddi olmayan bir düzeni temsil etmektedir. Otoritenin özünde sembolik bir eşitsizlik bulunur. Otoritenin gücünü sürdürebilmek için gizilliğinin yeterli olmadığı noktada maddi güç otoriteyi ikame eder. “Bu maddi gücün meşru tekeline üniformalı adam sahiptir”. Bu noktada otoriteyi ruh, iktidarı beden olarak kabul edersek disiplin olgusu da bu organizmanın somut kurallar dizgesini anlatır. Örneğin Weber (2011a: 41) disiplini bir eleştiri ya da direnme olmadan kitlesel şekilde itaat etme alışkanlığıyla tanımlamıştır. Fakat iktidar tek başına disiplin anlamına gelmemektedir. İktidar disiplini biçimlendirir, kullanır, disiplin tekniklerini üretir. Disiplin iktidarın tutamağıdır. İktidar da otoritenin giysisidir. Otorite ruh, iktidarsa bedendir. Örneğin Tanrı otoritesi kendisini Hıristiyanlık’ta kilise iktidarıyla gösterir.

Otorite, kendi öznesindeki iktidarın varoluşunun yanı sıra, meşruiyetinin otorite nesnesi tarafından benimsenmesini içerir ve kendisini meşrulaştırmaya gereksinim duyar. Böylelikle otoriteyi kullanan kişiler otoritenin temsilcileri ya da sahipleri olma hakkını elde eder (Mendel, 2005: 38). İktidar kavramıysa zorunluluk içeren bir olgudur ve kolektif bir gönence, güvenlik halesi yaratılarak doğrulanmakta, kendisini toplumsallaştırmaktadır (Balandier, 2010: 39). Otoriteye sahip olmanın amacı “iktidarı güç imgelerine dönüştürmek”tir (Sennett, 1992: 171). İktidar böylelikle toplumsal düzeni ve güvenliğı sağlar, kendisine atfedilen kutsallık vasıflarıyla toplumca

benimsenirken aynı zamanda eşitsizlikleri içermesi nedeniyle yadsınabilir (Balandier, 2010: 41). Otoriteye itaat törenseldir, temsil ilişkileri barındırır. Salt mimari bir kurum olarak, adliye binası gibi, kendisini göstermez. Sadece demokrasi rejimi içinde yapılan dönemlik seçimler çerçevesinde belirli süreli aralıklarla değişen hükümetlerle de göstermez. Bunlar yalnızca otoritenin kurumsal iktidarlarının görünümleridir. Örneğin bir siyasal partinin sembolü, o siyasal algının bireylerdeki taşıyıcısıdır. Ya da Nazilerdeki gibi militarize olan bir otorite sadece totaliter ve savaşkan bir iktidar kurumu yaratmakla kalmamış, bununla birlikte iktidarın görünmeyen deontolojisini de üretmiş, insanlığın arkaik köklerindeki şiddet yeniden keşfedilmiştir. İktidar görünür bir kurumdur fakat arkasında otoritenin kendisini farklı tarihsel koşullarda yeniden üretme yetisine haiz olan muazzam değişkenliğini barındırır. Örneğin bir askeri rütbe sadece onu üzerinde taşıyanın askeri hiyerarşi içindeki yerini saptamaya yaramaz. Aynı zamanda tüm bir birlik ruhunu, askeri mekanizmanın tümünü birden temsil eden teatral bir niteliği de içerir. Bu gerçeklik Muchembled'in (1998: 314) iktidar olgusunun kendisini sadece somut kurumlarla göstermediği, teatral/törenselleşmiş bir içeriği olduğu düşüncesiyle de uyumludur.

Otorite olgusu çoklukla iktidarın yasal gücü olarak konumlanır (Katsikas, 2010: 116). Otorite bireysel ve kurumsal düzeyde farklılaşabilmektedir. Bireysel bir otorite sahibi olmak (an authority) bilgi, yetenek ve uzmanlıkla kendisini göstermektedir. Kurumsal düzeydeki otoriteye (in authority) kurallar dizgesiyle biçimlendirilmiş çalışma alanlarının mülkiyet ilişkilerini tanımlamaktadır. Bu ikinci tip otorite çalışma alanlarında, devlette, sendikalarda az ya da çok biçimselleşmiş, kodifiye edilmiş kuralların kullanılması yoluyla var olur (2010: 117). Otorite olmadan iktidarların var olamayacağını düşünen Kojeve (2007: 18) de iktidarla otoriteyi birbirinden farklı kavramlar olarak değerlendirir:

“Yasallığın otoritenin kadavrası, ya da daha kesin olarak onun mumyası, ruhtan ya da hayattan yoksun olarak yaşayan bir beden olduğu söylenebilir”.

Kojeve'e göre (2007: 42) otorite, zorunlu biçimde toplumsal ve tarihsel kökenleriyle kendiliğinden var olmaktadır. Otoritenin uygulanması için bir eylemde bulunulmasına gereksinim yoktur. Eylemin yaptırılabilmesi için güç kullanılıyorsa zaten ortada mevcut bir otorite bulunmamaktadır (2007: 16). Tam da bu nedenle ilerleyen bölümlerde değinilecek olan dinsel otoritenin işlevselliğinin gücü önem arz eder. Muhafazakâr işçiler bağlamında üretim ilişkilerinin anlamı olan dinsel otoritenin işlevselliğini, ortada mevcut bir otoritenin gözükmemesi ve otoritenin uygulamasının



sağlanmasında görünür, eylemsel bir güç kullanımına gerek bulunmaması sağlamaktadır. Böylece kapitalizm ve muhafazakârlığı birbirine otorite olgusu bağlamaktadır: Otorite kavramı kendisinin içkin olduğu farklılıkları birbirine bağlayabilme özelliğiyle özgül bir belirleyiciliğe sahiptir (Çiğdem, 2001: 13).

Yeniden otorite, iktidar ve güç kavramlarının ilişkiselliğini irdeleme bağlamımıza dönersek; Held (1995: 170) gücü, özneler ve kurumlardan muktedir sosyal faillerin toplumsal ve fiziksel olarak kendi çevrelerini dönüştürmek ya da sürdürmek kapasiteleriyle tanımlar. Güç bütün gruplar, kurumlar, toplumlar arasındaki ilişkileri, üretim ve yeniden üretim bağlamında anlatan bir görüngüdür. Endüstriyel çalışma ilişkileri anlamında güç sadece fiziksel zorlama, onaylama veya baskı değil aynı zamanda ikna etme, eğitme, var olan durumla ilgili olarak tanımlama yapabilmeyi de anlatmaktadır. Örgütlerde güç dizgesinin bölünmesini, temsil edilmesini, gücün kullanılmasını “otorite dizgesi” belirler. Otorite dizgesi çalışanların örgüt amaçlarına uygunluğunu güvence altına alır, örgüt içinde emirlere uyulmasını sağlar (Schneider, 1971: 105-106). Denetim olgusu da gücün bir türevi olarak otorite ve iktidar kavramlarıyla ilgilidir. Denetim otoriteyi içermez, tersine otorite denetimi içerir. Otorite kendi gücünü görmeye çalışmadığı oranda güçlüdür. Seçimlerde yüksek oranlarda kendisine destek oyu sağlayan bir diktatöryal rejim, otoritesinin gücü oranında güçsüzdür. Üstelik iktidarın sözde olumlu etkileri vardır, bilgi üretir, tüketim toplumu metaları anlamında, zevk yaratır. Bu anlamda iktidarda görüngüsel bir sevimlilik vardır. İktidar; “metis” sözcüğünün anlamında olduğu gibi akıl, bilgi, hilebazlık içerir. İktidar ilişkilerinde günümüz kapitalizminin çeşit ekonomisinde ya da dinsel otoritenin meşru kabullerinde yer aldığı biçimiyle özne iktidara katılır. İktidar simülatif bir sevecenlik içerir, aksi taktirde tüketim endüstrisinin eğlence ürünleri yoksul ve sınıf altı bireyleri bile bu oranda mutlu edemezdi. İktidara tüm bu gücünü veren kendisinin görünür bir aygıt, bir işlev olmasını sağlayan otoritedir. İktidarın bütünselliğiyle bağlantılı olarak Engels (1977: 449) otoritenin boyun eğmeyi öngördüğünü belirterek, buna karşın otoritesiz bir örgütlenmenin var olup olmayacağı sorusunu sorar. Pamuklu iplik atölyesi örneğinden giderek büyük fabrika işletmelerinde Dante'nin İlahi Komedyası'nda kullandığı bir tümcesine atfen “Ey buradan içeri giren, her türlü özerkliği ardında bırak!” der. Engels'e göre büyük sanayideki otoriteyi ortadan kaldırmak aslında sanayinin kendisini ortadan kaldırmak anlamına gelir.

İktidar kavramının toplumsal sınıflar düzeyinde değerlendirilmesi iktidarın eşitsizlikçi boyutunu sergilemesi açısından anlamlıdır. Poulantzas (1992: 100-101) iktidarın kullanımının bu bağlamında, sınıf ilişkilerinin bizatihi iktidar ilişkileri olduklarını belirtir. İktidar ilişkileriyle sınıf ilişkileri birbirine koşuttur ve iktidar kavramı kesinlikle sınıfsal bir kavramdır. Böylelikle iktidar: “Bir toplumsal sınıfın özgül nesnel çıkarlarının sağlanmasını gerçekleştirmek kapasitesidir” (1992: 102-105). Demek ki sınıf ilişkileri bizatihi güç ilişkilerini anlatır ve güç ilişkilerinin tüm aşamalarında bulunur. Toplumsal sınıflar güç ilişkileriyle kurulmakta, aynı zamanda güç ilişkilerinin kendi içinde toplumsal ilişkileri barındırmaları aracılığıyla sınıfsal ilişkileri oluşturmaktadır. Poulantzas’ın nitelediği bu iktidar retoriği immobilize, değişmeyen ilişkiler olarak anlaşılmalıdır. Engels’e (1977: 450) göre otorite ve özerklik konularında var olan bu görelilik, toplumsal gelişmeyle birlikte otorite ve özerkliğin de gelişip değişmekte olduklarını gösterir. Poulantzas (1992: 107), iktidar kavramının yasallaştırılmış bir gücü anlattığını, toplumlarda “ekonomik iktidar”, “politik iktidar”, ideolojik iktidar” ayrımlarının açık olarak görülebildiği söyler. İktidarın sınıfsal niteliği devleti de politik iktidarın bir aygıtı yapar. Fakat ekonomik iktidar her zaman politik iktidara sahip olmayabileceği gibi politik iktidar da ekonomik iktidara sahip olamayabilir.<sup>22</sup>

Poulantzas’tan farklı olarak otorite ve iktidar tartışmalarında farklı bir bağlamda Zijderveld (2007: 142-143), otoritenin sınıfsal değil, “ahlaki ikna” temelinde şiddet ve baskıdan arınmış davranışların etkilenmesi ve belirlenmesi olduğunu düşünür. Zijderveld’e göre otoritenin içeriği, M. Luther King örneğindeki gibi ahlaki, Hitler örneğine uygun olarak ahlakdışı olabilir. Zijderveld “güç” ve “otorite” kavramlarını ideal tipler olarak ele alıp, gücün (potestas) fiziksel güce dayanırken otoritenin (auctoritas) ahlaki güce dayandığını belirtir. Otorite sürekli bir ikna ve inandırma yeteneğine sahip olmalıdır:

“Otorite, inandırıcı ve kabul edilebilir olmak ister, büyüleyicidir ve saygı uyandırır. Buna karşın güç, insanlar üzerinde iz bırakmak ister ve dayatmadan kaçınmaz. Çoğunlukla korku verici ve korkutucudur. Oysa korku verici ve korkutucu bir otorite düşünülemez” (2007: 144).

Güç “homo faber”dir; pratik bir yönelime, faydaya ve sonuçlara odaklanmıştır: “Rasyonalitesi işlevsel niteliklidir”. Otoriteyse “homo luden”tir (oyuncu insan); artistiktir, yaratıcıdır, “rasyonalitesi özsel niteliklidir” (2007: 144). Otorite aynı

---

<sup>22</sup> Örneğin İngiltere’de 1688 öncesinde kentsoylu sınıf ekonomik olarak egemen konumdayken, politik alanda iktidara sahip olan sınıf toprak soylularıydı (Poulantzas, 1992: 122).

zamanda kamuoyunu etkileme özelliğine sahip bir ruh (geist) taşımakta, kültürel bir kimlik inşa etmektedir.<sup>23</sup> Zijderveld (2007: 147), güç ve otoritenin bir sürekliliğinin iki aşırı kutbunu temsil ettiğine vurgu yapar. Otorite bölünemez, devredilemez. Otorite aynı zamanda tarihseldir, kuşaktan kuşağa aktarılabilen bir niteliğe sahiptir.

Otoriteyi tekil düzeyde bir örgüt dizgesinin işleyişi temelinde değerlendiren Gilman (1962: 116-117) ise, toplumsal birimlerin sağladıkları yarar nedeniyle güç ilişkilerinin benimsenmesi ve onaylanması süreçlerindeki otoriter niteliğe vurgu yapar. Gilman'ın sınıflandırmasındaki ilk otorite tipolojisi olan "kişisel otorite", gündelik yaşamda bireyler arası ilişkileri anlatan bir otorite türüdür. Kişisel otorite otoritenin kişiler arası üstünlüklerle biçimlenen en basit biçimini anlatır. Kişisel otoriteden farklılaşan bir diğer otorite türü olan "resmi veya konumsal otorite" somut, görülebilir değildir, üyelik ya da mülkiyetle ona sahip olunamaz. Bu otorite türünde yüzleşilen otorite figürleri yinelenen toplumsal sorunların çözümlerini, örgüt içinde bireysellikten uzaklaştırma, genelleştirme, dosyalama yollarıyla çözmeye çalışmaktadır (1962: 118). Gilman'ın otorite konusunu ele alması, sadece organizasyonların yönetim kademelerinin perspektifi içinde olması nedeniyle eleştiriye açıktır.

Demek ki otoriteyi sadece kurumsal, işlevsel bir düzeyde ele almamak gerekmektedir. Otorite tarihini çözümlenmeye uğraşan Mendel (2005: 32), güç kavramının otoritenin "ultima ratio"su olarak her zaman var olduğunu söyler. Otoritenin sahip olduğu bu yapısal, tarihsel güç ağı, iktidarı birey, toplum, çalışma ve gündelik yaşam üzerinde (üretim ve yeniden üretim döngüsünde) işlevselleştirir. Fakat otoriteyle iktidar arasındaki fark; otoritenin gücünün gizil olması ve iktidar aracılığıyla uygulanması, iktidarın da otoriteyi uygulayan/somutlaştıran bir araç olarak bizatihi kullandığı gücün çıplak güç tekeli biçiminde görünür olmasıdır.

## **1.2. TARİHSEL/YAPISAL BOYUTLARIYLA OTORİTE, DİNSEL OTORİTE ve EMEK**

### **1.2.1. Kapitalizm Öncesinde Otorite**

Foucault (2005: 77) insan etkinliklerinin genel olarak dört alanda toplandığını belirtir: "çalışma/ekonomik üretim", "toplumun yeniden üretimi (aile, cinsellik)", "dil, söz", "oyunsal etkinlikler" (örneğin bayramlar ve oyunlar). Çalışma ve iş olgularının

<sup>23</sup> Bu tanımın örgüt iklimi içinde çalışanların sahip olması gereken örgüte adanmışlık niteliği olarak mistik bir bağlılık anlamı bulunmaktadır.

finans ve rant rasyonalitesi içindeki başarılarla tanımlandığı postmodern zamanlarda ise insan etkinlikleri otorite ilişkilerinin gelişimi doğrultusunda biçim değiştirmektedir. Horkheimer'in ekonomik gelişmeler sonucunda özgürlüğün yayılabileceğini ya da tam tersinin ortaya çıkabileceğini belirttiği bağlamın ışığında; ekonomi işleyişinin kural ve disiplinine uyulmadığında, homo-economicus duyarlılığında düşünmeyen bireyleri doğa hali beklemektedir. İşgücü piyasalarının çekirdek işgücü dışında işçiler için verili bir doğa hali olması, toplum sözleşmesi düşünürlerinin betimlediği herkesin herkesle savaşının günümüz kitle toplumunda herkesin herkesle rekabetine dönüştüğünü gösterir:

“Toplumun baskıcı yönetimi ne denli ussal, üretken, uygulamalı ve bütünsel oluyorsa, yönetilen bireylerin köleliklerini kırabilmelerini ve kendi öz kurtuluşlarını kavrayabilmelerini sağlayacak araçlar ve yollar da o denli tasarlanmaz olurlar” (Horkheimer, 1997: 19).

Veblen'e göre çalışma içgüdüsünü işbölümü kirletmiştir ve arkaik zamanların düşün biçimi olan animizm günümüzde biçim değiştirmiş olarak var olmaktadır. Bu nedenle otoritenin tarihsel yürüyüşünün haritasının genel bir görünümünün değerlendirilmesi gerekmektedir.

### **1.2.1.1. İlkel Topluluklarda Otorite**

Poulantzas (1992: 107) iktidar kavramının sınıfsız topluluklarda ne oranda bulunduğu incelenmesinin ilginç olacağını söyler. Bu ilginçliği otoritenin en başından itibaren kendisini sınıfsal bağlamda kurmuş olduğu gerçekliğiyle pekiştirdiğimizde otoritenin tarihsel kodları deşifre olmaya başlayacaktır. Örneğin gereksinimlerin karşılanması için nesnelerin üretilmesi veya savaş ganimetleriyle fazlalık olarak edinilen nesnelere yaratılmadan devlet ortaya çıkmamıştır. Devlet ancak göçebe çoban toplulukların tarımcı köylü toplulukları üzerinde kurduğu otorite sonucunda ortaya çıkmıştır. İlkel avcı toplulukları bu nedenle bir devlet örgütlenmesi altında değil, anarşi içinde ve yönetimsiz biçimde var olmuşlardır. Bu kitle gevşek, dağınık olarak yaşamakta olduğundan üzerlerinde bir yönetici otorite de bulunmamaktaydı (Oppenheimer, 2005: 46-47). Bu görüşe karşıt olarak Balandier (2010: 78) ilkel toplulukları da dahil olmak üzere siyasal iktidarın olmadığı bir toplum türü bulunmadığını savunur. Balandier (2010: 36) tüm toplumlarda var olan siyasal iktidarın, sosyal kurallara uyulmasını sağladığını, toplumun özyapısını koruduğunu, toplum içinde bireyler ve zümreler arasındaki rekabeti sınırladığını belirtir. Böylelikle iktidar, toplumları düzensizlikle tehdit eden entropiye karşı savaşma zorunluluğunun

bir sonucu olarak tanımlanabilir. Clastres'e (1991: 69) göre de devletsiz ilkel topluluklarda iktidar ayrı bir organ değil, bizatihi topluluğun kendisiydi. Bu topluluklarda şefler iktidardan yoksun tutulmuş durumdaydı. Kabile şefinin işlevi iktidarın temsilcisi olan sözcü rolüydü. İktidarın ortaya çıkmasının istenmemesinin nedeni, topluluğun eşitlikçi ilişkiler içinde yürüyen düzeninin iktidarın ortaya çıkmasıyla eşitsizlikçi bir biçime dönüşmesi tehlikesiydi. Kabilenin yaşlıları ve büyücüleri kurumsal bir hiyerarşinin otoriteleri olmayıp sadece deneyimleri ve büyücülükleri nedeniyle saygı duyulan kişilerdi (Mann, 2004: 55-56).

Devlet aygıtının oluşmadığı homojen ilkel topluluklarda iktidar ayrı bir yönetim aygıtı olarak konumlanmamıştır. Ancak kabile şefinin konumunda büyü, ritüeller<sup>24</sup> gibi pratiklerle biçimlenen sihirsel, animistik bir iktidar retorığı mevcuttur<sup>25</sup>. İktidar, tüm topluma verili olarak kabile şefinin varlığında, topluluğun bütünlüğünü ve devamını sağlamak ereğiyle görelî, görünür bir temsil ilişkisi içindeydi.<sup>26</sup> Bununla birlikte ilkel toplum formu, özel mülkiyet ve işbölümünün tarihsel ilerlemesiyle birlikte dönüşmüştür. Başlangıçta ilkel topluluklardaki işbölümü karmaşıklaşmamış bir düzeydeydi (Haviland, 2002: 238). Engels'e (1995: 285) göre birinci büyük toplumsal işbölümü çoban klanların diğer barbar klanlardan ayrılmasıyla, ikinci büyük toplumsal işbölümü küçük zanaatların tarımdan ayrılmasıyla ve son olarak üçüncü büyük toplumsal işbölümü ürünlerin değişimi süreciyle birlikte tüccarlarla gelişmiştir:

“İnsan toplumunun hayvansal yabanıllık düzeyi üstündeki tüm gelişmesi, aile emeğinin kendi geçimi için zorunlu olandan çok ürün yarattığı, emeğin bir bölümünün artık yalnızca yalın yaşama araçları üretimine değil ama üretim araçları üretimine de ayrılabilirdiğinden itibaren başlar”.

Bu nedenle efendi-köle diyalektiği bağlamındaki otorite ilişkileri olarak ilkel toplumlarda kölelik kurumu yer almamaktadır. Örneğin Amerikan Kızılderilileri

---

<sup>24</sup> Dinsel ibadetlerle ilgili olarak ritüel olgusu bağlamında tapınma ve kült kavramlarına bakıldığında, tapınma sözcüğü kült sözcüğünün bir kısmını oluşturmaktadır. Kült, “Bir insanın ondan fayda sağlamak için herhangi bir şey üzerinde harcadığı emek” anlamına gelmektedir (Hobbes, 2010: 266).

<sup>25</sup> Özne-nesne ilişkisi bilinmediğinden cansız olan nesnelere de ruhunun olduğu düşünölmüştür. Kabile ve klan dönemindeki sihirsel/animistik düşünce, insan bilgisinin en kısıtlı olduğu tarihsel zamanlarda her şeyin ruhlara sahip olduğuna inanılmasıdır. Durkheim'a göre (2010: 82) ruhlar dini olan animizm, ilkel toplum dönemini temsil eder. İkel dinlerin özü olan animizm, ruhlara olan inanın rüyalar, hayaller, sanrılar gibi yanılgılı görüngülerin birleşmesiyle oluşmuştur (Malinowski, 1990: 7). Örneğin Latinler ruhların kutsal korularında var olduğunu düşünürken Araplar yeryüzünün tümünde cinlerin bulunduğuna inanmaktaydılar (Armstrong, 2008: 19). Animizmin zamanla soyut yaratıcı bir Tanrı olgusuna dönüşmesiyle birlikte (Şaylan, 1992: 15), ilkel toplum dizgesinin son zamanlarında rahipler, şamanlar, büyücüler gibi dinsel statü sahipleri sınıfsal bir yapı kazanmaya başlamıştır (Anisimov vd., 2007: 21).

<sup>26</sup> Örneğin Afrikalı Tiv Kabilesi'nin iktidarla ilgili bir atasözü şudur: “İnsanlar, başkalarının özünü çiğneyip yutarak iktidara ulaşır” (Balandier, 2010: 60).

köleliği pratik olarak tanımamanın yanı sıra kavramsal olarak da bilmiyorlardı. Bu nedenle yendikleri düşmanlarını öldürür ya da kendi klanlarına kardeşleri olarak katarlardı (Engels, 2009: 66). Bu anlamda eşitsizliklerin yoğunlaşmasıyla iktidarın güçlenmesi birbirine almasıdır. İktidar eşitsizliklerin sürmesini güvence altına alırken, eşitsizlikler iktidarın oluşmasında etmendir.

“İlkel toplumlar örneğinde tabiyetler ve üstünlükler, cinsiyete, yaşa, soy durumuna, şahsi uzmanlığa ve niteliklere göre kurulur. Fakat sosyal eşitsizlikleri etkileyen simetrisizlikle iktidar arasındaki ilişki, bütün açıklığıyla ancak, hiyerarşilerin ve eşitsizliklerin bariz olduğu- en ilkel haliyle sınıfların (ön sınıflar) veya kastların var olduğu- toplumlarda görülür” (Balandier, 2010: 38).<sup>27</sup>

### 1.2.1.2. Köleci Toplumda Otorite

“Kölelere sahip olmak! Köleliği bulan ve böylece devletin boy atacağı toprağı işleyen, insanın insan tarafından ilk ekonomik sömürülmesi yöntemini yaratan göçebelendir” (Oppenheimer, 2005: 52). Bu sömürü yönteminin geliştirilmesi köleci toplumun filizlerinin, yerleşik yaşama geçildiğinde de tarihin uzun yüzyılları boyunca canlı kalmasını sağlamıştır. Köleci ekonominin düşünce dizgesi olan paganizm döneminde bir kurum ne kadar eskiyse otoritesinin o oranda fazla olduğu düşünülmekteydi (Kojève, 2007: 58). Paganist Eski Yunan toplumunda Foucault’ya (2005: 199) göre iktidarsız hakikati, hakikatsiz bir iktidarın karşısına çıkartma hakkı olarak kültürel bir biçim bulunmaktaydı.

Bu kültürel, kendisini Eski Yunan’da çalışma ve felsefenin birbirinin karşısı olarak düşünülmesiyle göstermektedir. Roma İmparatorluğu zamanında da zanaatçılar ve köylülerle ilgili çıkartılan bir kararnamede şöyle denilmekteydi:

“Emekçilik adiliğinin lekesini taşıyan bu insanlar, insanlığa layık olduklarını akıllarından geçirmesinler, hatta bunu hak etmiş olsalar bile, hep oldukları gibi kalsınlar” (Ilin ve Segal, 1991: 330).

Çalışan toplumsal sınıfların nasıl görüldüğünün hukuksal metni olan bu bakış açısı otoritenin toplumsal kurgusunda; üretim ilişkilerinde üstyapı (superstructure) ve üstyapıyı biçimlendiren altyapı (infrastructure) ilişkilerinin önemini gösterir. Üretici güçlerin olgunlaşmalarının üretim ilişkilerinde otorite bağlamındaki yansımada değişen tek şey otoritenin özneleri ve nesnelere olmaktadır. Örneğin Roma İmparatorluğu’nda köle eşyanın doğası, gündelik yaşamın alışılmış bir görüntüsüydü.

---

<sup>27</sup> Bunun yanı sıra kapitalizmin kâr yasaları ilkel toplumların bünyesine nüfuz etmemiştir. İlkel toplumlarda “potlaç yasası” gereği bireylerin ellerinde fazla servet bulundurması engellenmekte, servet de elinde mal birikenin bunu hediye olarak dağıtması yoluyla toplumsallaştırılmaktaydı (Haviland, 2002: 249-252).

Roma'da "famulus" sözcüğünün evcil köle anlamına gelmesi bu görüntünün semantik yansımasıdır. "Familia" sözcüğü de tek bir kişiye ait kölelerin tümünü anlatmak için kullanılırdı. Familia kapsamına aile babasının her biri üzerinde yaşatma ve öldürme hakkına sahip olduğu, kendi otoritesine tabi olan kadın, çocuklar ve ailedeki köleler dahildi (Engels, 2009: 70). Burada otorite ailedeki baba figüründen kanatlanarak eşitsizlik ve hiyerarşi olarak topluma yansımaktadır (Mendel, 2005: 13).

Köleci toplumun dinsel inancı olan çoktanrıcılıkta kısmi bir hoşgörü bulunmaktaydı. Kentlerin ve kabilelerin tanrılarının çokluğu her bir kent ve kabilenin diğerlerinin tanrılarına hoşgörü göstermesini getirebilmekteydi (Şenel, 1968: 73). Örneğin Roma'da her kentin, ailenin, loncanın bir Tanrı'sı vardı (Durkheim: 2006: 32). Romalılar fethettikleri toplumların yerel tanrılarını kendi panteonlarını katarak benimserlerdi (Hume, 1995: 69). Fakat bu kısmi hoşgörü otorite-iktidar ilişkilerinin dışında değildir. Sağlam bir özel mülkiyet dizgesiyle askeri güce dayanan Roma İmparatorluğu, egemenlik (imperium) ve özel mülkiyeti (dominium) birleştirmiştir (Wood, 2003: 44-45). Roma'da otoriteyi temsil eden "patria potestas" babanın çocuklarının ve kölelerinin yaşamlarını düzenleyebilme hakkını içermekteydi (Foucault, 2007: 99). Aileden başlayarak toplumda ve devlette hiyerarşik olarak otoriteyi inşa eden "patria potestas" olgusu egemenlik ve özel mülkiyet ilişkisinin temellerini sağlamlaştırmaktaydı.<sup>28</sup>

Romalılar sürekli bir biçimde gelenek ve göreneklerin önemine değinirdi. Ailede baba, orduda komutan ve kentte magistraların otoritesine itaat etmek Romalılarda koşullandırılmış bir tepke haline gelmiştir. Böylece Romalılar aile reisi otoritesinden devlet otoritesine elini uzatan, geçmişe sıkı sıkıya bağlı muhafazakâr bir toplumdur (Armstrong, 2008: 154). Dinsellik Romalıları bir arada tutmanın bir yolu olarak kullanılmaktaydı (Ağaoğulları ve Köker, 1996: 26). Bu anlamda Armstrong (2008: 13-14) dinlerin fazlasıyla pragmatik olduklarını belirtir. Bu pragmatizmde anlamlılıktan çok işlerliğin önemli olması, dinlerin işlerliğinin bitmesiyle dinsel bir dönüşümün de başlamasını koşullamaktadır. Antik devletler çökmeye yüz tutarken pagan dinlerin buna eşlik etmesinin nedeni, antik devletlerin gerçek dinlerinin kendi milliyet ve devletlerinin kültü olmasıydı. Antik devletler inandıkları dinlerinin çökmesi

---

<sup>28</sup> Roma'daki "rex", "pater", "anax", "basileus" gibi Latince ve Yunanca sözcükler, hane ilişkilerine referans yaparak egemenlik ilişkilerini anlatan, kölelerin efendilerine verdikleri adlardır (Arendt, 2011: 70).

nedeniyle değil, bizatihi devletlerinin çökmesi nedeniyle dinlerini yitirdiler (Marx, 2000d: 20-21).

“Antik dönemin bütün dinleri, her bir halkın toplumsal ve politik koşullarından doğmuş ve onlarla iç içe geçmiş doğal aşiret dinleri ve daha sonra da ulusal dinlerdi. Bir kez temelleri parçalandıktan, geleneksel toplum biçimleri, geleneksel politik kurumlar ve ulusal bağımsızlık kırıldıktan sonra, buna ait din de doğal olarak çöktü (Engels, 2000b: 237).

Önceleri Hıristiyanları kendi tanrılarına inanmadıklarından dolayı ateizm ile suçlayarak cezalandıran Romalılar (Armstrong, 2008: 165) 391-392 yıllarında tüm paganist inançları yasakladıktan sonra paganizm, süreklilik içeren bir örgütlülük ilişkisi kuramamış, kurumsal olarak tümüyle ortadan kalkmıştır. Bunun nedeni paganizm inancının “İlkçağın yok olup gitmiş toplumsal sistemine sıkı sıkıya bağlı” olmasıydı (Burkert, 1999: 94). Hıristiyanlık bir devlet dini haline geldiğindeyse geçmişin pagan ayrıcalıkları kiliseye devredildi (Sacerdoti, 2007: 84). Böylece Hıristiyanlık evrenselleşmiş bir imparatorluğun, Roma İmparatorluğu’nun içine doğdu (Esinlioğlu, 1996: 83). Engels (2000g: 243), Hıristiyanlık dininin Yahudilik ve Paganizm düşüncelerinin İsa’nın bütün zamanları temsil eden bir kurban olduğu düşüncesine dönüştürülmesinin sonucu olduğunu söyler. Bu yapıyla Hıristiyan dini emperyal rolünü yerine getirebilmesinde Roma’yla uyum sağlamıştır. Öyle ki İncil’de Yuhanna’nın Vahyi bölümünde (1996: 527-579) yedi başlı ve on boynuzlu bir canavar betimlenmektedir. Bu canavar o dönemde son ve en büyük imparatorluk olduğu düşünülen Roma İmparatorluğu’nu, on boynuz da imparatorluğa bağlı on krallığı simgelemektedir (Lawrance, 2000: 135). Fakat Hıristiyanlık bu dünyevi canavar ya da kötülüklerin Babil’i olan Roma İmparatorluğu’nun resmi tek dini durumuna gelmiştir.<sup>29</sup>

### 1.2.1.3. Feodal Toplumda Otorite

Eski dünyadaki borçlu-alacaklı ilişkisi olarak gelişen sınıf savaşımı tarihi Roma Devleti’nde borçlu konumunda yer alan Pleblerin güçlerini yitirmeleriyle bitmiş, Plebler’in yerini köleler almıştır. Ortaçağ’daki sınıfsal çatışma da ekonomik ve toplumsal güçlerini yitiren feodallerle sonuçlanmıştır (Marx, 2009: 141). Köleci üretim biçiminin dönüşümüyle gelişen yeni toplum formasyonu olan feodal toplumda; kölelere nispeten toprak verilmiş olması, ailelerini geçindirme olanağı temin ederken yeniden

<sup>29</sup> İncil’in Yuhanna’nın Vahyi bölümünde anlatılan kıyamet betimlemeleri dünyasal servetlere erişemeyeceklerini anlayan kitlelerin, tüm dünyasal servetleri ortadan kaldıracak bir gün tasarımı yansıtmaktadır (Lawrance, 2000: 138). Eski Yunan ve Roma’nın devlet yapıları çürürken yalnızlaşan kitlelere İsa’nın öğretisinin yoksulları, köleleri ve ezilenleri kapsayan anlatılarını içeren Hıristiyanlık dini ulaşmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 1996: 90-92).



üretim sorununu da halletmiş olmaktadır (Kolesnitski, 1985: 182-183). Vasal ve süzeren ilişkisinde tabiyet dizgesiyle biçimlenen ve sözcük kökeni sığır sahipliği anlamına gelen “fee-od” olan (Oppenheimer, 2005: 51) feodalitede başat kaygı, geleneksel dizgenin sürmesiyle ilgiliydi. Feodal dizgenin güvencesi olan Tanrı, düzenin dengesini sağlamaktaydı (Fromm, 1989: 101). Ortaçağ dünyası, insanın Tanrı tarafından yaratıldığına, korunduğuna inanılan bir dünyaydı (1989: 120). Üstelik o kadar kapitalizm dışı bir dünyaydı ki, para dolaşımının, ticaretin kısıtlı konumu ücretin toplumsal rolünü dahi ortadan kaldırmaktaydı (Bloch, 1998: 134). Kiliselerin ticarete bakışı şöyleydi: “Tacir Tanrı’nın hiç hoşuna gitmez” (Homo mercator vix aut nunquam potest doe placere).<sup>30</sup> İslam ülkelerinde de başkalarının hakkı, haksız rekabetle yenmesin düşüncesiyle az çalışılır, çalışma dışı yaşam ibadet zamanı olarak değerlendirilirdi (Ülgener, 1981: 81-82).

Ortaçağ’da otorite uzamını temsil eden kilise otoritesinin maddileşmiş biçimini tapınakların, katedrallerin heybetleri göstermekteydi (Galbraith, 2004: 92). Otoritenin dinsel iktidar ilişkileri kendisini ruhban<sup>31</sup> sınıfında belirgin kılmıştır. Ruhban sınıfının öte dünyayla bu dünya arasındaki ilişki ağını kurduğu dinsel dili toplumun bilmiyor olması, ruhbanlara bir otorite ve egemenlik erki sağlamaktaydı. Bu otoritenin sağlanmasında ruhbanların dili iyi kullanmalarıyla bağlantılı olarak belagat, hitabet yetilerinin gelişmesinin rolü bulunmaktaydı. Ortaçağ’da otoritenin dışında kalan yersiz yurtsuzlar, dilenciler, serseriler ve hırsızlar ağır biçimde cezaya layık kişiler olarak değerlendirildiler. Fakat iktidarın yoksulları ve serserileri üretmesi, aynı zamanda namuslu insanların iktidara itaatini sağlamanın bir yolu olarak da görülmüştür (Muchembled, 1998: 154).

Dışlanma pratiklerini içselleştirerek feodalite, “insan- melek- başmelek- Tanrı” hiyerarşisini kurmuştur (Turner, 1997b: 104). Bu hiyerarşide soylular herkesi korurken, ruhban sınıfı herkes için dua etmiştir (Braverman, 2008: 413). “Plenitudo potestatis” ilkesiyle her şeyin üstünde bir otoriteye sahip olan kilisenin buyruklarına uyulmaması günahı ve buna karşı çıkanların lanetlenmiş olacakları özellikle belirtilirdi (Huberman, 2007: 48). Hıristiyan azizlerinden St. Paul “Her iktidar Tanrı’dan gelir, kralınıza itaat edin” demiştir (Şenel, 1968: 93). Marx’ın (2000b: 87) dinin “sefaletle karşı protesto”

<sup>30</sup> İncil’de (1996: 48) yoksulluk kutsanıp, varıllık eleştirilmekteydi. Örneğin Matta İncili şöyle der: “İsa öğrencilerine ‘Size doğrusunu söyleyeyim’ dedi. ‘Zengin bir kişinin göklerin egemenliğine girmesi güç olacak. Yine şunu söyleyeyim ki, devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı egemenliğine girmesinden daha kolaydır’”.

<sup>31</sup> Ruhban sözcüğünün anlamı korkmak, ürpermektir.

olduğunu, “kalpsiz bir dünyanın kalbi” ve “ruhsuz bir durumun ruhu” olduğunu belirterek karşı çıktığı tam da itaat ile din arasındaki bu katı ve yaptırımlarla pekiştirilen bağlantıydı.<sup>32</sup> Bu nedenle Feodalizmde kâr amaçlı etkinlikler ve ekonomik pazarın gelişmesi, dinsel otoritenin iktidar sahipleri olan feodal zümrelerin ekonomik ve toplumsal statülerini sürdürme zorunluluklarından dolayı bilinçli bir biçimde engellenmiştir (Weber, 2011a: 87). Bu maddi engellerin ortadan kalkması, ancak feodal toplumun kırsal mülksüzleşmeler ve topraktan atılmalar sonucunda çözülmesiyle olmuştur (Marx, 2009: 715).

Sözcük kökenine Fransızca’da atfedilen ilk anlam kadının çocuk doğururken katlandığı acı olan çalışma kavramı (Méda, 2004: 21) tüm üretim biçimlerinde olduğu gibi Ortaçağ’da da denetlenirdi. Herkesin kendi zanaatıyla uğraşmasını kesinleştiren lonca yasaları çalışmayı çeşitli biçimlerde gözetim altında tutardı.<sup>33</sup> Ortaçağ boyunca zanaatkâr ve kentsoylu arasında bir fark görülmemekte (Durkheim, 2006: 42), zanaatta işbölümü bulunmamaktaydı. Bu nedenle işin tümünü yapabilecek ustanın yetişme koşullarını sağlayan uzun çıraklık süreleri vardı (Brizon, 1977: 111). Sınıfsal bir birlikteliğin önlenmesi amacıyla kalfaların bir araya gelmeleri yasaklanmıştı ve ücret artışı talep etme hakları bulunmamaktaydı. Ustalar bir tür dinsel patron sendikasıyken, kalfalar işçi sendikası konumundaydı (1977: 91).

Ortaçağ’da bir üretim faktörü olarak toprak<sup>34</sup>, soyluluğun uzam üzerinden kurulan teminatıydı. Aristokrasinin ve ruhban elitlerinin işbirliğinde meşru akıl bu üretim biçiminin üzerinden kurulan dinsel ve sınıfsal bağlam içinde oluşturulmuştur. Otoritenin üretim ilişkileri boyutunda soylular ve ruhban üretileni tüketirken, köylüler/serfler tüketileni üretiyorlardı. Otorite Ortaçağ’da prens, derebeyi ve papazda toplanmıştı, “sade vatandaş için itaat, tabii, otomatik ve toptandı” (Galbraith, 2004: 154). Otorite ilişkileri otoriteye sahip olana itaat edilmesinin aklileştirilmesiyle

---

<sup>32</sup> Işıklı’ya (2010: 60) göre Marx’ın “dine” karşı oluşuyla “dinsel kurumlara” karşı oluşunun birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Marx (2000e: 60), dini, baskılara ve sefaletle karşı kitlelerin tepkisi olarak görmekteydi.

<sup>33</sup> Örneğin ürünler denetlenerek iyi olan malın üzerine “marka” basılırdı (Brizon, 1977: 32-33). İngiltere’de Sheffield’da lonca kuralları gereğince bir bıçakçı ustanın sadece tek bir çırağı olabiliirdi. Norwich ve Norfolk’ta dokumacı ustalarının ikiden fazla çırağı olamazdı (Smith, 2010: 132).

<sup>34</sup> Hıristiyanların Tanrı’yı aynı zamanda hem bir toprak sahibi soylu hem bir efendi anlamına gelen “Lord” sıfatıyla da adlandırmaları üretim ilişkileri ve dinsel düşünce bağlantısının bir örneği olarak değerlendirilebilir. Eşitler arasında birinci (primus inter pares) dizgesiyle belirlenen feodal toplumda bir yönetsel sıfatın Tanrı’yı tanımlamakta kullanılması Tanrı’nın cisimleştirilerek yönetim hiyerarşisi içinde algılandığının göstergesidir. Hıristiyanlıktaki hiyerarşiyi en iyi biçimde İsa’nın çoban, inananların koyun olarak nitelendirildikleri çoban-koyun benzetmesi gösterir: “Yolunu şaşırılmış koyunlar gibiydiniz, şimdiyse canlarınızın çobanına ve gözetmenine geri döndünüz” (İncil, 1996: 515).

kurgulanır. Kendisine biat edenlerin itaatlerinin toplamıyla da aklileştirilerek toplumun ortak kamusal akli haline getirilir. Bu bağlamda otoritesini aklileştirip, toplumun üyelerine benimseterek meşrulaştıran yönetsellik, kendisini üstyapı ilişkilerinde kurarak hukuksal (örneğin kilisenin aforoz etme yetkisi), sanatsal (kilisenin grotesk mimarisi), felsefi (St. Augustin'in Ortaçağ teolojisinin rehber niteliği taşıması) vb. içlemlerde maddileştirdi. Foucault'ya (2011: 292) göre Ortaçağ dinsel veya dünyevi, kırsal ya da kentsel gibi uzamlardan oluşan bir "hiyerarşik yerler bütünüydü". Uzam hiyerarşik olarak kurulurken, zaman büyük oranda immobilizeydi; yavaş bir akış üzerine sabitlenmişti. Böylelikle otorite, iktidar gücünü kullanırken zaman ve hız yasalarına bağlı kalmadan durağan temsil ilişkileriyle, ta ki Rönesans, Reform, Sanayi Devrimi gibi tarihsel ivmeler ortaya çıkana kadar, uzun Ortaçağ yüzyıllarının hükümrani olmuştur.

### **1.2.2. Kapitalizmde Otorite, Dinsel Otorite ve Emek İlişkileri**

Ortaçağın durağan dizgesini kıran kentsoylu sınıf mitolojideki Tanrıların ölümsüz kanı "ihor"u ele geçirerek, kendisini ve emeği feodal toplumun uzamsal bağımlılıklardan kurtardı. Burjuvazi sınıfının tarihsel süreçte sosyal gerçekliği önbelirlediği yeni dönem aklın tasarruf yetkisi aristokrasi ve ruhban elitlerinden burjuvaziye geçti. Fakat burjuvazi "Kent havası özgür kılar" özdeyişiyle hakim Ortaçağ düşüncesine karşı özgürlük bayrağı açmış olmaktan kolayca vazgeçmiştir. Oluşturduğu yeni üretim dizgesinde emeği hem uzamsal düzlemde fabrikaya (ve fabrika kasabaları özelinde fabrika çevresine) bağlamış hem de sözleşme özgürlüğü ilkesini tersine çevirerek, emeği bir üretim parçacığı konumuna sürüklemiş, tasnif etmiş ve yabancılaştırmıştır. Fabrika çalışmasındaki üretim sürecinde ürünün tümünün üretimine zanaatkâr gibi vakıf olamayan işçi, ürünün kendi sorumluluğunda ürettiği oranını tanımış, üretim sürecinin diğer bölümlerinin bilgisine sahip olmadığından arızilemiştir. Böylece çalışan birey işin parçalanmış yapısına koşut biçimde kendi kişiliğinin parçalanmasına, özne olmak halinin deformasyonuna, yabancılaşmasına tanık olmuştur.

Kapitalizm ve otorite ilişkilerinin birbirine içkin bu gelişmesinde, birey özgürlüğü aslında girişimci bireyin özgürlüğüdür ve girişimci özgürlüğünün temel değeri sözleşme özgürlüğüne sahip olma hakkıdır:

"Diğerlerinin arasında özellikle anlamlı ve burjuvaları hem isyan hem de örgütlenme konularında birbirine bağlayan yeni bir sözleşme türü sahneye çıkmaktaydı: burjuvaların

karşılıklı olarak birbirlerine yemin etmeleri. O zamana değin sadece tek başlarına bireyler vardı. Ama artık kolektif bir varlık doğmuştu. Bu yeminli ortaklığa Fransa'da commune (ortak) adı verilmekteydi. Hiçbir kelime bu kadar ihtirasla yüklü olmamıştır” (Bloch, 1998: 546).

Burjuvazinin kendisi de başlangıçta bir feodal zümreydi (ordre). Burjuvazi, feodal burjuvazi krizatılinden çıkarak bir Ortaçağ zümresi (ordre) olmaktan bir sınıf (class) durumuna geldiğinde kendi karşıt sınıfı, “gölgesi” olan proletarya oluşacaktı (Engels, 1995: 174).

“Burjuvazinin feodal soyluluğa karşı savaşımı, kentin kıra, sanayinin toprak sahipliğine, para iktisadının doğal iktisada karşı savaşımıdır ve burjuvaların bu savaşımındaki kararlaştırıcı silahları da sanayinin önce artizanal sonra manüfaktüre değin ilerleyen gelişmesi ve ticaretin genişlemesiyle durmadan artan ekonomik güç araçları olmuştur” (1995: 248).

Kapitalizm gelişirken kentsoylu sınıf, ürünleri sahiplenerek meta haline getirir, üretici kişiyle üretim araçları birbirinden ayrılır ve meta üretimini yöneten yasalar etkinleşir. Yedek sanayi ordusu oluşur, buyurgan rekabet yasası ve arzın talepten fazlalığı periyodik ekonomik bunalımlar üretir (1995: 404). Ne serf, ne aristokrat, ne de ruhban olan burjuvazinin yükselişi feodal bağlamları yerle bir ederek, yargılama yetkisinin aristokrasiden burjuvaziye geçmesine yol açmıştır (Muchembled, 1998: 185).

Marx (2009: 678-679) kapitalist ekonominin feodaliteden kopması sürecini işçilerin üretim araçlarının sahipliğini yitirmeleriyle bağlantılı olarak anlatır:

“Kapitalist sistem emekçilerin, emeklerini gerçekleştirebilecekleri araçlar üzerinde her türlü mülkiyet hakkından tamamen ayrılmış ve kopmuş olmalarını öngörür. Kapitalist üretim ayakları üzerinde doğrulur doğrulmaz, yalnız bu ayrılığı sürdürmekle kalmaz, bunu gitgide artan boyutta yeniden- üretir de. Bu nedenle, kapitalist sistemin yolunu açan süreç, emekçinin elinden üretim araçlarının sahipliğini alan süreçten başkası olamaz; bu süreç, bir yandan toplumsal geçim araçlarını sermayeye dönüştürür, öte yandan, doğrudan emekçileri ücretli emekçilere dönüştürür”.

Kapitalizmde özel ayırt edici (differeantia specifica) emek gücüyle ilgili alım ve satımdır. Bu bağlamda işçiler ancak emek güçlerini başka kişilere satacak biçimde ulaşabildikleri yeni süreçte üretim araçlarından kopartıldılar. Serflik, kölelik sınırlandırmalarından kurtularak özgürleşen emek, kapitalistin üretim araçlarının çalışanı olarak sermaye artışı için çalışmaya başlar (Braverman, 2008: 77). Bu gerçeklik Polanyi'nin (2000) mucizevi bir dönüşüm olarak betimlediği kapitalizmdir. Kapitalizme geçişte genel hatlarıyla belirli koşulların ortaya çıkmış olması gerekmektedir. Öncelikle teknolojik değişimler ve mevcut tarımsal toplum yapısında oluşan gelişmelerin etkisiyle, tarımsal üretim artışıyla birlikte sermaye birikimi artmaya başlar. İkinci olarak üretim artışı bir asalak sosyal sınıfın eline düşmeyecek biçimde

özel mülkiyeti ve birikimi koruyan yasalarla güvence altına alınmış olmalıdır. Tarımsal üretimin artmasıyla birlikte toplumsal yapı da değişmeye başlamalıdır. Kırdan kente göç süreçleri başlamalı, kentlerdeki lonca dizgesi çözülmelidir (Şaylan, 1974: 55).

Braverman'ın (2008: 174-175) belirttiği gibi üretimdeki değişimlerin kapitalist ekonomi içinde “daha fazla üretkenlik” ve “daha az emek gücü” harcanmasıyla sağlanması hedeflenmektedir. Kapitalizmde düşünce ve eylem, kavrama ve uygulama, el ve akıl birlikteliği artık yoktur, birbirlerine yabancılaşmışlardır. Öznel bir üretim ögesi olan emek, üretim sürecinin dışına atılarak nesnel bir öge olarak bağımlı duruma getirilmiştir. Fabrikalarda emeğin denetlenmesi suretiyle ortaya çıkan artı-değer, yöneticiler ve mülk sahiplerince emilmektedir. Braverman kapitalizmin makineyi<sup>35</sup> yaratmadığını ancak kapitalist ekonomi biçiminin gelişmesinin emeği makinenin denetimine bıraktığını söyler. Böylece kapitalizmde işçi makinenin doğal bir parçasına dönüşmüş, sanayideki montaj hattının iktidarı, emeğin denetlenmesi işlevini görmeyen aracı durumuna gelmiştir. Fabrikalar birer “emek hapishanesi”<sup>36</sup> işlevine sahip olmuşlardır (2008: 225). İşyerinde atölye disiplini işbölümünün bir gözetleme, denetleme zorunluluğu olarak gelişmiştir.

“Bu atölye disiplini olmadan, hiyerarşi, gözetleme, ustabaşların ortaya çıkışı, hareketlerin kronometreyle denetlenmesi olmadan işbölümünü elde etmek mümkün olmazdı” (Foucault, 2011: 147).

Demek ki başat temaları mülkiyet, rekabet, piyasa, bireysel yarar maksimizasyonu, hedonistik tüketim olan kapitalizmin gerçekliği Marx'a (2009: 412) göre şöylece belirir:

“Emek aracı makine şeklini alır almaz, bizzat işçinin rakibi olur. Makine aracılığı ile sermayenin kendi kendisini genişletmesi, o zamandan beri geçim araçları bu makine tarafından tahrip edilen işçilerin sayısı ile doğru orantılıdır. Tümüyle kapitalist üretim sistemi, işçinin emek-gücünü bir meta olarak satması olgusuna dayanır. İşbölümü, bu emek gücünü, belli bir aleti kullanma hünerine indirgeyerek uzmanlaştırır. Bu aletin kullanılması, makinenin işi olur olmaz, işçinin emek-gücünün kullanım değeri ile birlikte değişim değeri de yok olur; kâğıt paranın yasalarla dolaşımından kalkması gibi, işçi de, şimdi satılamaz hale gelmiştir”.

Satılamaz duruma gelen işçi profiline yanı sıra kapitalizmin başlangıç yıllarında ve devamında işsizlik, serserilik, aylaklık gibi toplumsal kategoriler, bir çalışmama davranışı formu olarak kodlanıp toplumun dışında bırakılmıştır. Bunun

<sup>35</sup> İronik biçimde Fransızlar'ın II. Dünya Savaşı'nda Alman cephesine kurulan savunma hattı olan Maginot hattında görevli askerler, savunma hattını içindeki mekanik savaş düzeneklerinden dolayı “makine” olarak adlandırmışlardır (Virilio, 1998: 19).

<sup>36</sup> Polanyi (2000: 73) Sanayi Devrimi yıllarının fabrika olgusunu “iblis fabrika” olarak adlandırmıştır.

karşıtı olarak çalışmak içerdiği toplumsallaştırıcı davranış örüntüleriyle topluma ahlaki, normatif kodlarla katılmış kişileri kapsamaktaydı. Bu bağlamda burjuvazinin görüş açısıyla iktidar, çalışma, güvenlik ilişkisinde; düzen sürmeli, zayıf halk tabakaları haddini bilmeliydi. Ahlak ve çalışma birbirine koşut olarak saygı duyulan değerleri oluşturmalı, marjinaler cezalandırılmalı, haydutlar sınır dışı edilmeliydi (Muchembled, 1998: 74). Örneğin Atak Charles tarafından kurularak görev tanımı açık uçlu bırakılmış olan bir jandarma birliği, yakaladığı yersiz yurtsuz kişileri bir ön soruşturma yapmadan yakalayıp temyiz aşaması olmayan bir hukuksal izlek içerisinde krallık yargıçlarının karşısına çıkartırdı (1998: 148). Böylelikle kentsoylu sınıf güçlenirken kendi ontik kodlarını üretmekteydi. Marx ve Engels (2008: 28) tarihsel süreç içinde ortaya çıkan yeni üretim biçiminin yaratıcısı olan bu sınıfı şu biçimde tanımlamışlardır:

“Kendi üretim, değişim ve mülkiyet ilişkileriyle modern burjuva toplumu, böylesine devasa üretim ve değişim araçları yaratmış bulunan bu toplum, ölümler diyarının büyüleriyle harekete geçirdiği güçleri artık kontrol edemeyen bir büyücüye benziyor”.

Lefebvre'nin (2007) belirttiği gibi bilgiyi besleyen ironi ve itirazdır. Otoriteye itirazın sağlanmasında Marx ve Engels'in betimlediği bu büyüü, ironik olarak kapitalizmin başlangıç yıllarının etik mülkiyet reçetesi olan toplum sözleşmesi kuramını değerlendirerek görebiliriz. Bu bölümün ardından da kapitalizmi günümüze eriştiren tarihsel nirengi noktasını anlatan fabrika disiplininin mimarı Sanayi Devrimi süreci, iktidar ilişkileri yönüyle kısaca ele alınacaktır.

### **1.2.3. Kapitalizmin Başlangıcındaki Otoriteryen Siyasal Bağlam: Toplum Sözleşmesi**

Otoritenin tarihselliğini değerlendirmek açısından kapitalist ekonominin başlangıç yılları değerli veriler içermektedir. Toplum sözleşmesi öncesinde bireylerin kaotik bir özgürlüğe sahip oldukları doğa halinde; herkes herkese karşı (all againts all) bir toplumsal varlıkken, toplum sözleşmesinin kurulmasıyla herkesin birbirinin kurdu olduğu bu dönemin yerini mülkiyetin ve mülkiyet ilişkilerinin muhafızı olan denetimin meşrulaştırıldığı yeni bir yapı alır. Bu meşrulaştırma kapitalizmin kapatılma pratikleriyle bütünüyle örtüşen biçimde oluşmuştur. İronik ve şaşırtıcı özelliklere sahip olan kapatılma kurumları, Foucault'un Bentham'ın panopticon düşüncesinden yola çıkarak kuramsallaştırdığı bir denetim dizgesini anlatır. Fakat bunun yanı sıra toplum sözleşmesi düşünürlerinden Locke da, bu konuda kendisinden çok söz edilmemekle birlikte, kapatılma hiyerarşisini kutsamıştır. Locke yoksul çocukları katı bir disiplinle

eğitecek olan yoksul okulları tasarlamıştır. Yoksul çocukların ebeveynlerini katı disiplin, zorunlu çalışma ve az yemek prosedürleri içeren ıslahevleriyle yoksulluk ve düşkünlüğün yarattığı ahlaksızlıktan kurtarmayı hedeflemiştir (Bauman, 1999: 129). Yoksullar toplumun tortuları olarak toplum dışı ve ahlak dışı görülmektedirler. Galbraith'in (2004: 53) bu noktada iktidarın en dolaysız ve görünür biçiminin mülkiyet olarak belirdiğini söylemesi anlamlıdır. İktidar kendisi dışındaki bireyleri ve toplumsallıkları iktidarsızlaştırdığı oranda iktidar erkinin tanrısı olma yolunda ilerlemektedir.

Bu anlamda dünyevi iktidarı kuran toplum sözleşmesi düşüncesi tartışmalıdır. Örneğin Durkheim (2006: 241) toplum sözleşmesi düşüncesini kabul etmez. O'na göre tarihte toplum sözleşmesi diye bir gerçeklik yaşanmamıştır, dahası bu yönde herhangi bir eğilim ortaya çıkmamıştır. Durkheim'in yanı sıra Marx, Montesquieu ve J. S. Mill de toplum sözleşmesi olgusunu benimsemez. Mill (2000: 101) toplum sözleşmesi düşüncesinin icat edilmiş olmasının hiçbir "hayırlı amaç" taşımadığını belirtir. Bu hayırsız amacın kapitalizmin inşa kuramı olduğunu belirtmeliyiz. Modernitenin formülasyonunda toplum sözleşmesi kuramcıları Hobbes ve Locke iki inşa edici figür olarak değerlendirildiğinde; her ikisinin kafasında yer alan yeni devlet argümanı "güvenliğin üretilmesi ve belirsizliğin azaltılması" üzerineydi (Rosanvallon, 2004: 21). Kapitalizmin rekabetçi doğasının sonsuz, sınırsız bir savaş hali yaratmaması, istikrarsız bir dizge oluşmaması için toplumsal sözleşme kuramı ortaya çıkmıştır.

İktidar ve güç kavramlarının kuramsallaştırılmasında modern kuramcılardan en etkili, Adorno ve Horkheimer tarafından "karanlık yazar" olarak adlandırılan, Hobbes olmuştur. Hobbes Leviathan<sup>37</sup> kitabıyla modernitenin ruhunu anlatmıştır (Torfing, 1999: 156). Leviathan metaforunda kapitalizmin başlangıç ruhunun tinsel şablonunu çıkartan Hobbes mekanistik bir biçimde güç ve nedenin aynı şey olduğunu belirtir. Özgür usun yitimi olarak nesneleşme insanların nesnelere benzer nitelikte mekanikleşmesini anlatır. Onun cisimlerin hareketleriyle düşündüğü bu ilişkiler ağı aslında kapitalizmin başlangıç devrelerinden günümüze gelişen süreçte nesneleşmenin ipuçlarını vermiştir. Hobbes (2010: 15) bu durumun kapitalizmin arkaik etimolojisinde zaten bulunduğunu düşünür:

---

<sup>37</sup> Tevrat'taki su ejderi olan Levyotan, Ugarit Mitolojisinde Baal tarafından öldürülen ejder olan Lotan ile aynı mitsel varlığı anlatmaktadır (Hooke, 1991: 126). Yedi başlı ejderha Leviathan'ı fırtına ve bereket Tanrısı Baal öldürür. Tüm kültürlerde belirsizliği, biçimsizliği ve farklılıksızlığı simgeleyen ejderhanın ölümü yeni bir yaratım anlamına gelmektedir. Baal'ın ödülü diğer tanrıların hediyesi olan bir saray olacaktır (Armstrong, 2008: 28).

“...bir yanda çok fazla özgürlük, öte yanda ise çok fazla otorite olmasını talep edenlerle kuşatılmışken, bu iki görüş arasından zarar görmeksizin sıyrılmak zordur”.

Hobbes’a göre bireyler otorite olmadan yönetildiklerinde münzevilik, hastalık, hayvansal bir düzey ve yetersizlik ortaya çıkacaktır. Birey kendisini bu kötülüklerden koruyabilecek oranda rasyoneldir. Fakat böylelikle bireyler kendilerini hükümdar otoritesinin mutlaklığına da emanet etmiş olurlar (Heineman, 1994: 35). Hobbes (1994: 38) spesifik olarak uygulanabilir otoritenin kendi rasyonelliğini benimseyen yurttaşların kabulüne dayandığını vurgular. Böylece siyasal otoriteyi tanrısal yapılarca desteklenen bir otorite olarak kurgulamıştır (Murphy, 2000: 22). Hobbes Tevrat’ta sözü edilen Leviathan’ı mülkiyet otoritesinin temsili olan ruhani bir ejderha metaforunda tasarladığında, kapitalizmin başlangıç dönemi düşünürlerinin en önemlilerinden birisi olmuştur. Hobbes öncesi teolojik otorite Katolik inanç dizgesiyken, Hobbes Anglikan düşüncesindeki reformizmi temsil etmekteydi ve yeni bir otorite biçimi olarak kapitalizmin mülkiyet ilişkilerinin doğuşunu müjdelemekteydi. Ruhani iktidarla cismani iktidarın çekişmesinde Hobbes cismani iktidarın tarafını tutuyordu. Üretim biçimleri değişirken feodal üretim biçiminin yerini alan kapitalist üretim biçiminin ilk kuruluş tanımlamasının yapılması gerekiyordu; tam da bu anlamda kurgulanan toplum sözleşmesi düşüncesi dinsel otoritenin dünyevi otoriteye devrini ve mülkiyet ilişkilerinin aldığı yeni biçimi tanımlıyordu.

Tanrı’yla İbrani peygamberleri arasında kurulan dinsel sözleşmeler Hobbes’ta toplum sözleşmesi olarak devam etmiştir. Tanrı ile İbrahim arasında yapılan Eski Ahit ile İbrahim kendisini ve soyunu tanrısal kurallara uymak konusunda yükümlü duruma getirmiştir. Hobbes (2010: 304): “Tanrı’nın krallığı, doğru anlamda, onun özel bir kavim üzerinde sözleşmeye dayanan egemenliğidir” diyordu. Bu görüşe göre egemenin uyruğunu itaate zorlayabilmesi son derece doğaldır, eşyanın tabiatıdır, doğa yasasıdır. Dinsel otoritenin ne olduğu konusunda Hobbes’un (2010: 278) şu betimlemesi anlamlı gözükmüyor:

“Bir kimse benim egemenim olduğunda, beni itaate zorlayabileceği doğrudur. Bu durumda, eylemle veya sözle, ona inanmadığımı beyan edemem; fakat kendi aklımın beni ikna etmediği biçimde düşünmeye de zorlanamam. Fakat benim üzerimde böyle bir otorite sahibi olmayan bir kimse aynı şeyi iddia ettiğinde, ne inanç ne de itaat gerektiren hiçbir şey yoktur”.

Toplum sözleşmesi düşüncesini tanımlarken Hobbes (2010: 101) devlet olmadığında herkesin herkese karşı daima savaş halinde/doğa halinde, yer aldığını belirtir. Herkesin herkesle savaş içinde olduğu bir zeminde çalışma olgusuna yer yoktur. Bunun nedeni



doğa halinde insanların çalışmalarının karşılığını alamayacak olmalarıdır. Doğa halinde: “Çalışmanın karşılığı belirsizdir” ve “Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer” (2010: 101). Çalışmayı mülkiyete tabi tutan toplum sözleşmesi öncesindeki doğa halinin bu koşullarında mülkiyet ilişkileri görelidir:

“Herkesin herkese karşı savaşının bir başka sonucu; mülkiyetin, egemenliğin, benim ve senin ayrımının bulunmaması; sadece, herkesin eline geçirebildiği şeye, onu elinde tutabildiği sürece sahip olmasıdır” (2010: 103).

Mülkiyetin ve toplumun olmadığı doğa durumu demek ki sadece bir belirsizlik zamanını anlatmaktadır (2010: 188).

Doğa durumu Hobbes (2010: 125) için bir savaş durumudur, burada her şeyi belirleyen kişisel zevklerdir. Doğa halinde herkesin her şeyi yapmaya hakkı vardır. Bu korkuyu, kargaşayı ortadan kaldırarak otoriteyi kuracak olan özyapıya devlet olmaktadır. Devlet karşılıklı güvene dayanan sözleşmelerin geçerliliğinin güvencesini oluşturur (2010: 109). Adalet ve mülkiyetin sağlanması da devletin kuruluşuyla başlar (2010: 114). Hobbes’un düşüncesindeki kuralsızlıktan kurala, kaostan kozmosa, kargaşadan düzene geçişin betimlemesi olan, doğa halinden toplum sözleşmesi yapılarak devlete uzanan içerik; adaletin kurulduğu noktada mülkiyetin kurulmasını yapmakta, adaletin ancak mülkiyetle, mülkiyetin korunması aracılığıyla var olacağını belirtmektedir. Doğa durumunu sıfırlayan, adaletin ve mülkiyetin koruyucusu devlet kurulduğunda var olan egemen güçten hiçbir zaman vazgeçilemeyecek, ona karşı çıkılamayacaktır. Uyuşuklara hangi düşüncelerin öğretileneğine egemen güç karar verecektir (2010: 139-140). Hobbes’a (2010: 243) göre tüm egemenler doğa yasalarına bağımlıdır. “..çünkü bu yasalar tanrısaldir ve hiçbir insan veya devlet tarafından ilga edilemezler”. Hobbes (2010: 141) kurallar koyma yetkisinin egemenliğin bir parçası olduğunu, buna da mülkiyet denildiğini söyler.

“Çünkü, egemen gücün kuruluşundan önce... bütün insanlar bütün şeyler üzerinde hak sahibi idi; ve bu zorunlu olarak savaşa neden oluyordu; ve dolayısıyla barış için gerekli olan ve egemen güce bağlı olan bu mülkiyet, kamu barışı amacına yönelik olarak o gücün eylemidir”.

Rousseau (1982: 108) Hobbes’u eleştirerek, Hobbes’un doğa halindeki bireylerinin saldırmak, savaşmakla sınırlandırılmış olduğunu, oysa doğa halinde insanların korkak ve kaçmaya hazır olduklarını ifade eder. Rousseau’ya (1982: 134) göre:

“İnsan doğa halinde yaşamak için gereken her şeye içgüdüünde sahipti; toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir”.

Hobbes (2010: 239) toplum sözleşmesiyle kurulan devleti tanımlamak için dinsel otoriteye referansla Eyüp Kitabının 41. babının son iki mısrasından esinlenmiştir: “Yeryüzünde onun benzeri yoktur. Korkmayacak şekilde yaratılmıştır. Altındaki her şeyi görür ve bütün gurur oğullarının kralıdır”. Hobbes (2010: 74) itaati kutsarken de şöyle demiştir:

“İtaat etmek onurlandırmaktır, çünkü kimse kendisine yardım etme veya zarar verme kudretine sahip olmadığını düşündüğü kişilere itaat etmez. Dolayısıyla, itaat etmemek hakir görmek demektir”.

Bu bağlamda Hobbes dinsel sözleşmeyi toplum sözleşmesi argümanına uyarlamaktadır. Bunu da mülkiyete dair sözleşme hürriyetlerinin kurulmasıyla ilintilendirir. Hobbes (2010: 215) “aynı zamanda doğaüstü esinden yoksun bir kişinin tebliğ edene vahiy indiğinden nasıl emin olabilir ve ona itaat etmesi nasıl sağlanabilir?” tümcesi içinde dinsel bir referansla kapitalist toplum biçiminin başlangıç yıllarının metafizik açılımını vermektedir. Hobbes (2010: 216) toplum sözleşmesi sonrasında toplumlarda “ahlak yasalarına yani doğa yasalarına aykırı olmayan bütün işlerde, her uyruk devletin yasalarınca ilahi yasa olarak ilan edilenlere itaatle yükümlüdür” der. Demek ki buradaki rasyonalite içinde mülkiyet ilişkilerine dair bir itaatin oluşturulması düşünsel güvence altına alınmaktadır. Böylece bir günah salt bir yasaya uymamak değil aynı zamanda yasa koyucuya da karşı gelmek anlamını taşır (2010: 218).

Dinsel otoritenin gücü Hobbes tarafından dünyevi iktidarın (Leviathan kitabının yazıldığı 1651 yılı itibariyle kapitalizmin başlangıç yıllarının) güvencesini oluşturmaktadır. Kapitalizm gelişirken ekonomik sürece uygun bir üstyapı kurumuna gereksiniyordu; Protestanlık ve Anglikanizm’in yükselişi tümüyle bununla bağlantılıdır. Kendisi de Protestan teoloji eğitimi almış olan Feuerbach (2004: 101) bu olguyu şu biçimde betimler: “Protestanlığın ilahi bir geline ihtiyacı yoktur, çünkü Protestanlık’ta dünyevi bir geline kucak açılmıştır”.<sup>38</sup> Kapitalizm kendisini yeniden üreten bir toplumsal dizgedir. Toplumsal denetimin üretim araçları üzerindeki herhangi bir biçimi kapitalizmin sınıf dizgesini yeniden üretici bir niteliktedir (O’neill, 1995: 50). Protestanlık da buna uygun biçimde Katolik Kilisesi’nin dinsel otoritesini toplumdan uzaklaştırmış fakat bununla birlikte otoriteyi alıp doğrudan doğruya yeniden kurarak fabrikanın içine yerleştirmiştir (1995: 52). Protestanlığın kapitalizmi değil, kapitalizmin Protestanlığı oluşturduğu gerçekliği konusunda Thompson’un anlatımları

---

<sup>38</sup> Sombart (2005) da kapitalizmin kurulmasında Protestanlığın değil Yahudiliğin rolü olduğunu düşünmekteydi.

açıklayıcıdır. Thompson'a (2004: 444) göre Protestanlığın bir kolu olan Methodist teoloji kendisinin dinsel üyelerinin "seçilmiş kişiler" oldukları düşüncesiyle üretim ilişkilerine uygun itaatkar işçileri üretecek bir dinsel formasyonu temsil etmekteydi. Methodist düşünce böylece "Proletaryanın dini olmaya diğerlerinden daha uygundu" (2004: 444).<sup>39</sup>

Diğer bir toplum sözleşmesi kuramcısı, liberal olmakla birlikte aynı zamanda köle ticaretine yatırım yapan bir girişimci olan Locke, sivil toplumda her bireyin diğer bireylere zarar vermediği sürece kendisinin efendisi olarak eşit haklar ve sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğunu düşünür (Torfing, 1999: 74). Bu bağlamda özgürlüğe sahip olmanın yolu mülkiyet sahibi olmaktan geçmektedir. Locke (2007: 96) mülkiyet ilişkilerini kullanma ve yok etme haklarıyla birlikte düşünür:

"Kökenini bir insanın geçimini ve yaşamının konforunu sağlaması için ast düzeydeki herhangi bir yarattığı kullanması zorunluluğuna dayalı haktan alan mülkiyet, mülk sahibinin yararına ve sadece onun çıkarınadır. Bu yüzden bir şeyde mülkiyeti olan birisi, gereksinimleri zorunlu kıldığında, bu şeyi kullanma yoluyla yok edebilir de".

Toplumsallık ve kamusallık içermeyen bu yalın mülkiyet tanımı, kapitalizmin yabancılaşmış bireyine nekrofil özellikler yüklemektedir. Örneğin bir fabrika, mülkiyet sahibi tarafından kendi yararı uyarınca kapatıldığında, bu ortadan kaldırma ediminin mülkiyet sahibinin mutlak yararı dışında, diğer işçilerin zararına olup olmasının Locke'un tanımında herhangi bir önemi yoktur.

Locke'a (1992: 164) göre bireyin özgürlüğünün ölçütü: "...bir insanda kendisinin yeğlemesine göre düşünme ya da düşünmeme, devinme ya da devinmeme gücü bulunduğu sürece.." belirlenir. Locke toplum sözleşmesi düşüncesiyle özel mülkiyeti garanti altına almak istemektedir. Hobbes toplum sözleşmesi sonrasında mutlak bir iktidar tasavvur ederken, Locke sınırlı bir iktidar düşüncesine sahiptir. Locke (2007: 111) iktidar sorununun tarihsel olduğuna değinerek, iktidarın kime ait olacağına tarihselliği paradoksunu şöyle ifade etmiştir:

"İnsanoğlunu tüm çağlar boyunca rahatsız eden, kentlerin yıkılmasına yol açan hataların en büyük bölümüne neden olan, ülkelerin nüfusunu azaltan ve dünyanın barışını bozan büyük

---

<sup>39</sup> Protestan öncü Luther'in misyonunu Marx (2000b: 96) kulluk ilişkileriyle tanımlamıştır: "Luther, doğrusu, kendini aşağılayan, dalkavukça kulluğu yenmiştir, çünkü onun yerine inançtan gelen kulluğu koymuştur. Otoriteye duyulan inancı yıkmıştır, çünkü inancın otoritesini restore etmiştir. Papazları ruhban olmayan insanlara dönüştürmüştür, çünkü ruhban olmayanları papazlara dönüştürmüştür. İnsanları dıştan gelen dindarlıktan kurtarmıştır, çünkü dindarlığı insana içselleştirmiştir. Bedeni zincirden kurtarmıştır, çünkü yüreği zincire vurmuştur".

sorun, dünyada iktidar olup olmadığı ya da nereden geldiği değil ama iktidarın kime ait olması gerektiğidir”.

Böylece iktidarın etimolojisinin sorgulanmadığı bir önkabul olarak iktidar hep vardı. Sorun var olan iktidarın, kutsal yönetme/hükmetme hakkının kime ait olması gerektiği ve iktidarın nasıl kullanılacağıydı.

Sonuç olarak Hobbes’un insanlar arası rekabet ve çatışmayı doğa halindeki insanın özü olarak görmesi, otoriter ilişkilerin kapitalizmin kuruluş felsefesinin ilk düşünsel mimarlarının bilinçaltında bulunması bakımından önem arz etmektedir. Örneğin Hobbes (2010: 256), Foucault’nun nüfusla ilgili düşüncelerini belirttiği kavram olan biyo-politiğin düzenleyicisi yönetsellik konusuyla koşut olarak düşünülebilecek bir bağlamda, nüfusa değgin düşüncelerinde Malthus’tan daha radikal biçimde tüm dünya insanlarla dolduğu zaman çözüm argümanını son bir çare olarak “zaferle veya ölümlerle herkesin çaresine bakan savaş” olacaktır” biçiminde özetler. Doğa hali, kapitalizm için sadece eski bir tarihsel dönemde bir kez oluşturulmuş bir sosyal mutabakat rejimi değildir. Ekonomik dizgenin kendisini yeniden üretmesinin kuralı ve paradigmatik işleyiş ritmi, sürekli yeniden üretim<sup>40</sup> ve ekonomik krizlere göre kurulup yeniden bozulan, düzenlenen doğa halidir. Ekonomik işleyişin krize girmesi yeni bir toplum sözleşmesiyle bir üretim rejiminden diğerine (fordizmden postfordizme ulaşılması gibi) geçilmesine neden olmaktadır. Hobbes (2010: 188-191), Leviathan’da kapitalizmin ticaret kapitalizmi olarak kuruluşunun başlangıç yıllarında “Para bir toplumun kanıdır”, “İnsan emeği, fayda için veya başka bir şey için mübadele edilebilen bir metadır” ve Smith de “Herkes bir tüccardır” derken otoriter ilişkilerin kapitalizmde en başından itibaren kurulu olduğunu belirtmiş oluyordular.

#### **1.2.4. Sanayi Devrimi Yıllarında Emek Süreçlerinin Denetimi**

İnsanlık tarihinde otoriteyle birlikte varsıllaşmanın tarihi her zaman yoksullaşmanın da tarihi olmuştur. Yoksulluk tarihsel olarak daima sınıfsallaştırılmıştır. Örneğin İngiltere Kralı IV. Edward 1643 yılında bir ırgatın, sıradan bir işçinin ya da kent ve kasaba dışındaki bir zanaatçının hizmetçisinin giyiminin ancak belirli bir para biriminin altındaki kumaşlardan yapılabileceğini yasalaştırmıştır (Smith, 2010: 276). Yoksulluğa içkin olan kapitalizmin gelişimi

---

<sup>40</sup> Toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi, toplumsal yaşamda yer alan giyim, barınma, beslenme türündeki maddi şartların yeniden üretilmesinin sürecini anlatır. Bunun yanı sıra manevi anlamda yer alan inançlar, değerlerin de yeniden üretimini içermektedir.

teknolojik ilerlemenin üretimde sağladığı verimlilik artışlarının yanı sıra işgücünün ve tüm üretim sürecinin denetlenebilmesi olanağını sağlamıştır. Bu yeni tarihsel dönemde Avrupa’da 15. ve 18. yüzyıllar arasında kapitalizmin değişimine koşut olarak otorite de biçim değiştirmiştir:

“Özünde kapitalizmin gelişimi hep bu otoritedeki biçim değişikliğiyle atbaşı ilerler ve bu durum modern zamanlar’dan başlayarak Batı’nın yerkürenin tamamına egemen olmasını açıklar” (Muchebled, 1998: 7).

Böylelikle otorite değişken bir çevre içinde din savaşları, Otuz Yıl Savaşları, merkantilizm gibi uyum sağlama gerekliliğinden doğan bir gerilim içinde biçimlenerek günümüze gelmiştir (1998: 13). Komünal veya vergisel bir üretim tarzı, sınırlı meta ilişkileri ve uzak mesafe ticaretiyle kendisini gösteren kapitalizm öncesi üretim biçimleri (Amin, 1991: 19) kapitalist üretim biçimine evrilmiştir. Bu süreçte Engels’e (1995: 303) göre artı-emek, üretim araçları üzerinde yöneten-yönetilen ayrımının bulunduğu tüm tarihsel evrelerde var olmuştur. Fakat artı-emeğin, artı-değere dönüşümü kapitalist ekonomiyle birlikte başlamıştır. Bu süreçte Sanayi Devrimi’nin oluşması radikal bir ilerleme yaratmıştır. Sanayi Devrimi’nin önemi üretim güçlerinin gelişmesiyle birlikte üretim güçlerinin bütününe yeni bir toplumsal düzen oluşturmasıydı (Williams, 1989: 83). Yeni toplumsal düzenin üretici gücü işçi sınıfı olmuştur. Modern işçi sınıfını yaratan üretici güçlerin evriminin keskin bir sonucu da makinelerdir (Kuczyinski, 1994: 37). Kapitalist üretim biçiminin bireyleri feodal yükümlülüklerinden kurtarmakla birlikte ücretli işçilere dönüştürdüğü süreç, sömürü ilişkileriyle biçimlenir. Marx (2009: 70) işçi sınıfını kahredici bir yabancılaşmaya, buradan da devrimci sınıf savaşımının yoğunlaşmasına götüren bu ekonomik süreçte kapitalizmin önce yasadışı bir proletarya sınıfı yarattığını, ardından proletaryayı kanlı bir disiplinle ücretli işçilere dönüştürdüğünü söyler. Böylece sermaye birikimini hızlandırmak amacıyla emeğin sömürülme derecesi arttırılmış olmaktadır.

Bilindiği gibi kapitalizmde sınıfsal olarak aristokrasinin ve ruhban sınıfının hakimiyetinin yerini, Wallerstein’in modern zamanların mitologyasının kahramanı olarak adlandırdığı kentsoylu sınıfın hakimiyeti almıştır. Bir önceki üretim biçiminin yöneticiliği olan monarşik iktidarın yağmacı ve masraflı oluşu nedeniyle kapitalizm ve modernizme girilirken masraflı olmayan yeni iktidar mekanizmalarına gereksinim duyulmuştur. Bu nedenle ilk olarak disiplin teknolojisi geliştirilmiştir. İktidarın bireyselleştirme tekniği olan disiplin sayesinde toplumda bireylere kadar uzanan bir iktidar ağı kurulabileceği görülmüştür:

“Birini nasıl gözetlemeli, davranışını, becerilerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl pekiştirmeli, yeteneklerini nasıl çoğaltmalı, en yararlı olacağı yere onu nasıl yerleştirmeli...”  
(Foucault, 2011: 149-150).

İkinci olarak bireyleri toplumsallaştıran eğitim disipline edici biçimde örgütlenmiştir. İktidarın bireyleştirici teknolojisi siyasal bir anatomi olarak; 18. yüzyıldan başlayarak yaşamın bir iktidar nesnesi haline getirilmesiyle, yaşam ve beden bağlamında denetlenmesiyle gerçekleştirilmiştir. İktidar, bunu biyo-siyaset ve anatomi-siyaset (nüfus ve beden politikaları) aracılığıyla kurmuştur (2011: 150-153). Demek ki birey ve bireysellik ilişkileri disiplinci düzenlemeler ve özgürlük arasında yer almaktadır (Wagner, 1996: 40-43). İktidar tartışmalarının asıl nirengi noktası kapitalizmle iktidar teknolojilerinin gelişiminin birbirini besleyen bir biçimde iç içe gelişmiş olmalarıdır.

Engels (2000f: 356) Ortaçağ sonrası sanayi üretiminin tarihini üç temel bölüme ayırmıştır: Birincisi her işçinin üretilen nesnenin bütünü ürettiği “zanaatçılık dönemi”dir. İkincisi işçilerin işbölümü içinde nesnenin bütünü, her birinin işin kendisine düşen bölümünü yaparak ürettikleri “manüfaktür dönemi”dir. Son olarak ürünlerin makineler tarafından üretildiği işçilerin makineye bağımlı biçimde çalıştığı “modern sanayi dönemi” gelmektedir. Kapitalizmin öznesi olan burjuvazi kendi kimliğini feodaliteye, feodal egemenliğin otoritesine karşı savaşım vererek kazanmıştır. O halde bu kırılma ekonomi-politik cephesinde nasıl gerçekleşmiştir? Dönemin üretim ilişkileri hakkında fikir edinebilmek amacıyla ekonomi politik süreçlere kısaca göz attığımızda, Smith ve Ricardo’nun görüşlerinin emeğe bakışındaki otoriter içeriği görebiliriz. Ricardo’ya göre (1961: 149) emek diğer tüm nesnelere gibi fiyatı piyasada belirlenerek alınır ve satılır. Emeğin doğal fiyatı her zaman artma eğilimindedir. Nüfusun ve servetin artma sürecinde tüm ürünlerin doğal fiyatı ise, hammaddeler ve emek dışında, düşme eğilimindedir. Toplumun farklı aşamalarında sermaye birikimi ya da işçilere istihdam yaratılması emeğin üretken gücüne bağlıdır (1961: 152). Ricardo’nun doğal ücret düşüncesine göre işçiler ancak geçinebilecekleri kadar gelire yetinmelidir.

“Bu ücretler yasasının demir pençesidir. Bunun sonucu olarak da emekçilere duyulan acıma, yalnızca boşa harcanmış bir duygu değil, aynı zamanda zararlı da olacaktır” (Galbraith, 1989: 32).

Bireylerin geçinebilecekleri oranda bir ücretle yetinmelerinin istendiği otoriter yönetselliğin buradaki istenci gerçekte bir artı-değer maksimizasyonu sağlamaktır. Bilindiği gibi artı-değer elde etmek için işgünü uzatılabilir, işçinin reel ücreti

düşürülebilir ya da emekte verimlilik artışı sağlanabilir (Işıklı, 1975: 45). Mutlak artı-değer sağlanmasında günlük ücret düşürülmeden çalışma saatleri uzatılır fakat işçinin saat başı ücreti yine de azalmış olur. Nispi artı-değer sağlanmasındaysa işçinin reel ücreti düşürülür. Bunun en kolay yolu fiyatlar genel düzeyinin arttırılması olmaktadır (1975: 49). Ayrıca yedek ve faal sanayi orduları arasındaki ücret rekabeti ücretler genel düzeyinin düşmesine neden olacaktır (1975: 58).

Bir papağana arz-talep yasasını öğretirseniz onu iktisatçı yaparsınız diyen kapitalizmin gizli el ilkesinin mucidi Smith, üretkenlikte artış sağlanmasının, üretimin çeşitli aşamalarında, farklı işlemlerinde işbölümüne geçilmesi ve uzmanlaşmayla olanaklı olduğuna değinir (Galbraith, 2004: 24). Oysaki arz-talep yasası iktidarı kullananların bir denetim dizgesi olarak işlemektedir (Adorno ve Horkheimer, 2010: 178). Smith (2010: 5-14) emeğin üretici güçlerinin ve emeğin yönetimindeki gelişmelerin, işbölümüyle gerçekleştirildiğini ünlü kitabındaki iğne üretimi örneğiyle açıklar.<sup>41</sup> İşbölümü yavaş, tedrici fakat kaçınılmaz bir biçimde doğmuş, gizli el kavramsallığıyla pekişmiştir. Tarihsel olarak manüfaktür üretimi dönemine denk gelen üretim modelini açıklayan (Türkcan, 1981: 52) Smith (2010: 662) gizli eli şöyle tarif etmiştir:

“İnsan emeğinin satın alabileceği yahut üretebileceği her malın miktarı, her ülkede etkin talebe; veya, onu hazırlayıp piyasaya getirmek için verilmesi gereken rant, emek ve kârların tümünü ödemeye istekli olanların talebine göre, kendiliğinden, doğal şekilde düzenlenir”.

Gizli elin bir yararı daha vardır. Buna göre gizli el çalışan kişinin sadece bireysel çıkarını düşünmesine karşın, çalışarak kendi yararının yanı sıra toplumun yararını da maksimize etmesine neden olmaktadır (2010: 485).

Smith (2010: 488) uluslararası ticaret konusunda bir ülkede bulunup ötekinde bulunmayan malların üretilmesinde, ülke içinde üretimi örgütlemektense dışarıdan satın almanın her zaman daha elverişli olacağını savunur. Fakat Smith toplumun yararının sermayenin yoğunlaşması ve birikim ilkeleri uyarınca ulusal sınırları aşarak emperyalizme dönüşmesi konusunda sessiz kalır. Bu bağlamda dönemin İngiliz kapitalizminin yayılmacılığı malumken Smith (2010: 5, 21) katı Avrupa-merkezci ve anti-hümanist bir içerikte “barbar milletler” terimini kullanarak, “Kuzey Afrika’daki sömürgelerimiz” tanımlamasıyla emperyalist siyasalardan hoşnut gözükmektedir. İngiliz kapitalizminin otoritesini sağlayan tarihsel gelişme İngiltere’ye dünyanın tek

<sup>41</sup> Smith’in (2010: 7) klasik iğne örneğine göre; 12 kişi günde 48.000 iğne yapabilirken işbölümü olmadığında kişi başına bölündüğünde her bir işçi 4008 iğne yapmaktadır. Her işçi bu işi işbölümü olmadan tek başına yapmaya çalıştığında ya hiç iğne yapamayacak ya da ancak 20 iğne yapabilecektir.

atölyesi, emperyalisti ve uluslararası yatırımcısı unvanlarını kazandırmıştır (Hobsbawm, 2005: 13). Tarihteki ilk yoğun, hızlı sanayileşme pratiğinin İngiltere’de gerçekleşmiş olması İngiltere’nin “dükkan sahiplerinin ülkesi” olarak bilinmesine neden olmuştur (2005: 24). İngiltere’deki ticaret mahkemesine de tüccarların hareketliliğini betimleyici biçimde “tozlu ayaklar mahkemesi” denilmekteydi (Ilin ve Segal, 1991: 348). Bu ülkede Sanayi Devrimi’ni oluşturan koşullardan birisi köylülüğün olmamasıydı (Hobsbawm, 2005: 27). Bunun nedeni çitleme hareketleri gibi tarihsel ekonomik etmenlerin, kitleleri kırsal alanlardan kentlere sürüklemiş olmasıdır. Fakat Sanayi Devrimi yıllarında “fabrika kasabası” gerçekliği yaşanmaktaydı. Sanayinin gelişimiyle biçimlenmiş olan kasabanın en varlıklı fabrika sahibi, diğerleri tarafından babaları, idealist bir Hıristiyan olarak benimsenirdi (Galbraith, 1989: 281; Braverman, 2008: 90).<sup>42</sup>

Dönemin mülkiyet otoritesi 18. yüzyıl düşüncesinin ana akımı olarak toplumda varlıkların “ayrı ve gerçekten üstün bir sınıf” olarak görülmelerine yol açmıştır (Galbraith, 1989: 43). Bu bakış açısı mülkiyet ve denetim arasındaki tarihsel ilişkisellikten kaynaklanmaktadır. Mülkiyet üretimin koşuludur (Marx, 1993: 224) ve aynı zamanda kapitalizmin oluşturduğu bir toplumsal biçim olarak emeğin bütün ürünleri mülkiyetin “görünmez izlerini” taşımaktadır (Braverman, 2008: 282). Bu anlamda İngiltere’de Sanayi Devrimi döneminde birbirinden farklı iki toplumsal sınıfın keskin hatlarıyla belirmiş olmasını anlatan politikacı Disraeli’in klasikleşmiş tanımını aktarmalıyız:

“İki ulus, ikisi arasında ilişki ve sevgi yok; sanki başka yerlerde ya da ayrı gezegenlerde yaşıyormuşçasına birbirlerinin alışkanlıklarından, düşüncelerinden, duygularından habersiz; yetişme tarzları ayrıdır, yedikleri ayrıdır, tavırları ayrıdır ve aynı yasalarla yönetilmezler” (Huberman, 2007: 199).

Sanayi Devrimi zamanlarında Engels’in (1997: 70) İngiltere’deki gözlemleri de dönemin epistemelerini yansıtmaktadır:

“İnsanlığın atomlarına ayrılışı, her biri kendi ilkesine sahip bir atomlar dünyası, burada aşırının en aşırısına varmış gözüküyor”.

Engels’in gözlemlerine göre o dönemde işçi sınıfı semtleri bilinçli bir biçimde anayollardan uzakta tutulmaya çalışılmakta (1997: 97), çalışan kadınlar bakım

---

<sup>42</sup> Sanayi Devrimi yılları İngiltere’sini romanlarında betimleyen C. Dickens (1997: 111) bu tür bir kasaba yaşantısını şöyle anlatmaktadır: “Söz konusu olan Capetown’un masallarından biriydi. 6 kuruştan 60.000 Sterlin çıkarmış bir kapitalist, hep işçiler nasıl oluyor da 6 kuruştan 60.000 Sterlin yapamıyorlar diye merak eder dururdu. Benim yaptığımı sen de yapabilirsin, neden gidip yapmıyorsun?”.



hizmetlerini yerine getiremediklerinden dolayı çocuklarına afyon içirmekteydi (1997: 163).

İlk fabrikalar kurulup işçi istihdamı sağlanırken, tarımsal üretimden kopmuş kitlelerin fabrika üretiminin disiplin ilişkilerine birebir uymadığı fark edilerek zaman içinde üretimde disiplin ve işyeri iktidarına uyum pratikleri sağlanmasına yönelik rasyonel yöntemlerle, sistematik itaati itidalli bir biçimde ruhlarında taşıyacak işçileri inşa etmeye yönelik bir çaba içine girilmiştir. Tarihsel olarak istihdam merkezileştirilirken işçilerin denetlenebilmesinin koşulu tek bir çatı altına toplanmaları olmuştur. İşçinin kendi çalışma ritmi ve zaman algısı da değişmek zorunda kalmıştır (Braverman, 2008: 88). Şair Aragon (1986: 268) Fransa için bu fabrika tasvirini şu biçimde anlatır:

“Şimdi görsen şaşarsın, koca bir kent kadar büyüktür fabrikası, baştan başa beton ve çelikten örülmüş bir yapı! Kapıdan giriyorsun ve tıpkı bin bir gece masallarında olduğu gibi, tılsımlı bir şatodasın! Nasıl da iyi örgütlenmiş! Giriş kapısında işçilerin yoklaması yapılıyor, herkesin yeri belli, müthiş bir çark kurulmuş doğrusu! Hele makineler, aklı şaşıyor insanın baktıkça! Kim bilir nasıl avuç dolusu para döktü Wisner?”.

Gerçekten de kapitalizm 19. yüzyılda disipline edici bir biçimde “aile, din, endüstri ve kilise”nin aracılığında, Fromm’un tüketimden kaçınma, biriktirme ve otoriteye saygıyla biçimlenen “biriktirici yönlendirme” olarak adlandırdığı maddi birikim zorunluluğuyla uğraşmaktaydı (Fromm, 1989: 97). Bireylerin güçlerini sadece iş için harcaması “disiplin, düzenlilik ve işini zamanında yapma niteliklerine sahip biri olarak biçimlendirilmesi” ve bunun bir iç dürtüsüne dönüştürülmesi gerekmekteydi (Fromm, 1989: 96). Bu noktada disipline etme yöntemi olarak otoriter işbölümü ve uzmanlaşma doğrultusunda, üretim sürecinin ast-üst karşıtlığında hiyerarşik parçalara ayrılması söz konusu olmuştur. Bu gelişmede iktidar kendi kendisinin polisi yapılan öznelerin üzerinden yükselmiştir (Sarup, 2004: 126). Fabrikalar ürün imalatının yanı sıra modernizmin, modern üretimin uysal, itaatkâr uyruklarının üretiminin gerçekleştirildiği alanlar da olmuştur (Bauman, 1999: 31). Giddens’in (2010: 56) “özel sermaye mülkiyeti ile mülksüz ücretli emek arasındaki ilişki merkezinde yoğunlaşmış bir meta üretim sistemi” olarak tanımladığı kapitalizmden önce hiçbir toplum kapitalizmin yaptığı oranda üretken uzmanlık gerektiren çalışmaları alt bölümlerine sistematik bir biçimde ayırmamıştır (Braverman, 2008: 93). Batıda gelişen kapitalizmin özelliği “biçimsel özgür emeğin uysal ve kapitalist bir örgütlenmeye dönüşmesi”dir. Evle işin birbirinden ayrılmasıyla uysal muhasebecilik kapitalist işletmenin temel iki

özelliği olmuştur (Weber, 2011b: 13-14). Endüstrileşme sürecinde işçi makineyle, makine de daha iyi makineyle ikame edilmiştir (Türkcan, 1981: 103). Demek ki zanaat aletleri makinenin içinde erimiş, makine panteist bir biçimde kendisinden önceki üretim araçlarını kendi içine katmıştır. Marx (1993: 243) bu olguyu şu biçimde tanımlar:

“Burjuva toplumu üretimin en gelişmiş ve en çeşitli tarihsel örgütlenmesidir. Bu bakımdan, bu toplumun ilişkilerini ifade eden ve onun yapısını anlamamıza olanak sağlayan kategoriler, aynı zamanda, burjuva toplumunun kalıntıları ve öğeleriyle kurulmuş olduğu ve bu kalıntılardan bir kısmı henüz aşılmadığından, içinde taşıdığı ve bunların basit işaretlerinin gelişerek tam anlamlarına kavuştukları vb. kaybolmuş olan bütün eski toplum biçimlerinin yapıları ve üretim ilişkileri hakkında bir fikir edinmemize de olanak sağlar”.

Sanayi Devrimi aynı zamanda bir “büyük kapatılma” pratiğiydi. Modern çağın başlangıç yıllarında, özgür emek hanenin özel alanını yitirdiğinde emekçiler suçlularda olduğu gibi sürekli bir gözetim altında tutulacakları duvarlarla çevrilmişlerdir (Arendt, 2011: 122). Erken dönem kapitalistlerin başat çalışma disiplini politikası sadece olabildiği ölçüde ücretleri kısmak değildi. Bunun yanı sıra uzun süreli çalışma saatleri ve yoğun çalışmanın zalimane koşullarının benimsenmesine yönelik bir emek disiplini uygulanmaktaydı (O’neill, 1995: 52). İşverenler disiplin konusunu bir saplantı durumuna getirmişlerdi. İşçilerin metodik alışkanlıklar kazanmaları, talimatlara titiz bir biçimde uymaları, işlerini dakikçe zamanında bitirmeleri ve malzeme çalmanın günah olduğunun bilincinde olmaları gerekmektedir (Thompson, 2004: 440).

İngiltere ve Fransa’da kapitalizm gelişirken toplum bilinçli bir biçimde disipline edici toplumsallaştırma pratiklerine alıştırılmaya, denetimle kurulu tahakküm ağının içi örülmeye başlanmıştır. Sanayi Devrimi’nin yakın tarihlerinde çalışma pratiğinin dışında yer alan kişiler; deliler, işsizler, sakatlar, yaşlılar, çalışamayacak durumda bulunanlar toplum dışı tutularak uzamsal disiplin altına alınarak kapatıldılar.

“Kapitalist sanayi toplumu başıboş grupların varlığına hoşgörü gösteremezdi. Paris’in nüfusu olan yarım milyon kişinin altı bini kapatılmıştı. Bu binalarda hiçbir tedavi etme niyeti yoktu, herkes zorunlu çalışmaya tabiydi. 1665’te Paris’te polis yeniden örgütlendi: Böylece toplumsal oluşum için bir satranç tahtası oluşuyordu; polis kapatılan başıboşları sürekli gözetliyordu” (Foucault, 2005: 83).

Gerçekte Sanayi Devrimi yıllarının öncesinde çalışma ilişkileri bundan pek farklı değildi. Örneğin Brizon’un (1977: 183) anlatımıyla 17. yüzyıldaki “büyük ve nöbetçili bir kapıyla bölünmüş yüksek duvarlar içine kapatılmış işçi, fabrikalar içinde, bir kışladaymış gibi sıkı bir disiplinle koşullandırılmıştı”. Bu bilgileri Engels’in (1997: 252) İngiltere’de Sanayi Devrimi yıllarına dair gözlemleri de doğrulamaktadır.

İngiltere’de işinden atılan bir işçi kiraladığı kulübesinden de atılırdı. Bir serseri gibi değerlendirilen bu eski işçi aynı zamanda ıslah evine gönderilirdi. Üstelik dönemin cezaevi koşulları yoksullar evi koşullarından daha nezih bir düzeydeydi. Bu evlerde tek tip bir yoksullar yurdu giysisi giyilir, bitirmesi gereken işi bitiremeyen yemek yiyemez, izin almadan kesinlikle dışarıya çıkılamazdı (1997: 373). Otorite kendi iktidar kurumlarını son derece görünür biçimde çalıştırmaktaydı:

“Bir bireyin yalnız kendi isteğiyle değil, aynı zamanda yerine getirilmiş görev duygusuyla başkasının iradesine boyun eğmesini sağlamak bir iktidar için parlak bir başarıdır. Fakat en büyük başarı bu bireyin yönlendirildiğinin farkına bile varmamasıdır. Şartlandırmanın en olgun başarısıdır bu: itaati bilinçli bir irade işi değil, şu veya bu tutuma verilmiş tabii desteğin devamı haline getirmek; itaat etmeyenler sapıklardır” (Galbraith, 2004: 149).

Hobsbawm’a (2005: 207) göre Sanayi Devrimi’nden bu yana iktisat politikasının ve kuramının tarihini belirleyen, laissez- faire’in yükselişi ve düşüşü olmuştur. Marx’ın yaşadığı dönemden sonra rekabetçi kapitalizm yerini yeni tip bir kapitalizme, tekelci kapitalizme bırakmıştır. Tekelci kapitalizm uluslararasılaşan sermaye ve işbölümü, emperyalizm ve devletin iktidarındaki değişimi anlatmaktadır (Braverman, 2008: 241).

“Bu süreçte, ‘kendisini çılginca bir biçimde’ mümkün olan bütün yatırım alanlarına doğru ‘sürükleyen’ sermaye, toplumu bütünüyle yeniden örgütlemiş ve yeni bir emek dağılımı yaratırken, bundan yalnızca yetmiş ya da seksen yıl öncekinden büyük ölçüde farklı olan bir toplumsal hayat ortaya çıkartmıştır” (2008: 242).

Böylelikle “yeni şeyleşme ve ideolojik mistikleşme biçimleriyle maskelenen, kendine özgü yeni sömürü ve baskı biçimleri” oluşmuştur (Brown, 1989: 17). Sanayi Devrimi sonrasında günümüzdeki finans-kapital aşamasına varan ekonomik süreçle birlikte meta toplumu belirleyici bir konuma gelmiştir. Kapitalizmin Sanayi Devrimi’yle biçimlenen pratik başlangıç yıllarında işçi olgusunda sadece proleter bir içerik görülmekte, işçinin boş zamanının olabileceği düşünülmemektedir (Debord, 1996: 28). Fakat üretim ilişkilerinde yeni bir otorite ağı, Negri ve Hardt’ın (2008: 38-40) belirttiği gibi bir sistemi, aynı zamanda bir hiyerarşiyi anlatan yeni bir otorite paradigması gelişmiştir. Sürekli otorite yaratan bir makineyi andıran, esnek ve dinamik bir sistemik yapıda yatay biçimde örgütlenen bu yeni ulus-üstü düzenin içeriğini, fordizmden postfordizme geçişin ekonomi-politik görünümünü kısaca değerlendirerek inceleyeceğiz.

## 1.2.5. Fordizmden Postfordizme Dönüşümün Ekonomi Politikası

### 1.2.5.1. Fordist Üretim Biçiminde Otorite

Almond (1960: 11-58) siyasal dizgelerin siyasal yapılara sahip, çok işlevli ve tümünün kültürel olarak karmaşık bir içerikte olduğunu belirtir. Siyasal dizgeler ekonomik üretim rejimlerinin belirgin çıktıkları olduklarına göre, günümüz ekonomi-politiğini tanımlamadan önce, üretim rejimleri arasındaki geçişlerin açıklaması yapılmalıdır. Lefebvre'ye (2006: 74) göre modern sanayi toplumunu anlayabilmek için daha eski üretim biçimlerini değerlendirmek gerekmektedir. Böylelikle kapitalist ekonominin ve toplumsal dizgenin değişiminin rotası daha sağlıklı olarak görülebilir. Üstelik kapitalizmin soyut ekonomi kuramı aracılığıyla politika, ekonomiye bağımlı hale gelirken bu çaba daha da gereklidir (Amin, 1999: 33). Günümüzün başat ekonomi yönetimi olan kapitalizmin üç ana özelliği: meta biçiminin tüm toplumsal ürünü kapsayacak biçimde genelleşmesi, bu kapsamda işgücünün ve donatım araçlarının meta biçimine bürünmesidir (1991: 59).

Fordizm ve ile postfordizmin ilişkiselliği ele alınırken, üretim ve birikim rejimleri arasındaki geçiş teması Fransız Düzenleme Okulu'nun yaklaşımı doğrultusunda değerlendirilecektir. Buna göre birikim rejimleri kendi yapı ve yasalarını oluşturur. Üretim biçiminin bu sürerliliği otoritenin özünü koruduğu fakat kendi iktidar yansımaları farklı biçimlerde tasarladığı bir bağlamda biçimlenmektedir. Birikim rejimleri yeniden üretim şemasıyla tanımlanır. Birikim rejimlerinin içinde kendilerini bir düzenleme rejimi olarak kuracak normlar, alışkanlıklar, yasalar bulunmaktadır. Düzenleme okulu kuramcılarında Lipietz (1993: 61-62) birikim rejimini, ürünün tüketim ve birikim arasında paylaştırılmasının uzun vadeli istikrarı olarak tanımlamıştır. Birikim rejimi ve düzenleme rejimi toplumsal ilişkilerin yeniden üretimini örgütlemelerinden dolayı ancak ikisi birlikte var olduklarında istikrar kazanmaktadır. Lipietz (1993: 68-69) fordizmi “sermaye birikim tarzı olarak fordizm” ve “kitlese tüketimin yoğun birikiminden kaynaklanan üretkenlik kazanımlarına sürekli uyum sağlaması olarak fordizm” biçiminde ikili bir rejim yapısıyla ele alır. Fordizmin birinci tipolojisinde “emeğin bilimsel örgütlenmesi” ve Taylorizm kendisini gösterir. Fordizmin ikinci özelliğinde işçilerin yaşam tarzının mutasyonu ve kapitalist yaşam biçimine uyum sağlayarak birikim rejimiyle bütünleşmeleri yer alır. Aglietta (1979) da postfordist üretim rejiminin nüvesi olan fordizmin gündelik yaşamı

sistematik olarak metalaştırdığını belirtir. Gündelik yaşamın metalaşmasında iktidarın disipline etme metodolojisinin sonucu olan egemenlik, bireyleri kendine bağımlılaştırarak büyümlü bir biçimde örgütler. Fordist kitlesel üretim tarzında Adorno ve Horkheimer (2010: 49-50) kitlesel olarak bireylerin nasıl büyüye tabi tutulduklarını şu ifadeyle aktarır:

“Animizm şeylere ruh vermiş, endüstriyalizm ise ruhları olgusallaştırmıştır. Kendi kendine işleyen ekonomik aygıt, topyekün planlamaya geçmeden önce bile metaların insan davranışlarını belirleyen değerlerle bezenmelerini sağlar... Seri üretimin kültürü ve sayısız faili aracılığıyla norm haline getirilen davranış biçimleri bireye yegane doğal, saygıdeğer, mantıklı davranış biçimi olarak dayatılır”.

Fordizmin ilk bileşeni olan ve kol emeğiyle işin beşeriyeti arasında uçurum yaratan Taylorizm (Forgacs, 2010: 265), bir ürünün Taylorist ilkelerle montaj hattında kitlesel olarak üretilmesi üzerine inşa edilen fordizmle birleşmiştir. Dikey ve merkezi denetim üzerine kurulu olan dizgede işbölümünün ayrıntılandırılması aynı zamanda işgücünün niteliksiz olmasını doğurur. Emeğin değeri böylelikle düşürülebilirken fabrika alanı dışında çalışmak amacıyla bekleyen geniş bir rezerv işgücünün değeri yoksullukla belirlenir. Taylorizm vasıflı işçilerin yerine üretim astsubayları getirilerek işletmelerde bir patron hiyerarşisi yaratmıştır:

“Bunlar yönetim tarafından eğitilip seçilmişti ve yine yönetim kendilerine bir disiplin ve polis yetkesi vermişti. Üretim işi, artık yalnızca özerkliği ve teknik gücü olmayan atomlaşmış bir işçi kitlesi tarafından sağlanıyordu” (Gorz: 1986: 47).

İşçiler Henry Ford’un “prototipleşme” kavramına uygun olarak montaj hattının, akan şerit uygulamasının fabrika içi coğrafyasına göre fabrika haritasında işlerine sabitlenmişlerdir. Fayol’un (2005: 46) üretimin düzenini anlatırken kullandığı sloganlardan olan “doğru kişi doğru yerde” ve “herkese bir yer ve herkes kendi yerinde” tanımlamaları bu çalışma ilişkisini betimler. Fayol’e (2005: 24) göre:

“Daima aynı parçayı işleyen işçi, hep aynı konular üzerinde çalışan idareci, bu yüzden kazandıkları meleke, isabet ve emniyet sayesinde daha çok iş üretirler. Her iş değiştirme bir adaptasyon ve alışma evresi olduğundan, üretim azalmaya başlar”.

İşbölümü otoritenin toplumsallaşmasını sağlamaktadır. Total olanın rasyonel olduğuna bir kez inanan birey artık kendisini nesneleşmenin içinden çıkartamayacak bir otorite ağına takılmış olarak bulur. Bu bağlamda Fayol’un (2005: 25) otoritenin “kumanda etmek hakkı ve kendine itaat ettirme gücü” olduğunu ve disiplinin hedeflerinin “itaat, devam, çalışma ve saygılı olmanın dışarıdan görünen alametlerinden ibaret olan sözleşmelere riayet” anlamına geldiğini düşünmesi bir işyeri

otoriteryanizmi yaratmaktadır. Fayol (2005: 27-28) askeri kitaplarda geçen disiplinin orduların en büyük gücü olduğu tümcesinin ancak disiplinin yöneticilerin koydukları düzenle birlikte düşünüldüğünde geçerli olacağını düşünür. Böylece egemenlik ilişkileri otoriter biçimde işyerinde kolaylıkla kurulabilmektedir. Adorno ve Horkheimer (2010: 41) bu olguyu şu biçimde değerlendirir:

“Egemenlik içine yerleştiği toplumsal bütüne daha büyük bir güç ve dayanıklılık katar. Egemenliğin toplumsal gelişimiyle ortaya çıkan işbölümü, hükmedilen bütünün öz-varlığını korumasına hizmet eder. Ama bu durumda bir bütün olarak bütünün ve ona içkin olarak aklın işletilmesi, zorunlu olarak tikelin kendi çıkarlarını yerine getirmesine dönüşür. Egemenlik bireyin karşısına genel-geçer olarak, başka bir deyişle gerçeklikteki akıl olarak çıkar”.

Fordizm 20. yüzyıl tekelci kapitalizmindeki ekonomik, politik, kültürel gelişmenin özetidir (Foster, 1988: 14). Fordizm teknolojik ve örgütsel değişimin hızını denetleyen, sınıf savaşımı olgusunu belirli sınırların dışına taşmayacak biçimde dengeleyen, kitle üretimi/kitle tüketimini devlet destekli olacak biçimde karşılıklı yönlendiren bir “makro ekonomik kontrol sistemi” yaratmıştır (Harvey, 1997: 210). Fordizm politik olarak Aglietta’ya göre sınıf mücadelesi karşısında kapitalist üretim rejiminin bir düzenlemesi olarak belirmiştir. Fordizmde biçimsel gözetim ve Taylorizm başattır. Fordizm ayrıca postfordizme kadar üretimde tümüyle farklı bir içerik kurmasından dolayı devrimci bir üretim dizgesidir. Ford’un düşüncesi kitle üretiminin kitle tüketimini de bir koşul olarak gerektirmesiydi. Tüketiciler kitlesel üretimin ürünlerini almaya istekli olmalıydılar. Fakat fordizm ulusal piyasaya bağımlı tutulmuştur (Hall vd., 1992: 213). Fordizmde üretim süreci; tasarlama, yöntemlerin organizasyonu ve mühendislik, kalifiye işçi gerektiren kalifiye üretim, ustalık gerektirmeyen işler ve montaj olarak üç aşamaya ayrılmış durumdadır (Lipietz, 1993: 74).

Ürünlerin standartlaştırılmış olması, maliyetleri azaltma üzerine kurulu olan rekabetçi strateji, otoriter ilişkiler, merkezi planlama ve özel iş tanımları çevresinde inşa edilen katı organizasyonel yapılarca üretilmekteydi. Tüm bu üretim yapısı ve kültürü, endüstriyalizmin ve modern çağın kaçınılmaz bir parçası olarak gelişmiştir. Fordizm bu bağlamda tam da modernizmin merkezinde yer almaktaydı (Hall vd., 1992: 216). Fordizmin üzerinde fazlaca durulan ilginç yönü işyeri denetimine eklenen iş dışı yaşam denetimi çerçevesinde ortaya çıkar. Örneğin Ford, işçilerine kârdan pay verme dizgesi getirmiştir. Fakat bunun koşulu işyeri dışında aile yaşamının denetlenmesini gerektirmekteydi (Şen, 2004: 35-36). Böylelikle işyerinde emek denetimi, işçilerin

makinelere teknik olarak bağlanması, dışsal denetim ve işçilerin öznel motivasyonlarıyla sağlanmıştır (2004: 28). Amaç bireylerin bedenlerinin iş ve serbest zaman ritimlerinin denk olmasına yönelik tek boyutlu bir disiplin toplumu yaratmaktır (Çubuklu, 2004: 47). İşveren Ford, işyeri dışı denetim kapsamında işçilerinin evlerini denetleyerek yaşam biçimini beğenmediği işçileri işten çıkartmaktaydı. Ford fabrikalarında işgücü devrinin yüksekliğinin nedeni budur. Ford'un işyerinde kurduğu Sosyoloji Bölümü, işçilerde iyi yurttaşlık, iyi birer erkek olmak, temizlik, haddinden fazla içki ve sigara kullanmamak, erkek işçinin eşinin ev içi çalışma dışında başka bir işyerinde çalışmaması gibi konuları denetlemekteydi (Foster, 1988: 16). Ford'un toplumbilimcileri fabrikalarındaki işçilere Protestan etiğini, çalışma şevkinin yanı sıra tütün, alkol kullanımının ve savurganlığın yasaklanmasını benimsetmeye gayret etmişlerdir (Lasch, 2006: 123-124). Ford, kentler yerine kırları erdemli kabul etmekteydi; siyahları, Yahudileri, göçmenleri örtülü, potansiyel düşmanlar olarak görmekteydi (Bayart, 1999: 81). Örneğin oluşturduğu çalışma disiplininin ücret skalasına, Ortodoks Hıristiyan inancına sahip olmalarından dolayı dini bayram zamanlarının uymaması nedeniyle yaklaşık 800-900 Yunanlı ve Rus göçmen işçiyi işten çıkartmıştı (Foster, 1988: 15).

Sonuç olarak fordist üretim tek bir büyük kapatılma uzamında (fabrika) kurumsallaşmıştır. İşçi yönetim tarafından "çok-amaçlı bir makine" olarak düşünülmüştür (Braverman, 2008: 182). Böylece bilimsel olarak örgütlendirilen sanayi çalışması işçinin verimliliğinin çalışma ritmiyle arttırılmasıyla çalışma ve emekçinin kişiliğinin birbirinden uzaklaştırılmasını sağlamıştır (Gorz, 1995: 35). Braverman'ın emek hapishanesi olarak tanımladığı üretim alanı, pagan toplumların varoluş zamanları sonrasındaki yeni bir pantheon olarak belirmiştir. Tümüyle büyük bir modern putlaştırma ritüeli olan çalışma ve üretim döngüsü, günlük katı üretim dizgelerince belirginleştirilmiş bir montaj hattı ibadetini tanımlamaktaydı. Bu otorite ilişkilerinin ekonomik süreçlere yansımada faşizmin yeşerme devrelerinin Almanya ve İtalya'da disiplinin yüceltildiği, "çalışmak özgür kılar" özdeyişiyle çalışma kampı uygulamalarının gerçekleştirildiği fordist üretim dönemine denk gelmesi bir tesadüf değildir. Fakat fordizm kapitalizmin eşitsiz gelişimine süreklilik içeren bir çözüm olamamıştır. Kapitalist ekonomik işleyişin tarihi<sup>43</sup>, ilk ciddi aşırı birikim krizini yaşadığı 1846-47 yılları (Harvey, 1997: 291) ve sonrasındaki 1873, 1929 ve 1973

---

<sup>43</sup> Held'in (1999: 244) ikide bir gündelik yaşantımızı altüst ettiğini söylediği sürekli ekonomik krizler.

krizleriyle tıkanmıştır. 1929 krizinden ve II. Dünya Savaşı'nın bitişinden sonra fordizmin üretim rasyonalitesi refah devleti pratiğinde kendisini yeniden üretmiştir.

1945-1973 arası fordist-Keynesçi dönem rasyonelleştirilmiş, modernist, popülist bir toplumu anlatmaktaydı. Bu dizge II. Dünya savaşı sonrasında refah devleti konsensüsüyle 1970'li yıllara değin sürmüştür. Fordizm gelişmiş sanayi ülkelerinde artı-değerin bir bölümünün toplumla paylaşılması nedeniyle verimli bir biçimde işlemiştir. Bu süreçteki geçici sınıf uzlaşısında yaşam standartları yükselirken sendikalar, sivil örgütlenmeler gibi kitle demokrasisi kurumları gelişmiştir. Fordist üretim biçimindeki ulus-içi tam istihdam stratejisi kapitalizmin ekonomik ve toplumsal çelişkilerine güvenli bir çözüm getirme çabasıyla korporatizm uygulamalarıyla birleşmiştir. Lasch (2006: 347) refah kapitalizmi içindeki yeni toplumsal denetim biçimlerinin, hiçbir toplumsal soruna, ekonomik durgunluğa, gelir dağılımı adaletsizliklerine çözüm bulmayarak kapitalizmin istikrarını sağladıklarını belirtir.

II. Dünya Savaşı ile 1970'li yıllardaki ekonomik bunalım zamanları arasındaki başat üretim aygıtı olan fordist dizge, belirli nedensellik ilişkileri aracılığıyla, ekonomik ve toplumsal sınırlarına dayanmıştır. Ücretli emek ilişkilerinde satın alma gücündeki azalma ekonomik durgunluğa neden olurken, ücret düzeylerindeki yükselmeler firmalarda kârlılık oranlarını düşürmüştür (Lipietz, 1993: 69). Fordizmde süreklilik, kitlesellik, istikrar, yoğun işbölümünün varlığı Keynesyen refah devletinin tam istihdam ve ekonomik büyüme taahhüdünü yeterince karşılayamamıştır. Bu nedenle krizin temel nedeni kâr hadlerinin düşmesiyle refah devletinin finanse edilmesinin güçleşmeye başlaması olmuştur. Sosyal refah devleti finansmanının tıkanması gibi içsel, petrol krizleri gibi uluslararası gelişmeler Marcuse'un (1997: 47-52) kapitalizmin klasik kurallarına uygun olarak "welfare" rejiminin (gönenc devletinin) "warfare" rejimine (savaş devletine) dönüştüğü eleştirisiyle birleşmiştir. Frank (1995: 27) Keynesyen ekonomiyi kutsamanın herhangi bir anlamı olmadığını düşünür. Bunun nedeni örneğin ABD'de ülke ekonomisini iyileştiren etmenin Keynesyen siyaset değil tersine savaş siyaseti olmasıdır.

Fordizmin krizinde iki temel etmen bulunmaktaydı: Birincisi fordizmin teknik anlamda ve kitlesel kolektif işgücü anlamında sınırlarına ulaşmış olmasıdır. İkinci etmense uluslararası düzeyde savaş sonrası küresel talepteki kaymadır. Artan uluslararasılaşmayla ulusal piyasalardaki oligopolistik fiyatlandırma yöntemleri sona ermiştir (Hall vd., 1992: 187-188). Zaten 1960'lı ve 1970'li yıllarda finansal



deregülasyonlar yaşanmıştır. Bu yıllarda enflasyon, endüstriyel çıktının azalması, işsizliğin artması gibi parasalcı güçlükler ortaya çıkmıştır (Winters, 1994: 423). Foster (1988: 20) fordist ekonominin çarklarının yüksek ücretlerden dolayı yeterince işlevsel çalışmadığını belirtir. Yüksek istihdam oranları ve artan refah harcamaları nedeniyle fordizm, teknolojik ve enformatik yeni bir piyasa düzeni oluşturamamasından dolayı ekonomi piyasalarında tıkanmalar ortaya çıkmıştır. Refah devleti harcamalarının yüksekliğinde genel sigorta dizgesi gibi uygulamaların getirdiği kâr oranında düşme Keynesyen politikaların da iflasını getirince fordist üretim, otomasyona dayalı bir üretim örgütlenmesi ve verimlilik artışı arayışları nedeniyle değişiklik geçirmek zorunda kalmıştır (Yentürk, 1993: 45-47). Böylelikle fordizm esnekleşmekle yüzleşmiş; işyerlerindeki bürokratik yönetim, emeğin denetiminin maliyeti, çalışma motivasyonunun yitirilmesi, tatminsizlik ve yabancılaştırmanın başlaması bu süreçte etkili olmuştur (Lyon, 1997: 177).

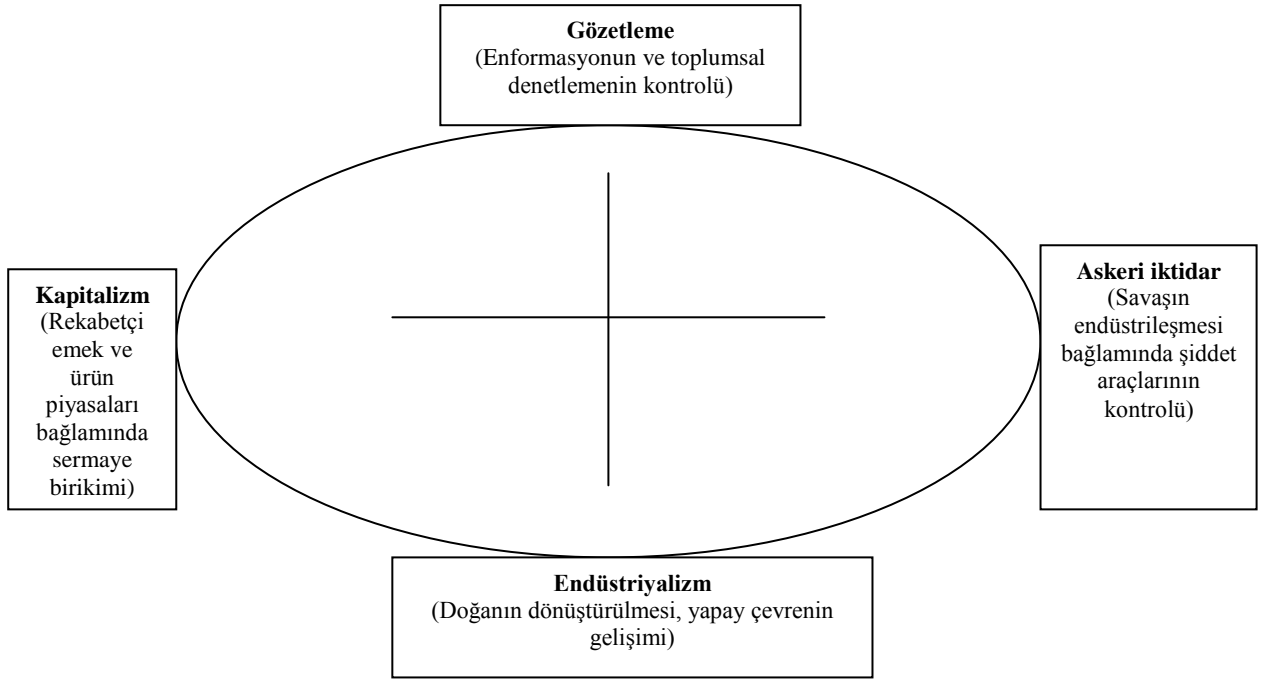
Kapitalist ekonomi eşitsiz gelişme ilişkileri içeren bir ekonomik dizge olması ve birikim rejiminin süreklilik zorunluluğu nedeniyle tarihsel ve yapısal bağlamda ekonomik krizlerle yüzleşmektedir. Kapitalizmin karşılaştığı ekonomik krizi aşması ancak ekonomik, toplumsal ve siyasal yeniden yapılanmasıyla olanaklıdır (Şaylan, 2002: 131). 1970’li yıllarda Keynesyen fordist rejimin giderek uluslararasılaşmaya, devletsizleşmeye, ulusal niteliğini yitirmeye başlamasının, ya monetarizm ve işsizlik ikilisi ya da yeni-korporatizm ve tam istihdam ikilisi arasında seçim yapılmasını gerektiren bir ekonomik durumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun nedeni tam da sermaye birikimi ve yoğunlaşması dinamiklerinin sürekliliğinin sağlanması zorunluluğudur. Böylece “esneklik” ve “uyarlama” politikaları bir çözüm olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Amerikalıların çözümü “az sayıda iyi iş ve çok sayıda kötü iş” olarak belirirken, Kıta Avrupasının çözümü “çok sayıda işsizlik ödenekleriyle desteklenen iyi iş ve hiçbir işe sahip olamamak” arasında ortaya çıkmıştır (Mishra, 1999: 20-23).

Refah devletinin güçsüzleşmesiyle ulus-devletin güçsüzleşmesi ve küreselleşme sürecinin ortaya çıkıp yaygınlaşması birbirine koşut olarak gelişmiştir. Küreselleşme olgusu modern Westfalya dizgesini bertaraf ederek ulus-devletin çerçevesini merkezsizleştirmiştir (Fraser ve Honneth, 2003: 90-91). Küreselleşme, modern toplumun özyapısını oluşturan temel element ve anahtar kurum olan ulus-devletin hükümranlığını sona erdirmeye başlamıştır (Martinelli, 2005: 102). Fakat sona eren bu

hükümlerinin ulus-devlet olgusunun tüm dünyada kolektif bir güçsüzleşmesinin söz konusu olmaması nedeniyle; merkez ülkeler değil, çevre ülkeler için tasarlanmış bir nitelik taşıdığı belirgindir. San (2006: 43), küreselleşmenin bir sonuç, küreselleştirmenin bir neden olması temelinde küreselleşme kavramı yerine küreselleştirme kavramının kullanılması gerektiğini belirtir. Bu bağlam içinde fordizmden postfordizme geçişte kendisini esnek üretim dizgesiyle gösteren olgu “yeniden yapılanma” olmaktadır. Yeniden yapılanmanın çatısında ekonomik, politik, kültürel kanallarda işleyen küreselleşme süreçleriyle birlikte, fordist üretim biçiminin postfordist üretim biçimine dönüşümünü anlatan tüm bu geçiş sürecini sosyo-ekonomik formasyonların değişimi bağlamında anlamak gerekmektedir.

#### **1.2.5.2. Postfordist Üretim Biçiminde Otorite**

Kapitalizmin yaşanmış dönemseller krizleri olan 1929 krizinin fordizmle, 1973 krizinin de postfordizm ve küreselleşme süreçleriyle ilişkisi birikim rejimlerinin doğasıyla bağlantılıdır. Bu temelde fordist üretim rejimi 1970’li yılların sonunda krize girerek yerini “esneklik” olgusuna bırakmıştır (Dicken,1999: 166). Munck (2003: 118-119) fordist dönemin Keynesçi, kitlesel, konformist, merkezi, bürokratik, ulusal, vasıfsız işçiler ve kitle işçiliği odaklı, refah devletçiliğine dayalı, katı, montaj hattında ilerleyen ve kaynakların itici güç olarak kullanılmasına dayanan yapısına vurgu yapar. Fordizm sonrasındaysa monetarist, özel, çoğulcu, küresel, finans odaklı, çok vasıflı/çok değerlikli işçilerden oluşan, esnek, özelleştirmeye dayalı ve talebin itici güç olmasıyla ilerleyen bir yapı belirlemiştir. Fordizmde merkezi üretimin bileşenleri arasında fabrikanın yanı sıra kilise, okul gibi disipline edici totemler bulunmaktaydı. Postfordizmde totemlerin tabiyetindeki animistik ruhlar esnek çalışma ilişkileriyle birlikte daha da canlanmışlardır. Bir fabrika ya da ofis işleyişinin adının esnek çalışma ilişkileri olarak adlandırılması Lowi’nin (2011) kapitalizmin gizli, küçük sırrı olarak tanımladığı gizli el’in işleyiş mekanizmalarının tasfiye edildiği, bunun yerini bir işyeri Rönesans’ının aldığı anlamına gelmemektedir. Finans-kapital uluslararasılaşarak teknoloji küresel olarak yayılmış, metalaştırıcı ekinsel bir değişim hızlanmıştır. Bu bağlamda Giddens (2010: 58) modernliğin kurumsal boyutlarını gözetleme, kapitalizm, endüstriyalizm ve askeri iktidar ilişkiselliğinde şu tablo ile gösterir:



Jameson (2005: 159) para sermayesi ve metalaşma bağlamında bu süreci şu biçimde tanımlamıştır:

“Küreselleşme, daha ziyade, önceki küre, önceki maddi dünya çapında düğümsel (nodal) bir noktadan diğerine anlık bir biçimde geçen iletiler olarak para sermayesinin nihai metalaştırılmasına ulaştığı bir siber uzam”.

Kapitalizmin tarihi uzamsal yeniden örgütlenmesiyle bağlantılı olarak değerlendirildiğinde Harvey’e (1993: 4-6) göre hızla eğilimli ve büyüme odaklı bir rejim olan kapitalizm, coğrafi genişleme süreçlerinde krizlerle<sup>44</sup> karşılaşmaktadır. Kapitalizmin içerdiği süreçlerin birincisinde sermaye fazlasının bir uzamdan diğerine aktarıldığı, ikincisinde uzamsal ilişkilerin teknolojik ve örgütsel kayma aracılığıyla, uzamın zamanı yok etmesi yoluyla, devrimcileştirilebildiği iki temel görünümü bulunur. Burada farklılık ve öteki olma durumu, işbölümünün coğrafi çoğalması ve sermaye yatırımlarının basit değişken mantığı aracılığıyla zaman da üretilebilir olur.

Fordizm ve Keynesçi refah ekonomisi birlikteliğinin yerini postfordist üretim biçiminde serbest piyasa ekonomisi<sup>45</sup>, yeni-liberalizm ve yeni-liberal muhafazakârlık birlikteliği almıştır. Küreselleşme ve köktencilik “aynı paranın iki yüzünü” göstermektedir (Shupe, 2012: 290). Herkese tam istihdam koşullarında iş vadeden sosyal refah rejiminden serbest piyasa ekonomisine geçiş, kapitalizmin işleyişinin kendisini yeniden üretmesiyle gerçekleşmiştir. Ulus-devletin sanayileşme ağırlıklı

<sup>44</sup> Küreselleşmenin üretim kriziyle ilk yüzleşen ülke ironik olarak ABD ve bu ülkenin oligopolistik endüstrileri olmuştur (Tabb, 1999).

<sup>45</sup> Antik Roma hukukunda azat edilmiş eski köleler “serbest” olarak adlandırılmaktaydı. Serbest olarak adlandırılmayanlar serbest olanlardan ayırt edilebilmeleri amacıyla “özgür” olarak nitelenmişlerdir (Bloch, 1998). Bu hukuksal terminolojiye uygun biçimde serbest piyasa ekonomisinin serbestliği doğrudur fakat bu serbestlik özgürlük dışıdır.

kalkınma iktisadını hedefleyen, ithal ikameci, kamu yatırımlarına ağırlık verilen konumundan, küresel kapitalizmin belediye devletlerine geçiş süreci yaşanmaktadır. Böylece kapitalizm 1970 ekonomik bunalımını emeği sürgüne göndererek aşmak istemektedir. Bilindiği gibi 1929 ekonomik bunalımı refah devleti uzlaşısıyla yeniden yapılanarak aşılabılmıştır. 1970’lerde yeniden ortaya çıkan sistemik ekonomik kriz ise 1980’li yılların deregülasyon, özelleştirme, Thatcherizm’in popüler kapitalizm, müteşebbisler toplumu örneğinde; yeni-sağ ve muhafazakârlıkla liberalizm arasında orta yol arayışında olan yeni-sol politikalarla ve küreselleşme olgusuyla aşılmaya çalışılmaktadır. Günümüzde ekonominin ve toplumun yeniden yapılanması sürecinde gelir dağılımı eşitsizliğine dair emeğin taleplerinin engellenmesiyle sermayenin emekten üstün tutulması söz konusu olmuştur. 1970’li yılların deflasyonist ekonomisi sonrasında üretimde teknolojik değişme, otomasyon, alt piyasalar ve yeni ekonomik pazar bulma çabaları emeğin yeni denetim biçimlerinin geliştirilmesiyle el ele ilerlemiş, ortaya gücünü yapısal işsizlikten alan, ücretlerdeki düşüşler ve sendikaların niteliksizleştirilmesiyle beslenen “esnek birikim rejimi” çıkmıştır. Sermayenin evrimiyle bağlantılı olan kapitalist ekonomi olgusu, üretim ve tüketim süreçlerini de geliştirmektedir (Castells, 1997: 212).

Küreselleşmeyle birlikte otorite farklı odaklarda toplanmaya başlamıştır. Otoritenin dayanağı refah kapitalizmi yıllarındaki devletin yönetsel tekelden cımbızlanarak farklı toplumsal kolektiviteler içinde yoğunlaştırılır. Bu bağlamda sosyal refah devletinin geçirmekte olduğu dönüşüm, üretim ilişkilerinin tarihsel ve yapısal bağlamının dönüşümünün bir türevi durumundadır. Yapısal dönüşüm sürecinde işveren kolektivitelerinin sosyo-ekonomik terazide daha da yükselmesine karşın; devlet, çalışanların yanında onları destekleyici bir sosyal güvenlik kalkını olma işlevini giderek yitirmektedir. Postfordist dönemde işçi-işveren-devlet uzlaşısının çökmesiyle birlikte modern zamanların refah devleti modelinin alevi sönmeye başlamıştır. Refah devleti kapitalizminin siyasal rejiminde oluşturduğu “temsili liberal demokrasi” ve endüstri ilişkilerinde oluşturduğu “sınıfsal müzakereye dayalı üretim” dengesi kırılmıştır. Böylelikle emeğin toplum içinde ayrı bir iktidar kolektivitesi olarak var oluşunun gücü, sendikasızlaştırma, çevre ve çekirdek işgücü ayrımları yaratma gibi uygulamalarla, giderek azalmaya başlamıştır.

Mülkiyetin birikim rejiminde üretim araçları ve emek süreçleri vasıf değiştirirken otorite özünü koruyarak biçim değiştirmektedir. Kişinin artık kendisini

hem iş hem iş dışı yaşam alanında denetlediği, tüketim toplumu ve postfordist esnek çalışma uygulamalarıyla biçimlenen bir otorite ağı oluşmuştur. Emek sürecinde esnek üretim ilişkileri kalıbında değişim değeri üretilmesinin esnek yöntemlerinin kullanılıyor olması yabancılaşıma neden olmaktadır. Emeğin vasıfsızlaşması ve yapısal işsizlik olgusu, anomi, toplumdışılaşma, yabancılaşıma süreçlerini oluşturmaktadır. Kapitalist toplumlar üretimi örgütlerken aynı zamanda özelleşmiş, birbiriyle ilişkili eylemler ağı aracılığıyla çalışanların ve yöneticilerin birbirine bağlı olduğu dağılmış güç kapasitesini de üretmektedir (Piven ve Cloward, 1998: 12). Güç ağlarının hızla küreselleşmesi bireylerin yaşam siyasetlerini özelleştirmektedir (Bauman, 2009: 9). Postfordizmin bu niteliklerini postmodernizmin muğlâklık, bulanıklık, rasyonalite karşıtlığı ve birey, sınıf, ulus altı/üstü yapıları kutsamasının düşünselliği gizlemektedir. Her şeyi görelî ve muğlâk biçimde adlandıran postmodernizm için belirsiz olmayan tek şey “piyasa”dır. Postmodern düşüncenin özü, otoritenin uygulanmasının ve iktidarın kaynağının doğrudan doğruya serbest piyasa ekonomisine açık olmasıdır. Bir “akıldışılaştırma metodolojisi” olarak rasyonel temsil ilişkilerini içeren yapı, dizge, kurum ve bireyler postmodern ekonomik, toplumsal kategorilere indirgenmektedir.<sup>46</sup> Postmodernizmin serbest piyasa eleştirisine girişmemesi postfordist birikim rejiminin doğrudan bir sonucudur.

Negri ve Hardt (2008: 17-19) var olan küresel ekonomik düzenin egemen güç, politik özne olarak bir imparatorluk olduğunu belirtir. Bu modern egemenlik bir Leviathan’dır, dünyanın tümünü merkezsiz, yersizyurtsuz hale getirerek “melez kimlikleri, esnek hiyerarşileri ve çoklu mübadeleyi” yönetmektedir.<sup>47</sup> Böylelikle kapitalizmin yeniden yapılanmasının, kendini yeniden üretmesinin adı küreselleşme olmuştur. İmparatorluk üretim ağlarının küreselleşmesinin oluşturduğu güç ilişkilerinin

---

<sup>46</sup> Postmodernizm siyasal olarak doğrudan Marksizm’e bir karşı koyuştur, kültürel olarak da modern hareketin reddidir. Tam da bu nedenle modernizm ile postmodernizm arasındaki çatışmanın tümüyle ideolojik bir içeriği bulunur (Sarup, 2004: 256, 260). Lyotard, Laclau ve Mouffe gibi post-Marksistler sınıf düşüncesinin bırakılması gerektiğini düşünür (Hall vd., 1992: 238). Postmodernizmde, “sınıfsal çözümlemenin sessiz sedasız askıya alınması” kimlik, çoğulluk siyaseti sınıf uzlaşmazlığı gerçekliğinin reddi üzerinden kendisini kurmaktadır (Zizek, 2009: 110). Postmodern bakıştaki kimlik, cinsellik, beden, milliyetçilik gibi “kültürel anlam grupları” sanayi işçiliğine dair “eski dünya” olarak görülen gerçekliğin yerine koyulmaya çalışılmaktadır (McRobbie, 1999: 14). “Siyasal ontolojinin merkezinden” sınıf düşüncesi uzaklaştırılarak yerine dinsel temelli uygarlıklar çatışması ve etnik milliyetçi projelerin ikame edilmesinin (Yıldızoğlu, 2008: 15) postmodern bir karakteri bulunmaktadır. Günümüzde “dinsel-mezhepsel, etnik, ulusal, aile ya da aşiret türünde yerel kimlik arayışlarının” (Şaylan, 2002: 300) artışı da bununla ilişkilidir.

<sup>47</sup> “İmparatorluk tarihsel zamanı tüketir, tarihi askıya alır ve geçmiş ile geleceği kendi etik düzeninde bir araya getirir. Başka bir ifadeyle, imparatorluk kendi düzenini daimi, ebedi ve zorunlu olarak sunar” (Hardt ve Negri, 2008: 35).

ağ düzeninin merkezinde yer alır (2008: 44). Ortaya çıkan ulus-üstü şirket ağları yarı özerk, merkezsizleşen, taşeron, alt şirketlerle işbirliği içerisinde çalışan üretim ağları oluşturmaktadır. Kapitalist üretim biçiminin ruhunu temsil eden yeni-liberalizmin tasavvurları küreselleşme sürecini destekleyici bir uygulamalar bütünü olarak deregulasyon, merkezsizleşme, yönetim, postmodern pazarlama, satış, finans, yönetim yöntemleri gibi pratiklerle şirket yapılarına yansımıştır. Esnek çalışma ilişkileri bu yapının işlevini temsil eder. Castells (2005: 145-154) küreselleşmenin şirket ağlarının gelişmesiyle ilerlediğini belirtir.<sup>48</sup> Ekonomik üretim süreci ağlar üzerinden uluslararasılaşmakta, ulus-üstü şirket ağlarıyla oluşan yapıda yarı özerk, merkezsizleşen, küçük şirketlerle işbirliği içinde bir üretim yapısı kurulmaktadır.

150 yıl önce Marx ve Engels (2004: 7) kapitalizmin tek bir dünya pazarı yaratmaya yöneldiğini belirtmişlerdir. Küreselleşmenin günümüz ekonomik boyutunda, uluslararası işbölümü temelinde küresel fabrika<sup>49</sup> üretimi buna uygun olarak tek bir dünya pazarına yönelik gelişmelerle ilişkilidir. Üretim zincirinde birbirine içkin biçimde oluşturulan taşeron üretim ağlarının varlığıyla, küresel pazarlar için üretim yapan bu dizge, salt işveren isteklerine göre biçimlendirilen kısmi fakat değişken/esnek bir küresel işgücü piyasasına dayanır. Gereffi ve Appelbaum (1993: 42-63) meta zincirlerini; ihracat yapan ülkeleri bir yerel ürün ağı vasıtasıyla birbirine bağlayan alıcı yönlendirmeli meta zincirleri ve yüksek katma değerli malların üretiminin söz konusu olduğu üretici yönlendirmeli meta zincirleri olarak sınıflandırmışlardır. Küreselleşme çağında sermaye mobilize, emek immobilize olarak işlevselleşmiştir. Uluslararası işbölümünü sağlayan husus rezerv emek gücünün varlığıyla coğrafi olarak ulus-ötesi yatırım yapan şirketler arasında kurulan ilişkidir.

Lowi'ye göre (2011) her şeyin araçsallaştırıldığı bir pragmatizmi anlatan bu küresel ilişkilerde gizli el metaforuyla iyi bir biçimde düzenlenmiş, hem ahlaki hem seküler niteliklere sahip pratik ilişkiler çerçevesi oluşturulmaktadır. Lowi'nin "kapitalizmin gizli küçük sırrı" olarak adlandırdığı bu pratik uygulamalar özelleştirme, deregülasyon, özeysel yetkilerin devrinden oluşur. Sweezy (1994: 1-11) ise zaten kapitalist ekonominin olgunluğunun doğal halinin durgunluk olduğunu söyler.

---

<sup>48</sup> Castells (2005: 100) enformasyonun kendisinin üretim sürecinin bir ürünü olduğunu aktarır. Enformasyon toplumunu iki farklı model denkleminde oluşmaktadır: Birinci model olan ABD ve İngiltere'deki uygulanma biçimiyle "hizmet ekonomisi modeli", ikinci model Japonya ve Almanya'daki "sanayi üretimi modeli"dir. Bu iki temel modelden farklı olarak Fransa hizmet üretimine daha yakın olmakla birlikte sanayi üretimi modeliyle hizmet üretimi modeli arasında yer almaktadır (2005: 211-312).

<sup>49</sup> Küresel fabrikanın Türkiye üzerinden incelenmesi için bakınız: (Özügürlü, 2008).

Kapitalist ekonomide birikimin doğası canlanan talebi bertaraf etmektir. Ekonomide yeni bir talep, canlanma yaşandığında birikim süreci yatışarak durgunluk aşamasına girilmektedir. Arz yanlı iktisadın yönetselliğinde<sup>50</sup> 1980 sonrası yıllar emeğin deregülasyona tabi tutulduğu bir dönem olmuştur. Yeni-liberalizmde emeğin aleyhine toplu pazarlığın zamanı ve içeriği kısıtlanmış, çalışmayı koruma yasaları zayıflatılmış, pazar baskılarının yayılmasıyla özelleştirmeler yaygınlaşırken hükümet sübvansiyonları kesilmiş, tam zamanlı çalışmaya dair politikalar terk edilmeye başlamıştır. Fordist kitle üretim dizgesinin postfordist üretim dizgesine dönüşmesiyle emek gücü değişime uğramıştır. Tam zamanlı emek gücü kullanım oranlarının azalması ve yarı-zamanlı çalışanların sayısındaki artış süreci, üretimde özel sektörün yönlendirdiği hizmetler ekonomisine geçişte etkili olmuştur (Weddington, 1999: 2-5). Böylece hem çalışma alanı düzeyinde hem tüketim düzeyinde işler halde bulunan yeni-liberalizm (Munoz, 2008: 166), Bauman'ın (1999: 41) modernleşmenin yeni ilkesinin işten çıkartma olduğunu belirttiği narsistik bir üretim rejimi niteliğindedir. Yeni-klasik ekonomik bakış aynı zamanda işsizliğin nedenleri içinde sendikaların varlığını, istihdam koruyucu yasaları, sosyal transferleri göstermektedir (Toksöz, 1999: 89). Yeni-liberalizm, işsizliği ve yoksulluğu çözülmesi gereken yapısal bir sorun olarak önemsememektedir. Bu noktada yoksulluk üretim için bir rezerv işgücü anlamına gelmektedir (Byrne, 1999: 21). Böylelikle küreselleşme ilişkilerinde tek ölçütün değişim değeri olduğu bir dünyada pazar-içinleşmiş insanlara gereksinim duyulur:

“...talep edilebilirlik temelinde, bunun için de neye talep varsa ona göre biçimlenmiş, dolayısıyla kendi dışından belirlenerek tümüyle nesne konumuna indirgenmiş olan insan...”  
(Cangızbay, 2000: 159).

Kumar (1995: 78) “yeni fordist” ya da “postfordist” olarak adlandırılan üretim biçiminin en son fordizm olduğunu, büyük olasılıkla da sonuncu fordizm olmayacağını söyler. Bu anlamda 1970’li yılların küresel krizi sonrasında kapitalizm, içine girdiği yeniden yapılanma süreciyle bütünsel bir değişim geçirmiştir denilebilir (Şaylan, 2002: 137). Değişimin ekonomik altyapı ilişkilerini postfordizm tanımlarken, yeni postfordist alan endüstri ilişkilerinin esnek üretim üzerine temellendirilmesiyle belirlemiştir (Munck, 1999: 6). Birikim rejimine bağlı olarak kapitalizmin kendisini yeniden üretmesi üretim ve emek-ücret gelirleri arasındaki harmoniyle belirlenmektedir (Şaylan, 2002: 139). Üretim-tüketim-bölüşüm ilişkilerinin uluslararasılaşması da proleterleşmenin

<sup>50</sup> “Yönetsellik”, yönetim olgusunun yerine Foucault’un kullandığı iktidar ilişkisinin değişimini anlatan kavramdır.

uluslararasılaşması olarak gerçekleşmiştir (Munck, 1999: 7). Demek ki fordizmden postfordizme geçişte birikim rejiminin içeriğinin dönüşümü ve sosyo-politik düzenleme biçiminin dönüşümü yaşanmıştır.<sup>51</sup> Postfordizm aynı zamanda üretim ve tüketimin organizasyonunda nitel bir kaymayı anlatır (Hall vd., 1992: 186). Esnek uzmanlaşma<sup>52</sup> ve sermaye birikiminin çok yönlüleşen rejimi, toplumsal düzenleme tarzı olarak fordizmden postfordizme kaymayı göstermektedir (Guigan, 1999: 109). Üretimde her birim kendi içinde uzmanlaşmakta, işçinin üretim sürecindeki önceliğinin görece artışına koşut olarak denetlenmesi de artmaktadır. Fordizmden postfordizme geçiş böylelikle küreselleşme ve taşeron ağında hiyerarşik üretim ilişkilerine sokulan parçacıl üretimle ilişkilidir. “Hem özgürlükçü hem otoriter, hem hedonistik hem baskıcı, hem çokkatlı hem yekpare olmak ileri kapitalist toplumların çarpıcı bir görünümüdür” (Eagleton, 1999: 155). Bunu sağlayan piyasadır. Piyasa merkeziz bir arzu şebekesi olarak haz ve çoğulluğa, geçicilik ve süreksizliğe dayanmaktadır (1999: 155).

Piyasadaki emek-sermaye ilişkisinde sermaye, emeğin ayrı bir iktidar odağı olma şansını azaltarak emeği sınırlandırmış, örgütlülükten uzaklaştırma çabasıyla bireyselleştirmiş, bunu da çalışanların özyapısını ve çalışma ilişkilerinin doğasını değiştirerek postfordist üretim aygıtının işlevselleştirilmesiyle yapmıştır. Postfordist üretimde işçi sınıfının yapısı değişmiştir; uluslararası işbölümü çerçevesinde üretim zincirleriyle yapılan üretim ve deregülasyon uygulamaları yaygınlaşmış, genel olarak kayıtdışı, çevre ülkelerde yapılan üretimde işgücünün feminizasyonu ve çocuk işçiliği artmıştır. Bu çalışma şemasında iki temel çalışan kategorisi ortaya çıkmıştır: Birinci kategori “sürekli ve tam gün istihdam edilen, profesyonel çokdeğerlilik ve hareketlilik yeteneğine sahip ücretli işçilerden oluşan merkezi küçük bir grup”, ikinci kategori de “bu küçük grubun çevresinde, değişen çalışma saatlerine sahip ve farklı ücretler alan, önemli bir bölümü geçici işsizlerden ve başkalarının yerine belli bir süre

---

<sup>51</sup> Lash ve Urry (1987) bu süreci örgütlü kapitalizmden örgütsüz kapitalizme geçiş kuramıyla değerlendirmişlerdir. Örgütlü kapitalizmde sermaye yoğunlaşarak merkezde toplanır. Sermaye ve örgütlü emekten oluşan korporatif yönetim ve imalat sektörünün başatlığı söz konusudur. Örgütsüz kapitalizmdeyse ulus-devletler zayıflar, çokuluslu şirketler güçlenir. Çevre ülkelere imalat sanayinin taşınması, hizmetler sektöründe büyüme, işçi sınıfının bütünlüğünün zayıflaması ve sınıfsallığın azalması, postmodernizmle birlikte kültürel parçalanmanın artması gerçekleşmektedir. Harvey (1997: 182) ise Lash ve Urry'nin kuramının eksikliğini göstererek örgütsüz kapitalizm argümanını reddeder. Kapitalizm örgütsüz bir kapitalizm olmak bir yana tersine esnek birikim rejimiyle daha da örgütlü bir hale gelmiştir.

<sup>52</sup> Esnek uzmanlaşmayla ortaya çıkan firma tipine hollow firm (içi boş firma) denilmektedir. Bu firma tipolojisi küresel yoğun sermaye hareketliliğini ve dış kaynak sağlayarak çalışmayı (outsourcing) içeren postfordist üretim ilişkilerini anlatır (Appelbaum, 2005: 370).



çalışanlardan oluşan, çok sayıdaki periferik işçi kitlesi”dir (Gorz, 2001: 71). Mendel (2005: 238) bu olguyu işçinin hiyerarşik ilişkiler ağının nesnesi olmasıyla açıklar:

“İşyeri yönetimleri için çözümlenmesi gereken temel sorun bir çelişki ifade bulabilir: Ücretlinin kendi işyeriyle özdeşleşmesi ve böylece işyerine kendinin en iyi bölümünü sunabilmesi, ama hiyerarşik iktidar ilişkilerinin tartışma konusu edilmemesi”.

Makineleşme sürecinin enformasyon dizgeleriyle birleşerek ulaştığı yeni bağlam; özgürlüğün en mahrem alanını da yıkarak “ileri endüstri uygarlığında” yüceltilmiş köleler/kullar oluşturmaktadır.

Oysaki tarihsel anlamında emek zoolojik olanı beşeri olana, doğal olanı tarihsel olana dönüştürür (Cangızbay, 2000: 194). Üretim ile yaratıcılık arasındaki bağ ortadan kalkıp üretim tekdüzeleştikçe, irrasyonelite bireyin yaratıcılıktan uzaklaştırılmasının düzeneğini sağlamıştır. Çalışma ve iş ilişkilerinin hiyerarşik yapısı içinde yabancılaşan, değersizleşen çalışan ancak gündelik yaşamında ürün ve hizmet tüketimi yaparak değersizleşme ve yabancılaşmadan kurtulabilmeye çalışmaktadır. Burjuva serbest piyasa tahakkümünde bu ekonomik dizgenin yönetilmesi/işlemesi tüm topluma ait kılınmıştır: “Artık gerekli olan yalnızca herkeştir” (Adorno ve Horkheimer, 2010: 67). Üstelik gündelik yaşam özenle incelenen bir nesnedir. Üretim-tüketim-üretim kapalı devresinde arzuların izinin sürüldüğü kusursuz bir sistemdir. Örgütlenmiş ya da tüketimi yönlendirilmiş olarak tanımlanan modern toplumun temel ürünü gündelikliktir (Lefebvre, 2007: 86). Bireyler serbest piyasa rasyonalitesi içinde tasviri olarak doğa halinde bulunmaktadır. Serbest piyasa doğa halinin yeniden canlanmasının aynasıdır. Örneğin bireyler işsizlikten kurtulmak için işyerine giriş koşullarının metaforik toplum sözleşmesini onaylamak, taşeron, belirli süreli çalışma ilişkilerine tabi işyerlerindeki Hobbes’çu kurallara itaat etmek zorunluluğundadır. Toplum sözleşmesiyle kurulan çalışma ilişkilerinin genel iradesine uyulması gerekir. Çalışanların grev, toplu sözleşme gibi sosyal hakları kayıp kıta Atlantis benzeri bir zaman-uzam karmaşasında yitirilmektedir. Üretimde esneklik olgusu da işte bu üretim ve bölüşüm ilişkilerinin komuta kademesini tanımlar. Sermaye birikimi uzamı zaman karşısında yok etme arayışındadır. Bunu da zaman-uzam sıkışmasıyla yapar. Zaman-uzam sıkışması birbirini izleyen dalgalar biçiminde gelişir (Harvey, 1997: 341). Esnek birikimin zaman-uzam sıkışması küresel ekonominin çalışmasının ahengini anlatmaktadır (Guigan, 1999: 114).

Fordist üretim döneminin refah devleti; emek yanlısı sosyal güvenlik düzenlemeleri, sosyal politika uygulamaları, toplu pazarlık dizgesi, işçi sınıfının

sendikalar kanalıyla ekonomik ve toplumsal ilişkilere bağlanabildiği işçi aristokrasisi pratiğiyle kendisini kurmuştur. Postfordist üretim koşullarındaysa küreselleşmenin sermayeyi mobilize etmesiyle birlikte finansal sermayenin güçlenmesi, sosyal güvenliğin kamusal özelliklerinden uzaklaştırılarak özel sektör alanına ve sivil toplum dayanışmasına terk edilmeye başlaması, yönetim, deregulasyon, merkezsizleştirme pratiklerinin yaşam bulması süreçleriyle gelişmiştir. Emeğin kitlesel, sendikal yetenekleri güçsüzleştirilmiş, çalışma ilişkilerinin merkezine vasıflı çekirdek işgücü yerleştirilerek, çevre işgücü kategorisi dışsallaştırılıp, esnek çalışma ilişkilerinin işletme dilindeki motive edici retoriğiyle birlikte güvencesiz (precarious) ve eğreti istihdam biçimleri oluşturulmuştur.<sup>53</sup> “Ömürlük işler” ortadan kalkmakta, tam-zamanlı Weberci meslekler azalırken işler artık korunmamaktadır (Bauman, 2001: 123). Var olan esnekleşme uygulamalarıyla çevre işgücü homojenleştirilmekte, dışsallaştırılmakta, geçicileştirilmektedir. Refah devleti güvencesi ve sosyal hakların özelleştirilmeye başlandığı yeni üretim ilişkileri ağında emeğin beşeri var oluşunun epistemi yapıbozuma uğratılmaktadır. Bu noktada Sennett’in (2008: 20, 65) belirttiği gibi iyi bir işin niteliklerinin iyi bir karakterin nitelikleriyle her zaman örtüşmemesi nedeniyle bireysel düzeyde “karakter aşınması” oluşur. İşçinin işyerindeki çalışmasının bilgisi kendisini denetleyen işyerindeki iktidar tarafından biriktirilir. Buradaki üretkenlik ve teknik bilgiyle bağlantılı olarak bireyler kendilerinden sağlanan bilginin nesnesi konumuna getirilirler (Foucault, 2005: 250).

Böylelikle tüketim toplumuna uyarlanıp tüketmek amacıyla “ne iş olursa yapabilmek” biçiminde ifade edilen, çalışma kavramının tüm felsefi, üretken içeriğini ortadan kaldıran, rasyonalite dışı bir istihdam ilişkisi toplumsal kabul görmeye başlamıştır. Postmodern esneklik toplumunda işgücü piyasasında istihdam edilemeyen veya tüketim etkinlikleri alanı içinde yer alamayan bireyler toplumun atıl bölümünü oluşturmaktadır. Sosyal hakları elinden alınarak yapıbozuma uğratılan emek yapısal işsizlik gerçekliğiyle karşı karşıya kalmış durumdadır. Çalışma ilişkilerinin yapısı, aile içi çalışmadan modern çalışmaya doğru, Sanayi Devrimi sonrasında sosyal hakların gelişmesiyle değişse de (Simon, 1971: 80) günümüzde tersine bir ilerleme söz konusudur. Gerçekten de yeni işçi formasyonu fordist dönem işçisinden farklıdır. Denetim ilişkileri bağlamında fordist dönem işçisi çalışma alanında makineyi hem

---

<sup>53</sup> Güvencesiz (precarious) çalışma kavramı değişebilir, birbirinin yerine geçebilir bir biçimde tesadüfi, belirsiz (contingent) çalışma kavramıyla birlikte kullanılmaktadır (Felstead ve Jewson, 1999: 1).

çalıştırır hem denetlerdi. Postfordizmin yeni işçi formasyonu ise makinenin kendisini denetimini denetler, böylelikle makineye dolayımlanır. Esnek üretimde emek gücü Lyon'ın (1997) dağınık gözetime vurgu yaptığı “şeffaf işçi” görünümünü alır. Postfordist üretimde işçilerin denetimi doğrudan denetim özelliklerinden uzaklaşmaktadır. Burada Taylorist yönetim anlayışından farklı bir biçimde işçilerin kendi kendilerini denetledikleri özerk denetim aracılığıyla çalışmaya uyum göstermeleri söz konusudur (1997: 188). Çalışmamızın alan araştırması bölümünde de görüleceği gibi bu denetim ilişkilerini sağlayan güçlü öğelerden birisi olan dinsel otorite, araçsallaşarak üretim ilişkilerinde işçilerin mutlak ve gönüllü itaatlerini üretmektedir.

Esnek, kullanılabilir, parçalı, güvencesiz bir işçi sınıfı oluşması (Standing, 1989) işçi sınıfının mülkiyet ve denetim ilişkisinin zayıf tarafı olduğunu gösterir. Işıklı'ya (1975: 115) göre mülkiyet-denetim ilişkisinde “mülkiyet” ve “denetim” birliktedir. Mülkiyet olmadan denetimin herhangi bir anlamı kalmaz. Bu bağlamda otorite ekonomik, toplumsal çelişkileri gizler, yabancılaşmanın insan özünü nesneleştiren niteliğini saklayan sosyo-ekonomik bir örtü işlevi görür. Fordist dönemin otorite çözümlemesini yapan Horkheimer kendi döneminde tarihine tanıklık ettiği toplumun her şeye karşın tümüyle “otomatikleşmiş” olmadığını söylüyordu. Fakat günümüzde postfordist kapitalizmin postmodern bireyi artık daha yalıtılmış, araçsal, irrasyonel bir karşıtlıklar/çelişkiler toplamı durumuna gelmiştir. Bu anlamda Fordist dönemin Horkheimer ve Adorno'nun eleştirdikleri otoritesi günümüzde otorite ilişkilerinin görünürlüğünün teknolojik gelişmelerle gizilleşmesiyle birlikte “post-otoriteryanizm” olmuştur:

“Aracın amaç haline gelip tahta çıkması ve bunun geç dönem kapitalizm koşullarında açık bir cinnet karakterine bürüneceği daha özneliğin tarih öncesinden anlaşılabilir bir şeydi” (Adorno ve Horkheimer, 2010: 82).

Kendisini orijine alarak kendi dışındaki her şeyi marjine yerleştiren kapitalist ekonomik işleyiş, ideolojilerin sonu argümanı ile tarihin sıfır noktasını yaratmak istemektedir. Bu işleyişin var olduğu gizli elin serbest piyasa ekonomisinin tapınağı olan orijin, kendisi dışındaki her şeyi yersiz-yurtsuzlaştırmakta, yüzer-gezer bir statüye tabi kılmaktadır. Bu süreçte emek çeşit ekonomisine bağımlı tüketici taleplerine yeni nesnelere üretmek için daha da nesneleşmektedir. Bauman (2000: 37) bu gerçekliği şu biçimde analiz etmektedir:

“Hiçbir iş garantili değil, hiçbir konum kazadan arı değil, hiçbir beceri sonsuza dek geçerli değildir. Meziyet olarak sayıldığında deneyim ve bilgi bile kişinin üzerinde yük halini alıyor ve ayartıcı kariyerler çoğu zaman intihara giden yol oluyor. Bugünkü yorumuyla insan hakları, kişiye bir iş edinme hakkı vermiyor. Rızık, toplumsal konum ve öz onur, tüm bunlar bir gecede ve göz açıp kapayıncaya kadar uçup gidebilir”.

Esneklik işsizliğin çoğullaşmış, merkez-çevre karşıtlığında fragmanlara ayrılmış çalışan kategorilerinin bir uygulama biçimi olmakta, çalışma alanıyla çalışma dışı alan arasındaki sınır akışkan hale gelmektedir (Beck, 1992: 142). Bu akışkanlıkta esnek firma merkez ve çevre işgücü olarak işgücünü yönetsel biçimde böler (Felstead ve Jewson, 1999: 4). Bu tür bir sosyo-ekonomik yapıda ekonomik pragmatizm, değişim değeri olmayan her şeyi dışsallaştırılır, arızileştirilir. Postfordist üretimde endüstriyel bir pragmatizm olarak işyeri, sınıfsal gerçekliklere tekabül etmeyen simülasyon bireylerle çalışmak ister.

Emeğin sosyal güvenlik ve sosyal politika içerikli hak kayıplarıyla güçsüzleşmesi, üretimin küresel yeni işbölümünün zorunlu kurallarına esneklik ölçütleri içinde uyarlanmasıyla koşuttur. Emek bir özne olmak yerine kendi kovuğuna sığınması gereken bağımlı bir üretim ilişkileri ögesi konumuna itilmiştir. Emeğin niteliksizleşmesi sürecinde Amin’in (1999: 79) “toplumsal denetim işçileri” olarak adlandırdığı nitelikli emeğin bir bölümü, özellikle çevre işgücü, yapısal işsizlik nedeniyle Braverman’ın (2008) belirttiği gibi işgücü piyasalarının dışında rezerv olarak bekletilerek istenilmeyen işlerde çalışmak zorunda bırakılmaktadır. İşin değersizleşmesi, emeğin bölünmesi, üretimin merkezi denetimi ve çalışanların kendi kendilerini denetlemeleri, üretim sürecinin taşeronlaşması, parçalanmasıyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Emeğin toplumsal öğelerinden sıyrılmasıyla bireyin tekilleşmesi işgücü piyasasında güvencesi olmayan, savunmasız bir çalışan kitlesi doğururken, otoriter ilişkiler ağı bu yapıyı beslemektedir. Aynı zamanda tüketim toplumu müfrezesinin azimli tüketici neferleri niteliğinde araçsallaştırılan bir toplum groteski söz konusu olmaktadır. Mendel’e (2005: 247) göre oluşturulan sürekli gözetim ve denetim duygusu işçilerin kendi kendilerini denetlemelerini talep ederek Vacquin’in “kendi kendine otorite” olarak tanımladığı kavrama denk gelmektedir. Toplumun kendisinden sürekli mali başarı beklediği birey, mali güçsüzlük aynı zamanda toplum dışı kalmak anlamına geldiğinden, yalnızlaşma ve toplum dışına itilme korkusuyla yüz

yüze gelir (2005: 249).<sup>54</sup> Bu korkunun tarlası süreklileşen yapısal işsizlik olgusudur. Bu anlamda işin ve ücretin toplumsallaştırıcılığı bağlamında bir işe girebilmek, toplumsal statü, anahtar statü edinebilmenin bir aracı olmaktadır. İşsizliğin yapısal bir niteliğe büründüğü bağlam işsizlik korkusunun da toplumsallaşmasını sağlayan bağlamdır. Demek ki kapitalizmde yapısal işsizlik salt teknolojik ilerlemelerle bağlantılı bir gerçeklik değildir. Yapısal işsizlik özgül kapitalist ekonomiler içindeki üretim işlevlerinden birisini oluşturur (Williams, 1989: 86).

Son olarak yeni üretim ilişkilerinin diğer bir boyutu olan merkez-çevre ve kuzey-güney ayrımları paralelinde kaliteli yaşayan toplumlar ve kalitesiz yaşayan, sadece bir toplamdan, kitleden oluşan toplumlar ayrımının belirlediği görülmektedir. Giddens (2010: 143) bu olguyu şöyle betimlemiştir:

“Günümüzdeki dönüşümler modern kurumların yayılmasının dinsel köktencilik ya da tepkisel gelenekçilik biçimleri gibi tüm karşıt eğilim ve etkileri uyandırdığı, zengin ve yoksul devletler arasındaki ayrımlarla parçalanmış bir dünyada ortaya çıkmaktadır”.

Küreselleşme emek arzını küresel bir işgücü piyasasına uyarlamıştır. Ancak bunu yaparken emeği immobilize kılmış, işgücü göçlerini yasaklamış ya da kısıtlamıştır.<sup>55</sup> Emeğin yeni küresel-yerel dikotomisindeki konumu, sabit kalarak, hareketli kılınan mobilize sermaye karşısında hazır bir işgücü rezervi halinde beklemek olmuştur.

Merkez-çevre ilişkisi içinde çevre ülkelerin otoriter devlet yönetimleri emeğin “meta-ücretli emek” (Greider, 2003: 525) olarak disipline edilmesini sağlayan bir işlev yüklenmiştir. Merkez ülkelerin dış ekonomik kanatlarında yer alan çevre ülkelerdeki yerel elitler uluslararası sermayenin kendilerine sunduğu yeni rollere uygun olarak yerel oyuncular konumunu alırlar. Bunu da küresel ağlara bağlanarak gerçekleştirirler (Tabb, 1999). Mandel (1995: 65) yarı-sömürge ülkelerde bir oligarşik yönetimin bulunduğunu, bu oligarşiyi hegemonik yabancı sermayenin, geleneksel egemen sınıfların, Frank’ın “lumpen burjuvazi” olarak adlandırdığı bir komprador burjuvazinin meydana getirdiğini vurgular.

---

<sup>54</sup> Çalışmamızın alan araştırması bölümünde göreceğimiz gibi Türkiye’de bu koşullar bireyleri dinsel cemaat dayanışmasının ağlarına yöneltmektedir.

<sup>55</sup> Bu bağlamda merkez ülkelerin “amir” çevre ülkelerin “madun” ülkeler olarak konumlanması postmodern bir feodalite görünümü arz etmektedir (Önder, 2013).

“Fakat bizim memlekette aranan kaybolur. Şark oturup beklemenin yeridir. Biraz sabırla her şey ayağınıza gelir”  
Ahmet Hamdi Tanpınar<sup>56</sup>

## 2. BÖLÜM

### İSLAMİYET, OTORİTE ve MUHAFAZAKÂRLIK İLİŞKİSELLİĞİNDE TÜRKİYE

#### 2.1. STATÜKONUN MEŞRUIYETİ OLARAK MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE

Bu bölümde alan araştırmasının öznesi olan muhafazakâr işçi profilinin anlaşılmasında kuramsal destek sağlayacağından, muhafazakâr düşüncenin özelliklerine genel olarak değinilecektir. Bunun nedeni muhafazakârlığın evrensel bir ideoloji ve farklı dinlerden kişilerin ortak özelliklerinin görülebileceği evrensel bir niteliğe sahip olmasıdır. Bu anlamda muhafazakârlık spesifik olarak sadece Türkiye’deki İslami habitusu karşılayan bir tutum ya da ideoloji değildir.

Statükoyu savunan ve sağ düşünce içinde tarihsel bir yer işgal eden muhafazakârlık evrensel bir ideolojidir.<sup>57</sup> Muhafazakâr düşüncenin altyapısını oluşturan dinler salt metafizikten oluşmaz. Ayrıca dinler, metafizikle birlikte var oldukları tarihsel dönemin toplumsal gerçekliğinin yansımasını da verirler (Amin, 2006: 38). Toplumsal hiyerarşinin güç ilişkilerince biçimlenmesi nedeniyle, geleneksellik bu ilişkilerin meşrulaştırılmasını anlatır. Geçmişte kurulmuş toplumsal düzene şimdiki zamanın koşulsuz bağımlılığı olan geleneksellik, toplumsal değişimle güçlenebilir ya da zayıflayabilir. Tarihte farklı nedenlerle ortadan kalkan uygarlıklar gelenekselliklerini yitirmiş bir toplum tipolojisinin içinde eriyerek, onunla bütünleşmiş ya da asimile olmuşlardır. Örneğin Sümerlerin dini dilleri, Sümer toplumu tarihsel olarak ortadan kalktığı halde Akadların dinsel ritüellerinde sürmüştür. “Pax Romana”yı sürdüren muzaffer Roma İmparatorluğu’nun çökmesi sonrasında Avrupa’ya yerleşen

---

<sup>56</sup> (Tanpınar, ? : 8)

<sup>57</sup> Şenel (1968: 2) muhafazakârlığın da içinde yer aldığı sağ düşüncenin geniş kapsamlı ve görelî niteliği nedeniyle, açıklanmasında kolaylık sağlanabilmesi için “eşitsizlik” kavramının kullanılması gerektiğini düşünür: “Gerçekten de onca göreliliğine karşın ‘sağcı’ sıfatı, her zaman devrin eşitsizlik anlayışından daha ileri bir eşitlik isteyen düşünüşe karşı, daha az eşitlikten yana olan kişi ve fikirlerin sıfatı olarak kullanılagelmiştir. Eşitsizlikten yana olma niteliği, tarihte, sağcı fikirlerin değişen istem ve programlarına karşın, hemen hemen değişmeyen ortak nitelikleri olmuştur”.

göçebe kavimler yerleşik yaşamla birlikte Roma hukukunu uygulamaya başlamışlardır. Bu örneklerden muhafazakârlığın geleneklerin işlevselliğine dayandığı görülmektedir. Var olana uyum sağlamak ve uyumluluğu korumak anlamında geleneklere en üst değerin verilmesi, toplumsal düzenin ancak eski kuşakların deneyim, öğretisi ve bilgilerine uyularak korunabileceği düşüncesine dayanmaktadır (Malinowski, 1990: 29). Bu nedenle muhafazakârlar, geleneklerin sürekliliğini sağlayan kurumlaşmış otoriteleri savunur (Girard, 2003: 160). Örneğin 1900'lü yılların başında Emerson (1903: 321; aktaran Horkheimer, 1998: 80) şöyle diyordu:

“Dinsel kurumlar... daha şimdiden, mülkiyetin koruyucuları olarak pazar değeri kazanmışlardır; eğer rahipler ve kilise üyeleri bu avantajları ellerinde tutamazlarsa, ticaret odaları ve banka yöneticileri, ülkenin gerçek hancıları ve toprak sahipleri, hemen onların yardımına koşarlar”.

Stenner (2009: 142) muhafazakârlığın üç türü bulunduğunu belirtir: toplumsal değişme karşısında yer almak biçimindeki “statüko muhafazakârlığı”, ekonomide sınırlandırılmış devlet müdahalesi ve serbest piyasa savunusu olan “bırakınız yapsınlar” (laissez-faire) muhafazakârlık, farklılıklar karşısında hoşgörüsüzlüğü içeren otoriteryen muhafazakârlık (otoriteryanizm). Sanford (2006: 68) ise muhafazakârlığı “geleneksel laissez-faire muhafazakârlık” ve “yalancı muhafazakârlık” olarak ikiye ayırmaktadır. Yalancı muhafazakârlık birinci tipteki muhafazakârlığın yararlılığına inanır. Aynı zamanda yalancı muhafazakâr karakter kendisini özdeş saydığı kurumları da reddedebilecek bir yatkınlık içindedir.<sup>58</sup> Harbour (1982: 153-155) da muhafazakârlığı “gelenekselci muhafazakârlık” ve “liberteryen muhafazakârlık” olarak ikiye ayırarak değerlendirir. Gelenekselci muhafazakârlar Ortaçağ zanaat üretimini idealize ederek, sanayi toplumunu içerdiği karmaşık işbölümü ve soyut mülkiyet ilişkileri nedeniyle bir kargaşa olarak görür. Mises, Hayek, Friedman gibi liberteryen muhafazakârlarsa kapitalist üretim ilişkilerini olumlar.

Muhafazakâr düşünceye göre insan doğasının temel özellikleri şunlardır: İnsanın dinsel bir oluşu vardır, insanın doğası nesnelere kozmolojik düzeninin bir parçası olarak vardır, insanın ahlaki doğası trajik bir biçimde kusurludur, insan aklının gücünde sınırlılıklar bulunmaktadır, insanın toplumsal bir oluşu vardır, insanın ruhu onun gururudur ve insanın doğası ahlaki savlardan kaynaklanır (1982: 43). Muhafazakârlığın başat özelliği; kendi hakikat rejimini değişmez kabul etmesidir. Statüko yapısı olduğu haliyle korunur. Bu anlamda muhafazakârlık Aydınlanma

<sup>58</sup> Sanford'un ayırımındaki yalancı muhafazakâr karakter bizim alan araştırması çalışmamızda pragmatist muhafazakâr olarak değerlendireceğimiz görüşmecilerin tutumlarını andırmaktadır.

karşıtıdır.<sup>59</sup> Tarihin ilerleme sürecini eleştiren muhafazakârlık, geçmişi ve geçmişin ürettiği şimdiki zamanı kendisiyle özdeşleştirir. Bilindiği gibi Liberalizm, Sosyalizm ve Anarşizm düşünceleri Aydınlanma düşüncesinden ortaya çıkmıştır. Faşizm ve muhafazakâr düşünceyse Aydınlanma düşüncesine karşıt olarak gelişmiştir. Bu kapsamda liberalizm, ortaya çıktığı dönemde ve sonrasında kendisini muhafazakârlığın karşıtı olarak konumlandırmıştır (Wallerstein, 1998: 79). Bu niteliğiyle muhafazakârlık tüm devrimci niteliklere karşı olması nedeniyle anti-politik politika olarak tanımlanabilir (Çiğdem, 1997: 33).

Toplumsal düzenin temelini aile, insan özgürlüğünün temelini mülkiyet olduğunu savunan muhafazakâr düşünceye göre (Harbour, 1982: 150) tarih geleneği değil; gelenek, tarihi belirlemektedir. Böylelikle gelenekler uygarlığı vahiye bağlarlar (Northbourne, 2003: 35). Muhafazakârlar bilimin ve teknolojinin gelişmesi konusunda iyimserken, modern toplumda geleneksel değerlerin güç kaybetmesinden tedirgindirler (Harbour, 1982: 182). Bu anlamda muhafazakârlık modernizmin<sup>60</sup> sadece teknolojik yönüyle ilintilidir. Bu bakış açısı muhafazakârları değişime ilişkin bir paradoksun içine itmektedir.

Muhafazakârlığın Aydınlanma düşüncesine karşı olması, postmodernizmin Aydınlanmanın rasyonel aklına karşı olmasıyla da koşuttur. Muhafazakârlık “tarihsel olan iyidir” der. Rasyonel olan tarihte var olmaktadır. Her şey tanrısal yasaların doğasına uygun biçimde geliştiğinden toplumun harcı geleneklerdir. Bu bağlamda muhafazakârlıkta bireyselle değil kolektif olana vurgu yapılır. Her ne kadar geçmişe atıf yapsa da muhafazakârlık modern zamanlarda doğmuş, anti-modern bir düşüncedir (Beneton, 2011: 7-10). Anti-modern ve otoriteryen olması açısından muhafazakârlık, faşizmle yakın bir siyasal rotaya oturmaktadır. Örneğin Faşizm için mutluluk; kahramanlık, özveri, ödev ve disipline kıyasla aşağılık bir duyguydu (Sabine, 1997: 358). Faşizmin yeğlediği nitelikler muhafazakârlıkta da bireylerin benimsemeleri gereken değerli sıfatlar olarak anlanılır. Adorno (2011: 249) muhafazakârlık ve faşizm arasında bir ilişkisellik kurarak, Nazizm’in Roma-Katolik geleneğinin baskın olduğu Güney Almanya’da ortaya çıkması nedeniyle, faşist hiyerarşilerin, dinsel

---

<sup>59</sup> Muhafazakârlığın Aydınlanmış bir muhafazakârlık da olabileceğini belirten Aydın (1998: 51-58), Aydınlanmış muhafazakârlığın “koruyarak ilerlemeyi” amaçladığını, bu bağlamda muhafazakârlık yerine kökenlerinde yaratıcı pragmatizm bulunan “korumacılık” tanımının kullanılmasının daha uygun olduğunu belirtir.

<sup>60</sup> Post-aydınlanma düşüncesini savunan Benhabib (1999: 17) modernizmin özelliklerini; “ahlaki ve politik evrenselcilik”, “bireyin ahlaki özerkliği”, “ekonomik ve toplumsal adalet ve eşitlik”, “demokratik katılım”, “sivil ve politik özgürlükler” ve “dayanışmacı birlikler” olarak sıralar.



hıyerarşilerin laikleştirilmiş ikameleri işlevini görme potansiyeline sahip olduğunu belirtir.

Muhafazakârlık statükonun korunması için topluma bir ortak akıl sağlar ve statükoyla kendisini özdeşleştirerek durağanlığı devingenliğe yeğler. Muhafazakâr düşüncede devlet kendi iktidarının meşruiyetini dinsel otoriteden sağlamakta, var olan üretim ilişkilerinin statükosunu dinsel yasaların ruhani gücüyle berkitmektedir. Crom'un da belirttiği gibi (2008: 160) dine başvurmak genellikle iktidarların meşruiyetlerini sağlamlaştırmak için kullandıkları bir yoldur. Geçmişte kadim bir zamanda yer alan kurucu kültüne sabitlenmiş olan muhafazakârlık, bu statünün sürmesinin yasal meşruiyetini temsil etmektedir. Örneğin kapitalizmin gelişimine koşut biçimde feodal ekonomiden sıyrılarak yeni bir üretim biçimi alanının ortaya çıkması nasıl Protestanlığı yarattıysa, benzer biçimde Roma İmparatorluğu güçsüzlüşmeye başladığı noktada dünyevi iktidarını otoritesiyle güçlendirmek amacıyla dinsel bir zırh olarak o güne değin baskı politikalarıyla yönettiği Hıristiyanlığı devletin resmi dini durumuna getirmiştir. Statükoyu temsil eden din, devlet iktidarının sürdürülmesinde manevi bir habitus yaratmıştır. Geçmişe dönük olarak şimdiki değerlendiren muhafazakâr düşünce, şimdinin ve geleceğin kökenini geçmişte kurumsallaştırmıştır. Geleneklerle kurumsallaşmış olan her şey kutsaldır, değiştirilemez. Bu kurumsallığı temsil eden davranışlar, simgeler, kişiler kutsallığın parçaları, taşıyıcılarıdır. Nitekim Mills (1979: 62) de otorite sahiplerinin otoritelerini kurarken "haklılaştırma simgeleri" kullandıklarını aktarır. Haklılaştırma simgeleri moral simgeler, kutsal tanınan amblemler, yasallığına inanılan sözlerdir. Kadim olanı temsil eden sınıfsal ilişkiler, kast dizgesinde olduğu gibi, dokunulamaz ve imtiyazlı olarak benimsenir. Böylelikle bireyler üzerinde biyo-politik ve mikro-politik bir denetim rejimi kurar. Kulluk ve kölelik olguları bu bağlamda birbiriyle özdeşleşir.

Muhafazakârlık bireylerin bütünü (geleneklerin, dinin) dışındaki tekil rasyonelliklerine karşı çıkar. Rasyonel olan tarih ve geleneklerdir. Her şey tarihin son derece yavaş, hazmedici evrimi içinde oluşur ki her tarihsel dilimde geleneklerle bu tarihsellik biçimlenir. Rasyonel olan tam da bu süreçtir ve bunun muhafaza edilmesi gerekmektedir. Değer verilen ya da değişime karşı korunması gereken gelenekler dondurulur, üzeri örtülür. Geleneklerin ve tarihin belirlediği toplulukçu ortak akıl böylelikle tekil bireysel akıllardan üstündür. Bu anlamda muhafazakâr düşünce iktidarın sınırlı temsiline dayanan temsili demokratik dizge ve insan hakları

düşüncelerine cephe almaktadır. Muhafazakârlık demek ki otoriteyi korumakta, var olan iktidar kurumlarını geçmişin otoritesinden aldığı güçle meşrulaştırmaktadır. Düzen, otorite, aile ve geleneklerle muhafazakâr düşünce kendisini hiyerarşilerle kurar, bağımlılık ilişkilerinden oluşan toplumsal bir kast ağı oluşturur. Buna göre insanlar topluma bağımlıdır, akıl geleneğe bağımlıdır, özgürlük erdeme bağımlıdır, rıza bilgeliğe bağımlıdır ve sıradan insanlar üstlerine bağımlıdır (Beneton, 2011: 113).

Muhafazakâr düşüncenin dünyevi iktidara dair bakışında dinsel hiyerarşi dünyevi hiyerarşiyi bütünler:

“Gelenek zincirinin toplumsal veya dikey yönü tıpkı bir canlı organizmanın çeşitli organlarının karşılıklı olarak birbirine uyup dayanışmaları gibi topluluğu birleştiren fonksiyonların bir hiyerarşisi görünümündedir. Sıkı kurulmuş bir fonksiyonlar hiyerarşisi bir medeniyetin birliğinin ve dirliğinin şartıdır; o yüksek olanı aşağı olana ve geçmiş de geleceğe bağlayan bir zincir meydana getirir. Böyle bir toplumda bir insanın fonksiyonu onun bireysel karakterinden daha önemlidir; zira kurulu bir fonksiyon olmaksızın o ne faydalı olabilir ne de mutlu. Böyle bir hiyerarşinin mevcut olduğu yerde insanların ekseriyeti hiyerarşik olarak daha üstte bulunana hizmet etmek suretiyle fonksiyonlarını icra ederler...” (Northbourne, 2003: 37).

“İlahi yaratımın ürünü” ve “ilahi takdirin gözetimindeki” geleneksel toplumlarda özgür irade sadece doğru karşısında yanlışın seçimine yönelik olan tanrısal buyrukların ihlal edilmesinin özgürlüğü olmaktadır (Bauman, 2011: 13).

Muhafazakârlık olgusunun tarihsel kökenlerine bakıldığında, kavramın siyasal anlamı Fransız Restorasyonu’yla biçimlenmiştir. Chateaubriand’ın Fransız Devrimi’nden sonra 1818 yılında kurduğu radikal gazetenin adı “Muhafazakâr”dır. İngiltere’de “Muhafazakâr Parti” adlandırması ilk kez J. W. Croker’in 1830 tarihli bir makalesinde yer almıştır. Fransız muhafazakâr düşüncesinin içinde etkili adlar olarak Burke, Maurras, Action Française<sup>61</sup> hareketi sayılabilir (Bogdanor, 1995: 390). Muhafazakâr düşünür Burke doğuştan herkesin birbirine eşit olduğu düşüncesine karşıdır. Bu nedenle ulusal egemenliği benimsemez. Gereksinimlerin karşılığının tarih ve gelenekler olduğunu söyler (Şenel, 1968: 118). Burke (1993: 197-200) Roma’daki “patria potestas” a benzer biçimde, aileden kamusal alana bir otorite hiyerarşisi kurarak uzanır. Geleneksel otoriteler olan kilise, aile birlikleri, cemaatler insanları kendi aralarında birleştirmekte, farklılaşmalarını sağlamaktadır. Bu otoriteler “şükran, saygı, sadakat” duygularına dayanır (Beneton, 2011: 23). Burke Fransız Devrimcilerinin dinsel olanı kovma isteklerinin toplumsal düzende boşluk ve meşruluk sorunları

<sup>61</sup> Fransa’da Action Française hareketi kralcı, gelenekselci, Katolikliğe bağlı, milliyetçi ve Alman karşıtıydı (Beneton, 2011: 64).

yaratacağını düşünmüştür. Tam da bu anlamda iktidar olgusuna tersinden yaklaşarak din ve kilisenin iktidarın keyfileşmesini, tiranlaşmasını önleyici olduğunu savunur (Duman, 2010: 470-471). Burke için gelenekler tarihin, toplumların altyapısını oluşturur. Geçmişle kurulan bu doğrudan bağlantı toplumsal ilişkilerin sıkılaştırmasını sağlamakta, yönetimlere bir aile niteliği kazandırmaktadır (Beneton, 2011: 20). Devletin yoksullara hiçbir ekonomik yardımda bulunmaması gerektiğini savunan (2011: 28) Burke, tanrısal gücün akıldan üstün olduğunu düşünerek çalışan yoksullarla ilgili şöyle der: “Onlara sabır, gayret, ağırbaşlılık, tutumluluk ve iman tavsiye edilmelidir; gerisi sahtekarlığın daniskasıdır” (Thompson, 2004: 95).

Diğer bir muhafazakâr düşünür olan Maistre tarihin, tıpkı dinler gibi gizemli olması nedeniyle, otoritenin bir bileşkesi olduğunu düşünür. İnsan kitleleri sadece yönetilmek için yaratılmışlardır. Mutlak egemenlik Tanrı'nındır, otoriteyi elinde tutan kişi Tanrı adına kitleleri yönetir (Beneton, 2011: 37-38). Maistre papazların yönetiminde yer alacağı teokratik bir devlet dizgesini savunur (2011: 54). Ona göre toplumu Tanrı kurmuştur ve bu toplumun yönetimi monarşi olmalıdır (Şenel, 1968: 150). Bu noktada Tanrı tarafından beğenilen ve beğenilmeyen yönetim biçimleri gibi adlandırmalar, gerçekte Tanrı'nın özellikleri ve mutlak oluşuna dair dinsel alanın epistemelerini kısıtlamaktadır. Bonald da gerçek otoritenin ancak ve ancak tanrısal kökenli olabileceğini, otoritesiz bir toplum var olamayacağına göre dinin, toplumsalın anayasası konumunda yer aldığını düşünür (Beneton, 2011: 46). Ona göre siyasal toplum ailedeki patriarkal ilişkiler gibi kurulmuştur (Şenel, 1968: 153). Maurras ise cennetin ilk yasasının düzen olduğunu söyleyerek kökeni otorite olan düzenin muhafaza edilmesi gerektiğini müjdeliler (1968: 166). Statükoyu koruyan muhafazakârlık özgürlüğü ve bilgiyi de araçsallaştırır.

Sürekli olarak saklama ve korumaya atıf yapan muhafazakâr düşünceyi iktisatçı Veblen (2005: 131) “sosyal, psikolojik bir atalet” olarak değerlendirir.<sup>62</sup> Aylak sınıf muhafazakârdır. Ekonomik durumun zorunluluklarının doğrudan etkilemediği aylak sınıfın toplumsal evrimdeki rolü hareketin geciktirilmesi ve eskimiş olanın korunmasına dayanır. Üstelik aylak olan bu varsıl sınıfın tutuculuğu aynı zamanda bir

---

<sup>62</sup> Burjuvazi sürekli bir eylemlilik içinde bulunması metaforuyla tanımlanmasına karşın her zaman tembelleşme olasılığı içindedir. Bunun bir örneğini tarihçi Braudel (1994: 89-90) 16. yüzyılda burjuvazinin kazanmakla kaybetmek arasında bir noktada yer aldığını söyleyerek verir: “Sadece iflas tehlikesiyle karşı karşıya değildir. Çok zenginleşirse veya ticaret hayatının rastlantılarından bıkkacak olursa; görev, rant, ünvan veya fief satın alarak, soylu yaşamın prestijinin ve sakin tembelleşmelerinin çağrısına uyacaktır”.

saygınlık işareti olarak görülmüştür (2005: 136). Hobsbawm (2005: 155) da “İngiliz zenginlerini giderek katılaştıran, özellikle kendini beğenmişlik duygusundan kaynaklanan” bir düşünce olarak muhafazakârlığı eleştirir. Muhafazakâr düşünce kitlelerin gönüllü rızasıyla otoriteyi toplumsallaştırır. Bu noktada Bourdieu’nun (1995: 57) egemenlik tanımı otoritenin kullanımı konusunda işlevsel olacaktır:

“(Egemenlik) baskı gücüne sahip eyleyiciler kümesinin (egemen sınıf) eyleminin doğrudan ve basit bir sonucu değil, egemen olanların (böylece egemenliğin ancak içinden geçerek uygulanabildiği alanın yapısı tarafından egemenlik altında tutulan) her birinin tabi olduğu ve tüm diğer egemen olanlar tarafından kendisine yöneltilen çapraz dayatmalar şebekesi içinde birbirini doğuran karmaşık bir eylemler bütünüdür dolaylı sonucudur”.

Muhafazakârlığın egemenlikle özdeşleşmesi yaratıcı bir habitus’a sahip olmasına engel olur. Aydınlanma düşüncesini eleştiren muhafazakârlık, modernizmin temsili olan “Ulysses” gibi bir roman ya da Aydınlanma ve modernizmi kendi içinden eleştiren “Aydınlanmanın Diyalektiği” gibi bir felsefi yapıt ortaya çıkartamamıştır.

Muhafazakârlığın ruhani zorunluluğu günümüzde yeni-sağ düşünce içinde ekonomik liberalizmle bütünleşerek otorite, düzen ve geleneklerin korumacılığını benimsemek anlamına gelmektedir. Muhafazakârlıkla ekonomik liberalizmin ideolojik kaynaşmasında serbest piyasa ekonomisinin muhafazakârlığın düzen, gelenekler ve din argümanlarına hizmet etmesi etkili olmuştur. Muhafazakârlık bu anlamıyla statükonun korunmasına yardımcı olmaktadır. Muhafazakârlar Avrupa’da 1830 olaylarında liberallerle mücadele etmiştir. İngiltere’de buğday yasası konusunda burjuvazi ve toprak sahipleri sınıfı olan aristokratlar arasındaki klasikleşmiş rekabet göz önünde bulundurulduğunda iki düşünce arasında keskin bir karşıtlık bulunmaktaydı. Weber (2011b: 64) “kapitalist ruh”un ortaya çıktığı zaman biricik düşmanın geleneksellik olduğunu belirtmiştir. Fakat çalışanların itaatinin güvence altına alınmasında geleneksellik zamanla keskin bir işlevselliğe kavuşmuştur. Bu yüzden liberalizm günümüzde geçmişteki rakibi olan muhafazakârlıkla bağlaşma içine girmiştir.

Mülkiyete bakışları açısından muhafazakârlıkla liberalizm ortak bir algıya sahiptir. Esas olarak liberalizm muhafazakârlığa bir tepkiydi. Fakat postmodern döneme gelindiğinde yeni-sağ düşünce içinde muhafazakârlıkla liberalizmin düeti yaşanmaya başlamıştır. Ekonomik liberallerin “görünmez el”i ile muhafazakârların “ilahların parmağı”nın birbiriyle örtüştüğü (Beneton, 2011: 108) noktada, iktisadi liberalizm ve muhafazakâr siyaset bağlaşmasında imalatı desteklemek yerine piyasanın serbestleştirilmesi ve tüketimin arttırılması tercih edilmiştir (Hirst ve Zeitlin, 1993:

118). Bu anlamda burjuva hukuk devletinin liberal yorumu tepkisel ve muhafazakârdır (Habermas, 2002: 245-246). Liberal muhafazakârlık aynı zamanda sağlıklı bir paternalizm modelidir. Bunun nedeni liberal muhafazakârlığın sivil ve siyasal özgürlükleri sadece kapitalist bir ekonomiyle bağlantılı olarak düşünmesidir (Bogdanor, 1995: 394).<sup>63</sup>

Bu noktada Bourdieu'nun (1995: 124) en kaba güç ilişkilerinin simgesel ilişkiler olduğunu belirtmesi anlamlıdır. Toplumsal düzen kendisine itaat etmeye hazır olanlara karşı “düzene çağrılar” içerir ve “derinlere gizlenmiş bedensel elverişlilikleri” uyarır. Böylece bireyler bilinçdışı bağlarla yaşanan toplumsal düzene “kanısal boyun eğme” eyleminde bulunur. Bu dizgesel işleyiş mekanizması egemenliğe sahip olanların egemenliklerini sürdürmelerinin nasıl gerçekleştirildiğini de açıklar (1995: 127). Marcuse (1998: 78) egemenlik ilişkilerinde hiyerarşi içine sıkıştırılmış emeğin konumunu şöyle betimler:

“Toplumsal emeğin hiyerarşik bir dizgesinin gelişimi egemenliği yalnızca ussallaştırmakla kalmaz, ama egemenliğe karşı başkaldırıyı da durdurur”.

Kapitalizmin girişim özgürlüğü Marcuse'a (1997: 20) göre en başında dahi sadece bir kutsama değildi. Aynı zamanda toplumun büyük bir bölümü için geçerli olmak üzere ya çalışmak ya da aç kalmak özgürlüğünü ve “zahmet”, “güvensizlik” ve “korku”yu anlatmaktaydı. Bu bağlamda yeni-muhafazakârlığın sivil toplumu, yeni-liberal ekonominin hem yapısal işsizlik ve toplumsal eşitsizlikler yaratması hem de işsizleri aylıklık ve tembellikle suçlamasının kamusal alanı olur. Küresel kapitalizmin üstyapı ögesi olan postmodernizm, benzer biçimde bir karamsarlık hiyerarşisi olarak emeğin metalaşmasına, çalışan kitlelerin giderek yoksullaşmasına değinmeyerek, üst anlatıların yıkılmasının kavramsal inşasının edebi telaşıyla ilgilenir.

Küreselleşme ve yerelleşme süreçleri bağlamında günümüz bir “paradokslar çağı”dır (Dirlik, 2006a: 169). Küreselleşmeyle bağlantılı biçimde İslami bir burjuvazinin oluşmasıyla İslamlaşma süreçleri de eşzamanlı gelişmiştir (Haenni, 2011: 42). Bilindiği gibi modernizm döneminde dinler bir “modus vivendi” (geçici anlaşma) ile bilimle anlaşarak dünyevi alandan ruhaniyat alanına geri çekilmişlerdi. Fakat postmodernite ve yeni kapitalizmle birlikte ortaya çıkan “yeni Ortaçağ” olgusu<sup>64</sup> aklın

<sup>63</sup> Thatcher'a kadar İngiliz muhafazakârlığı gelenekselleşmiş bir paternalizm anlayışına sahipti. Tersine Amerikan muhafazakârları refah devletine düşmanlıkla bakan ve paternalizmi de eleştiren bir konumdadır (Harbour, 1982: 109).

<sup>64</sup> Roy (1995: 15) ise yeni bir Ortaçağ argümanının yanlış olduğunu düşünür. Söz konusu olan modernliğin kendi muhaliflerini üretmesidir.

gerilemesine denk gelmektedir. Katoliklik'te köktencilik'in yaygınlaşması, Protestanlık'ta alt-kiliselerin yükselmesi, Yahudilik'te teokratik hahamların çoğalması, İslamiyet'te fundamental<sup>65</sup> bir anlayışın güçlenmesi söz konusudur. Tüm bu gelişmelere “cemaatlerin önlenemez yükselişi” eşlik etmektedir. Minc (1995: 93-95) bu sürecin bir yönünün tarikatların yükselişi, diğer yönünün kabileciliğin canlanması olduğunu belirtir. Dine yönelme sadece İslamiyet'e özgü değildir. Postmodern zamanlarla uyumlu olarak dinsel ve etnisiteler yeniden yaygınlaşmakta ve güçlenmektedir. Örneğin Amerikan Protestan Kilisesi'nin üye sayısı 45 milyondan 69 milyona yükselmiştir (Oppenheimer, 1996: 158).

## 2.2. DİNSEL OTORİTE, MUHAFAZAKÂRLIK ve İSLAMİYET

### 2.2.1. İslamiyet'te Otorite ve İktidarın Tarihselliği

Çalışmanın başlarında da değinildiği gibi günümüz iktisadiyatında otoritenin işçileri disipline etme pratiğini açığa çıkartmada yararlanabileceğimiz temel köken ve referans geçmişte iktidar-otorite ilişkiselliğinde deneyimlenen dinsel ve tarihsel uğrakların vereceği bilgilerdir. İslamiyet'teki otorite ve iktidar ilişkileri değerlendirilirken, özellikle Şeriatî, Mevdudî, Mannan ve Kutub gibi temel kaynakların ihmal edilmemesinin yanı sıra Şarkiyatçı nitelikteki yaklaşımlardan da uzak durulması gerekmektedir.<sup>66</sup> Bu bağlamda semavi dinlerin sonuncusu “ed-din” (en son din) olan İslamiyet<sup>67</sup> “uygarlık”, “inanç sistemi” ve “ideoloji” olarak üç farklı türde

---

<sup>65</sup> Dinsel radikalizmi anlatan fundamentalizm kavramı özellikle siyasal İslam'ın yükselişine koşut olarak popülarite kazanmıştır. Fundamentalizm kavramı daha çok radikal siyasal İslamcılıkla özdeşleştirilmiş olsa da ilk kez Amerikan Protestan papazların İncil'in hatasız bir kitap olduğunu savunmak amacıyla yazdıkları 1910 tarihli Roots (Kökler) adını taşıyan bir yayın dizisinin adından kaynaklanmaktadır (Shupe, 2012: 276; Halliday, 1995: 399). Fundamentalizm bozulmamış olduğunu düşündüğü ideal geçmişe yeniden kavuşmayı özlemektedir (Shupe, 2012: 280-281). Bu düşünce kurgusunda “...bitmiş bir geçmişin mitik tasviri ve bugünün gerçekleri birbirine karıştır, hatta özdeşleşir” (Corm, 2008: 178).

<sup>66</sup> Batılı bazı yazarlarda İslamiyet konusunda indirgemeci yaklaşımlar ortaya çıkabilmektedir. Bu yaklaşımlar aynı zamanda Şarkiyatçı bakışın bir bölümünü oluşturmaktadır. Daha 1862 yılında tanınmış Şarkiyatçı Renan, College France'ın açılış konuşmasında İslam'ın bilimden nefret ve sivil toplumun yok edilmesi olduğunu, beyni rasyonel araştırmadan uzaklaştıran Sami zihniyetini temsil ettiğini söylemiştir (Corm, 2008: 135-136). Austruy (1978: 106) ise İslamiyet'te reformist akımlar içinde, birbiriyle yapısal ilişkisi olmayan ve düşünsel temelleri tamamen karşıt olan, Mutezile, Selefilik, Müslüman Kardeşler gibi hareketleri saymaktadır. Şarkiyatçılığın kavramsal düzeyindeyse E. Said (1999) Şarkiyatçıların İslamiyet ve Müslümanlık sözcüklerini bilinçli olarak kullanmadıklarını belirtir. Bunun nedeni Şarkiyatçıların İslamiyet'i semavi dinler zincirinde bir halka olarak görmemeleridir. Üstelik dinlere karşı son derece temkinli duran Schopenhauer (2009: 66) dahi İslamiyet ve Müslümanlık kavramları yerine, Buda ve Budizm ilişkisinde olduğu gibi, Muhammetçi/Muhammed taraftarı anlamında “Mohammedan” sözcüğünü kullanmıştır.

<sup>67</sup> İslam sözcüğü Arapça kökünde Tanrı istemine boyun eğme, Kuran'da da Tanrıya mutlak baş eğme anlamına gelmektedir (Sencer, 1999: 65). Aynı zamanda barış içinde olmak, teslimiyet, selam

algılanmaktadır (Berkes, 1985c: 53). Benzer bir yapıda İslami ekonomist Mannan (1973: 310) İslam'ın bir inanç dizgesi, toplumsal bir dizge ve bir uygarlık olduğunu belirtir. Tanilli'ye (2006: 44, 51) göre tekil bir İslam yoktur, "İslamlıklar" vardır. İslamiyet'in öğretisi tektir fakat uygulamaları çoğuldur. Bu nedenle "İslam dünyaları"ndan söz etmek gerekmektedir. İslamlık din, ahlak, kültür, yaşam tarzı ve kültürdür (Balta, 1994a: 10-12). Fakat Berkes'e (1985c: 55) göre İslamiyet konusunda rasyonel çözümlerler yapabilmek için şu üç bakış açısından kurtulmak gerekmektedir: İslamiyet'in tek biçimli, tek bir tarihsel gelenekten geldiği, ikinci olarak İslamiyet'in Batı uygarlığının dışında tümüyle doğulu bir gelenek olduğu, son olarak da günümüz İslamiyet'inin "tek bir basit ve kapalı gelenek örneği" biçiminde anlaşılabilirliği. Bu bağlam bize dinsel otoritenin araştırılmasında hangi sınırlılıklar içinde bulunduğumuzun haritasını verdiği gibi aynı zamanda araştırma nesneliliğinin sağlanmasında izlenecek olan bilimsel yöntemin içeriği konusunda yardımcı olmaktadır.

Din ve ekonomi ilişkisi bakımından dinin ekonomiden daha etkili olduğu dönemler tarihte ortaya çıkmış olmakla birlikte, yapılar arası ilişkilerde son tahlilde ekonomi başattır. Sonsuz rastlantılar toplamı içinde ekonomi kendisine bir yol açarak üstyapı öğelerinin sınırlarını biçimlendirir (Yaşlı, 2012: 18). Bu bağlamda öncelikle İslamiyet'te otorite olgusunun kökenini irdeleyerek çalışmamıza tarihsel, yapısal bir derinlik katmamız gerekmektedir. Arapça'da "amr" sözcüğü otorite ve emir anlamındadır. Otoriteyi tanımlamakta kullanılan bir başka sözcük etimolojik olarak "şavk" kökünden gelen ve "diken, güçlü çivi, sivri uçlu değnek" anlamlarını taşıyan "şavka" sözcüğüdür. Şavka, dinsel bir değere ve meşruiyete sahip olmayan askeri gücü ve iktidarı anlatmaktaydı. Osmanlı Devleti zamanında "şekva" (şevket) sözcüğü de "sultan", "emperyal", "august", "majestic" sözcüklerinin içerdiği anlamlara sahip olmuştur (Lewis, 1997: 48-49; Al-Ashmawy,1993: 35). Yöneten-yönetilen ilişkisi içindeki hiyerarşide amr'ın karşısında reaya ve tebaa konumlanır. "Ulu'l emre itaat" zorunluluğu vardır ve bunun karşısında "emir'ül müminin" bulunur.

İktidar sorunu İslamiyet'te en başından beri bulunmaktaydı (Lewis, 1996: 22). Fakat İslamiyet o kadar hızlı yayılmıştır ki Hıristiyanlık'ta olduğu gibi Sezar'a hakkını

---

anlamlarına sahiptir (Yılmaz, 2010: 232). Öztürk (2007: 132-133; 1996: 8) de silm (barış) ve selam (esenlik) köklerinden gelen iki anlamın birleşimiyle İslam sözcüğünün "esenlik ve barış için Yaratıcı'ya teslim olmayı" vurguladığını belirtir.

vermeye gerek kalmamıştır (Gellner, 2012: 13). İslamiyet'te iktidar ve egemenlik Allah'a aittir. Yöneticiler ancak Allah'ın halifesi, memuru olarak dünyevi iktidarda yönetici olabilirler (Şaylan, 1992: 57). Otoritenin iktidarı beslediği ve iktidarın gücünü otoriteden aldığı bağlam somut bir görüngü olarak kendisini halifelik kurumunda<sup>68</sup> anlatır. Bunun nedeni halifenin hem bir devlet yöneticisi hem de dinsel önder olmasıdır.<sup>69</sup> Öyle ki 10. yüzyıl ortalarında cahil bir eyalet askeri Halife'yi karşısında gördüğü zaman kendisini Allah'ın karşısında zannetmiştir (Lapidus, 2002: 142). Moğolların 1258 yılında son Abbasi Halifesini Bağdat'ta öldürmeleri sonrasında halifelik kurumu Memlûk Devleti'nin yönetimindeki Mısır'a taşınmıştır. Mısır'da bir dönem egemen olan Fatımilerin halifesi Al-Hakim Tanrı'nın kendisinde dünyaya geldiğini düşünmekteydi (Laroui, 1993: 144). Dünyevi iktidara sahip olan Memlûkler de, yönetimlerinin meşruiyetini halifelik kurumunu/dinsel otoriteyi himayeleri altına alarak sağladılar. Benzer biçimde Selçuklular iktidar alanında Şii mezhebine karşı Sünni mezhebini desteklerken, bunun karşılığında kendilerinin dünyevi iktidarına Sünni ulemeden dinsel otoriteyle destek aldılar (Lapidus, 2002: 331). Demek ki İslamiyet iktidar için bir meşruiyet kaynağı olmuştur. Bu anlamda insan yapısı olan diğer tüm kurumlar ikincil derecede kalmaktadır (Vatikiotis, 1998: 65).

### 2.2.2. “Auctoritas Maiorum” veya “Sünnetül Evvelin”

Otorite ve iktidar ilişkiselliğinde geleneğin/dinsel otoritenin işlevi evrensel düzeyde kültürel farklılıklara karşın işlevsel olarak aynı niteliğe sahiptir. Bu anlamda Romalılarda geleneğin işlevi neyse İslamiyet'te de aynıdır. Örneğin Roma'daki “auctoritas maiorum”, Sünni İslamiyet'teki “sünnetül evvelin” ile işlevsel olarak aynı şeydir (Mansur, 2009: 160). İslamiyet bir nomos tahayyülü olarak biçimlenirken (Çiğdem, 1999: 150), Lindholm'e (2004: 77) göre eskatolojisi ve peygamberin karakteri gereği Weberyen anlamdaki misyoner din sınıflandırmasına uygundur. Bu bölümde de otorite ve iktidar ilişkiselliğinde misyoner din niteliğinin nasıl geliştiğini değerlendireceğiz.<sup>70</sup> Öncelikle İslamiyet öncesinde Arap yarımadasının<sup>71</sup> az gelişmiş,

<sup>68</sup> Halifelik zamanları “Raşidun dönemi” olarak adlandırılır. Halifeyi tanımlayan “Allahın yeryüzündeki gölgesi” kavramı Pers Krallığı dönemlerinden kalma bir kavramdır (Zubaida, 1994: 73).

<sup>69</sup> Abd-el Razık hilafetin şeriatın gerekli gördüğü bir kurum olmadığını savunur (Binder, 1996: 215; Gibb, 2006: 50). Razık'a göre Kuran ve sünnette de hilafetin varlığına dair herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. İslamiyet'te devlet olgusu tanımlanmadığından herhangi bir İslami hükümet argümanı geçersizdir (1996: 219, 237).

<sup>70</sup> İslamiyet'in kökenlerine dair literatürdeki temel kitaplardan birisi için bakınız: (Crone ve Cook, 1977).

<sup>71</sup> Araplar yaşadıkları coğrafyayı Ceziret-ül Arab (ada) olarak nitelendirirlerdi (Mahmud, 1962: 3).



pagan, dağınık bir yapıya sahip olduğu belirtilmelidir. Siyasal dağınıklık ve merkezizlik içinde tek merkezizyet Mekke<sup>72</sup> kentiydi (Lapidus, 2002: 41-48).<sup>73</sup> Mekke kentinde “İç Kureyş”<sup>74</sup> olarak adlandırılan bir tür ticaret aristokrasisi, “Dış Kureyş” olarak adlandırılan birincisi kadar varlıklı olmayan bir tüccar sınıfı, kenar semtlerde yer alan proletarya niteliğindeki yabancılar ve Bedeviler yer almaktaydı. Kentin dış alanındaysa Bedevi kabileler konumlanmıştı (Tanilli, 2006: 28). Fakat bu yapı değişecek ve dağınık yaşayan Arap kabileleri<sup>75</sup> İslamiyet’in otoritesiyle birlikte birleşip tekil bir dünyevi iktidar olarak devletlerini genişletmeye başlayacaklardır.

Bu bağlamda İslamiyet’in yayılmasında iki temel kuram vardır: Birincisi İslamiyet’in ilk yayıldığı bölgenin dönemin ticaret ağlarıyla varsillaşmaya başladığını, ikincisiyse ticaret yollarının değişmesiyle birlikte eski ticari ayrıcalığını yitiren bölgenin yoksullaştığını, güçlenmek için yeni bir ilk nedene gereksindiğini anlatır. Anisimov vd.’ne (2007: 89) göre İslamiyet’in ortaya çıkmasında; Arap kabile düzenindeki bozulmalar, ticarete yaşanan güçlükler, uluslararası koşulların kentlerin gücünü olumsuz etkilemeye başlaması, istikrarlı bir devlet yapısı kurarak dış saldırılara karşı koyma isteği, ticaret yollarının güven altına alınabilmesi, ekonomi-politik istikrar gereksinimi gibi etmenler etkili olmuştur. Mekke’den Medine’ye (Yesrib)<sup>76</sup> hicret edilmesinde Medine’de bulunan Mekke’yle bağlantılı tacirlerin de etkisi bulunmaktadır (Wood, 2003: 63). Marx (2000c: 161) da ticaret yollarının değişmesine bir olasılık yükleyerek, Hindistan’dan Avrupa’ya ticaret yollarının yön değiştirmesinin, ticaretin bileşenlerinden olan Arap kentlerinde bir çöküşe neden olduğunu belirtir. Ticaret yollarını izleyerek büyüyen İslamiyet, kapanmış olan güney ticaret yolunu yeniden canlandırarak ilgili ticareti düzenlemiş ve yönetmiştir.

---

<sup>72</sup> Mekke sözcüğünün semantiğine dair şu bilgilerle karşılaşırız: Güney Arapçasında “mikrab” sözcüğü tapınak anlamındaydı. Ptoleme bu sözcüğü “Makarobe” olarak adlandırmıştır (Sencer, 1999: 68). Mekke’nin diğer adıyla, gerçekleştirilen ticari etkinlik sayesinde çevresinde bağlı köy ve kasabaların ortaya çıkması nedeniyle “Ümm-ül Kura” (köylerin anası) olmuştur (Bulut, 1995: 188). Hamidullah (1996: 97) da Mekke’nin “kentlerin anası” anlamına geldiğini belirtir.

<sup>73</sup> Fakat 5. yüzyılda Kinda Kabilesi bir kabileler federasyonu kurabilmeyi başarmıştır (Tanilli, 2006: 25).

<sup>74</sup> Kureyş sözcüğü “köpekbalığı” anlamına gelmektedir (Balta, 1994a: 13). Sözcüğün bu anlamı totemizm döneminden kalma bir ad kökeni olma olasılığını güçlendirir.

<sup>75</sup> İslamiyet’in ilk dönemleri B. Thomas’ın “süper kabile” olarak nitelendirdiği kabilelelerin diplomasi ve askeri ilişkilerinin geleneksel yardımlaşmasını anlatmaktaydı (Thomas, 1937: 125; aktaran Turner, 1997b: 153).

<sup>76</sup> Yesrib yerleşim yerinin adının Medine olarak değiştirilmesi sembolik bir anlam taşımaktadır. Medine sözcüğü Aramice veya İbranice’deki din sözcüğünden türemiştir, sözcük aynı zamanda hukuk anlamına gelir (Lewis, 1997: 43). Böylece Medine yeni bir dinin ve devletin kuruluşunun sembolizmini anlatmaktadır. Turner (1997b: 183-184) da Medine’nin kenti anlamlandırmaktan çok bir devlet yapısının yönetim merkezini adlandıran bir kavram olduğunu söyler.

İslamiyet'in yayılmasındaki nedensellik ilişkilerine dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.<sup>77</sup> Örneğin Watt, kentsel ticaret ahlakına, Crone ise Medine kentinin ve Bedeviler'in geleneklerine bir değişken olarak vurgu yapar (Lindholm, 2004: 141). Weber (2008: 358) ise İslamiyet'in "dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütü" olduğunu söyler. Weber İslam'ın bir savaşçı din ve İslam'ın başarısının toprak fetihlerine bağlı olduğunu düşünmekteydi (Turner, 1997b: 75). Bataille (1999: 125) da Weber'i destekleyerek peygamber hadislerinin düzenli bir yayılma aracı haline getirdiği fetih olgusunun sermaye birikimi yarattığına belirtir. Sermaye birikiminde savurganlığın önlenmesiyle harcamanın sınırlandırılmasının etkisi olmuştur. Bu birikim kapitalist sermaye birikimini anımsatıcıdır. İslamiyet, öncelikle fetihler ve sınırlandırılmış harcama pratikleriyle, "dinsel" ve "askeri" biçimlerin sentezi bir din olmuştur. İslamiyet öncesi Arap kavimlerinin en büyük erdemlerden birisi olarak gördükleri cömertlik "müsriflerin şeytanların kardeşi olduğu" düşüncesiyle İslamiyet'te reddedilmiştir:

"Savurgan, söz anlamaz, vahşi aşık ve kızların sevgilisi savaşçı, kavimlerin şiir kahramanı yerini dindar, disiplinin ve kuralların biçimsel izleyicisi askere bıraktı" (1999: 123).

Fakat İslamiyet'in gelişiminde sadece askeri fetihler ve Bedevi savaşçılığının devlet dizgesine uyarlanmış biçimleri değil, ticari bir imparatorluk olmaya dair ilerlemenin de etkileri bulunmaktadır. Lapidus (2002: 340) İslamiyet'in yayılmasında tüccarlar ve fetihlerin etkisine değinir. Örneğin Batı Afrika'da ve Hint Okyanusu bölgesinde tüccarlar ve tebliğci misyonerlerle İslamiyet yayılmıştır. Modern kapitalizm öncesinde Rodinson'a (1978: 68) göre İslamiyet'te üretimden dağıtıma değin uzanan kapitalist sektör oluşumları kısıtlıydı; toprak sahibi ve devlet başat durumdaydı. Fakat İslamiyet'in doğuşu ve gelişimiyle ilgili olarak dönemin üretim biçiminin kültürlerarası ilişkilerini sağlayan ticaretin dikkat çekici öneme sahip olduğu görülür. Özellikle Mekke "kapitalistimsi" bir ticaret merkeziydi. Yönetici Kureyş kabilesi ticaret ve tefecilikle kazanç sağlarken asabiyyete dayalı kabile normları bozulmakta, cömertlik gibi kabilesel gelenekler yok olmaya başlamaktaydı (1978: 45-46). Bireycilik toplumsal yaşamda kabile asabiyyetinin<sup>78</sup> yerini almaktaydı. Bu da geleneksel toplum

<sup>77</sup> Mekke'de ticaretin sağladığı sermaye birikimi bireyselleliği, servet hırsını arttırırken geleneksel kabile dayanışması motiflerini ortadan kaldırmaya başlamıştı. Birikim sürecinin dışında kalan insanların güvencesizleşmeye, piyasa mekanizmasının dışında kalmaya başlamalarıyla normsuzluğun, anominin geçerli bir olduğu bir toplum yapısı oluşmuştu (Turner, 1997b: 67-68).

<sup>78</sup> Asabiyyet olgusunun önemine örnek olarak bir Arap'ın ölmesinin ancak savaşırken şerefli bir biçimde ölmesi halinde değerli olduğunun düşünülmesi verilebilir (Mahmud, 1962: 5).

kodlarına sahip Arap Yarımadası'nda ahlaki bir çöküntü olarak algılanmıştır. Her kabile Mekke'deki ekonomik artığın paylaşılmasında hak sahibi olmak arayışındaydı.

İslamiyet'in doğduğu coğrafya bir ulaşım ağı içinde Mekke kentinin ticari canlılığını yaratmıştır. Hint, Java, Çin mallarının Kızıldeniz aracılığıyla Avrupa'ya aktarıldığı ticaret koridorlarından birisi Arap yarımadasının batı bölümünden geçmekteydi (Lewis, 1997: 31). İslamiyet yayılırken gelişmiş bölgeler İslam'ın doğduğu alanlar değil, tersine Arabistan'ın güneyi ve körfez kıyılarıydı. İç bölgelerde bir devlet oluşumunun var olabileceği tek alan Mekke ve Kureyş Kabilesi'nin coğrafyasıydı (Lindholm, 2004: 122).<sup>79</sup> İslam dini cemaat/ümmet aşamasından bir devlet dizgesi konumuna geldiğinde Akdeniz ve çevresinde kurulan imparatorlukların büyüme doğasına uygun bir biçimde, tıpkı Selçuklu ve Roma devletleri gibi, ticaret yolları üzerinden gelişmiştir. Böylelikle İslamiyet özünde temel ekonomik bir uğraş olarak "ticaret imparatorluğu" niteliği taşımaktaydı (Wood, 2003: 64). İslamiyet'in yayılmasının en etkili olduğu zamanlar geleneksel otoritelerinden kopma sürecindeki toplumlara yeni bir toplumsal kimlik sağladığı yıllardır (Lapidus, 2002: 350). Böylece İslamiyet yukarı barbarlık döneminin (kentlerin) öncülüğünde, aşağı barbarlık döneminin (kabilelerin) gücünü alan "orijinal bir uygarlık" olmuştur (Hassan, 1998: 272)

İslamiyet'in bir devlete dönüşümünde son tahlilde ekonomik pazarlar önemli bir işleve sahip olmuştur. Mekke'den Medine'ye hicret edildiğinde Mekke'ye alternatif bir ekonomik pazar olarak Medine pazarı yaratılmıştır. Bu yeni ekonomik pazarda hiç kimse belirli bir yeri sahiplenmeyecekti ve pazarın işleyişinde vergi alınmayacaktı (Özel, 1994: 6). İslamiyet kabileden devlet aşamasına doğru genişlerken İran ve Bizans kültürünü, ekonomisini ve saray diplomasisinin adetlerini içselleştirerek klasik bir patrimonyal ya da Asya Tipi Üretim Tarzına dönüşmüştür. Haraççı üretimle biçimlenen devlet yapıları tarih içinde ad ve hanedan değiştirmiş fakat İslamiyet farklı yönetim biçimleri ve hanedanlıklarda sürmüştür. Bizans ve Sasanilerin saray protokolleri ve toprak düzenlemeleri gibi, devlet yönetimi kuralları benimsenerek (Amin, 2006: 43; Lewis, 1997: 13) Sünni İslamiyet zaman içinde merkezi patrimonyal bir devletin hukuk dinine dönüşmüş, toplumların ezilen tabakalarının hoşnutsuzluklarına karşılık gelmemeye başlamıştır (Turner, 1997b: 161). Buna koşut olarak var olan dinsel hukuk

---

<sup>79</sup> Laroui (1993: 18) de Mekke'deki ticaret oligarşisinin var olmasının bizleri yanıltmaması gerektiğini, Yemen'den doğuya uzanan bir Arap monarşisi deneyiminin bulunduğu altını çizer.

dizgesi de sınıf eşitsizliklerini yansıtır biçimdeydi. Örneğin Emevi yönetici Muaviye şöyle demektedir:

“Yeryüzü Allah’ındır, ben de onun naibiyim. Dolayısıyla her elime aldığım bana aittir, insanlara her bıraktığımsa onlara bir lütfumdur”

Abbasi yöneticisi Mansur da dinsel otoritenin dünyevi iktidarının sahibi olduğunu belirtmektedir:

“Ey insanlar! Allah’ın bize bahşettiği hak ve bize verdiği yetkeyle sizlerin başımıza geçtik ve sizleri yönetiyoruz. Ben Allah’ın yeryüzündeki naibi ve onun mülkünün bekçisiyim” (Al-Ashmawy, 1993: 32)

Feodalizm döneminde Müslümanların yaşamını düzenleyen şeriat normlarının kurulması anlamına gelen fıkıh; hükümdar, toprak ağası olan eşraf ve köle sahipleri yararına oluşturulmuştur. Köylü, çiftçi ve kölelerin sömürülmesine yönelik yorumlar üretilmiştir (Şeriatı, 2010: 92). Bu anlamda Halife Ebubekir “Vallahi namaz ve zekâtın arasında ayırım yapanlarla savaşacağım” derken (Mannan, 1973: 403), aslında devletleşmiş bir dinin/dünyevi iktidarın vergi toplama etkinliğinin dinsel otorite tarafından meşrulaştırılabilirliğini de betimlemiş oluyordu. İbadetle (namazla) verginin (zekât)<sup>80</sup> bir arada değerlendirilmesi İslamiyet’in doğrudan din ve devlet birlikteliğine dayalı bir inanç dizgesi olduğunu gösterir.

Halife Ömer zamanında toprakların kamusal mülk olarak işleyenlerden alınacak haraç karşılığında kiralanması uygulaması başlatılmıştır (Ayubi, 1993: 42). Amin’e (1993: 68-69) göre Arap-İslam düşüncesinin nesnel sınırlarını haraçlı toplum belirlemiştir. Akılcılık, skolastik düşünce, biçimsel itaat, çileci kaçış gibi farklı düşünsel arayışların İslami düşünce içinde biçimlenmesi, din-iktidar ilişkisinin aldığı dönemsel nitelikle ilişkilidir. Örneğin Karmatiler ayaklanması tümüyle iktidar ilişkilerindeki adalet mekanizmasının aldığı boyutun göstergesidir. Amin (2006: 65) Müslüman ülkeler coğrafyasını askeriye, tacirler ve din adamlarının ortak iktidarına dayalı bir yönetsellik olarak değerlendirdiği Memlük<sup>81</sup> iktidar geleneğinin biçimlendirdiğini belirtir. İslamiyet’in yükseliş dönemi haraçlı üretim tarzına geçişin ekonomisini anlatmaktadır. Peygamber ve halifeler dönemine özlem duyanların unuttukları gerçek tam da buradaki iktidar ilişkilerinin biçimlenmesinde yer alan gelişmelerdir (1993: 70).

<sup>80</sup> Zekâtın sözcük anlamı temizlenme, artmadır (Ahmed, 1975: 127).

<sup>81</sup> Arapça’da Memlük, Türkçe’de de kul olarak kullanılan sözcük köle anlamına gelmektedir (Lewis, 1997: 79). Memlük sözcüğü İslam ordularında köle askerler olarak istihdam edilen Çerkez ve Türk askerlerin Mısır’da kurdukları ve aristokratik bir biçimde yönettikleri devletin adı olmuştur.

İslam dininin başlangıç yılları doğuda Hindistan ve batıda Hıristiyan Avrupa'yla karşılaştırıldığında tarihselleşmiş bir kast dizgesi ve aristokrasi içermemesi açısından eşitlikçi görülmüş olabilir. Fakat bu eşitliğin “köleler”<sup>82</sup>, “kadınlar” ve “kâfirler” olarak sınıflandırılmış üç başat istisnası bulunmaktaydı. Demek ki eşitlikten temel anlamda yararlananlar Müslüman erkekler olmuştur (Lewis, 1996: 18; 1997: 78).<sup>83</sup> Lewis'in sınıflandırmasında eksik kalan öge, zekât verme zorunluluğuyla bütünleşmiş bir biçimde yoksullar ve varıllar ayrımının varlığıdır. Esas olarak iktidar sahiplerinin hegemonya altında tuttuğu kitlelerin bir kurtuluş/genesis çağrısına, yeni bir müjdeci dinsel çağrıya yönelmeleri, Weber'in misyoner din tanımlamasına uygun çerçevede, genel geçer bir tarihsel, sosyolojik kural olmuştur.

İlk Hıristiyanlarda olduğu gibi ilk Müslümanların da çoklukla yoksullar arasından çıkmasının nedeni budur. Gerçekten de ilk Müslümanların büyük bölümü yoksul, ayrıcalıksız kişilerden; kadınlar, köleler, zayıf kabilelerin üyeleri, güçlü kabilelerin gençleri ve göçmenlerden oluşmuştur (Armstrong, 2008: 233; Lapidus, 2002: 59; Lindholm, 2004: 124; Tanilli, 2006: 32; Balta, 1994a: 13).<sup>84</sup> İlk Müslümanların tepkileri ekonomik bir nitelik arz etmekteydi ki Ebu Cehil, Bedir Savaşı'nda Müslümanları mal ve mülk düşmanları olarak nitelendirmiştir (Erdem, 2013). Böylelikle müstekbirler ve mustazaflar karşıtlığında konuyu değerlendiren Şeriati'ye (1986: 107) göre İslamiyet, egemen aristokrasiye ve toplumsal eşitsizliğe karşı yükselmiştir. Bu anlamda İslamiyet'in başlangıç zamanlarının koşullarında, köle Zeyd'in ordulara komutanlık yapması gibi örneklerle anlaşılan, bir eşitlik ilişkisinin bulunduğu görece olarak savunulabilse de İslami ümmetin bir devlete dönüşümüyle birlikte yöneten-yönetilen ilişkisi giderek yönetenlerin lehine keskinleşmiştir. Bu bağlamda Weber (2008: 365) peygamberlerin ezilen sınıfların temsilcileri olmadığını savunur. Toplumun ezilen kesimlerinin kendilerini kurtaracak bir kişiye, toplumsal bir gelişmeye yönelik yoğun gereksinimleri peygamberlerin kurtarıcı dinlerinin toplumsal tabakalar arasında yayılmasında etkili olmuştur.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> İslamiyet'te kölelerin özgürlüklerini sahiplerinden satın alma hakları vardır. Kölenin özgürlüğünü kazanmasını sağlayacak birikimini elde etmesi için başka bir işte çalışmasına izin verilmesi zorunludur (Hamidullah, 1996: 185).

<sup>83</sup> Örneğin Müslüman bir erkek özgür zimmi bir kadınla evlenebilirken, zimmi bir erkeğin Müslüman bir kadınla evlenmesi yasaklanmıştır (Lewis, 1996: 39).

<sup>84</sup> Örneğin ilk sahabelerden Selman-ı Farisi gariban, Ebuzer yolda dolaşan bir bedevi, Bilal Habeşli bir köle ve Salim eski bir hizmetçiydi (Şeriati, 2010: 101).

<sup>85</sup> Benzer biçimde Yahudiliğin ilk doğduğu zamanlarda Baal'a karşı Yehova formunda tek tanrılı bir din olarak belirmesi yoksul sınıflardan yana bir din olma niteliğiyle de özdeşleşmişti. Yahudilikte her 7 yılda bir borçların affedilmesi, 50 yılda bir ekonomik anlamda ilk eşitlik ilişkisine dönüş anlamına gelen

Yeni toplumsal sınıfların oluşmasıyla, özellikle Halife Osman ve Emeviler yönetiminde, eşitsizlikçi bir yapı var olmuştur. Geçmiş kabile asabiyeti düşüncesini yeniden canlandıran Emeviler'in (Ayubi, 1993: 18) yönetimi (Arapçılık ögesi zayıflamakla birlikte Abbasilerin yönetiminde de süren) bürokratik bir feodalizm olarak değerlendirilebilir (1993: 39). Emevi iktidarları İslami içeriği olmayan yönlerinin kendi iradelerinden kaynaklanmadığını, bunun kaderleri olduğundan Tanrı'ya karşı sorumluluk sahibi olmadıklarını savunmuşlardır (Armstrong, 2008: 258). İslamiyet'te ümmetten devlet aşamasına geçildiğinde sınıf olgusu; Ebu Hanife'nin yorumuyla "her şeyin bir tairesi"sinin olduğu gibi insanların da bir tairesi/fırkası olduğunun düşünülmesiyle biçimlenmiştir. Sınıf olgusu İslamiyet'in erken dönemlerinde küçük el sanatları (hırfet) ve zanaat olarak görülmüştür (Seyyid, 1991: 88). Talegani farklı bir yaklaşımla İslamiyet'te toplumsal sınıfların olduğunu fakat toplumsal kastların kabul edilemezliğini savunur (1989: 207). İslamiyet'in sınıf çatışmalarından uzak bir din olduğu belirtilirken İslami düşünürlerin görmezden geldikleri bağlam, İslamiyet içinde sınıf çatışmalarının her sınıflı toplumdaki gibi var olacağıdır. Bununla birlikte sınıf çatışmalarının yanı sıra bugüne değin İslamiyet içinde yaşanmış ve yaşanmakta olan mezhep çatışmalarının varlığı da görmezden gelinmektedir.

İslam'ın ekonomi-politik tarihinde özellikle Halife Osman dönemi iktidar aygıtının bölüşüm ilişkilerini aristokrasi ve Arap milliyetçiliği lehinde kurmasıyla belirlenmiştir. Halife Ömer iktidarın bölüşümünü Peygamber'in çevresi ve Medinelilerle örgütlemişken, Halife Osman Emeviler ve diğer Mekkelileri iktidar ortağı yapmıştır. Halife Ali'yi destekleyenlerse Medineli Ensar, Küfe kenti ve Haricilerdi<sup>86</sup> (Lapidus, 2002: 101-102; Mahmud, 1962: 31; Al-Ashmawy, 1993: 13-14). Halife Ali'den sonra yönetim erkine sahip olan Emeviler dünyevi servetleri biriktirmeyi yeğlediler. Bunu yaparken de iktidarlarının somut görünümünü dinsel otoriteden destek alarak sürdürmeye çalışmışlardır.

Şeriatı'ya (2010: 124) göre Halife Ebu Bekir ve Ömer dönemleri İslam devriminin Muhammed'den Muaviye'ye, imametten saltanata, ümmetten imparatorluğa ve soldan sağa geçişinin aracılardı. Halife Osman da yeni bir aristokratik sınıfın

---

"jübile" kuralları bulunmaktaydı. Mezopotamya kent devletlerinde yeni yıl şenliklerinde borçların silinmesi, kölelerin azat edilmesi uygulamaları yapılmaktaydı (Lindholm, 2004: 93). Yahudilerde borçların affedilmesi uygulamasının kökeni burada yatmakta olabilir.

<sup>86</sup> Yönetimin halifelik kurumuyla değil, şura ile olması gerektiğini savunan Hariciler, dini salt ibadetle ilişkilendirerek o kadar çok namaz kılarlardı ki "yüzlerinde secde izi" olmasıyla betimlenirlerdi (Sayman, 2005: 123).

belirdiği bir dönemde yönetici olmuştur. Osman zamanında İslamiyet'te ümmet ve devlet krizi yaşanmıştır. Kureyş ve Ümeyye aristokrasisi fetihlerle büyük topraklar elde ederek aralarında paylaşım feodal bir dizge ortaya çıkarttılar (Talegani, 1989: 134). Örneğin Emeviler döneminde İran'da "toyuldari" denilen feodal bir mülk dizgesi oluşmuştur (1989: 136). Halife Ömer ele geçirilen Irak, Suriye ve Mısır topraklarının satın alınmasını ve dağıtılmasını yasaklamışken (Mannan, 1973: 171), Ömer'den sonra bu topraklar üzerinde toprak mülkiyetine dayalı bir Arap aristokrasisi ortaya çıkmıştır. Osman zamanında yoksul bir yaşamı dinsel inanç kuralı olarak yeğleyen ilk sahabelerden Ebuzer İslamiyet'in bir iktidar ağına dönüşmesi karşısında itirazda bulunduğu Medine'ye sürgüne gönderilmiştir. Ebuzer ile Halife Osman arasındaki İslamiyet'te iktidar ve servet ilişkilerine dair tartışlık, İslam'ın küçük bir cemaat olan ilk kuşağıyla devlet kurumsallığına ulaştığı ikinci dönem arasındaki iktidar ilişkileri değişimini yansıtmaktadır.

Halifeler döneminin sonrasında iktidar erkinin sahibi olan Emeviler'in totaliter yönetiminin en belirgin yansımasını Muaviye dönemi oluşturmaktadır.<sup>87</sup> Turner (1997b: 157) Emevi yöneticisi Muaviye dönemine kadar olan dönemin karizmatik otoriterlikle tanımlanabilirken Muaviye ve sonrasında "patrimonyal bürokratik istibdat" olarak adlandırılabilirliğini belirtir.<sup>88</sup> İktidar aygıtı Emeviler'den Abbasiler'e geçtiğindeyse iktidarın baskı kullanma pratiklerinde bir değişiklik olmamıştır. Abbasiler de Emevilere baskıcı politikalar uyguladılar. Emeviler ancak İspanya'ya kaçmak suretiyle kurtulabilmişlerdir (Üçok, 1968: 78-79). Emevilerin geçmiş kabile asabiyetine bağlılıklarının yerini Abbasilerde İslam ümmetini oluşturan farklı ulusların birlikteliği almış olsa da toplumsal eşitsizlikler sürmüştür. Örneğin Abbasi Halifesi Memun şöyle düşünmekteydi:

"Soylu bir Arap, soylu bir İranlıya, alt sınıftan bir Arap'a olduğundan daha yakındır; soylu bir İranlı da soylu bir Arap'a, alt sınıftan bir İranlıya olduğundan daha yakındır, çünkü soylu insanlar ayrı, plepler ayrı bir sınıf oluştururlar" (Kister ve Plessner, 1990: 50; aktaran: Lindholm, 2004: 176).

<sup>87</sup> Bu dönemde gelir dağılımı bozukluğuna bir tepki olarak yoksulluğu yaşam biçimi haline getiren Ebuzer, her gün Muaviye'nin sarayına giderek Kuran'daki kenz ile ilgili ayetleri anımsatıcı olmak amacıyla okumaktaydı (Öztürk, 2012b: 245).<sup>87</sup> İslamiyet-devlet ilişkiselinde baskıcı niteliğin belirginleşmesi bağlamında tarihsel dönüm noktası ise Peygamber'in torunu olan Hüseyin'in Kerbela'da Emevi hükümdarı Yezid'in birliklerince öldürülmesidir. Bu olay iktidarın otoritesini sürdürebilmek için peygamber hatırasına dahi sahip çıkmadığının göstergesi olmuştur. Üstelik Yezid yine bir iktidar çatışmasında Medine'yi yağmalatmış, kuşatma sırasında Kâbe'nin üzerine taşlar ve güller isabet etmiş, Kâbe'nin örtüsü ve tahta bölümleri yanmıştır (Mahmud, 1962: 47; Üçok, 1968: 39).

<sup>88</sup> Sharabi (1988) Arap toplumlarının günümüzdeki konumlarının "neo-patriarşi" olduğunu söyler.

### 2.2.3. İslamiyet'te Otoriteye İtaatin Meşrulaştırılmış Değişkenleri

İslam tarihinde dünyevi iktidarlar aralarındaki çatışmalarda dinsel otoriteden destek almayı iktidarlarını sağlamlaştırmak için gerekli görmüşlerdir. Örneğin Fatimiler'in Mısır'ı ele geçirmeleri, Rafizîliğin ortaya çıkışı gibi gelişmeler Sünni mezhebine inananlar tarafından kıyamet alametleri olarak görülmüştür (Berzenci, 1998: 78-89). Sünni hukuk kuramında bir fitne/kargaşa içinde bulunmaktan daha iyi olması nedeniyle, yönetimde meşru olmayan/gasp edilmiş bir dünyevi iktidar olsa da bu iktidara itaat edilmesi düşüncesi vardır (Ayubi, 1993: 26-27).<sup>89</sup> Yöneticiye olan itaat, yöneticinin İslami kuralları uygulamasıyla koşulludur. İslami kuralları uygulamayan bir yöneticiye itaat edilmez (Kutub, 1980: 90).<sup>90</sup> Lewis (1997: 84) ise Kutub'un düşüncesine karşıt olarak İslamiyet'te kötü, baskıcı bir yönetim olsa da hükümdara itaat edilmesi gerektiği düşüncesinin bulunduğunu söyler. Hanbeli mezhebinden 10. yüzyılda yaşamış bir hukukçu olan İbni Batta adaletli olmasalar dahi imamlara/yöneticilere baş kaldırılmaması gerektiğini vurgulayarak baskıcı bir yönetim varsa sabırlı olunmasını salık verir. Kuzey Afrikalı Maliki hukukçular da iktidarını güçlü bir biçimde sürdürmekte olana itaat edilmesi gerektiğini özellikle savunurlar (1997: 119-122). Meşru otoriteye itaat etmek sadece siyasal uyrukluğa ilgili olmayıp aynı zamanda itaat edilmediğinde hem suç hem de günah oluşturacak dinsel bir zorunluluk niteliği taşımaktadır (1997: 109).<sup>91</sup> Bu anlamda İslamiyet'te özgürlüğün sınırı kulluktur (Es-Sadr, 1991: 87, 91): “Bu özgürlük tutkular ve putlara kölelikten uzak, iç ve dış hürriyetin birbiriyle uyumu demektir” (1991: 99). Üstelik bir dizgenin başarısı toplumsal yaşamda kurduğu örgütlenmeye ne oranda itaat edildiğine bağlıdır (1991: 26). Fitne yani kaos oluşmaması için var olan iktidara kesinlikle itaat edilmesi düşüncesi Osmanlı Devleti yönetimi zamanlarında da etkili olmuştur (Lindholm, 2004: 218).

---

<sup>89</sup> İslam toplumlarında iktidarın baskıcı olsa da benimsenmesine tarihsel örnekler verilebilir. Örneğin 10. yüzyılda Bağdat'ta şu tür atasözleri bulunmaktaydı: “İktidar adılse, tebaa bunu istismar eder”, “İktidarın istismarı tebaanın adaletliliğinden daha iyidir” (Massignon, 1982: 268-269; aktaran: Lindholm, 2004: 445).

<sup>90</sup> Bununla birlikte Kutub, Türkleri İslamiyet'in günah keçisi olarak değerlendirmektedir. Kutub (1980: 106-110) İslamiyet'in “teorisyenleri, sahabileri, tabiiileri” olmayan Türklerin yönetimde olduğu dönemleri taassub, katılık ve merhametsizlikle özdeşleştirmiştir.

<sup>91</sup> Hıristiyan reformasyonunda da burjuvazinin yükselen ekonomik ve ahlaki konumuna uygun ilkeler içeren Calvin'in düşünceleri (Engels, 2000h: 366) benzer biçimde yöneticilerin otoritesinin Tanrısal kökenli olduğu yönündedir. Tanrısal kökenlilik yönetirken zora başvurmayı meşru kılar. Toplumun bu otoriteye istekli bir biçimde itaat etmesi gerekmektedir (Ağaoğulları ve Köker, 1991: 140-141). Kentli prensler ve burjuvazinin temsilcisi olan (Şenel, 1968: 96) Luther'in teolojisi de otoriteye itaati kurumsallaştırır. Tanrısal iradenin zorunlulukları olduğundan zorba yöneticilere karşı çıkılmamalı, üstelik yönetici zorba dahi olsa Tanrı'ya şükredilmelidir (1991: 118-119; Mendel, 2005: 196).



İslam tarihinde dinsel otorite ve dünyevi iktidar ilişkiseliliği arasında kurulan itaate dair ünlü bir örnek İbni Teymiyye'nin<sup>92</sup> Moğol istilası zamanlarında verdiği fetvadır. Dinsel otoritenin dünyevi bir iktidarı desteklemek amacıyla yayımladığı bu fetvada İbni Teymiyye, Moğollar'ın devlet yönetimine ve gündelik yaşamlarına atıf yaparak şeriat kurallarını sözcüğü sözcüğüne uygulamayanların Müslüman olmadıklarını söylemiştir (Zubaida, 1994: 42; Ayubi, 1993: 81). Burada İslami söylemin araçsal kullanımını görmekteyiz. Fetvanın amacı Müslüman oldukları halde İslami kuralların tümüne uymayan Moğollara karşı aslında Memlüklerin iktidarını desteklemektir (1994: 45). İbni Teymiyye devletsiz bir dinsel otoritenin olanaklı olmadığını, din olmadan devletlerin tiranlığa dönüşeceklerini düşünmekteydi (Bogdanor, 1994: 419-420). Ona göre devletin ve ümmetin (inanırlar cemaati) var oluş koşulu ancak Allah'a mutlak itaat ve kulluktur. "Mantığın Reddi" adında bir kitabı da bulunan (Gibb, 2006: 7) İbni Teymiyye (2002: 48), kulluğun gerçekleşmesini ve derecelerini şu biçimde anlatır:

"...Mahlukun kemali Allah'a olan kulluğunu gerçekleştirmesindedir. İnsan Allah'a kulluğunu ne kadar arttırırsa, o nisbette kemali artar ve derecesi yükselir. Her kim mahlukun herhangi bir vecihle kulluktan çıkacağını sanırsa veya kulluktan çıkmanın daha yüksek bir kemal olduğuna inanırsa, o kimse mahlukatın en cahili ve en sapığıdır".

Teymiyye'nin söylediklerinin çalışmamız açısından önemi tarihsel olarak referans alınan bir din adamının otoriteyle kurduğu kutsal ilişki bağlamındadır. Otoriteye itaat konusunda Binder'in (1999: 182) belirttiği gibi; dinsel metinlerin yapıçözümü yapıldığında güç sahipleriyle güce biat edenlerin kimler olduğu görülebilir. Örneğin Teymiyye (2002: 13) ibadet ve kulluğun boyun eğmek ve tevazu sahibi olmak anlamına geldiğini söyler:

"Böylece amel ve üzerine gelen musibet takdir olunmuştur. Takdir edilen musibete teslim olmak icab eder. Bu, Allah'ın Rab olduğunu kabul etmek cümlesine girer" (2002: 24).

Pakistan Cemaat-i İslami örgütünün kurucusu olan (Roy, 1995: 55) Ebul Ala Mevdudi (2000: 24) de kullukla itaatın birleştiğini belirterek bu birleşmenin ilahi zorunluluğuna değinir. Ona göre itaat bir ibadet biçimi olarak kulluğun parçasıdır. Kulluğun bütünselliği içinde itaat, bir parçası olarak bütünle birleşir. "Huzur", "rahatlık" ve "sükunet" de ancak itaatın kulluk içinde eridiği bütünleşmeyle sağlanır. Bu nedenle İslamiyet'teki tevhid ilkesi Allah'ın mutlak otoritesine inanmayı gerektirir.

<sup>92</sup> İbadetlerini yerine getirmeyenlerin cezalandırılması gerektiğini, idam da edilebileceklerini savunan (Ayubi, 1993: 143) İbni Teymiyye'nin düşünceleri, Vahhabiliğin kurucusu M. A. Vahhab ve yayılmasını sağlayan İbni Suud üzerinde etkili olmuştur (Balta, 1994a: 21).

Mülk ve kudret sadece Allah'tandır. Allah'ın otoritesi adil ve sonsuzdur (Talegani, 1989: 109). Tüm mülklerin sahibi İslamiyet'e göre Allah'tır. Allah'ın mülkün gerçek sahibi olması Ali-İmran Suresi 26. Ayet'te (Kuran, 2008: 58) şöyle anlatılır:

“De ki: Ey mülk ve hakimiyet sahibi Allah'ım! Sen dilediğine mülkü verirsin, dilediğinden mülkü çekip alırsın; dilediğini yükseltir, dilediğini alçaltırsın; (her türlü) hayır yalnız senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye kadirsin”.

Mevdudi'ye (2000: 12) göre ibadet kulluk ve itaat olmak üzere iki ögeden oluşmaktadır. Mevdudi (2000: 15) kast dizgesi benzeri bir yapıyı olumlar: “İnsan kendi iradesi ile bir başka yaratığa kulluk dahi etse onun varlığı asıl İlah'a kulluk ve ibadet içindir”. Bu ifade batıdaki birey-kilise-Tanrı sıradüzeninin, İslamiyet'te birey-(tarikât)-ümmeT-Tanrı biçiminde kurulduğunu örneklemektedir.

Her otoriteye itaat edilmesi gerektiği düşüncesi, otorite-iktidar ilişkisinin çerçevesi içinde toplumsal sınıflar arasındaki eşitsizlikleri yok saymaktadır. Gellner (2012: 94) Müslüman olduğunu betimleyen bir devletin kendi iç çelişkisi olarak hem iyiliği getirip kötülüğü uzaklaştırmak ilkesi (emri bil maruf ve nehyi anil münker) gereği hareket ettiğini hem de egemen toplumsal sınıflarla özdeşleşmekte olduğunu belirtir. Genel olarak ekonomik altyapının din kurumuyla kurduğu tarihsel ilişki, görünmeyen dinsel otoritenin erkini taşıyan somut ve meşru bir dünyevi iktidarla birleşmektedir. Fakat tarihte bu bağlamın dışında yer alan, itaati kutsallaştırmayarak, kendiliğindenci bir biçimde, içinde sınıf bilinci taşımasa da baskıcı dünyevi iktidarlara başkaldırmış yapılar oluşabilmiştir. Örneğin Yahudilik'te Essenler, Hıristiyanlık'ta Ebiyonitler<sup>93</sup>, Karpotiyenler, Fransiskenler, Dominikenler, İslamiyet'te Şeyh Bedrettin hareketi eşitlikçi hareketler olarak ortaya çıkmıştır (Şenel, 1968: 92).<sup>94</sup> Öztürk (1996: 35) de her otoriteye itaat edilmesi gerektiği düşüncesini eleştirir. Her otoriteye itaat edilmesi düşüncesi kalıplaşmış bir düşünce olarak Emevi yöneticisi Yezid gibi iktidarların yönetiminde toplumların acılarının “kutsala fatura edilmesi”dir. İslami düşüncenin hakikat rejimi içinde düşünüldüğünde esas olarak her otoriteye itaat edilmesinin rasyonel olmayacağı sonucuna varılabilir. Örneğin İslami devlet argümanında yöneticiler bir beyat (bağlılık sözüyle) yönetime gelmekte, toplumun da yöneticiye verdiği beyatı geri alma hakkı bulunmaktadır (Şefik, 2009: 258).

<sup>93</sup> “Ebiyonit” İbranice'de yoksul anlamındadır.

<sup>94</sup> Şeyh Bedrettin, zalim, zorba (mütegallip) iktidarların buyruklarına uyulmaması gerektiğini düşünmekteydi (Hançerlioğlu, 1974: 156). Selçuklu Sultanı II. Keykavus'un beşinci kuşaktan torunu olan ve Osmanlı Devleti'nde bir dönem Kazaskerlik yapan Bedreddin aile-evlilik kurumu dışında her şeyde mal ve mülk ortaklığını savunmaktaydı (1974: 155-156).

Engels (2000d: 322) ilk Hıristiyanlığın tarihinin modern işçi hareketiyle benzerlikler içerdiğini belirtir. Modern işçi hareketinde olduğu gibi ilk Hıristiyanlık da ezilenlerle bağlantılıdır. Hıristiyanlık başlangıçta özellikle köleler, azat edilenler, yoksullar tarafından benimsenmiştir. İslam tarihinde de dinsel otoritenin iktidar ilişkilerinde araçsallaşmasına tepki niteliğinde bir karşı-otorite olarak Anadolu’da var olan toplumsal düzeni belirgin biçimde reddeden Kalenderilik düşüncesi<sup>95</sup> yer almaktaydı (Ocak, 1992: 5). Kalenderilik düşüncesi ve yaşayışı, İslam tasavvufuyla Hint-İran düşüncesinin birleşmesinden oluşmaktadır. Bekar, münzevi bir yaşamı (tecerrüd) yeğleyen Kalenderi dervişleri dünya maddiyatından uzaklaşmak (fakr) çabasındaydılar (1992: 141-142). Böylelikle Kalenderilik köleler, kaçak mahkumlar, ailesiyle geçinemeyen gençler, İslami şeriat kurallarıyla uyumsuz kişiler, siyasal nedenlerden dolayı zor durumda kalan devlet adamları ve şehzadeler için bir dinsel düşünce ve yaşam alanı olarak da var olmuştur (1992: 182). İktidara bağlı sınıfsal ilişkilere, toplumsal eşitsizliklere karşı çıkan sosyolojik bir gelişmeyi temsil eden Kalenderiler “anarşist sufilik” olarak adlandırılabilir. Avrupa’da işsiz kalabalıkların (Foucault, 2013: 116), Anadolu’daki toplumsal kargaşanın özneleri durumundaki Kalenderiler’le olan benzerlikleri belirgindir.<sup>96</sup> Engels (2000a: 138) 16. yüzyılda Avrupa’da yaşanan din savaşlarının aslında “pozitif maddi sınıf çıkarları” ile ilgili olduğunu belirtiyordu. Bu anlamda sınıf çıkarlarına dayalı ilişkisellik açık bir biçimde o dönemde dinsel bir görünüm altında gerçekleşmiştir. İslamiyet içindeki sufilik, heretik düşünceler de aynı bağlam içinde yer almaktadır. Bu olgunun en belirgin ve popüler örneği düşüncelerinden dolayı öldürülen Hallac-ı Mansur olmuştur. Hallac-ı Mansur, kendisinin Tanrı’nın otoritesinin tecellisiyle mucizeler gösterdiğinden dolayı ulemadan ve halifeden daha üst bir otoriteye sahip olduğunu söylemiştir (Lapidus, 2002: 173). Tam da otoritenin bu ele alış biçimi nedeniyle var olan iktidar, yeni bir otorite inşasının eskisini zedeleyebileceğinin tedirginliğiyle Hallac-ı Mansur’u ortadan kaldırmayı yeğlemiştir.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> “Kalendara” sözcüğü Sanskritçe’de düzen dışı, düzeni bozan anlamına gelmektedir (Ocak, 1992: 6).

<sup>96</sup> Ekonomik darlık 16. yüzyılda dinin yükselişine katkıda bulunmuştur. Osmanlı Devleti’nde 16 yüzyılda oluşan ekonomik darlıkta vergi artışları ve köylülerin yoksullaşmasıyla “çiftbozan” denilen çiftçilerin topraklarından uzaklaşmaları süreci yaşanmıştır. Çiftbozan reaya, büyük toprak sahiplerinin hizmetine girmeyerek Celali İsyanları’nı yaratan Celalilere dönüşmüştür (1975: 69-71).

<sup>97</sup> Hallac-ı Mansur’un Türkler’in İslamiyet’e geçmelerindeki tasavvufi etkileri konusunda bakınız: Öztürk, Yaşar Nuri, **Hallac-ı Mansur ve Eseri**, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997.

#### 2.2.4. İslamiyetin Bütünselliği

İslam dini Muhammed Peygamber tarafından yayılmaya başlanmasından itibaren hem kamusal hem özel alanı düzenleyici bir niteliğe sahip olmuştur. İslamiyet hukuksal olarak kamu hukukunu ve özel hukuku düzenleyen bir din niteliğine sahiptir. Bu nedenle Sencer'e göre (1999: 185-186) İslami düşünce içinde sürekli olarak teokratik bir devlet modeline yönelik bir politik doktrin bulunmaktadır. İslam hukuku, Tanrı'nın otoritesini tüm otoritelerin üstünde belirlemesi nedeniyle bütün toplumu ve bireyleri kapsayıcıdır (Barry, 1999: 12). Dünyevi iktidarın yönetselliğinin dinsel otoriteyle desteklenerek kurulmasını anlatır. Bunu da şeriat normlarına itaat zorunluluğu sağlar. "Suyun bulunduğu yere çıkan yol" anlamına gelen şeriat (Lewis, 1997: 26) insanla Tanrı arasındaki ilişkileri (ibadeti) ve insanlar arasındaki ilişkileri (muamelatı) düzenlemektedir (Berkes, 1985c: 65). Bu çerçevede İslamiyet bütünsel bir dindir; yaşamın her anını, zamanın tümünü kapsar. Lewis'e (1996: 14) göre İslamiyet "teolojiyi, mistisizmi, ibadeti, ayini, hukuku ve devlet sanatını" kapsamaktadır. Düşünülen, söylenen, yapılan bütün bir yapıyı içerir. İslamiyet bir dünya düzeni, bir uygarlık, bir devlet, bir savaş yöntemi olarak kendisini kurmuştur (Kahraman, 2002: 72). İslam Peygamberinin İsa ve Musa'dan farklı biçimde devleti ve savaşları yönetmiş, vergi toplamış ve yasa yapmış olması, İslamiyet'te imanla iktidar ve dinle otoritenin karşılıklı bir nüfuz yaratmasında etkili olmuştur (Lewis, 1996: 14).<sup>98</sup> Benslama (2005: 46), Muhammed Peygamber'in hem dinin kurucusu hem yayıcısı olarak Hıristiyanlıktaki İsa Peygamber ve Aziz Pavlus dönemlerinin ikisinin birden dengi olduğunu belirtir.

Gerçekten de bütün dinler bir dünya görüşünü temsil eder aynı zamanda Rawls'ın kapsamlı öğretisi (comprehensive doctrine) olarak adlandırdığı olguya tekabül eder (Habermas, 2009: 248). İslamiyet de aynı biçimde Tanrı'ya olan ibadetleri düzenlerken, toplumsal yaşamın tüm alanlarını kapsayıcı olmasıyla bütünsel bir din olmaktadır (Şaylan, 1992: 46; Tanilli, 2006: 41). İlgili literatür İslamiyet'in bütünsel bir din olduğu konusunda neredeyse hemfikirdir. Konuyla ilgili olarak fazlaca atıf alan Gellner (2012: 11) İslamiyet'in geçmiş ve geleceği kapsayan ilahi buyruklarla düzenlenmiş bir toplumsal düzen projesi olduğunu söyler. Gibb (2006: 67) İslamiyet'in hem bir dinsel öğretisi hem de bir yaşam tarzı olduğunu aktarır. Ayubi (1993: 84, 252) İslamiyet'in üç "D" olarak tanımladığı içeriğinde "din", "dünya" ve "devlet" olarak

<sup>98</sup> Yahudilik dini de tıpkı İslamiyet gibi sadece genel ahlaki ilkeleri içeren değil aynı zamanda bireysel, ailevi, toplumsal yaşamı ayrıntılı bir biçimde düzenleyen bir dindir (Amin, 2006: 40).

bütünsellik niteliğinin bulunduğunu vurgular. Turner (1997b: 199) İslamiyet'in biçimsel anlamda değil fakat ahlaki anlamda her şeyi kuşattığını belirtirken, Laroi de (1993: 171) konuyla ilgili temel zorluklardan birisinin İslamiyet'in kendisini "toplum", "kültür" ve "dogma" niteliğinde görmesi olduğundan söz eder.

Türk araştırmacıların çalışmalarına bakıldığında; Mardin (1999: 158) İslamiyet'te dinsel ve dinsel olmayanın birbirinden ayrılmasının zor olduğunu, Tabakoğlu (1996: 15) ahlak, hukuk ve ekonominin bir bütünlük içinde yer aldığını, Karagülle (1976: 11) hem din hem bir dünyasal düzen olarak ekonomi, hukuk, yönetim alanlarını kapsayan "tam bir düzen" olduğunu düşünür (1976: 10, 45). Bulaç da (2006: 184) İslamiyet'in total bir öğreti olduğunu fakat totalitarist bir sosyo-kültürel model niteliği taşımadığını savunur. Çalışmamızda okuması yapılan literatür kapsamında İslamiyet'in bütünsel olmadığını belirten tek araştırmacı Turan'dır (1993: 40). O halde bu farklı bakış açısı Turner'ın (1997b: 202) saptamasıyla ilintilendirilebilir: İslamiyet'in bütünselliğiyle her şeyi kapsamasına karşın, pratik yaşamda örfi ve seküler hukukun hakim olduğu ya da Müslümanlar'ın şeriatı bütünüyle uygulamadıkları örnekler bulunabilmektedir. Çalışmamızın alan araştırması verilerinde de görülebileceği gibi şeriatın bütünsel olarak benimsenmesinden kolaylıkla uzaklaşabileceğinin pragmatik söylemleriyle çokça karşılaşmıştır.

İslamiyet'te aynı zamanda ruhani ve dünyevi olarak ikili bir iktidar ayrımı hiçbir zaman var olmamıştır (Lewis, 1997: 8-9). Dinin hızlı yayılmasının nedeni devlet ve cami ikiliğinin başlangıcından itibaren bulunmamasıdır. Ümmet kavramı İslamiyet'in başlangıcında ve sonrasında daima devleti de ifade etmiştir (Gellner, 1994: 23). İslamiyet'te bireyin özel alanı ve toplumsal yaşamının birlikte düzenlenmesi nedeniyle devlet ve toplum birbirinden ayrı değildir. Oysaki Bizans-Hıristiyan ve Sasani-Zerdüş ülkelerinde devletle toplum birbirinden ayrı yapıdaydı (Lapidus, 2002: 318). Bu anlamda İslami kimlik, otorite ve itaatin kaynağı olmuş (Vatikiotis, 1998: 31), tevhid (birlik) niteliğiyle tüm toplumsal alan İslamiyet tarafından kapsanmıştır (Şaylan, 1992: 50). İslam dininde zorunlu (vacip), öğütlenen/ izin verilen (mendup), kınanan (mekruh), yasaklanan (haram), izin verilen (mübah) olan her şey tek tek sayılarak belirlenir (1992: 75). Miquel'in (1977; aktaran Balta, 1994a: 18) azap (tutku) ve gizem dini olarak nitelendirdiği Şii mezhebinden bir örnek verilecek olursa, Ebu Basır'ın rivayetine göre Cafer es-Sadık şöyle söylemiştir:

“İslam tamamıyla neyin kanun olduğunu, neyin olmadığını açıklamıştır. İnsanların hayatlarında karşılaşılabileceği çözüm bekleyen her soruya mutlaka bir cevabı vardır. En küçük bir yararlanmaya karşılık bile ceza koymuştur”.

Bunu söyledikten sonra Cafer es-Sadık, Ebu Basır’a “İzminle elini biraz fazla sıkabilir miyim?” der ve ekler: “Hatta bunun bile İslam’da cezası vardır” (Es-Sadr, 1991: 130). Sünni Maliki Mezhebinden farklı bir örnek verilecek olursa İmam Malik fıkhıta araçları da bir belge olarak değerlendirmiştir. Harama neden olan araçlar da haramdır. Böylece dini yasakların sınırları genişletilmiş olmaktadır (Sencer, 1999: 153). İslamiyet Akbar’a (1995: 58) göre genel itibariyle sekülerleşmiş bir din değildir. Fakat bu düşüncenin aksine Karagülle (1976: 9) İslamiyet’in laik olduğunu ve Batının laikliği İslamiyet’ten öğrendiğini savunur. İslamiyet, bilimlere tümevarım yöntemini getirerek uygarlıkların gelişmesi sağlanmıştır (1976: 17).

İslam’ın bütünselliğine başat ve güncel bir örnek Ayetullah Humeyni’nin “velayet-i fakih” doktrindir. Velayet-i fakih doktrini Şii mezhebi içinde İslami bir ruhban sınıfının oluşturulduğunu gösterir. Buna göre İslamiyet sadece ibadetlerden oluşan bir din değildir. Zorunlu olarak bir hükümet dizgesi içeren İslam’da imamlar üstün varlıklardır, görüşlerinde kesinlikle yanılmazlar (Zubaida, 1994: 53-54). İran’da devlet yönetiminin içinde yer alan ruhban sınıfı olan Ayetullahlar statü olarak devlet kurumlarının üzerindedir (Roy, 1995: 226). Burada dinsel otoritenin dünyevi iktidarı belirlemesinin bir örneği söz konusudur. İslam ülkelerindeki iktidarların yönetsel söylemleri İslam’ın bütünselliğinin yansımaları gibidir. Fas Monarşisi’nin söylemi “Allah”, “millet” ve “kral” üçlemesiydi (Amin, 2006: 126). İran, Suriye, Mısır devletlerinde de resmi din İslamiyet’tir. Arap ülkelerinde din ve devleti birbirinden Baasçılık, sosyalizm veya milliyetçilik dahi ayıramamıştır (Vatikotis, 1998: 113).

## **2.3. GELENEKSEL ve MODERN ARASINDA İSLAMİYET**

### **2.3.1. Geleneksel ve Modern Karşıtlığındaki Tarihsel Kırılma**

Geleneksel toplumlarda dünya, Tanrı’nın mutlak gücüyle çevrelenmiş kozmik düzen tasavvuruyla algılanır. Böylece Ortaçağ’da örneğin Hıristiyanlıktaki İsa Mesih külliyyatını tanımlayan “Bonum Corpus Chiristi” ilkesi gereğince Tanrısal düzende her bireyin bir işleve karşılık geldiğine inanılmaktaydı. Her şey ontolojik delilinin Tanrı olduğu ilahi bir tasarımdı ve insanın, evrenin tümüyle Tanrı kökenli olduğu düşünölmekteydi (Murphy, 2000: 19-20). Moderniteyse kimlik rasyonalitesinde,

komün, dinsellik gibi, kapitalizm öncesi/dışı biçimlerden kurtulmayı hedeflemiştir (Friedman, 1984: 94). İnsanlığın tarihi dinsel bir tarih olmak yerine seküler, entelektüel bir tarih olarak düşünülmüştür (Berman, 1994: 12). Tarihsel dinamikleriyle modernite öncelikle dogmaları, gelenekleri sarsmaya başlamış, ardından geleneksel toplum yaşamını yok etmiştir (Heller, 1999: 41-42). Ortaçağ'ın evreni kavrama tarzına, Aydınlanma döneminde tümüyle yapıbozucu biçimde isyan edilerek geleneksel otorite yerine, Weber'in tanımladığı, ussal, rasyonel otoritenin gücü getirilmiştir. Thompson (1990: 77) modernizmin oluşumunu anlatan üç temel anahtar olgu bulunduğunu belirtir. Öncelikle endüstriyel kapitalizmin yükselişi, dini inançlara, büyüye olan talebin azalmasıyla birlikte gerçekleşmiş, kapitalizmin gelişimine toplumsal yaşamın rasyonelleşmesi eşlik etmiştir. İkinci olarak dinin ve büyüün gücünün azalması seküler bir inanç dizgesinin oluşmasını sağlamış, son olarak tüm bu gelişmeler geç 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyılı kapsayan ideolojiler çağında devrimci radikal hareketleri beslemiştir. Arendt (2011: 357) de yabancılaşan bir dünya olarak modern çağın yeryüzü keşifleri, dinsel reform ve yeni bir bilimin ortaya çıkışıyla belirlediğini anlatır.

Modernlik düşüncesi "bir Tanrı'nın mukadder kıldığı tözsel bir iyi ve doğru kavrayışının dayatılmasını reddeder" (Wagner, 1996: 29). Modern düşüncede Tanrı konusu din-toplum ilişkilerinde bir sorun, çatışma alanı olmaktan çıkmıştır. Bunun nedeni Tanrı konusunun önemsizliği değil bu konuda taraflar arasında bir ilerleme sağlanamamış olmasıdır. Bunu sağlayan Kant felsefesi olmuştur (Ceylan, 2005: 110). Kant (1983: 139) klasikleşmiş tanımlamasıyla; insanın kendi suçu nedeniyle düştüğü ergin olmama durumundan Aydınlanma düşüncesiyle kurtulduğunu belirtir. Aydınlanma sayesinde insanlar başkalarının yol göstericiliği olmadan artık aklını özgürce ve cesaretle kullanabilecektir. Kant (2003: 20) Aydınlanmanın insanın aklını kullanmaya başlaması olduğunu "Aklını kullanma cesaretini göster" diyerek belirtir. Fakat günümüzde "siyasal olarak yenilenmiş dini bilinç, Aydınlanmanın liberal varsayımlarıyla bağlarını koparmaktadır" (Habermas, 2009: 8). Bu bağlamda tarihsel olarak İslamiyet ve laiklik/sekülerizm ilişkisi sorunlu bir kamusal alana sahip olmuştur.<sup>99</sup> Binder (1996: 30) laikliğin İslami coğrafyada gücünü yitirdikçe liberal bir İslamiyet'in gelişme olasılığının giderek azaldığını, halihazırda burjuva devletleri var olsa da, İslami liberalizmin yokluğunun siyasal liberalizmin varlığını engellediğini

---

<sup>99</sup> Sekülerizm Arapça'da ilmeniyeye (ilim, bilim) ya da alemeniyeye (alem, dünya) sözcükleriyle tanımlanır (Temimi, 2009: 29).

söyler.<sup>100</sup> Amin (2006: 71) siyasal İslam'ın modernizmin laikliğine duyulan İslami bir tepkinin sonucu olmadığını düşünür. Bunun nedeni Türkiye, Mısır, Suriye, Irak gibi devletlerin laiklik ilkesiyle yönetiliyor gibi gözükmeyle birlikte, çoklukla laikliğin etrafından dolaşan siyasal yönetim dizgelerine sahip olmalarıdır. Bu bağlamda Türkiye örneğiyle ilgili olarak Bianchi (2004: 141) laikliğin geniş kapsamlı yaygınlaşmış bir değer konumunda görülmesine karşın toplumda anlamının ne olduğu konusunda bir konsünsüs bulunmadığını belirtir.

Gerçekten de konu gelip tam da Binder'in (1996: 474) belirttiği şu noktada ortaya çıkmaktadır: “Modern bir Müslüman oluş’un ontik gerçeğini üretmesinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorunu”. O halde, İslamiyet neden kendi ontliğini üretememekte, özellikle fundamental akımlar Ortaçağcıl özneler olmaktan kurtulamamaktadır? Bu bağlamda Touraine (2002: 12) modern toplumların içinden küresel üretimin yanı sıra topluluğa dönüş işaretlerinin, modernleşmenin ortaya çıktığını belirtir. Modernleşme kavramı ekonomi ve kültürün birbirinden kopmasını tanımlar. Modernleşmeyi “kurumlaşma” ve “toplumlaşma” tamamlamaktadır (2002: 55-57).

“Bu koşullar altında birey ya birbirinden öyle farklı davranışlardan oluşan bir mozayığe indirgenecek ki, hiçbir kişilik bütünlüğü ilkesini barındırmayacak kendinde; ya da böyle bir bütünlüğü ekinsel bir kalıtta, bir dilde, bir bellekte, bir dinde hatta bir ekin kadar kişisiz ama bir kişilik oluşturma ilkesi getiren libidoda aramaya koyulacak” (2002: 60).

Touraine'nin çözümlemesinden ilerlediğimizde İslamiyet'in moderniteyle karşılaşmasındaki ekonomi-politik ve kültürel konumunu değerlendirmek gerekmektedir. Örneğin Halliday'a (1995: 399-417) göre İslam modern değildir, yarı-modern bir nitelik arz eder. Teknolojik gelişmeleri benimsemekte fakat Aydınlanma düşüncesinin estetik, sanat, kültür, toplumsal yaşam pratikleri gibi getirilerine karşı çıkmaktadır. Laroui ise modern ve geleneksel karşıtlığını yaratan olgunun İslamiyet'ten değil İslam ülkelerinde yaşayan küçük burjuvazinin kültüründen kaynaklandığını belirtir (Binder, 1996: 545). Sömürgecilik dönemini deneyimlemiş olmaları nedeniyle Arap devletlerinde modernleşme, özgürleşme ve sömürgeleşme aynı anlamlara gelmektedir (Laroui, 1993: 38). İslamiyet modernizm süreçlerine kültürel bir dönüşümün oluşmasını anlatan bir “kültür çalışması” olmadan girmiştir (Benslama,

---

<sup>100</sup> Gannuşi (2009: 180-181) sekülerizmin İslam dünyasında Fransız modeli'nin uygulanmasıyla “sahte sekülerizm” olarak kurgulandığını savunur. Bu sekülerizmin Arap-Mağrip versiyonu bir tür Ortaçağ kilisesi işlevine sahiptir. Gannuşi'ye (2009: 185) göre İslamcıların yaptıkları sahte modernleşmeye karşı yerel, kültürel değerlerle beslenen, uyumlu bir modernleşmedir.



2005: 80). Bu nedenle radikalizmle pragmatizm arasında salınan İslamcılık düşüncesi (Çiğdem, 2001: 115) modernleşmeye bir tepki değil, modernliğin İslam toplumlarındaki bir ürünüdür denilebilir (Roy, 1995: 77).<sup>101</sup> İslamiyet'in bir kültür çalışması olmadan modernizm süreçlerine katılması İslami düşünürler arasında özgür usun sorgulanmasına neden olmuştur. Örneğin Es-Sadr'a (1991: 104) göre İslamiyet özgür düşünceyi desteklemez. Özgürlüğün bu "genişlemiş durumu" hem özgürlük kavramını yıkabilir hem zihinsel köleliğin en üst derecesini ortaya çıkartabilir. Mevdudi (2000: 32) de İslamiyet'in Batı karşısındaki gerileme nedenini klasik bir argüman olan İslamiyet'ten uzaklaşmakla açıklar:

"Siz Ona ibadetten yüz çevirdiğiniz içindir ki; Allah (cc) sizi dünyada, düşmanlarınızın önünde küçük düşürdü ve başınıza her türlü rezaleti getirdi".

Fakat Mevdudi'nin düşüncesinin tersine İslamiyet'teki gerilemenin ve mutlak itaatın sadece dinsel pratiklerde değil, dünyevi yaşamı yöneten iktidar ilişkilerinde de kitleler üzerinde etkili olmasında; İslamiyet içindeki ussallığı temsil eden Eski Yunan felsefesinden etkilenilerek geliştirilen akımların zamanla güçsüzleşmesi ve dinde içtihadın sonlanması etkili olmuştur denilebilir. İslam felsefesi 1200'lü yıllarda, İslam bilimi de 1400'lü yıllarda sönmüştür (Vatikiotis, 1998: 31). Bu anlamda bilim tarihinde felsefenin, bilimin epistemolojik öncüsü olması gerçekliği İslamiyet'in bilim ve felsefeyle olan ilişkisinde de kendisini göstermiştir. İslam felsefesi zaman içinde ikincilleştirilerek önemsizleştirilmiştir (Arkoun, 1984: 18-21; aktaran: Binder, 1996: 262). Arkoun bu gelişmenin İslam tarihinde neredeyse peygambere vahiy gelmesi gerçeği kadar önem arz ettiğini belirtir. Felsefenin önemsizleştirilmesi ve İslami metinselciliğin güçlenmesi İslamiyet'te "logosentrik bir duvar" örülmesine yol açmış, Sünni ve Şii bölünmesiyle birlikte dine getirilebilecek yeni yorumların üzeri örtülmüştür (Binder, 1996: 261-262).

Bu anlamda günümüzdeki İslam toplumlarındaki çevre ülke yazgısının kökenleri Gazali felsefesinin Farabi ve İbni Rüşd felsefesi çizgisine baskın gelmesinde yatmaktadır. Felsefenin ve filozofun reddi Hıristiyan ve İslam Ortaçağının ruhbanının zaferi olmuştur (Berkes, 1985a: 249).<sup>102</sup> Berkes (1985c: 74) bu olguyu şöyle anlatır: "Gazali'nin felsefesi, Ortaçağ Müslümanlığının ekonomik, cinsel, siyasal yaşam kurallarının tümünün bir ansiklopedisi gibidir".

<sup>101</sup> Bu nedenle Afganistan gibi ülkelerde "yüzeysel modernlikler" yaşamıştır (Roy, 1995: 199).

<sup>102</sup> Nitekim İslamiyet felsefe ve bilimle olan ilişkisi koruyamamıştır. Bir zamanlar Halife II. El-Hakem'in Kurtuba kentinde 400.000'e yakın kitabın bulunduğu bir kütüphanesi varken, Kral V. Charles'ın kitap sayısının sadece 900 olduğu belirtilmektedir (Tanilli, 2006: 90).

Akıl yürütmeyi dışarıda tutan ve sadece imana yer veren Gazali felsefesi artık bir imparatorluk haline gelen İslam devletinin iktidarıyla uyumlu bir düşünce biçimi olmuştur. Kurulu düzenin meşruiyetine itaat Gazali düşüncesinde kurumsallaştırılır (Şaylan, 1992: 56). On yıl sufi bir yaşam sürüp Tanrı'yı akılla bilemeyeceğimize inanan Gazali'nin (Armstrong, 2008: 294) felsefeyi tümüyle reddetmesi, akıl ve iman karşıtlığında imanı yeğleyerek akılı yok etmesi iktidar ilişkilerinin güçlenmesinde etkili olmuştur.

### 2.3.2. Siyasal İslam Tartışması

İslamiyet'in tarihsel ontik kırılması olan modernizm süreçlerine intibak edememe olgusu iki tür etki doğurmuştur: Birincisi modernizme katılabilmenin teolojik doğruluğunu sağlamaya çalışan "reformist İslam", ikincisi de modernizme tümüyle karşıt tepki olarak gelişen "siyasal İslam"dır. Cemalettin Afgani, Muhammed Abduh, şair İktbal gibi adlar İslamiyet'te reformcu düşüncenin temsilcileridir. Reformistler İslam ülkelerinin geri kalma nedeninin tarihsel gelişmelere uyum sağlayamamaları olduğunu düşünür. Muhammed Abduh İslamiyet'in özüne dokunmadan içtihat kapısının açılması gerektiğini düşünür. Afgani Mutezile'nin<sup>103</sup> görüşlerini savunurken (Ayubi, 1993: 72), Şair İktbal otokratik sultanların, bilimsel görüşe sahip olmayan mollaların, Sufizmin çürümüşlüğü'nün etkileriyle oluşan geri kalma nedenlerini gerçek İslam'dan kopmayla birlikte tanımlamışlardır (Şaylan, 1992: 60). Ayubi'ye göre (1993: 257) Afgani ve Abduh İslamiyet'i modernleştirmeye çalışmışlardır. Benna ve Müslüman Kardeşler ise modernliği İslamileştirmeye çalışmaktadır. Abduh, Batı'nın İslam dünyasını geçerek nasıl geliştiğinin öğrenilmesi açısından modern bilim ve Avrupa tarihinin iyi bir biçimde bilinmesi gerektiğini düşünmekteydi. İktbal de sufi düşüncesini batı hümanizmiyle yenileştirmeye çalışmaktaydı (Gibb, 2006: 38, 79).

İslami eğilimi olanlar ise günümüz Müslüman toplumlarını modern bir cahiliye içinde yaşamakla suçlamaktadır (Roy, 1995: 65). Örneğin Mısırlı siyasal İslamcı Seyid Kutub modern toplumların tümünü istisnasız cahiliye toplumları olarak görür. Siyasal İslam literatüründe sıklıkla üzerinde durulan İslami toplum idealinin zihin haritasında İslami bir toplum sözleşmesi düşüncesinin bulunduğu belirtilmelidir. Cahiliye kavramı toplum sözleşmesi kuramlarındaki doğa haline, şeriatla yönetilen İslami ideal toplum da toplum sözleşmesi sonrasındaki uygarlık aşamasına denk gelmektedir. Bu bağlamda

---

<sup>103</sup> "İ'tezele" sözcüğünden türemiş olan mutezile sözcüğünün anlamı ayrılanlar'dır (Yavuz, 2007: 181)

Northbourne (2003: 46) yüksek olanı temsil eden dinin, aşağı olanı temsil etmesi nedeniyle bilimle açıklanamayacağını belirtir. Benzer biçimde Nasr (1994: 16-18) modernizmi “el-din geleneğinin” karşıtı olarak görmektedir. Modernizm fizik ötesiyle, vahiyle öğrenilenle ilişkinin kesilmesini anlatır.<sup>104</sup> Moderniteye bakışın bir diğer yorumunda Said-i Nursi, “İsevilikten beslenen” Hıristiyanlığın içinde yer aldığı “birinci Avrupa” ve uygarlığın kötülüklerini güzellik sanan, “beşeri sefahate ve dalalete sevk eden” “ikinci Avrupa” ayrımı yapmıştır:

“Bil ey ikinci Avrupa! Sen, sağ elinle sakim ve delaletli bir felsefeyi ve sol elinle sefih ve muzır bir medeniyeti tutup dava edersin ki: ‘Beşeri saadeti bu ikisi iledir’. Senin bu iki elin kırılınsın. Ve şu iki pis hediyen, senin başını yesin, yiyecek” (1977: 91).

Bu Avrupa yalancı bir cennet var ederek aslında cehennem benzeri bir azap çektirmektedir (1977: 92). Bu nedenle Nursi (1977: 103) şöyle der: “Ey bu vatan gençleri!.. Frenkleri taklide çalışmayınız”. Bulaç da (2006: 26-27, 215) moderniteyi illüzyonik bir kavram olarak değerlendirir. Modernizm, ilahinin beşeri bir taklididir. Oysaki sosyalist İslamcı düşünür Şeriati’ye (1986: 116) göre modernizmi üreten Rönesans olgusu Avrupalıların bilinçlenmesini anlatmaktadır. Şeriati’ye benzer biçimde Mısırlı hukukçu Al-Ashmawy (1993: 18) siyasal İslam’ın yerine yenilenme ve çağdaşlaşma içeren İslami bir Rönesans’ın yaşanması gerektiğini söyler.

Siyasal İslam olgusu tarihsel olarak ilk önce Şarkiyatçılar tarafından kurgulanmıştır. Hindistan’ın Hindu ve Müslümanlar arasında parçalanabilmesi amacıyla, İslamiyet’te din ve devletin birbirinden ayrılması olanaksız olduğundan, Müslümanların Müslüman olmayan bir yönetimin otoritesi altında yaşayamayacaklarını kanıtlamak çabasıyla siyasal İslami düşüncenin ilk biçimlendirme denemesi yapılmıştır (Amin, 2006: 69).<sup>105</sup> Bu bağlamda Amin ve Kenz (2006: 12) siyasal İslam’ın “komprador kapitalizmin bağımlılık haline bir uyarılama” olduğunu belirtirler. Temimi (2009: 35) ise Arap toplumlarında sekülerizmin sömürgeci otoritelerin yol açtığı bir gelişme olduğunu savunur. Oysaki Temimi’nin savının aksine sömürgeciliğe karşı çıkan akımların genellikle laik oldukları görülür. Siyasal İslam’ın adı en fazla duyulan aktörlerinden olan Müslüman Kardeşler’i İngilizler desteklemişlerdir. Müslüman Kardeşler demokrat ve laiklerin engellenebilmesi amacıyla İngilizler ve monarşi

<sup>104</sup> Nasr (1994: 17), modern bilimleri antropomorfizm olarak adlandırarak eleştirir. Geleneksel bilimlere antropomorfizmden uzaktır. Fakat yazar bu eleştiriye yaparken yine modern bilimlere ait bir sözcük olan epistemoloji kavramını kullanmaktadır.

<sup>105</sup> Hindistan’da da 1800’lü yılların sonlarında kurulan Ahmediye tarikatı, sömürgeci “iyiliksever bir ulus” olmaları nedeniyle İngilizlere karşı mücadele etmenin yanlış olduğunu düşünmekteydi (Anisimov vd., 2007: 35).

yanlıları tarafından 1920’li yıllarda kurulmuştur (Amin, 2006: 100). Müslüman Kardeşler Mısır’da İngiliz sömürgeciliğine karşı çıkanları, öğrencileri ve işçileri bastırmak amacıyla kullanılmıştır (1999: 168). Suudi Arabistan’daki Vahhabilik inancı da doğuşunda İngilizler tarafından Osmanlı İmparatorluğu’na karşı kullanılmıştır (Zubaida, 1994: 47).

Siyasal İslam Aydınlanma düşüncesi ve moderniteyi eleştirmektedir. Doğrusu Arap sosyalizminin güçsüzleşmesiyle siyasal İslam yükselmiştir denilebilir (Tanilli, 2006: 116). Vatikiotis (1998: 84) de Tanilli’ye benzer biçimde Müslüman ülkeler coğrafyasında siyasal İslam’ın yükselişinde, iktidar arayışında, Arap solunun seküler ve entelektüel başarısızlıklarının etkili olduğunu belirtir. Geçici bir süre varlığını koruyan Arap Aydınlanmacılığının yerini “türedi klikler” almıştır. Örneğin Suudi Arabistan, paradigmatik bir yönetsellik olarak bir aile adının aidiyet ilişkileri içinde aynı zamanda bir devletin de adı olan tek ülkedir (Benslama, 2005: 107-108). Arkoun’a göre İslamiyet her zaman siyasal bir din olmuştur. Bu nedenle İslami aklın irdelenmesi bağlamında İslamiyet’in her zaman siyasallaşmış olduğu gerçeği göz önüne alınarak değerlendirme yapılmalıdır (Binder, 1996: 266). Bu noktada tartışılması gereken olgu siyasal İslam argümanının nedensellik ilişkileridir.

İslami düşünürlerin çalışmalarında Batı uygarlığı karşısındaki güçsüzlüğün yansımaları bulunmaktadır. Bu yansımanın *raison d’être*’i İslam dininin dünya ve öte dünyaya dair her şeyi kapsayan, açıklayan, yol gösteren bütünsel bir din olmasıdır. Aynı zamanda İslamiyet’in merkezi bir devlet ve imparatorlukla birleştiği yükselme ve olgunluk dönemindeki ekonomik, siyasal, kültürel statükosunu yitirmiş olmasının geri kalma sürecinde etkisi bulunmaktadır. İslamiyet kapitalist üretim ilişkilerine sadece ekonomik bir uyum sağlamış fakat üstyapı kurumları düzeyinde feodal üretim ilişkilerinin düşününü sürdürmeye çalışmıştır. Bu noktada özellikle Arap toplumlarında yabancılaşma genellikle batılılaşmayla bağlantılıyken, Laroui (1998: 177) büyüsel bir özdeşleme ilişkisi kuran “Ortaçağlaştırma” olarak ikinci bir yabancılaşmanın varlığını belirtir. İslam ülkelerindeki yabancılaşmayı sadece Batılılaştırmanın oluşturduğu bir yabancılaşma olarak görmek hata olacaktır. Zira Ortaçağlaşmanın getirdiği yabancılaşma bu toplumlara “kayıp zaman, birikmiş gecikme, art arda yenilgiler ve sonunda tarihsizliğe sürükleniş” getirmektedir (1998: 181).

Batı karşısında İslami toplumların Sanayi Devrimi, Rönesans gibi büyük tarihsel dönüşümlere uyum sağlayamamaları öncesinde Müslümanlar; “halifihüm”

kavramıyla kendilerini Müslüman olmayanlardan ayırarak daha üstün tutarlardı. Bu bağlamda Benslama (2005: 24-27) İslamiyet'e dair aşırılığın kökeninin "öteki olma arzusunun tersine dönmüş imgesi" olduğunu belirtir. İslamiyet'in siyasallaşmış biçimleri imgesel olarak kitlelerin umutsuzluklarını üstlenmektedir. Kökenlerden ayrılmış olma psikolojisini toplumsal ve psişik sefalet bütünler (2005: 32). Böylece siyasal İslam'ın psikolojik kökeni, gerçekliğin bireylerin öznelliklerinin içerdiği ölçütlerle kavranamadığı zaman bireyin benliğine dair duyumsadığı tehdit algısına karşı özdeşleşmenin en arkaik hammaddesine dönülmesini anlatır (2005: 314). Fakat siyasal İslam'ın bu yüklenici işlevi araçsal ve işlevseldir, yapısal değildir. Yapısal olmaması siyasal İslam'ın tümüyle bir cemaatçilik olmasıyla bağlantılıdır. Sermayenin yararına olacak biçimde siyasal İslam toplumsal ve sınıfsal çelişkilerden kültürel, tarih ötesi ve mutlak bir imgeler alanına taşınmaktadır (Amin ve Kenz, 2006: 13). Demek ki siyasal İslam kültüralizm yaparak sınıf savaşımının üzerini örtmekte, mülkiyeti kutsayarak eşitsizlikleri meşrulaştırmaktadır (Amin, 2006: 91). Bu noktada liberal kapitalizm ve siyasal İslam arasında uyum ve tamamlayıcılık ilişkisi oluşmuştur. Amin (2006: 73) bu olguyu sınıf olgusunun üzerini örtmek amacıyla Amerikan türü cemaatçilik ideolojisinin yaygınlaştırılması bağlamında ele alır:

"Günümüzde pek revaçta olan Amerikan tarzı cemaatçilik ideolojisi, sınıf bilincini ve sosyal mücadeleyi aşındırıp yok sayarak, onun yerine sözde 'kolektif kimliği' ikame etmeyi amaçlıyor. Bu ideoloji, sermayenin egemenlik kurma stratejisi tarafından bütünüyle araçlaştırılmış durumdadır. Büyük sermayenin ideolojisi, gerçek dünyadaki reel sosyal çelişkilerin yerine, muğlâk, ebed-müddet geçerli hayali kültürleri koymaktadır. Sonuç itibariyle politik İslam bir cemaatçiliktir".

Siyasal İslam yeni-liberal ve yeni-muhafazakâr küresel gelişmelerle uyumlu çevre ülkeler tasarımında eklektik ve yerel bir iktidar aygıtı işlevini yürütmektedir.

### **2.3.3. Kapitalistleşen İslamiyet'te Sınıf İlişkileri: "İslami Ekonomi" Argümanı ve Homo-Islamicus**

Dinsel otorite ve kapitalizmin iktidarının birleşerek yeni bir üretim rejimi tasarımı olarak kurgulandığı yeni-muhafazakârlık ideolojisinin modern bir Janus olarak değerlendirilmesi gerekir. Roma pagan kültüründe karşıt yönleri bakan Tanrı Janus bir yüzüyle dünyevi diğeriyle ruhani iktidarı simgelemekteydi. Dinsel düşüncenin metafizik ve kapitalist ekonominin materyalist nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda karşıt iki paradigmanın birlikteliği Russell'ın (1990: 61) aşırı sofuluğun insanlarda iktidar dürtüsünü arttırdığı saptamasına uygun düşmektedir. İslam

diniyle kapitalist ekonomi arasında bir karşıtlık bulunmaması (Rodinson, 1978: 155) ve İslamiyet'te piyasadaki alışverişi denetleyen çok az sayıda yasak getirilmesi (Barry, ?: 43), muhafazakârlık ve kapitalizm ilişkiselliğinde etkili olmuştur. Ekonomik olarak İslamiyet'in mülkiyet ve piyasaya bağlılığı tarihseldir. Günümüzde de şirket kültürünün temaları İslami söylemle birleşme eğilimine girmektedir. Savaşçı mücahidin yerini bu süreç içinde başarıya odaklanmış mümin almaktadır (Haenni, 2011: 20). Piyasa İslam'ının gelişmesiyle birlikte bir "burjuva hicreti" yaşanmakta, Amerikan ve Arap imgelerinin karışımı olan cihat yapma idealinin yerine tüccar yaşamı idealine uygun olarak sınıf atlamak, finansal birikim gerçekleştirmek amaç olmaktadır (2011: 65). Bu bağlamda araştırmanın bu bölümünde, alan araştırması bölümünde verilerin çözümlenmesinde de yardımcı olacak biçimde, öncelikle İslami ekonomi argümanı değerlendirilecek, ardından kapitalist piyasa ilişkileri içinde uysal ve itaatkar bir işçi profili olarak tasarılanan homo-Islamicus kavramının eleştirisi yapılacaktır.

İslamiyet'te iktisat sözcüğü "maişet" ya da "maaş" sözcüklerinin karşılığı olarak kullanılırdı. İktisat sözcüğü ilahiyatta da "riyazet" ve "sıkı iman" anlamlarına gelirdi (Berkes, 1985b: 158). Kamusal ve özel alanın her ikisine dair normatif düzenlemeler getirerek bütünsel bir din olan İslamiyet'in riyazetli ekonomik alanda düzenleyici olduğu İslami düşünürlerce kuramsallaştırılmaktadır. İslamiyet, kapitalizmle sosyalizm arasında üçüncü bir ekonomik yol olarak değerlendirilmektedir. İslamcılar için "ideolojik bir kurgu" olan ekonomi bir amaç değil İslami toplumla bağlantılı bir araçtır (Roy, 1995: 178-179).<sup>106</sup> İslami ekonomi literatürü irdelendiğinde genel olarak şu düşünsel şablon belirlemektedir: Öncelikle kapitalizm ve sosyalizmin özellikleri anlatılır. Her iki ekonomik model materyalist görülerek ve İslamiyet için uygun olmadıkları belirtilerek reddedilir. Ardından İslami bir ekonominin nasıl olacağına değinilerek faizin kâra göre kötü niteliklerine atıf yapılır. Buna koşut olarak Roy (1995: 12) İslami ekonomi argümanının iki başlık altında deneyimlendiğini belirtir. İlki başat örneğini Humeyni İran'ının oluşturduğu üçüncü dünyacı ve sosyalizan yoldur. Diğer de üretim yerine spekülasyon ögelere yönelik bir ekonomik liberalizmdir. İlgili literatürün değerlendirilmesinde görüleceği üzere İslami ekonomi argümanı ancak retorik düzeyde kalmaktadır (1995: 192). Örneğin Karagülle (1976: 10) İslamiyet'in kapitalizm ve komünizm arasında üçüncü bir yol olduğunu savunur. Bir insan her iki rejimin içinde

---

<sup>106</sup> Bununla bağlantılı olarak İslami ekonomi kavramının ilk kullanımı Hindistan'dan ayrılarak ayrı bir ekonomik pazarda hakim olmak isteyen Müslüman burjuvazinin söylemiydi (Bulut, 1995: 11).

de Müslüman olarak yer alamaz. Burada belirgin bir tarih-dışılaştırma bulunmaktadır. Müslüman bir insan başka bir ekonomik rejimin içinde, o rejimin tarihselliğiyle var olamaz düşüncesi İslamiyet'in ancak kendi tarihini yazabileceğine vurgu yapmaktadır. Bu anlamda İslami ekonomi olgusu Derridacı anlamda metnin aşamadığı paradoksu anlatan bir "aporia"dır. Bu noktada temel iki mezhebin, Sünni ve Şii paradigmanın bakış açıları göz önüne alınarak, İslamiyet'le kapitalizm arasında nasıl bir denge kurulmaya çalışıldığına bakılması gerekmektedir.

"Kuran konuşmayan imamdır, imam konuşan Kuran'dır" (Corbin, 1994: 255) düşüncesine sahip olan Şii paradigmasının İslami ekonomi yorumuna bakıldığında; Şii Ayetullah Es-Sadr'a (1991: 17-29) göre günümüzde kendi saflığıyla ayakta kalan tek düşünce İslam'dır. Müslümanlar Batılıların yaptığı gibi yeryüzüne değil gökyüzüne, metafiziğe baktıklarından "maddi ilerlemenin cazibesi" onlarda bir büyülenme yaratmamıştır. Gelişmiş ülkelerin geri kalmış ülkeler üzerinde denetim kurduğu günümüzde, sosyalizm ile kapitalizm arasında yer alan üçüncü dizge İslamiyet'tir. İslam ülkeleri geri kalmışlıkla mücadelelerinde ancak İslamiyet aracılığıyla başarılı olabileceklerdir. Es-Sadr (1991: 49-54) bu bağlamda en önemli dört toplumsal kuramın "demokratik kapitalizm", "sosyalizm", "komünizm" ve "İslami sistem" olduğunu belirtir. İslami dizge dışındaki ilk üç dizge kısıtlılıkları içinde insanların geliştirdikleri dizgelerdir. İslami dizgeyse deneysel ve insani değildir, ilahi vahye dayanır. Demokratik kapitalizm toplumların ekonomik yaşamlarındaki adaletsizliklerin sorumlusudur. Kapitalizmin maddeciliği aynı zamanda bireyleri dinden, maneviyattan uzaklaştırmaktadır. Kapitalizm toplumları lüks yaşam içinde bulunanlar ve sefalet altında yaşayanlar olarak iki sınıfa böler. Kapitalizmin getirdiği "politik", "ekonomik", "düşünsel", bireysel" özgürlükler "günümüz dünyasının bela ve keder kaynağı" olmuştur (1991: 57-60). Es-Sadr (1991: 67-68) önermesi "özgürlük" olan kapitalizmin herhangi bir felsefesi olmadığını fakat önermesi "güvenlik" olan Marx'ın komünist düşüncesinin bir felsefeye (materyalist düşünceye) dayandığını vurgular. Kapitalizm de materyalisttir fakat bunun kuramını oluşturamamıştır. Komünizm eşitlik istemekle birlikte her koşulda insan doğasına yabancı bir dizgedir.

Es-Sadr (1991: 111), İslamiyet'in hiçbir bilimle ilgilenmek gibi bir zorunluluğunun olmaması nedeniyle "İslami ekonomi" teriminin yanlış olduğunu söyler. İslami ekonomi terimi yerine "İslami ekonomi ekolü" denilmelidir. Es-Sadr (1991: 71) özel mülkiyete olumlu bakmaktadır. Bunun nedeni dünyada var olan

kötülüklerin özel mülkiyetten değil, bireycilik ve materyalizmden kaynaklanmasıdır. İslamiyet'te özel mülkiyet ve kamu mülkiyetinin birbirini dengelediği “çift mülkiyet prensibi” vardır. Es-Sadr (1991: 103) yapılabilişinin praksisine değinmemekle birlikte, İslamiyet'in kapitalizmin ve komünizmin olumlu özellikleri olan “ekonomik özgürlük” ve “ekonomik güvenliği” birleştirdiğini belirtir. Fakat birbirine ekonomik, siyasal, kültürel düzlemde tümüyle karşı olan iki dizgenin, İslamiyet'in içinde en olumlu özelliklerini koruyarak birlikte neden var olabileceklerinin bu açıklaması rasyonel değildir.

İslamiyet'in kavramsal çatısı içerisinde devletçi ekonomiyi savunan Şii Ayetullah Talegani'nin düşüncelerine baktığımızda ise, Es-Sadr'a karşıt olarak Talegani'nin İslamiyet'in bir ekonomi bilimi olduğunu düşündüğünü görürüz. Talegani (1989: 111-112) insanların üretim araçlarıyla, maddi varlıklarla yabancılaşmış olduklarını belirtir. İnsanın yabancılaşmadan kurtulmasının aracısı ise peygamberlerdir. Mülkiyet İslamiyet'te göreceli ve sınırlıdır. İnsan ancak Allah'ın vekili ve hizmetçisi konumunda mülkiyetten kullanıcı olarak yararlanabilecektir. Fakat Talegani herkesin Allah'ın vekili olup olamayacağına değinmez. Mutlak mülkiyetin Allah'a ait olması nedeniyle kimse kendisini mutlak bir mülkiyete sahip görmemelidir. Özel mülkiyet bireysel ve toplumsal kötülüklerin kaynağı değildir. Servet biriktirme ve varsıllaşma hırsı özel mülkiyeti kötü hale getirmektedir (1989: 118-124). Talegani (1989: 126) bu noktada kapitalizm ve sosyalizmi eleştirerek; mülkiyet hakkının tümüyle serbest bırakılmasının baskıya, zulme, tekelci servetlere, imtiyazlı kapitalistlerin ortaya çıkmasına, çalışanların yoksullaşmasına, özel mülkiyetin bütünüyle reddedilmesinin ise bireysel özgürlüğün kısıtlanmasına, sınıf diktatörlüğünün belirmesine neden olacağını savunur:

“İslam ne azgın kapitalizme zemin hazırlayan sınırsız bireysel mülkiyeti kabul eder, ne de bireysel özgürlüğün tamamen kaldırılmasına yol açan bir kamu mülkiyetini esas alır. Sınırları ve alanları belirsiz bir karma ekonomiyi de benimsemez” (1989: 173).

İslam'da işleyen bir piyasa vardır fakat devlet narh düzenlemeleriyle piyasaya müdahale edebilmektedir. İslami ekonomide işçilerin çalışma özgürlüğü bulunur. Ücret doğrudan maaş olarak ya da kârdan/sermayeden pay almak aracılığıyla verilebilir. Ücretlerin arttırılması, çalışma saatlerinin azaltılması gibi sosyal politika uygulamalarıysa tümüyle Batı'ya ait düzenlemelerdir (1989: 189-191).

İranlı sosyalist düşünür Ali Şeriatî kapitalizmi tüm değerleri kazanca, fitratı da paraya çevirmesi nedeniyle yok edilmesi gereken bir yapı olarak değerlendirir.



Kapitalizm insanda tecelli eden Allah'ın ruhunu bir ücret karşılığında satışı çıkartmakta, tapınmanın öznesini değiştirmektedir:

“Bilinç ve olgunluk üzerine kurulan hayat felsefesini yani ‘Allah’a tapmayı’, domuzun hayat felsefesi olan ‘tüketime tapmaya’ dönüştürüyor” (2010: 86).

Bu nedenle hem kapitalizmden sonra gelecek ekonomik dizge olması hem de insanı değer üreten bir varlık niteliğinde görmesi nedeniyle sosyalizm benimsenmelidir. Şeriatî (1986: 126) bu noktada İbrahim ve Musa'nın yetim olması, İbrahim'in balıkçılık yapması, Musa'nın da saraydan kaçarak çoban olmasını örnek göstererek, Allah'ın “zayıf ve mahrum bırakılmışlardan” (mustazaf) yana olduğunu söyler. Fakat Şeriatî (2010: 86) sosyalizm düşüncesini kendisini Marksist değil, sosyalist olarak tanımlayarak bir sınırlılık içerisinde benimser. Bugünün İslam'ının ise esnaf ve mollaların arasındaki ilişkiyle biçimlenen bir İslam olduğunu belirtir:

“Bunlar birbiriyle alıp vermekte. Biri diğeri için dini düzenlemekte, öteki de buna karşılık diğeri dünya inşa etmektedir. Daha sonra bu karşılıklı alışverişten halk için, halkın işine yaramayan bir din üretiyorlar. Onun istediği ekonomi nedir söyleyin? Bütün İslam ekonomisine bir bakın, küçük bir burjuvazi ekonomisidir” (2010: 45).

Oysaki İslam Peygamberine ümmi denilmesinin nedeni yerleşik otoriteye sahip bulunan sınıftan değil, ümmi halk kitlesinden olmasıydı (1986: 99).<sup>107</sup>

Sünni paradigma açısından İslami ekonomi konusunu değerlendiren Pakistanlı akademisyen Mannan (1973: 15-18), İslam ekonomisini Talegani'nin bir bilim olarak görmesine benzer biçimde, toplumsal bilimlerin sınırlı bir bölümü kapsamında düşünür. İslam ekonomisi toplum içinde yer alan herhangi bir insanı değil dindarları inceler. İslam ekonomisi içinde yer alan bireyler Kuran ve sünnetin<sup>108</sup> düzenlemeleriyle sınırlıdır. Bu anlamda Mannan'ın İslami ekonomi konusuna ileride de değineceğimiz “homo Islamicus” kavramsallaştırması anlamında baktığı düşünülebilir. Mannan'a (1973: 94) göre İslamiyet'te beş temel ilke yer alır: “Kuran'ın tarih görüşü”, “üretim araçlarında sınırlı özel mülkiyet”, “evrensel kardeşlik”, “ebedi var oluş”, “Allah'ın egemenliği”. İslamiyet özel mülkiyete mal sahibi olan kişinin kamu yararı dışında davranmaması koşuluyla izin vermektedir. İslam'da kamu yararını sağlamak amacıyla mülkiyete getirilen kısıtlar tekellerin, faizin, mal saklamanın yasaklanması ve zekât vermek zorunluluğudur (1973: 102-109).

<sup>107</sup> Watt (1999: 340) ise ümmi sözcüğüyle yapılan tanımlamanın putperest veya Yahudi olmamayı anlattığını belirtir.

<sup>108</sup> Sünnet “töre, örf, anlayış, tavır, tarz” anlamlarına gelmektedir (Öztürk, 1996: 56).

Mannan (1973: 119) bu bağlam içinde İslamiyet'in yönetiminde olan ideal bir toplum profili çikartır:

“İslam ne Nazizm, ne Faşizm, ne zenginler egemenliği, ne de kişiyi temel haklarından yoksun eden bir sistemdir. O farklı dinde, ırkta, dilde, sınıftaki herkese, tam bir konuşma ve hareket serbestisi sağlamaktadır. Orada öfkeli bir çoğunluk, ulusun güvenliği adına, kendi içindeki azınlığa zulmedemez, ne sermaye hakimiyeti vardır ne de işçinin sömürülmesi; İslam devletinde ne de kişi temel haklarından yoksun bırakılır. O, yasalar önünde herkesin eş tuttuğu bir başka demokrasidir. Asıl amaç, sosyal adaleti gerçekleştirmek, halkı mutlu ve müreffeh kılmaktır”.

Böylece İslamiyet bireyleri gereksiz tüketim yerine yararlı üretime geçiren bir haleti ruhiye geliştirirken (1973: 126) lüks tüketim maddelerinin kullanımının yasaklanmasına dahi gerek kalmayacak, bireyler İslam ahlakıyla arındıklarından hâlihazırda bu maddeler için herhangi bir talepte bulunmayacaktır (1973: 133). Bunu sağlayacak olan İslam şeriatıdır. İslam şeriatı özel mülkiyetle ilgili sekiz temel ilkeye sahiptir: Mal sürekli olarak kullanılmalıdır. Malın sahibi malıyla orantılı olarak zekât vermek zorundadır.<sup>109</sup> Mal sahibi malını en yararlı olan haliyle kullanmak zorundadır. Kazancın ve malın meşruiyeti helal olarak kazanılmasıyla sağlanır. Mal sahibi malını, müsrif ya da cimri olarak değil, dengeli biçimde kullanılmalıdır. Mal, mal sahibine haklı bir yarar sağlayacak yerde kullanılmalıdır. Mal sahibinin ölümü sonrasında yapılacak düzenlemeler İslamiyet'in şeriat kurallarına bağlı olacaktır (1973: 140-154). Mannan (1973: 285-290) İslam ülkelerinin kalkınmalarının bu ilkelerin rehberliğinde İslami ekonomi ilkeleriyle gerçekleşebileceğine inanır. İslami dizge serbest ticareti destekler.

İslami literatürde düşüncelerine önem verilen Mevdudi (2000: 112-114) benzer biçimde İslamiyet'in zamana ve topluma göre değişiklikler gösterebilen bir ekonomik yapıya sahip olduğunu belirtir. İslamiyet ekonomik özgürlüğü benimseyerek ahlaki ve siyasal özgürlüğü sağlar, toplumsal sınıflar arasında kurduğu “dayanışma, merhamet, yardımlaşma” aracılığıyla sınıf çatışmasını engeller. Tam da bu bağlamda Mevdudi (2000: 116), bütün insanlar akıl, güzellik, güç vb. konularda eşit olmadıklarına göre toplumsal, sınıfsal olarak da eşit değillerdir diyerek, İslami literatürdeki klasikleşmiş eşitlik-adalet ilişkisi retoriğinden hareketle, eşitliği değil adaleti savunduğunu belirtir:

“Meşru olmak şartıyla servete bir tavan sınır oluşturulmaz. Birisi helal yoldan istediği kadar (olabildiği kadar) zengin olabilir. Kişinin hayatın imkânları içinde gücü yettiği kadar yükselme, Allah (cc)'in nimetlerinden dilediği kadar biriktirme hakkı vardır” (2000: 117-118).

Sünni Seyid Kutub (1980: 9-10) ise uydurma ve sefil bir düzen olarak nitelendirdiği kapitalizmi insan uygarlığına, çağa ve dine aykırı görmektedir. Kutub'a

<sup>109</sup> Zekâtın varlığı yoksulluğun da varlığının kabul edildiğini göstermektedir.

(1980: 18) göre devlet servet sahiplerini temsil etmektedir: “Bir yanda vurguncu seçkinler yığını, bir yanda yoksullar kalabalığı. Bunlar kapitalizmin eserleridir”. Kutub (1980: 44-45) hem kapitalizmi hem de sosyalizmi eleştirerek sosyal adaleti İslamiyet’in sağlayacağını düşünür. Toplumsal düzenin sorunlarını mülkiyet ve servetlerin eşitsiz dağılması, emek-ücret dengesizliği, olanaklardan eşit yararlanamamak, çalışma düzeninin bozukluğu, verim düşüklüğü olarak tanırlar. Tüm bu sorunların çözüm kökeni İslamiyet’te yer almaktadır. (1980: 46). Seyid Kutub’un (1980: 130) İslami ekonomi yorumu Erbakan’ın Milli Görüş düşüncesini andırmaktadır. Erbakan’ın (1991) savunduğu Adil Düzen argümanında da kapitalizmin ve sosyalizmin iyi yanlarının alınıp, olumsuz özelliklerinin alınmayacağı belirtilmekteydi. Kutub’a (? : 310) göre İslam, otoriteyi devlete vererek servetin ve mülkiyetin sınırlandırılmasını sağlayacak, servette ve mülkiyette toplumun gereksinimleri oranında denetim yapacaktır.<sup>110</sup> Devlet, ücretleri düzenler, ihtikârı, fiyat artışlarını ve faizi engeller. Genel hizmetler ve kurumlar devletleştirilir. Bu milli ekonomi “yaklaşma ve yardımlaşma” üzerine kurulmalıdır. Kutub (1980: 54-55) İslamiyet’te özel mülkiyetin konusunda; bireylerin kendi kişisel yararları için çalışmalarının toplumun genelinin de yararına olduğunu söyleyen Smith’in düşüncelerine koşut bir açıklama yapmıştır. Ona göre: “İslam’da ferdi mülkiyet muhteremdir”. Bireylerin sahip olma isteklerini önemseyen İslam verimlilik artışını bu istekten sağlamayı hedefler. Bireylerin yararlılığı toplumun gereksinmelerine olan yararlılığı içermektedir. Kutub’un düşüncesindeki eksiklik özel mülkiyete sahip olan ve olmayan arasındaki toplumsal adalet ve fırsat eşitliği sağlayıcı bölüşüm ilişkilerinin nasıl düzenleneceğinin analitik açıklamasını yapmamış olmasıdır.

Bu toplumsal yararlılık vurgusu Zaim’de de belirgindir. Zaim (1969: 16) varsılların bir “vasıta” olduklarını ve servetin ahlaklı bir toplumsallık yoluyla Allah’ın buyruklarına uygun biçimde kullanıldığında toplumlarda sınıf çatışmalarının önleneceğini savunur. Zaim de (1969: 12-20) İslamiyet’i sosyalizm ve kapitalizmden ayırıp İslami ekonomi argümanı ile ilgili yukarıda incelediğimiz İslami literatürün genel iradesini paylaşmaktadır. İslamiyet mülkiyet ve kâr olgusunu benimseyerek kapitalizmle, insanların sömürülmelerini ve faizi yadsıyarak Marksizm’le birliktedir. Üstelik Zaim (1994: 107) İslamiyet’in ilkelerinin niteliğinin uluslararası dengenin

---

<sup>110</sup> Kuran’da (2008: 587) servetlerin kullanımının tanrısal olmayan hallerinin cezası Hakka Suresi’nde anlatılmaktadır. Surenin 28. ve 29. Ayetlerinde şöyle denir: “Malım bana hiçbir fayda vermedi. (Bütün) saltanatım da benden yok olup gitti”.

sağlanması açısından da önem arz ettiğini savunur. Zaim dünya ekonomisinin neredeyse İslami ilkelerle yönetilen bir ekonomiye muhtaç olduğunu düşünmektedir.

Bu muhtaçlık nedeniyle kapitalizmin ileri düzeyleri İslami literatürde kaos içeren bir rejim olarak görülür (Ahmed, 1975: 18). İslami ekonomi argümanı devletin liberal kapitalizmden farklı olacak biçimde ekonominin işleyiş aksaklıklarını giderip önlemler alması gerektiğini savunur. Bu görev devlet için siyasal bir amaç gütmekten “ibadet şuuruyla” yapılmalıdır (Balcı, 1994: 116). Belirttiğimiz gibi feodalizm ve kapitalizm arasında bir uğrakta yer alan ve bir “aporia” olan İslami ekonomi argümanı özgün ve doğrudan uygulanabilir bir model değildir. Bu nedenle İslam ekonomisi için bir geçiş dönemi düşünülür (Tabakoğlu, 1986: 79). Geçiş döneminin ardından ideal İslam ekonomisinin oluşacağı belirtilir. Bu amaçla bazı pratik uygulamalar da yapılmıştır. Örneğin Ayubi (1993: 93) Müslüman Kardeşler Örgütü’nün Mısır’da 1946 yılında “İplik ve Dokuma Şirketi” olarak adlandırdıkları bir fabrika kurduklarını aktarır. Bu girişimdeki amaç Müslüman olan “kardeşlerin” fabrikada işçi statüsünde istihdam edilmesiyle hem kardeşlik üyelerinin işsizlikten korunmaları hem de İslami ilkelerle yönetilebilen bir işletmenin somut halinin gösterilebilmesidir. Oysaki İslami ekonomi düşüncesi kapitalizmin gelişimiyle birlikte değişerek, esnafıktan işadamlığına ve çarşıdan fabrikaya doğru varsıllaşan İslami küçük burjuvazinin bir bölümünün sınıf atlayarak kapitalistleşmesini anlatır. Sürecin kavramsallaştırılması bağlamında liberal İslam, Protestan İslam gibi söylemlerin güçlenmesi de sürecin nominalist adlandırması olmaktadır. Örneğin Kehf’e (1996: 169) göre İslami ekonomi serbest piyasayla anlamlanır. İslami ekonomik dizge ekonomiye bir dış müdahale olmadan doğal güçlerin otomatik bir biçimde çalışmasıyla işlemektedir. İslami ekonomi argümanında fiyatların serbest bırakılmasını idealize eden bu bakış açısı yaygın bir kabul görmektedir. Nitekim Tirmizi’den aktarılan bir hadis (Tabakoğlu, 1996: 101) “Fiyatları ayarlayan darlık ve bolluk getiren, rızıklandıran Allah’tır” demektir.

Ekonomiyi uhrevi bir kozmolojinin yönettiği benimsendiğinde, metafizik de kendisini yeniden üretir, üretim ilişkilerinin diyalektik karşılığı olan emek-sermaye ilişkisi metafizikleştirilerek emek-sermaye çatışmasının İslamiyet’te bulunmadığı savunulur. Örneğin Balcı (1994: 116) emeğin ve sermayenin “kardeşlik ve dostluk zinciriyle” birbirine bağlandığını belirtir. İslami ekonomide çalışma ve çalıştırma özgürlüğü bulunması nedeniyle istihdamda “tam bir fırsat eşitliği” bulunmaktadır (1994: 116-117). Fakat çalışma ve çalıştırma özgürlüğünün var oluşunun doğrudan

doğruya bir fırsat eşitliğini hangi değişkenlerle kuracağı belirtilmez. Benzer biçimde Tabakoğlu (1986: 96) İslamiyet'te mülkiyet ve servetin topluma yayılmış olduğunu belirtir. Böylece Tabakoğlu'na göre İslamiyet'in sahip olduğu "sosyal refah ilkesi" ve faiz yasağı uygulamaları, emek ve sermayeye bir güvenlik sağlarken aynı zamanda özel sektör ve kamu sektörünün farklılıklarını ortadan kaldırır. Sermaye toplumsal refahı arttıran bir etmene dönüşür. Oysaki Abdülvehhab Öztürk (1986: 62) çalışanların en temel sosyal haklarından birisi olan emekliliğin helal olup olmadığını tartışır.

Illich (2002: 153) ekonomiyle ilgili olarak "Azalan kazanç, gittikçe artmakta olan marjinal faydasızlıklara kıyasla sönük kalır. Homo economicus, homo religiosus'a dönüşür" demiştir. Mannan (1973: 241) da İslam ekonomisinin insanları ekonomik bir yaratık olarak değil, toplumsal/manevi bir yaratık olarak gördüğünü düşünür. Toplumsal/manevi bir yaratık olmak homo-Islamicus anlamına gelmektedir. Bu durumda homo-Islamicus'un sosyal adaleti nasıl sağlanacaktır? İslami ekonominin sosyal adalete yanıtı işverenin işçisine ilahi takdirle vereceği ücretin her ikisinin de Allah yolunda mücadele ettikleri gerçekliğinden gücünü almaktadır. Fakat bu bakış açısı mutlak ve nispi artı-değer bağlamında düşünüldüğünde rasyonel bir tabana oturmayan söylemsel bir içerikte kalmaktadır. Kutub (? : 27-49), İslam'ın toplumsal adaletin sağlanması konusundaki düzenlemeleri farz kılarak yoksulu varsıla karşı koruduğunu savunur. Toplumda adaletin sağlanması son derece kolaydır: "İslam nazarında değerler çok ve birbirlerine bağlı durumda olduğundan hepsinde adalet kolaydır" (? : 45). Kutub'a (? : 49) göre İslam'ın adaleti şu ilkelere dayanmaktadır: "mutlak vicdan hürriyeti", "insanlar arasında tam eşitlik", "sağlam sosyal tesanüd". Kenz ve infak karşıtı olan Talegani (1989: 169) de kapitalistleri "tağut" olarak görmektedir. Sosyal adaleti sağlayıcı bir uygulama olduğu düşünülen infak (charitable distribution) takva sahibi kişinin özellikleri arasındadır. Es-Sadr İslamiyet'te sosyal adaletin Allah'ın koyduğu insani bir hakkı anlattığını vurgular. Sosyal güvenlik barış içeren bir kardeşlik çerçevesinde anlamlanır, belirli bir grubun, sınıfın imtiyazında değildir. Es-Sadr (1991: 105-107) sosyal güvenliği "genel kooperasyon" adını verdiği tüm Müslümanların sorumlu olduğu bir yardımlaşma ve devletin yükümlülüğündeki (örneğin bir dayanışma fonu oluşturulması) sosyal güvenlik olarak ikili bir sınıflandırma içerisinde değerlendirmiştir. Esas olarak İslamiyet'in sosyal güvenliğin bir bölümünü bireylere sorumluluk olarak aktarması yeni-liberal düşüncenin devleti bireyden uzaklaştıran politikasıyla uyumlu gözükmektedir. Bu konuda en katı

değerlendirmeyi Mevdudi (2000: 130) yapmaktadır. Onun için sosyal eşitlik kesinlikle kabul edilemezdir:

“Zamanımızda şeytanın insan için hazırladığı hilelerden birisi de ‘sosyal eşitlik’ denilen şeydir. Birazcık insanlık tarihi bilgisi olan, şeytanın insanı uzun zamandır ‘ferdi özgürlük’ ve ‘müsamaha’ sloganlarıyla aldattığını bilir”.

İslami ekonomiye dair tanınmış İslami düşünürler İslami ekonomi olgusunu, biçimsel olarak İslamiyet’in ahlaki kodlarıyla örülü, özündeyse görelî bir devlet kapitalizmi niteliğinde ele almaktadır. Oysaki İslami ekonomi olgusu feodal üretim biçimi ya da haraççı üretim biçiminin (Asya tipi üretim tarzı) kapitalist ekonomi ve politığe uyarlanma çabası olarak gözükmektedir. İslamiyet’in kurulduğu ve geliştiği tarihsel dönemlerde sanayi üretimini içeren üretim ilişkileri henüz ortaya çıkmamıştır. Ticarete ve büyük toprak iyeliğine dayalı ekonomik artığın toplandığı merkezi devlet, sanayi üretimi olgusunu tanımamaktaydı. Temel üretim faktörü topraktı ve buna bağlı olarak İslam hukuku toprak ilişkilerini düzenleyen bir hukuk kodu içeriğine sahipti. Örneğin Huberman (2007: 74) helal fiyat kavramının ticaretin ve kentlerin büyümesinden önce geçerli olduğunu belirtir. Pazarın genişlemesi ve büyük ölçekli üretimin başlamasıyla ekonomik düşünceler değişmiş, helal fiyat piyasa fiyatına dönüşmüştür. Ortaçağcıl üretim biçimine dair kavramlar bu anlamda üretim biçimi değiştiğinde değişime koşut yeni bir pratik anlam kazanacaktır. İslami ekonominin feodal üretim biçiminin temsili olduğu bir zamandan günümüz küreselleşmiş kapitalizmine uyarlanma çabaları aynı bağlamda görülmelidir.

Faiz konusu da helal fiyat ve piyasa fiyatı olgusunda olduğu gibi din ve ekonomi alanlarının arasına sıkışmıştır. Faiz sadece İslami ekonomide değil Kilisenin belirlediği katı dinsel yasaklarla Hıristiyanlıkta da geçmişte tümüyle reddedilen bir uygulamaydı. Bilindiği gibi Ortaçağ kilisesi tefeciliği lanetlemiştir. Luka İncil’inde (1996: 145) “Ama siz düşmanlarınızı sevin, iyilik yapın, hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin” denilmektedir.<sup>111</sup> İslamiyet’te de faiz kesin normlarla yasaklanmıştır. Kuran (2008: 51-52) Bakara Suresi 275. Ayet’te: “...Halbuki Allah, alış verişi helal, faizi haram kılmıştır...”, 276. Ayet’te: “Allah faiz (ile gelen)i mahfeder, sadaka(sı) verilen malları da arttırır...”, 279. Ayet’te de: “Eğer bu faizi terk etme işini yapmazsanız, Allah’a ve Resülü’ne savaş açtığınızı bilin...” denilmektedir. Faiz konusundaki bu kesin hükümlerle birlikte İslami düşüncede kira ve faiz birbirinden

<sup>111</sup> Fakat Kilise’nin söylemiyle eyleminin birbirinden ayırt edilemediği durumlar olmaktadır. Örneğin Kilise tefeciliği lanetlerken kendisi borç para veren bir kurum konumundaydı (Huberman, 2007: 50).

farklılaştırılmıştır (Hamidullah, 1996: 191). Faizin yasaklanmasına karşın kira almak serbesttir. Faiz gibi emek harcanmadan gelir elde etmek anlamına gelmeyen kirada kâr kadar zarar etme olasılığı da bulunur. Kira aynı zamanda faiz gibi toplumda aylak bir sınıfın varlığına neden olmaz denilmektedir (Mannan, 1973: 222).<sup>112</sup> Oysaki Veblen'in (2005) "Aylak Sınıfın Teorisi" adlı klasikleşmiş ekonomi kitabı tam da bu tür nedenlerle aylaklaşan toplumsal sınıfları değerlendirmek amacıyla yazılmıştır. Kutub (? : 310) faizin çalışmadan mal sahibine para kazandırması nedeniyle soyut ve muğlâk biçimde tanımladığı "yaklaşma ve yardımlaşma" duygusunu yok etmekte olduğunu söyler. Şeriatî (2010: 39) ise kapitalizmin her türünü faiz olarak değerlendirmektedir.

İslamiyet'te rızkın onda dokuzunun ticarete olduğu belirtilmektedir (Balcı, 1994: 122). Bu nedenle ticaretle kazanmak faizle kazanmak karşısında tercih edilen bir İslami ekonomik örüntü konumundadır. Bu bakış açısında Muhammed Peygamber'in deneyimli ve dürüst bir tüccar olması da etkili olmuştur (Bulut, 1995: 108). Faiz ise tüm ekonomik dizgelerin zehiri olarak değerlendirilir (Ahmed, 1975: 42). Bunun nedeni faizin insanların kardeşliğini yok etmesidir:

"Netice şu olur: Faizi ekonomik sisteminin temeli olarak kabul eden bir cemiyet iki sınıfa ayrılır: Borç para veren çok zenginler ile hayatın en zaruri şeylerini bile temin edemeyen çok fakirler" (1975: 57).

İslamiyet'in doğuş yıllarında kabile asabiyyetinin çökmeye başlaması, dayanışmanın yerini ticari hırsların almasıyla artan ahlaki bozulma gibi etmenler faize karşı keskin karşıtlığın nedenlerindedir. Faiz yasağındaki amaçlardan birisi Arabistan Yarımadası'nda toprak kökenli bir sömürden ziyade daha çok ticaret yaşamındaki sömürü ilişkilerinin yaygınlığı nedeniyle tefeci sermayesinin mali gücünün engellenmek istenmesiydi. Dolayısıyla Mekke'nin pagan ticaret oligarşisinin çıkar ağına karşı faiz yasağı aracılığıyla mücadele edilmiştir (Bulut, 1995: 42).

Rodinson (1978: 67) İslamiyet'te her zaman ticari ve mali sermaye olarak kapitalistimsi bir sektörün bulunduğunu belirtmiştir. Mannan ise (1973: 214) İslamiyet'te sermayenin faizsiz bir ekonomide büyüebileceğini, sermayenin üretimdeki gerçek rolünü faizsiz olarak oynaması gerektiğini söyler. Faizin yer almadığı bir toplumda sermaye birikimi olacağını savunur. Sermaye birikimini faiz

---

<sup>112</sup> Mannan (1973: 269-270) toplumsal sorunların nedeninin faiz olduğunu düşünür. Faiz işsizlik yaratır, ekonomik durgunlukların süresini uzatır, geri kalmış ülkelerde borç sorunlarına neden olur, yardımlaşma duygusundan uzak bencil bir model oluşturur.

değil, kâr sağlayacaktır (1973: 201).<sup>113</sup> İslamiyet'te emek harcamadan gelen kazanç helal olarak değerlendirilmez. Faiz ya da riba<sup>114</sup> bu tür bir kazanç kategorisidir. Ticaretten elde edilen kazanç ise haklı bir kazanç olarak görülüp övülür.<sup>115</sup> Fakat İslamiyet'te ribanın ya da faizin yasaklanmış olmasının etkisi fazla olmamıştır. Kapitalist ekonomik işleyiş prosedürüyle İslami dini inancın birbirine uymadığı noktalarda faize karşı kâr payı bankacılığında<sup>116</sup> olduğu gibi tevil ve hileyi şeriye uygulamaları ortaya çıkmaktadır. Ebu Bekir Ahmet El Keşşaf, Ebu Kerim Mahmud El Kazvini, Muhammed İbnül Hasan Şeyhbani gibi kişiler yasakların uygulanabilmesinin karmaşık yollarının metodolojisini veren hileyi şeriye<sup>117</sup> biçemlerini kitaplaştırmışlardır. Özellikle de Hanefi fikhında yasaklar zorunluluk durumlarında meşru sayılabilmektedir (Rodinson, 1978: 52). Osmanlı medreselerinin yetiştirdiği öğrenciler de hileyi şeriye yöntemleri keşfetmekte hayli başarılıydılar (Mardin, 2005b: 40-41).

İslami ekonomi olgusunda dinsel düşüncenin bir üstyapı dizgesi olarak kapitalizmin altyapısının üzerine kurulması çabası görülmektedir. Bu nedenle İslami ekonomi düşüncesinde İslamiyet'in verili bir biçimde adaleti içerdiği, bizatihi adaletin İslamiyet'in kendisi olduğu düşünülmektedir. Adil İslam ekonomisi argümanı kapitalizmin ve sosyalizmin iyi yönlerinin İslam ekonomisinin kendi bünyesine

---

<sup>113</sup> Oysa finansal küreselleşmeyle sermayenin ulus-üstü bir karakter kazanması, emeğin regülasyonunu sağlamakta, ücret pazarlığını yönetmektedir. Finans kapitalin artan önemi ve bunun endüstriyel yeniden yapılanmayı belirleyebilme yeteneği küresel ölçekte deflasyonist bir örnek oluşturmaktadır (Tabb, 1999). Sweezy (1994, 1-11) kapitalizmin şu anda ulaştığı aşamanın bütün piyasa ağlarında belirleyici olan finansal üstyapıyla biçimlenmiş bir ekonomi olduğunu belirtir. Özü finans-kapital olan "monopolistik" bir kapitalizm doğmuştur.

<sup>114</sup> Riba: artmak, çoğalmak anlamındadır.

<sup>115</sup> İslami bankacılıkta faizsiz kazanç, kâr payı geliri anlamında mudarebe (ortaklık) ilkesi uyarınca işletilmektedir (Mannan, 1973: 316).

<sup>116</sup> Arap ticaret ve petrol burjuvazisinin çıkarlarını temsil eden İslami bankacılık deneyimi esas olarak özgün bir deneyim değildir. Kökenleri Almanya'da bulunan kooperatifler ve tasarruf bankalarından esinlenilerek geliştirilmiştir (Ayubi, 1993: 202-207): "İslami bankalar başlangıçta emeğin ve çalışkanlığın rolünü vurgulamak için küçük zanaatkarları ve girişimcileri finanse etme yanlısı görünürken, sonunda hali vakti yerinde olanları finanse etmişlerdir. Ve kapsayıcı bir İslami ekonomik düzen için çalıştıklarını iddia etmelerine rağmen, mevcut sistemlerin, araçların ve sözleşmelerin her birinin üzerine İslami bir yafta asmış olsalar da, kapitalist dünya sistemine yardımcı olan ve aynı ekonomik ve mali bağımlılık çerçevesi içinde hareket eden kurumlar haline gelmişlerdir" (1993: 206). Örneğin Mısır'da kâr ortaklığı ilkesine göre çalışan El Reyeen Bankası devlet bankalarına göre müşterilerine yüzde on daha fazla gelir verirken bunu uluslararası piyasalarda spekülasyon kazançlarıyla finanse etmekteydi (Roy, 1995: 190).

<sup>117</sup> Hileyi şeriye yöntemini kabaca örneklersek; Belirli bir süre sonra ödenmek kaydıyla borç para almak zorunda kalan bir A kişisi, parayı kendisine borç veren B kişisine borcunu geri ödediği zaman faiz ödememek amacıyla şu yöntemi izleyebilir: A kişisi 1000 Liralık bir malı kendisine borç veren B kişisine göstermelik bir biçimde satar. A kişisinin borcunu borç veren B kişisine geri ödeme zamanı geldiğinde, A kişisi 1000 Liralık bedelle sattığı malı 1200 lira vererek geri alır. Alışverişte satış fiyatları arasındaki bu 200 liralık fiyat farkı aslında alınmamış olan faizin hileyi şeriye miktarına denk gelir.



katıldığını, olumsuz yönlerininse dışarıda tutulduğunu savunur. İslami esaslar tümüyle Kuran'a uygun olarak ekonomik ilişkiler alanında işletilebilirse adaletin kendiliğinden sağlanacağı düşünülmekte, her konunun çözümünün İslamiyet'te olduğu savunulmaktadır (el-İslam hüvel-hal) (Ayubi, 1993: 259). İslamiyet kapitalizmin ve sosyalizmin olumlu yanlarını alıp, olumsuz yanlarını dışarıda bırakarak, ideal bir toplum düzeni tasavvuru getirirken buradaki handikap üstyapının altyapıyı biçimlendirmesi çabasıdır. Kutub (1980: 67) afaki bir anlatımla şöyle der:

“Sanki hayat planını, felsefesini kendi eliyle ve sosyalizm ve komünizmin meziyetlerine sahip ayıplarından uzak İslam'a uygun olarak çizecek üçüncü bir bloğun teşkiline imkân yok. Biz bugün mükemmel insan inşasına çalışabilir ve sağlam bir toplumculuğu hedef tutan üstün nizamı insanlığa takdim edebiliriz”.

İslami söylem günümüzde özgün bir kültür ve ekonomi-politik üretmediğinden kapitalist ekonomi içinde dinsel bir alanın var oluşu dışında bir tarihsel dinamizm sağlayamamaktadır. Örneğin kölelere güçlerinin yetemeyeceği işlerin verilmemesi gerektiği belirtilmektedir (Döndüren, 1986: 403). Günümüz çalışma ilişkilerinden söz edilirken köleliğe atıf yapılması ve konunun iş hukukuyla da ilişkilendirilerek tartışılması ilginçtir. Nitekim Bardakoğlu (1986: 245) Peygamber'in kölelere iyi davranılması yönündeki hadisini belirttikten sonra köle ve işçinin farklılıklarına dair kategorik bir ayırım yapmadan işçi ve işveren ilişkilerine geçerek işçi ve işverenin birbirinin “kardeşi” olduğunu söyler. Tabakoğlu (1986: 90) İslami toplumlarda kölelerin sömürülen, ezilen bir toplumsal kategori olmadıklarını söyler. Bunun gerekçesi kölelerin belirli bir ödeme, çalışma veya mal üretimi karşılığında özgürlüklerini elde edebilmeleridir. Bu noktada Tabakoğlu kölelik kurumunu istihdamla ilişkilendirerek, işçi çalıştırmak yerine köle satın alınmasıyla kölenin satın alınan fiyatını karşılayacak oranda çalıştırılıp ardından azat edilmesini bir örnek olay olarak anlatır. Yeniçeri (1986: 280) de Peygamber'in köleler için belirttiği çalışma koşullarının özgür olan işçiler için de elbette geçerli olacağını belirtir. Emekle kölelik koşullarını bir tutan bu bakış açısı Aristo'nun köleyi ses çıkartan bir aygıt olarak tanımlamasından, kölenin azad edilme koşullarını belirtmesi dışında, pek de farklı değildir.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Örneğin antik toplumda servetin artması köle sayısının artması anlamına gelmekteydi. Kölesi olmayan herhangi birisi de proleter olmaktadır (Weber, 2000: 240-241).

Kölelik olgusunun yanı sıra işçiye dair yapılan tanımlamalar da muğlaktır. İslami bir çalışma alanını kuramsallaştırmaya çalışan literatürde işçi<sup>119</sup> ikiye ayrılmaktadır: Birincisi yanında aynı zamanda başka bir işçi çalıştırdığında işveren de olabilen ortak işçidir (ecir-i müşterek). Ortak işçi terzi, berber, bürokrat, doktor, esnaf olarak örneklendirilmiştir. İkinci işçi türüyse zamana göre çalışarak aylık, haftalık, günlük ücret alan özel işçidir (ecir-i has) (Tabakoğlu, 1996: 53; 1986: 85; Döndüren, 1986: 371-372).<sup>120</sup> Özel işçi ve ortak işçi ayrımıyla yapılan bu sınıflandırmanın rasyonelitesi bulunmamaktadır. Bu sınıflandırmada orta sınıflar ve küçük burjuvazi işçi olarak adlandırılmıştır. Belirli ya da belirsiz süreli çalışanlara da özel işçi denilmiştir. Bunun yanı sıra İslamiyet'te işveren ve işçilerin birbirlerinden farklı toplumsal sınıflara ait olmadıkları belirtilmektedir (Döndüren, 1986: 429). Tabakoğlu (1996: 23) işçi-işveren ilişkilerinin mutlak değil göreliliğine dikkat çeker. Göreliliğin anlamı kişinin hem işçi hem işveren olabileceğidir. Bu nedenle İslamiyet'te batılı anlamda işçi sınıfı oluşmamıştır. İslam'ın "takva" ve "ilim" içeren yapısı, emek ve sermaye karşıtlığı ve sınıflaşmayı İslami toplumlarda ortaya çıkartmamıştır (1996: 32). Özel işçi ve ortak işçi sınıflandırması İslamiyet'te sınıf çatışması olmadığı argümanı ile birlikte düşünüldüğünde artı-değerin üretim sürecini gizlemektedir. Emeğin aynı zamanda bir işveren olarak adlandırılması muğlak bir kavramsallaştırma üreterek çalışma ilişkilerinin somut, görünür niteliklerini dinsel otoriteye dair bir kavram setiyle metafizikleştirmektedir.

İslamiyet toplum içinde kamusal ve özel alanda her şeyi düzenlemek düşüncesinde olduğundan, Foucaultçu anlamda yönetsellik ilişkileriyle ekonomik işleyişte de düzenleyici olmak zorunda kalmaktadır. Böylece tersinden bir Marksizm'le üstyapıdan altyapıya gidilerek İslami bir ekonominin nasıl olması gerektiği Kuran ve hadis kaynaklarından ilham alınarak kavramsallaştırılmaya çalışılmaktadır. Marx, Hegel düşüncesini tersine çevirerek idealist düşünceden materyalist düşünceye geçişin felsefi külliyyatını kurmuştur. İslam ekonomisi üzerine çalışanlar da Marx'ı tersine çevirerek üstyapı kurumundan referanslarla altyapı kurumunu oluşturmaya çalışmaktadır. Ekonominin işleyişinde dinin açıklayamadığı alanlarla

---

<sup>119</sup> İşçi sözcüğü "amil" sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Sözcüğün kökeni "amel"dir (Bardakoğlu, 1986: 180). Zekât toplayacak kişiler Kuran'da "amil" olarak adlandırılmıştır. Ücret sözcüğünden türeyen "ecir" ücretli çalışma ilişkisini anlatmak için kullanılır, emek sözcüğünün karşılığı olan "say" sözcüğünden de mesai sözcüğü türemiştir (Yeniçeri, 1986: 267).

<sup>120</sup> Mannan (1973: 222) İslam hukuk kuramında sözleşmenin tarafları arasındaki güvenceyi sağlayan sözleşmenin üçüncü kişinin Allah olduğunu söyler.

karşılaştığıdaysa boşluklar İslam ahlakıyla doldurulmaktadır. Bu noktada vita complentiva (tefekür, inziva yaşamı) ile vita activa (faal yaşam) arasında çelişkili bir noktada kalınmıştır. Haenni (2011: 127) İslami bir ekonomik model oluşturmayı tahayyül eden İslami düşünürlerin savundukları ekonomik argümanın yerini günümüzde yeni-gelenekçilik çerçevesinde kapitalist piyasa ekonomisini benimseyen, devletçilik karşıtı piyasa İslam'ının aldığını belirtir.<sup>121</sup> Bilindiği gibi 1960 ve 1970'lerin siyasal, toplumsal bunalımları yeni-muhafazakârlığı üretmiştir. 1970'lerin ekonomik krizi de yeni-liberalizmi üretmiştir (Peet, 2011: 287). Yeni muhafazakârlık sendikaların güçlerinin kırılması, devlet endüstrilerinin özelleştirilmesi, kamu harcamalarında kısıntılar ve arz-yanlı önlemlerle kendisini göstermiştir (Gray, 2004: 297). Muhafazakârlık arttıkça da doğru orantılı biçimde bölüşüm ilişkilerinde gelir dağılımı dengesizlikleri artmaktadır. İslami ekonomi oluşturma düşünceleri İslamiyet-kapitalizm ilişkisi kapsamında bu genel çerçevenin içine dinsel otoritenin araçsallaştırılmasıyla kurulmaktadır.

Tarihsel dinler durağan değil, dinamiktir. Dinler her tarihsel dönemin başat yönetici güçlerine “ahlaki imgelem” ve örgütsel güç lojistiği sağlar (Hefner, 2012: 252). Günümüzde de dinselliğin kendisini anlamlandırma alanı ekonomik piyasaya kaymaktadır. Piyasanın dinsellikle birleşmesi şirket kültürünün kavramsal alanıyla dinsel alanı birleştirmektedir (Haenni, 2011: 57). Bu dönüşüm perspektifinde Geertz (1968) İslam dininin ekonomik ve toplumsal koşulların değişimine uygun olarak yeni biçimlere evrilmekte olduğunu belirtir. Nitekim dinler modern dünyada içerdikleri gerilimlerle var olup, gerilimler aracılığıyla kendilerini yeniden üretmektedir. Bu anlamda içerdikleri gerilimler dinlere dışsal değil içseldir (Akşit vd., 2012: 73). İslam-kapitalizm ilişkileri değerlendirilirken ilgili literatürde birincisi İslamiyet'in ilerlemeyi engellediğini, ikincisi de İslamiyet'in kendisini koşullara uyarlayabilme yeteneğine sahip olduğunu savunan temel iki bağlam yer almaktadır (Binder, 1996: 331). Ayubi'ye göre (1993: 14-16) İslamiyet “kolektif bir töre dini”dir. Belirlenmiş bir devlet biçimi, hükümet modeli getirmemiştir. Bu nitelik İslamiyet'i referans olarak spesifik iktidar modelleri önerilerinin türetilmesini meşrulaştırmıştır. Liberal İslam argümanı da

---

<sup>121</sup> Oysa Nur Cemaati'nin kurucusu addedilen Said-i Nursi kapitalizmi şu biçimde eleştirmekteydi: “Kapitalizm hem zalimane, hem de tabiat-ı alem-i İslam'a aykırı hem de fakir Müslümanların menfaatlerine mübayin, hem ömrü kısa, parçalanmaya namzettir. Bu devirde suistimal o dereceye vardı ki, bir sermayedar kendi yerinde oturup, bankalar vasıtasıyla bir günde bir milyon kazandığı halde bir biçare amele sabahtan akşama kadar yer altı madenlerinde çalışıp ölmeyecek derecede on kuruşluk ücret alıyor” (Güner, 1991: 292).

günümüz ekonomi-politiğine uyarlanmış bu öneriler paketinden birisini temsil etmektedir. Üstelik İslami liberalizm giderek güçlenme eğilimi taşımaktadır (Binder,1996: 14). Fakat gerek köktenci İslam gerekse liberal İslam'ın paylaştıkları ortak noktaları otorite olgusuyla kurdukları ilişkide yatmaktadır. Her ikisi de benzer usullamaları kullanarak benzer “otoritatif varsayımlarla” hareket etmektedir (1996: 577).

Çilecilik, dünyadan el etek çekmek, dünyasal maddiyattan uzaklaşarak panteist bir felsefeyle Tanrı'yla bir olmak anlamındaki tasavvuf düşüncesiyle İslamiyet'in liberalleşmesi, ticarileşmesi (kapital-İslam) arasında karşıtlık bulunmaktadır. Bu anlamda liberal İslam tasavvufa değil, kapitale dayalı bir İslam inşa etmektedir. Liberal İslam, İslamiyet'in manevi alanının felsefi olarak tümüyle karşı çıktığı maddeciliğe denk gelir. Liberal İslami düşünce, İslami toplumların merkez ülkelerin koşullarını çizdiği kapitalist üretim ilişkileri ağının orjinine, sosyal haklar konusundaki yetersizlikleri sürekli yeniden üreterek marjinden katılmayı anlatır. Liberal İslam ya da kapital-İslam merkez-çevre ilişkisi kapsamında, İslami gelenekselliğin marjinden gelerek orjinde liberal iktisadiyatla gerçekleştirdiği mantık evliliğini yansıtır.<sup>122</sup> Örneğin El Ezher hocalarından olan Mahmut Shaltut mülkiyetten vazgeçilmesini değil, mülkiyetin yaygınlaştırılmasını savunmaktadır (Şaylan, 1992: 222). İslam tarihinde de zenginlik<sup>123</sup> ve yoksulluğa farklı bakışlar var olmuştur. Örneğin Ebu-Hanife iyi elbiseler giyme alışkanlığına sahipti. Ekonomik servetini hayır amaçlarına harcayan Abdullah İbn-i el-Mübarek bu amacı uğruna kendisinin varsıllaşmasını Allah'tan istemekteydi (Kehf, 1996: 170). Kapitalizmle iç içe geçmiş bir İslamiyet'ten farklı olarak ilk Müslümanlardan Ebuzer de yarına ait olan yemeğin ve masrafın biriktirilmesini dahi servet biriktirmek olarak değerlendirmiştir (Şeriati, 2010: 47).

Toplumsal sınıflar arasında eşitsizlik ilişkilerinin keskinleşmesiyle din şu üç grubun yarar sağladığı bir meta durumuna getirilmiştir: Firavun (siyaset), Karun (servet) ve Bel'am (din adamı) (Denek, 2010: 117). Geleneksel Müslüman devletler tarihsel olarak üretim fazlasının hem yönetenlerin lüksünü hem de yönetilenlerin yoksulluktan kurtulma olanağını birlikte sağlayamaması nedeniyle “...sarayların ve zengin çevrelerin en iştilmedik zenginliği ile, kitlelerin içine yuvarlandıkları en koyu

<sup>122</sup> Kuran Nisa Suresi 60-76 ve Maide Suresi 60. ayetlerde zalim iktidarları tağut (şeytani olan, putlaştırıcı) olarak adlandırır. İslami düşünce içinde bu anlamda kapitalizmin tağut ilan edilmesi gerekirken tersine kapitalizm ve İslamiyet arasında bir sentez gelişmektedir.

<sup>123</sup> Zengin sözcüğünün kökeni Farsçadaki “kıymetli, süslü, pahalı taş” anlamlarına sahip olan seng'ten gelmektedir (Eliacıık, 2011a: 20).

sefalet arasındaki keskin bir çelişkinin” içindeydiler (Rodinson, 1978: 85). Çelişkinin belirgin bir görünümü olarak peygamber döneminin “ümme”inin “devlete” dönüşmesiyle birlikte, görevi yoksul sınıflara karşı üst sınıfın yararına yorumlar üretmek olan resmi bir ruhban sınıfı da ortaya çıkmıştır (Şeriatî, 2010: 107-108). Şeriatî’nin bu resmi ruhban sınıfı benzetmesi Katolik Kilisesi’nin işlevini andırmaktadır. İslamiyet’te genel kabul gören düşünür Gazali Tanrı’ya inanan yoksulların Tanrı’nın onlara verdiğiinden daha fazlasını almak için aşırılaşmış davranışlar içine girmemelerini öğütler. Gazali’nin bu düşüncesi Galbraith’in yoksulluk ve din ilişkisini ironik biçimde değerlendirmesini andırmaktadır. Galbraith (1989: 52) şöyle der: “Birçoklarının söylediği gibi, Tanrı yoksulları sever ve bunun içindir ki, bu denli çok sayıda yoksul yaramıştır”. Gazali’ye göre yöneticinin emriyle hizmetkârlar ekmek dağıtırken yoksulların kendilerine dağıtılan ekmeklerden paylarına düşenden fazlasını almamaları gerekir (Rodinson, 1978: 119). Gazali iktidarlara itaat edilmesi gerektiğini de söylemekteydi. İç savaş korkusuyla her iktidar bir zorunluluk olarak görülmüş, tiranlara bile direnilmemesi gerektiği düşünülmüştür (Lapidus, 2002: 263).<sup>124</sup>

Sonuç olarak Şeriatî’nin “abdestli kapitalizm” kavramının pratiği olan liberal İslam kavramı kapitalist ekonomiyi tüm yönleriyle benimsemenin iktidar alanıdır.<sup>125</sup> Soğuk Savaş’ın bitmesiyle sosyalist ve kapitalist kutuplar arasında yer alan bir İslamiyet algısından vazgeçilerek, kapitalizm ve sosyalizmin iyi yanlarını alma düşüncesinin yerini liberal İslam/kapital-İslam almıştır. Konuya açıklık sağlayabilmek amacıyla örnek olarak bu noktada Bulaç’ın küreselleşmeyi ve modernizmi eleştirdiği düşüncelerine yer verilebilir. Bulaç (2006: 33-37) küreselleşmenin “ülkeler, sınıflar ve bölgeler” arasında eşitsizlikleri büyüttüğünü belirtir. Endüstrileşme de çevre ülkelerde “modern bir yoksulluk” yaratmaktadır. Üstelik bu sorunu yaratan büyüme ya da kalkınma olguları değil bizatihi bölüşüm sorunudur. “Kuran-ı Kerim’in zaafa uğratılmış, zayıf düşürülmüş, güçsüzleştirilmiş” olarak adlandırdığı mustafazaflar tam da bu modern yoksullardır. Fakat Bulaç yoksulluğun ve toplumsal olumsuzlukların tüm

---

<sup>124</sup> Siyasal iktidarın dinsel otorite tarafından desteklenmesine yönelik İslami yönelimin dışında yer alan felsefî ve tasavvuf düşünürleri kitlelerde tarihsel bir sürekliliğe sahip olamamıştır.<sup>124</sup> Farabi, İbni Sina gibi filozof Müslümanlar akılcılığın “dinin en gelişmiş biçimi” olduğunu düşünmekteydiler (Armstrong, 2008: 268). Fakat iktidar ilişkileri felsefeden çok itaate gereksinmektedir. Bu nedenle İbn-i Rüşd, El-Maari, Razi, Hayyam dinsiz olmakla suçlandılar. İslamiyet felsefeden arındırılarak sadece kelama indirildi (Usta, 2013: 22).

<sup>125</sup> Gerçekten de Mısırlı siyasal İslamcı Kutub (? : 179) kapitalizme dinsel adaptasyon konusunda “Allah mali iktidarı olan bir kimsenin fakir ve cimri görünmesini sevmez” demektedir.

yükünü modernizme atfederek kapitalizme karşı doğrudan suçlayıcı bir düşünsel konumda yer almaz. Bu bağlamda Marx'ın klasik açıklayıcı ayırımına uygun olarak Bulaç biçimi (appearance) görmekte, özü (essence) değerlendirmemektedir. Böylece yazar modernizme karşı dinsel bir çözüm olarak şunu önerir: “Modern dünyaya karşı tutum yıkıcı ve tahripkar değil, Mesih'in hayat üfüren nefesi gibi olmalı” (2006: 51).

Liberal İslam olgusu, Negri ve Hardt'ın İmparatorluk adlandırmasının nitelediği hegemonik iktidar modelinde İslam dininin altyapı arayışına yanıt vermeye çalışma gayretini anlatır. Bunun istisnasının halen devletçi bir politika uygulamakta olan İran olduğu belirtilmelidir. Fakat İran'daki mollalardan oluşan ulema, hem yönetici siyasal elit hem de ruhban sınıfı konumundaki aristokratik sınıf özelliklerini göstermektedir. Petrol varsılı Arap ülkeleriye sanayi üretimine dayanmayan, Keynes'in tabiriyle kumarhane kapitalizmini de aşmış durumdaki rantiyer ekonomileridir. Foucault (2003a: 201) sanayi toplumlarında çalışmanın üretici, disipline edici ve sembolik olmak üzere üçlü bir işlevi bulunduğunu belirtmiştir. Bu kapsamda örneğin devletçi bir İslam ekonomisi dizgesi uygulayan İran fabrika denetiminde İslami olmayan sendikacılığı bastırmakta, fabrika ve işletmelerde endüstriyel disiplin ve ideolojik disiplin sağlamaktadır (Zubaida, 1994: 214-215). İslam dünyasında dinsel otoriteden kaynaklanan patriarka, itaat görevini her düzeyde yüceltir. Patriarkal yapı böylece işyerinde işçileri işverenin egemenliği altına sokmaktadır (Amin ve Kenz, 2006: 4). Bu egemenlik ilişkilerinin kavramsal düzeyde tasarımı olarak karşımıza homo-Islamicus kavramı çıkmaktadır. Simülatif bir kavram olan homo-Islamicus'u (İslam insanı), ilk olarak palyatif ve fiksiyonel, ikinci olarak postmodern ve son olarak da mitolojik bir tahayyül içeren bir kavram olması nedeniyle eleştireceğiz.

Din (religio) sözcüğünün iki farklı sözcük kökü bulunur: Öncelikle ilk kök “relegare” bir araya getirmek, toplamak anlamına gelir. İkinci kökse “ligare” sözcüğünden türemiş olan birbirine bağlamak, düğümlemek anlamlarını sunan sözcüktür. “Relegare” dinsel bir topluluğun bir araya toplanarak oluşturduğu dinsel temellerini anlatır. “Ligare” ise bireylerin denetlenmesi amacıyla oluşturulan gerekli disiplin ve ahlakıdır (Turner, 2012: 150-151). Homo-Islamicus kavramı kendisine ahlaki anlamlar yükleyenlerin gözünde din sözcüğünün birinci anlamını taşıyor olsa da, esas olarak homo-Islamicus'un denetim amaçlı disipline etme, ahlaklandırma anlamını içerdiği belirtilmelidir. Bu bağlamda homo-Islamicus kavramsallaştırması fiksiyonel bir tasarımdır. Homo-Islamicus'un varsıl ve imtiyazlı azınlığını İslami işveren,

imtiyazsız işçi çoğunluğunu da ücretli müminler oluşturmaktadır. Bu anlamda homo-Islamicus kavramının kutsal niteliği son derece tartışmalıdır. Buna karşın Nasr (1989) homo-Islamicus'un adaleti sağlamaya yönelik içeriğine dair önemine değinmiştir. Müsiad kurumu da yayınlarında homo-Islamicus'un sürekli ulaşılması gereken "bir ahlaki çerçeve, bir ideal" olduğunu belirtmektedir (Özdemir, 2006: 124). İşçilerden en az sosyal hak talep eden işletmecilerin bu ahlaki ideale en fazla yaklaşacakları varsayılabilir. Örneğin Peygamber çalışanın yaptığı tasarruflarıyla ev ve araç alıp, evlenip, geçimini rahatça sağlayabileceği bir ücret alması gerektiğini söylemiştir (Yılmaz, 2011b: 116; Aktan, 1986: 352). Oysaki İslami odaklı sermayenin İslami işçi ahlaki oluşturma çabası, hem sosyal refah devletinin güçsüzleştiği yeni-liberalizm yıllarına denk gelmekte hem de ücret için Peygamber'in belirlediği ölçüt işverenin artı-değer kazancına engel oluşturmaktadır.

Nasr'a (1994: 21-22) göre Homo-Islamicus kavramı eşref-i mahlukat olarak Allah'a kul ve Allah'ın yeryüzündeki vekili olmayı anlatmaktadır:

"Homo-Islamicus doktriner gerçeklerin farkındadır. Gerçek şu ki, o yeryüzünde yaşamasına rağmen, bu dünyada gerçek ikametgahından uzak bir yolcudur. Bu yolculuğunda gerçek ikametgahından, orjinden çıkan ve kendisine rehberlik eden mesajın farkındadır. Bu mesaj ise vahiyden başka bir şey değildir. O insan, vahyin sadece şeriatle somutlaşan hukuki yönüne değil, fakat aynı zamanda onun hakikatine ve bilgisine bağlıdır".

Zaim (1994:101) ise homo-Islamicus'u "Allah'ın ipine sımsıkı sarılıp ayrılmayan" kişi olarak tanımlar. Eğer homo-Islamicus tipolojisi ekonomik alanda başat bir konuma gelirse ekonomik gelişme sosyal adaletin de sağlanmasıyla birlikte ilerleyecektir (1994: 111). Çalışma ilişkilerinde bir işçi olarak homo-Islamicus'un davranışları şu öğeleri içermektedir: Fikri emek ve beden emeği harcaması onun için bir gururdur. İşine özen göstermeli, işverenine saygılı olmalıdır. Peygamberlerin de bir meslekte çalıştıklarını bilerek davranmalıdır. Homo-Islamicus aldığı ücretten dolayı Allah'a şükreder. Başka kişilerin kazançlarına göz dikmediği gibi işverenine de kindar olmaz. Çalışma yaşamı dışında kalırsa devletin kendisi ve yakınlarının sosyal güvenliğini sağlayacağını da bilmektedir (1994: 103-104). İşçinin görevleri işi kendisi yaparak çalışma zamanı içinde fiili olarak çalışmak, işini sağlam yapıp ziyan ve israf yaratmaktan kaçınmak, kendi kusuru ile bir zarar oluşturmamaktır (Yeniçeri, 1986: 271). Bu noktada kapitalist üretimin rasyonalitesinde "dinden neşet eden ahlak" şu biçimde tanımlanmıştır:

"Temizlik, edep, saygı, fedakarlık, çalışma disiplini, ekip ruhu, işe ve birime bağlılık/sadakat, adanmışlık (vakıf) ruhu, başkası için zahidane gayret ve hizmet... Kurallara uygun üret, bir mümin gibi tüket; kendi adına biriktirme ama ibadet aşkıyla çalış; kardeşine yardım et, 'veren el

alan elden üstündür', 'kazanan Allah'ın sevgilisidir' (el-Kasibu habibullah)" (Bulaç, 2008: 47, 36).

İslami bir işveren de şunlara dikkat etmelidir: İslami bir işveren geçimini devletin ekonomik etkinliklerine karışmayacağını bilerek helal yollardan kazanır ve kazancının Allah'tan geldiğinin bilincindedir. Mallarını atıl tutmaz, zekât verir, israf ve cimrilik yapmaz. İşçilerini gözetir, hoşnut eder, ücretlerini haklarına uygun olarak zamanında verir (1994: 104). Hem işçi hem de işveren için İslami toplumu oluşturacak olan homo-Islamicus'tur (Balci, 1994: 113).

Bu bilgiler ışığında homo-Islamicus kavramı, kapitalizmin içinde İslamiyet'in yapısallaşma çabası olarak değerlendirilebilir. Fakat sınıf ilişkileriyle belirlenen üretim ilişkileri rasyonalitesinin dışında kalan ahlaklı işveren ve ahlaklı işçi mitolojisi, üretimin ussal ve mekanik düzenlenmesi zorunluluğunun rit'leri karşısında sadece söylemler alanında kalmaktadır. Örneğin Ahmed'in (1975: 139) şu sınıflar arası dayanışma çağrısı irrasyoneldir:

"Beşeri kardeşlik, kralla tebaayı, derebeyi ile köylüyü, patron ile işçiyi omuz omuza Allah'ın huzurunda boyun eğdirmekle ancak tahakkuk ettirilmiştir ve bu kardeşlik cami dışında da sağlam bir temele oturtulmuştur".

Hiyerarşiler ve silsilelerden oluşan bu lonca çalışma ilişkileri şablonu, günümüzde bireylerin yabancılaşma içine düştükleri kentsel alanlarda edilgen bir çalışma ahlakına sahip, uysal, sosyal güvencesizliğe kanaat getiren ücretli mümin formuna dönüştürülmek istenmektedir. Bu nedenle homo-Islamicus kavramının yerine Dumont'un (1980) Hindistan'daki kast sıradüzenini anlatırken kullandığı homo-hierarchical (hiyerarşik insan) tanımının kullanılması uygun olacaktır. Böylece homo-Islamicus kavramı kapitalizm içindeki sınıfsal hiyerarşilerin üstünü dil oyunları aracılığıyla örtmek niteliğinden uzaklaştırılabilir. Bunun nedeni eğer dinler iktidarla aynı hakikat rejimini temsil ediyorlarsa, iktidarın ideolojik meşruluğunun teminatı da olabilmeleridir:

"Din her düzeyde iktidarın dili olmaya zorlandığında, dinsel olmayan herhangi bir şeyin meşrulaştırıcısı konumuna düşüyor, din olmaktan çıkıp bir iktidar teknolojisine dönüşüyor" (Çiğdem, 2001: 158).

Homo-Islamicus kavramı ortaya atılmadan önce İslami ekonomi düşünürlerinin temel iddiası, ahlak olmadığında ekonominin kuralsızlaşacağı bağlamda, ahlakın ekonomiye olan üstünlüğüydü. Klasik İslami ekonomi argümanı, kapitalizmin mülkiyeti benimsemesini ve sosyalizmin adalet düşüncesiyle faiz karşıtlığını birlikte alarak bir İslami ekonomi alanı oluşturulması çabasıydı. Homo-Islamicus'un bu düşünceden



farklılığıysa, bu kavramın küreselleşme sürecinin özüne uygun biçimde serbest piyasa ekonomisi kurallarının geçerliliğinin İslamiyet'e aşılmasındaki ahlaki alanın teolojik mimarisi olmasıdır.

Homo-Islamicus kavramının tıpkı diğer postmodern kimlikler gibi muğlak ve kaygan olması üretim ilişkilerinde işveren gereksinimlerine uygun bir işçi profilinin oluşturulabilmesinde teolojik bir dayanak işlevi görmesini sağlamaktadır. Yapısal ve tarihsel bir kavram olmayan, tahayyül edilerek icat edilmiş olan homo-Islamicus soyut, postmodern bir görüngüdür. Postmodernizm, etnik ve dinsel kimlikleri sınıf gerçekliğinin yerine ikame ederek gizlerken, benzer biçimde dinsel otoritenin öğelerini muğlaklaştırır ve nostaljikleştirir. Bu anlamda postmodern düşünce dinsel otoriteyle iç içe geçerek postmodern bir teoloji oluşturur.<sup>126</sup>

Homo-Islamicus kavramı postmodern bir görüngü olmasının yanı sıra, homo-faber, homo-erectus gibi evrim kuramıyla bağlantılı bir tarihsel ilerleme çizgisinin terminolojisine benzetilerek inşa edilmiş bir kavramdır. İslami literatürün evrim kuramı karşısında yer almasına rağmen, bu kavramsallık kolaylıkla kapitalizm ve İslamiyet'in birbirine eklenmesinin sağlanması bağlamında benimsenmektedir. Bu anlamda homo-Islamicus'ta eylem (praxis) ve yapmak (poiesis) bir arada kurgulanmaya çalışılmakta fakat etimolojik ve ekonomi-politik olarak başarısız olunmaktadır. Homo-Islamicus'un eylemi her zaman yapmaya tekabül etmez. İslamiyet'in kapitalizme uyarlanabilirliğin de sınırları vardır. İslami kuralların bütünü anlatan şeriat olgusunun kapitalizmin süzgecinden geçemediği noktalarda "İslami eylem" sürer fakat "İslami yapmak" (kapitalizm içindeki yapabilirlik) fiksiyon olarak kalır.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Günümüzde geçmişe özlem bir moda haline getirilmiştir (Jameson, 2005: 19) Böylelikle Harvey'e (1997: 60) göre: "Postmodernizm geçmişe referans yoluyla kendini meşrulaştırmaya çalıştığı ölçüde, modern yaşamın derin kaosunu ve akılcı düşünce tarafından yola getirilemeyecek karakterini vurgulayan düşünce akımına, özellikle de Nietzsche'ye geri döner". Postmodern düşüncenin popüler düşünürlerinden, günümüzün tek din adamlarının çevreciler ve vejetaryenler olduğunu söyleyerek ironi yapan Derrida (2011: 59, 37) dinin ve aklın kökeninin aynı olduğunu savunur. Modern bireyin yerine önerilen postmodern birey gevşek, esnek, anlık, hazcı, kendiliğindedir. Bu birey: "geleneğe, antikalaşmış olana (genelde geçmişe), egzotik olana, kutsal olana, sıra dışı olana ve genel ya da evrensel olana karşı yerel olana büyük bir merak duyar" (Rosenau, 2004: 88).

<sup>127</sup> Özdemir'in (2006: 72-73) çalışmasında Müsiad'lı işverenler Cumhuriyet döneminde "yerel kültürel değerlerin" dışlandığını belirtmişlerdir. Müsiad'lı işverenlerin bu düşüncesi, ontik köken arayışını halka dayandıran muhafazakâr düşüncenin populist söylem evreninin işveren dilinden yansımasıdır. Bu düşünceye göre Türkiye'de yerel kültür, kırsal alanları ve kentlerin yoksul semtlerini İslami kültür öğeleriyle örter. Oysa Müsiad işverenin somut şimdiki zamana oturan profilinin ekonomi-politiği kendilerinin ne yoksul olmaları ne de kırsal alanda yaşamamaları nedeniyle irrasyoneldir. Üretim ilişkilerinin İslamiyet'le birlikte kurulması Çiğdem'e (2001: 27) göre şu sonuca varır: "Üretime Protestan etik, sokağa ilmihal. Sokağa Catéshiste, üretime teknik bir ruhban sınıfı".

O halde homo-Islamicus'a atfedilen üstün ahlaki alan ne anlama gelmektedir? İslami ekonomi çalışmalarında İslami niteliği olan bir çalışma ortamının Müslüman insanın davranışlarıyla oluşacağı belirtilmektedir (Balcı, 1994: 126). İslamiyet bireylerin maddelerin geçici görünümüne kapılmadan “sürekli” çalışmalarını isterken (Tabakoğlu, 1996: 23), işçi ve işveren arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığı, her ikisinin de birbirine muhtaçlığının yararlarını karşılıklı hale getirdiği düşünülmektedir (Karagülle, 1976: 65).<sup>128</sup> Toplumsal gerçeklikle uyuşmayan bu bakış açısını Turner'ın (1997b: 105) toplumsal tabakalaşmayla ilgili şu yorumuyla birlikte değerlendirmek yararlı olacaktır:

“Toplumsal tabakalaşma ekonomik güçle yakından ilişkili olduğundan hakim ekonomik üretim tarzı ile insan-Tanrı ilişkilerinin yapısı arasında bir karşılıklı bağıntının var olmasını bekleyebiliriz. Böyle bir görüş zorunlu olarak kaba bir ekonomik belirleyicilik çeşidine götürmez. Her toplumsal grup toplumsal tabakalaşma hakkında bir sürü alternatif gelenek, teori ve söz dağarcıklarına sahip olacaktır”.

Turner'ın bu saptamasına örnek olarak kısaca Müsiad'ın konumuna değinilebilir. 1990'lı yıllarda büyüyen İslami sermaye şirketlerinin esnafıktan küçük ve orta boy işletmelere dönüşmelerinde, istihdam ettikleri işçileri denetlemelerinin bir yolu ve sendikal hak taleplerini engellemenin bir aracı olarak dinsel inancın kullanıldığı görülmektedir (Koç, 2013: 71). İslami çalışma ilişkilerine dair güncel literatürde işçiden çok işvereni özneleştirerek işçiyi nesneleşme ve yabancılaşmayla baş başa bırakan bir perspektif söz konusudur.<sup>129</sup> Örneğin Müsiad'a göre Türkiye'de iki tip işadamı profili bulunmaktadır. Birincisi geleneksel işadamını, esnafı temsil eden “homo-traditionalus”tur. Homo-traditionalus dindardır, işini geliştirme güdülenmesinden yoksundur. Homo-traditionalus'un karşıtı ikinci profil “homo-Islamicus”tur. Homo-Islamicus rasyonelliği, ihtiyatlılığı, bireysel çıkarı maksimize etmeyi, yararcılığı simgeler. Klasik homo-economicus kavramından homo-Islamicus'un ayrıldığı nokta homo-economicus'un girişimci özelliği olmakla birlikte

<sup>128</sup> Örneğin Özel (1994: 13) şöyle der: “Adam azmeder zengin olur; zengin şükreder adam olur. Ve Allah, mülkünü dilediğine, dilediğince verir”.

<sup>129</sup> İslami literatürün bir kısmı ise emek-sermaye karşıtılığını görmektedir. Örneğin Horuz (2013: 26) ekonomik ve toplumsal nedenlerden dolayı muhazakârlığın tanımında mülk sahipleriyle geniş emekçi kesimlerinin birlikte değerlendirilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Öztürk'e (2012b: 233) göre İslamiyet zaman içinde servet sahiplerini koruyan bir dine dönüştürülmüştür. Kapitalizm de bir “kamu hakları ihlali rejimi”dir (2012b: 329). Anadolu sosyalist muhafazakâr Topçu (2008: 181) da büyük sermayenin hiçbir biçimde emeğin bir ürünü olamayacağını, bireyin emeğinin kendi iktidar alanının dışına çıkacak kadar büyük bir sermayeyi doğuramayacağını düşünmüştür. Bu anlamda büyük sermaye ruhun ve ahlakın “düzenli bir suikast cihazıdır” (2008: 185). Fakat bu anti-kapitalist İslami düşünce kitleler üzerinde yeterince yaygınlaşmış değildir.

erdeme sahip olmamasıdır. Homo-economicus sekülerist ve Batılılaşmış bir profildir. Homo-Islamicus demek ki homo-traditionalus'tan girişimci olmasıyla, homo-economicus'tan ise ahlaklı olmasıyla ayrılmaktadır. Homo-Islamicus üretken, yaratıcıdır, rantçı ve spekülör değildir (Adaş, 2006: 127). Kapitalizmin homo-economicus'u İslamiyet'e uymamaktadır (Tabakoğlu, 1996: 136). Homo-traditionalus kendisini bireysel kurtuluşuna adayarak İslamiyet'in dinsel iletisini yanlış anlamlandırmıştır. Böylelikle girişimci tutku ve ümmete katkı sağlama niteliğinden yoksun kalmıştır. Homo-economicus da kendisini tümüyle bireyci ve maddeciliğe adanmışlığından yanlışlık içerisindedir. Böylece homo-Islamicus hem homo-traditionalus'tan hem homo-economicus'tan ayrılarak ve üstünleşerek, bireysel başarılarını dinin yararlarıyla birleştirmektedir. Homo-Islamicus'un bireysel adanmışlığıyla topluluk için adanmışlığı aynı şeydir. Homo-Islamicus'un tarihsel ekonomik piyasa ideali de "Medine piyasası"dır. Medine piyasası monopolist olmayan, vergiden muaf, müdahaleciliğin bulunmadığı bir piyasa idealini simgelemektedir (Adaş, 2006: 130-133). Homo-Islamicus'a işveren odaklı olarak atfedilen bu değerler kavramın ütöpik ve postmodern görünümüyle uyumludur. Nitekim uluslararasılaşan sermayenin temel sorununun emek maliyetleri olması (Öngen, 1996: 107), çevre ülkelerde emeğin sosyal hak talebinde bulunmamasını ve bu talepsizliğini itaat ilişkileriyle içselleştirmesini garantileyen homo-Islamicus kavramsallaştırmasıyla uyumludur.<sup>130</sup>

Kapitalizme içkin olan bu uyumluluk Mann'ın (2004: 36) dinsel otoriteyi kitlesel değişimlerle ilişkilendirdiği şu alıntısıyla birlikte değerlendirilebilir:

"İnsanların bireysel gelişim süreçlerinde çarpıcı değişimler yaşanmasının hemen öncesinde dini görüşler de yeni neslin ihtiyaçlarına göre yeniden 'programlanır'. Sömürülen kitlelerin yaşam biçimleri de bu yeni programın yaygınlaşan uygulamalarına uyum sağlar. Eleştirel bir değerlendirme sürecinin, koşulları sorgulamanın ya da başkaldırının olanakları ortadan kalkmıştır artık".

Altyapıya uygun olarak dinsel eğilimlerin dünyevi iktidar ilişkilerini meşrulaştıracak içerikte üstyapı düzeyinde dizayn edilmesinin bu bağlamı, esas olarak İslami işveren sınıfının özgün ve özerk bir içerikte "kendiliğinden" bir tarihsellikte oluşmadığını da anlatır. Bu anlamda Müsiad'ın Protestan İslam içerikli bir girişimci sınıf ruhunu yansıttığı argümanı şüphelidir. 1980 sonrasında devletin küçük ve orta ölçek

<sup>130</sup> Müsiad ekonomik kalkınmayı yeni-liberalizm ve piyasa rasyonalitesi çerçevesinde İslami kültürün itaatkar işçiler oluşturulmasından yararlanma olarak değerlendirir (Çınar, 2005: 164). Müsiad bu anlamda özelleştirme, kamu hizmetlerinin piyasalaştırılmasının savunucuları arasındadır (Şen, 2010: 74).

ekonomisinin yatırımcıları olan Kobi'lere yönelik belirgin destekleme politikaları söz konusudur. Nitekim Özüğurlu'ya (2008: 122-123) göre Türkiye'de devletin bürokrasisine karşın girişimci, dinamik, esnek, ihracata yönelik üretim yapan Anadolu Kaplanları argümanı yanlıştır. Bu tür kuruluşlar küresel işbölümünün içine katılarak artı-değerin üretildiği bölgeleri oluşturmaktadır. Özellikle Arap finans şirketleri ve Vakıflar Yasası değişikliğinin kentsel rant yaratan etkisi İslami şirketleri güçlendirmiştir (Koç, 2013: 72). Böylece 1980 sonrasında İslami şirketlerin güçlenmesi ve ekonominin kendisini yeniden üretmesi arasındaki koşutluk güçlü bir ilgileşim oluşturmaktadır. Örneğin Özdemir'in (2006: 159) çalışmasında Müsiad işverenleri Özal'ın siyasal uygulamalarına dair "minnet borçları" olduğunu belirtmişlerdir. Marx sınıf iktidarının ekonomik tahakkümle ilişkiselliğinin basit/mekanik bir biçimde oluşmadığını düşünür. İktidar sınıf çıkarları açısından özerkliklerine sahip olan politik kurumların dolayısıyla var olmaktadır (Swingewood, 1998: 210). Bu anlamda homo-Islamicus, arka planında yer alan hegemonyayı gizlemesi nedeniyle bu kurumsallıkların dil oyunlarının bir göstergesidir. Roy (1995: 143) da benzer bir ideolojik arka plan içermesi anlamında homo-Islamicus kavramının İran'daki kullanımına değinmiştir. Homo-Islamicus İran'da İslam'ın ahlakını tümüyle içselleştirilmiş yeni İslami aydınların yetiştirilmesi tasarısını anlatmaktadır:

"İslami ideolojiye göre düşünen, Batı'nın değerleri tarafından yozlaştırılmadan modern bilimleri özümseyen modern teknokrati, homo-Islamicus'u yetiştirmektedir".

## **2.4. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIK ve DİNSEL OTORİTE**

### **2.4.1. Türkiye'de Geleneksel-Modern Çatışmasının Tarihselliği**

1904 yılında Rusya'nın Zoya kasabasında yazdığı ünlü makalesi "Üç Tarz-ı Siyaset"te Yusuf Akçura (1976: 19) Osmanlı Devleti'nin yeniden güçlenmek amacıyla üç siyasal yolu "tasavvur ve takip" ettiğini belirtmiştir. Bunlar milletlerin temsili ve birleşmesinden oluşan Osmanlı milleti, bütün İslamların birleşmesi olan Panislamizm ve ırka dayanan bir Türk milleti oluşturmaktır. Akçura, Osmanlılık ve İslamcılıktan sonra gelişen ırka dayalı bir Türk milleti yaratma siyasetini o dönemde henüz sonuçları belli olmayan yeni bir akım olarak değerlendirmiştir. II. Mahmut zamanında doğan ve Amerikan milleti modelini andıran Osmanlıcılığın izleyicileri ise Ali ve Fuat Paşalarla Mithat Paşa'ydı. Fakat Osmanlıcılığın uygulamadaki başarısızlığı sonucunda İslamcılık politikasına geçilmiştir. Dinin ve milletin bir ve aynı olduğu düşüncesiyle biçimlenen

İslamcılık Padişah Abdülaziz'in son dönemlerinde başlamış, II. Abdülhamid döneminde sürmüştür.<sup>131</sup> Dinsel otoritenin dünyevi temsili olan halifelik kurumu bu dönemde ön planda tutulmuştur (1976: 20-22). Türkiye'de 1980 sonrasında önce Türk-İslam<sup>132</sup> ardından ılımlı İslam modelleriyle biçimlendirilen İslami ideolojinin devlet siyasetine dair konumlanması, Akçura'nın (1976: 22) günümüzden bir yüzyıl önce İslamcılık siyasetine dair yaptığı çözümlemenin kalıcılığını göstermesi bakımından alıntılanmaya değerdir:

“Nizami mekteplerin tedrisatında dini maddelere ayrılan zaman arttırıldı. Tedrisatın esası dinileştirilmek istendi. Dindarlık, müttekilik- velev zahiri ve riyakârane olsun- hilafet penahinin teveccühünü celbetmeye en kavi vesileler haline geçti. Yıldız saray-ı hümayunu; hocalar, imamlar, seyyitler, şeyhler, şeriflerle doldu. Bazı mülki memurluklara sarıklılar tayin edilir oldu. Dinde sağlamlık belki de hilafet makamına, hilafet makamından ziyade o makamı işgal eden zata şiddetli mertubiyet ve kulluk, gayrimüslim kavimlere karşı nefret telkin etmek üzere halk arasına vaizler gönderildi. Her tarafta tekkeler, zaviyeler, camiler yapım ve tamirine çalışıldı. Hacılar ehemniyet kazandı”.

Akçura'nın aktardıkları Ayubi'nin (1993: 138) Müslüman nüfusların yöneticisi olan hükümdarların iktidarlarını pekiştirmek amacıyla İslamiyet'ten yararlanmalarını belirtmesiyle koşuttur. Örneğin II. Abdülhamid İslami kültür ve ideolojiyi kullanmak amacıyla camiler yaptırmış ve tarikatlara destek olmuştur (Tapper, 1993: 12). Osmanlı Devleti'nin çöküşüne karşı Abdülaziz ve özellikle Abdülhamid dönemlerinde İslamcılık politikası dizgenin kendisini yeniden üretmesinde başvurulan bir çare olarak görülmüştür (Şaylan, 1992: 78). Böylelikle Osmanlı Devleti kendi iç ünitelerinden olan gayrimüslim toplumların bağımsızlıklarını engelleyemeyeceğini anladığında devletin sürdürülebilmesinin aracıları olarak İslami düşünceye yönelmiştir (Turan, 1993: 46). Dinin Osmanlı'da yönetenler açısından alt sınıfla bağlantı kurmaya yönelik ve yönetilenler açısından yönetimin bürokrasisine karşı bir tampon olarak ikili bir işlevi olmuştur (Mardin, 2005b: 157). II. Abdülhamid bu İslamcılık doktrinine uygun biçimde farklı İslami düşünürleri İstanbul'da ağırlamıştır. Örneğin Said-i Nursi bir yıl kadar İstanbul'da kaldıktan sonra padişah üzerinde yeterince etki yaratamamasından dolayı geri gönderilmiştir (2005b: 179). Abdülhamid ayrıca, teknoloji modernitesini özgürlükçü moderniteye tercih etmiş bir padişaktır (İrem, 2011: 30). Fakat Reich'in

<sup>131</sup> İslamiyet'in içerdiği merkezi toplumsal denetim ve icracı dini personel, devlet kuran Türk hükümdarlara uymuştur (Mardin, 2005b: 85).

<sup>132</sup> Türk-İslam sentezi sözcüğüne Nakşibendî Ribat Dergisi karşı çıkmıştır. Dergiye göre İslam'ın kendisinin zaten başlı başına bir tez olması onun bir senteze gereksinmediğini göstermektedir (Ayata, 1993b: 147).

(1979: 191-192) belirttiği gibi sınıflı toplumların egemenleri kitlelerin içinde buldukları darlığın ortadan kaldırılmasının engellenebilmesi amacıyla dinsel otoriteden yararlanabilmektedir. Abdülhamid'in tekniği özgürlüklere tercih etmesini bu bağlamda anlamak gerekmektedir.

En modern toplumlarda dahi modernizmin içinde gelenekler rollerini sürdürür (Giddens, 2010: 40) ve her toplum parçanın bütünü izlerini taşıdığı mimetik bir toplamdır. Bu bağlamda İslamiyet'in başat olduğu geleneksel düşünceyle modernizm arasındaki gerilim Türkiye'de tarihsellik kazanmış, halen sürmekte olan bir karşıtlıktır. Berkes (1985a: 255) bu karşıtlığı şöyle değerlendiriyordu:

“Bir yanda din, şeriat, gelenek övülüyor; harıl harıl maddiyun ve dehriler aleyhine reddiyeler yazılıyor; öbür yandan da batı hayranlığı, materyalizm ve ateizm geliyor. Her şey ikiye bölünmüş: biri alaturka, öteki alafranga. (Bu bölünmeden hala kurtulmuş değiliz)”.

Osmanlı toplumu saray, ordu, ulema, devlet memurları içeren “askeri” ve Müslimlerle gayrimüslimleri anlatan “reaya”dan oluşmaktaydı:

“Osmanlı bürokrasisi reayayı himaye etmeyi devlet bürokrasisinin temel politikası olarak benimsemişti. Padişahın mutlak otoritesine toplumun bağlılığının kökeni bu himaye politikasıydı” (İnalçık, 1998: 77).

Halkla saray arasında var olan kopukluğu Timur (1968) “kültür ikileşmesi” olarak adlandırır. Osmanlı toplumunda “devletçi-seçkinci” ve “gelenekçi-liberal” olarak iki farklı düşünce alanı bulunmaktaydı. Batılılaşmacı ve merkezi bürokrasiyi temsil eden devletçi, seçkinci ekol, bürokrasinin, kendiliğinden oluşmuş sınıfların Osmanlı toplumundaki güçsüzlüğünden dolayı yeniliklerin sınıf desteği olmadan sadece devlet gücüne dayanılarak getirilmesini içermekteydi. Yerinden yönetimci ve İslamcı olan gelenekçi-liberal kanat ise devletçi-seçkinciliğe tepki olarak gelişmiştir. Gelenekselcilikle liberalizm Batıda birbirine karşıt düşünceler olarak gelişmelerine karşın Osmanlı Devleti'nde salt devletçi-seçkinciliğe tepki halinde gelişmesi nedeniyle iç içe geçmiş bir durumda yer almıştır (Kongar, 1981a: 139-140). Topçu (2008: 15) da benzer biçimde Türkiye'de araları giderek açılan iki zümre bulunduğuna değinir. Bu farklılık eski-yeni, muvafık-muhalif, mutaassıp-laik, çalışan-kazanan, isteyen-istemeyen karşıtlıklarında oluşmaktadır.

Bu karşıtlıklarla birlikte muhafazakârlığın temel görüngüsü Türkiye'de durağan ve devingen olan arasındaki farklılıkla değerlendirilmiştir. Örneğin Tunaya (1998) İslamiyet'in ilerleyememesinin temel nedenini Müslümanların durağanlığı olarak görür. Attila İlhan (1996a: 19) daha farklı bir biçimde Türkiye'nin iki yüz yıllık

batılılaşmayla bağlantılı ilericilik tarihinin aslında gerileme ve yıkılma tarihi olduğunu belirtir. İlhan (1996e: 122) 1979 yılında şöyle diyordu: “Türkiye’yi şeriate kim geri götürebilir? İktidarlar, Tanzimat iktidarlarına dönüşmedikçe, hiç kimse”. İleri ve geri tarihselliğiyle sağ ve sol düşüncelerin yerlerini değiştirdiği çözümlenmesinde Küçükömer’se (1989: 11-12) geleneksel ve modern arasındaki çatışmanın; Tanzimatçılar, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve CHP tarihselliğindeki Batıcı/laik kanadın sürekli halka karşıt bir konumda yer aldığını savunarak oluştuğunu düşünür. Bu siyasal ve kültürel konuşlanma Doğucu/İslamcı kanadın gerçek bir sınıfsal hareket olmasını önlemiştir. Batıcı bürokratik gelenek sol gibi gözükmeyle birlikte sağ, muhafazakâr bir gelenektir ve İttihat ve Terakki Fırkası, TBMM 1. Grup, CHP, Milli Birlik Komitesi ve Ortanın Solu düşüncesi biçiminde tarihsel olarak konumlanmıştır. Sağ düşünce olarak gözükse fakat sol, ilerlemeci bir çizgiyi yansıtan Doğucu/halkçı gelenekse Jön Türklerin Prens Sabahattin kanadını, Hürriyet ve İtilaf Fırkasını, TBMM 2. Gurubu, Terakkiperver ve Serbest Fırkaları, Demokrat Parti ve Adalet Partisi’ni kapsamaktadır (1989: 79).<sup>133</sup>

Türkiye’de çok partili siyasal yaşama geçildiğinden bugüne değin liberalizmle gelenekçiliğin birbiri içine eklenmiş yapısı sürmüştür, halen de sürmektedir. Kahraman (2002: 41) Türkiye’de Batıda olduğu gibi geleneğin içinde modernin değil, modernin içinde geleneğin tartışıldığını belirtir. Esas olarak Türkiye’de muhafazakârlık Osmanlı Devleti’nden miras kalan bir düşüncedir. Osmanlı Devleti’nin Asya tipi ya da feodal üretim tarzından kapitalist üretim biçimine geçememesi, toplumda modern anlamda sınıfların oluşmaması nedeniyle muhafazakâr düşünce kuramsal olarak yetersiz, kırsal bir ideoloji konumunda kalarak Cumhuriyet dönemine aktarılmıştır. Bu anlamda muhafazakârlığın maneviyatçı-ahlakçı ve taşralı geçmişiyle hesaplaşması gerekmektedir (Öğün, 1998: 84). Türkiye muhafazakârlık, üzerinde taşıdığı kırsal birikim ve yeni köylülük (1998: 81) nedeniyle uzun yıllar boyunca günümüze değin kentli orta sınıflar yerine, kırsal ya da kente yeni göç etmiş kitlelerde geniş bir taban bulabilmiştir. Bu nedenle Türkiye’deki muhafazakâr düşünce Adorno’nun “hipostazlaştırma” olarak adlandırdığı, genel bütünden koparak hareketsizleşme dediği olguyu andırmaktadır. Hipostazlaşan Türkiye muhafazakârlığı, kuramsal muhafazakâr

---

<sup>133</sup> Küçükömer’in iddialı tezi, sol kanat olarak adlandırdığı Doğucu/halkçı cephenin küresel işbölümü çerçevesinde küresel İmparatorlukla uyumlu ılımlı İslamcılık ve küresel meta zincirlerinin ucuz emek gücü olmasıyla sıfırlanmıştır.

düşüncenin var olanı hareketsiz biçimde değişime karşı korumak, geçmişi saklamak biçimindeki genel düşünüşüyle uyumludur.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde İttihat Terakki Partisi, öncesinde görelî olarak II. Mahmut, III. Selim gibi bazı reformist Osmanlı padişahlarının kısmî modernist politikaları olduysa da Osmanlı Devleti giderek kapitalizmin üretim ilişkilerinin çevre coğrafyasına eklenmiştir. Osmanlı modernleşmesi modernizmin adının konmasıyla, modernizmin kurumlarının tartışılmasıyla ya da dinsel tartışmalar içinde değil, ordunun modernleştirilmesi aracılığıyla başlamıştır (Ortaylı, 2007: 114). Bununla birlikte laiklik yolunda bazı ilerlemeler olmuştur. 1916 yılında Şeyhülislam kabineden çıkartılmış, şeriat mahkemeleri Adliye Nezareti'ne, medreseler Maarif Nezareti'ne bağlanmıştır (Tanilli, 2006: 167; Mardin, 2005b: 60). Türkiye'deki laiklik uygulaması ise İslamiyet'in ortadan kaldırılmasını değil, demokrasi yönetimiyle uyumlu bir toplumsal işleve sahip olmasını amaçlamıştır (Turner, 1997b: 281). Din eğitime getirilen seküler denetimin amacı da dinsel eğitimle geleneksel kurumları ve değerleri birbirinden ayırmak isteğiydi: "Kemalist reformların amacı İslam'a modern ve rasyonel bir içerik sağlamaktı" (1997: 283).

Us ve bilimin toplumsallaşmasının merkezi bir proje olarak en kapsamlı biçimde uygulanması, Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat üstyapı kurumlarının regülasyonuna koşut olarak altyapının niteliğinin değiştirilmemiş olması temel sorunsal olmuştur. Her ne kadar Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri, Vedat Nedim Tör gibi Kadro Dergisi ekibinin özgün bir ekonomi tasarımı çalışmaları bulunsa da yeni kurulan Cumhuriyet, kapitalizmin kavramsal çerçevesinin dışına fazlaca çıkmadan modernizasyon projesini uygulamaya çalışmıştır. Kemalist Devrimin (Köy Enstitüleri'nin kapatılmasının güçlü etkisiyle) kırsal alana tümüyle müdahil olamaması nedeniyle, geleneksel otorite halkın kırsal katmanlarında değişmeden yaşamaya devam etmiştir. Böylece sanayisi ve dolayısıyla burjuvazisi gelişkin olmayan bir toplumda kültür, değerler dizgesi ve düzenleyici kuralların değişiminde eski ile yeni arasında kalan boşlukta "kimlik ya da referans sorunu" oluşmuştur (Şaylan, 1992: 90). Bu bağlamda Türkiye'de yasal/ussal otoriteyle geleneksel otoritenin birbirine karışmış olduğu belirtilmelidir. Nitekim Weber (2008: 398) de otorite tipolojilerinin bileşim ya da geçiş halinde olabileceğini belirtir. Toplumsal olguların bazı özellikleri akılcı, bazıları da gelenekçi otoriteye dayanabilmektedir.



Türkiye ne tümüyle modern ne de tümüyle gelenekseldir, bu ikisi iç içe geçmiş bir durumdadır (Akşit vd., 2012: 522). Bu olgu toplumsal sınıflara, kentlilik ve kırsallık algılarına göre değişebilmektedir. Yıllar önce modernizmle birlikte oluşan kimlik sorununa Ziya Gökalp “Türk milleti”, “İslam ümmeti” ve “Garp medeniyeti” arasında birbirlerini tamamlayan öğelerle birlik kurmaya çalışarak çözüm bulmayı denemiştir. Bunun nedeni Türk ulusunun üç farklı tabaka halinde, üç farklı yüzden oluşan yaşamlara sahip olmasıdır:

“Gerçekten memleketimizde gerek medeniyet, gerek terbiye bakımından birbirine benzemeyen üç tabaka vardır: ‘halk’, ‘medreseliler’, ‘mektepliler’. Bu üç sınıftan birincisi hala Uzakdoğu medeniyetinden tamamıyla ayrılmamış olduğu gibi, ikincisi de henüz doğu medeniyetinde yaşıyor. Yalnız üçüncü sınıftır ki Batı medeniyetinden bazı feyizlere mazhar olabilmıştır. Demek ki milletimizin bir kısmı son çağlarda yaşamaktadır. Bu milletin böyle üç yüzlü bir hayat yaşaması “normal” olabilir mi?” (1979: 66).

Türkiye’de gelenek-modernite karşıtlığında “alafranga” ve “alaturka” kavramlarıyla 1800’lü yıllardan başlayarak günümüze ulaşan bu karşıtlık Peyami Safa’nın (2005) “Fatih-Harbiye” romanında İstanbul’un semtlerine göre betimlenmiştir. Yakup Kadri (1972: 106) de Ankara adlı kitabında batılılaşmanın içselleştirilememesiyle ilgili olarak şöyle düşünür:

“Milliyetçi Türk garpcısı için garpçılığın en karakteristik vasfı garplılığa Türk üslubunu, Türk damgasını vurmaktır. Şapka bize değil, biz şapkaya hakim olmalıydık”.

Fakat şapkaya hakim olunamamıştır. Bunun nedeni Berkes’in (1985b: 164) anlatımıyla toplumsal kitlelerin durağanlıklarını korumakta olmalarıydı:

“19. yüzyıl Tanzimat’ının istibdadının ve 20. yüzyılda Meşrutiyet’in yoksulluk ve durgunluğa mahkum halde tuttuğu halk yığımları, Cumhuriyet döneminde de olduğu yerde duruyorlardı. Bu korkunç hata yüzünden, gerçekte olan değişme şark despotizminden garp demokrasisine bir geçiş olmadı. Bu değişmeden doğan sınıflı toplumun iç ekonomik güçlerinin mobilize edilmesinden doğan bir sınıf değil, ekonomik bağımsızlığı olmayan bir toplum içinde türeyen, kökleri ulusal ekonomide olmayan, ancak dış kapitalin yardımıyla tutunan bir sınıftır”.

Doğu ve Batı arasındaki karşıtlığın toplumsal katmanlara yansımadaki kırılmalar Tanzimat’la gelen yeni devlet düzenine tepkiler biçiminde başlayarak günümüze gelmiştir. Örneğin Tanzimat’ın getirdiği yeni devlet dizgesine ilk tepki 1859 yılında Şeyh Ahmed adlı Nakşibendî Şeyhi tarafından örgütlenen Kuleli Vakası olmuştur (Mardin, 2005b: 12; 1993: 84).

Şefik Hüsnü (1997: 233) 1924 yılında Anadolu’da toplumun genel itibariyle üç sınıfa ayrıldığını saptamıştır: Ağalar, beyler, şeyhler ve tebaaları, ikinci olarak önemleri artan kasabalı tüccar ve zanaatçılar sınıfı ve son olarak yoksul ve orta halli köylülerle

rençperler sınıfı. Hüsnu'ye göre CHP ilk iki sınıftan güç almaktadır fakat üçüncü sınıfın sempatisini de yitirmemeye çalışmaktadır. Türkiye'nin toplumsal yapısı bürokrasinin güdümlenmesiyle Batıya yönseyerek önce burjuvazinin kurgulanması, ardından işçi sınıfının oluşmasına yardımcı olunması bağlamında gelişmiştir. Bürokrasi zaman içinde devletin sahibi olması vasfıyla içinde bulunduğu toplumsal konumu diğer toplumsal sınıflara kaptırmıştır. Sivil bürokrasi genel olarak burjuvaziyle bütünleşmiştir. Fakat sivil bürokrasinin bir bölümü askeri bürokrasiyle işbirliği yapmıştır. Aynı zamanda burjuvazi dışındaki toplumsal sınıflarla da işbirliği yapma eğiliminde olmuştur (Kongar, 1981b: 320). Bu toplumsal yapı belirli bir süre korunmuştur. 1960 yılı sonrasında toplumsal ve sınıfsal yapının görünümü; “burjuvazi”, “işçiler”, “esnaf”, “yönetenler”, “ademi merkezi yönetenler”, “köylüler” ve “din adamları”ndan oluşmaktadır (Akşin, 1977).

Önceki bölümlerde sözü edildiği gibi Fransız Devrimi'ne karşıt bir düşünce olarak gelişen muhafazakârlık Aydınlanma'ya, insan haklarına, modernite projesine karşı çıkmaktadır (Beneton, 2011: 11-12). Avrupa'daki muhafazakâr düşüncenin ortak kurucu kökene, radikal kopuşa, devrimci bir modernizm projesine karşı olmak açısından Türkiye muhafazakârlığıyla ortak bir paydası vardır. Avrupa'daki Fransız Devrimi'ne karşıtlık Türkiye muhafazakârlığında Kemalist modernizm projesine karşıtlık biçiminde kurulmuştur. Türkiye'de Batıcılığın tarihi esas olarak Batıdaki patron-devletin değişiminin kronolojisini anlatır. Batı sırasıyla 18. yüzyılda Fransa, 19. yüzyılda İngiltere, 20. yüzyılın başında Almanya ve ortalarından başlayarak Amerika olmuştur (Eroğul, 2003: 270). 1950'li yıllarla birlikte özel girişimcilik gelişirken, dinsel düşüncenin güçlenmesi ve devletçiliğe karşı ekonomik piyasa ilişkilerini savunanlar ortak bir temsil alanı bulmuşlardır. Zaten CHP karşıtı mitinglerdeki ortak kitleyi popülist bir içerikte küçük tüccar, kent burjuvazisi ve pazar için üretim yapan çiftçiler doldurmaktaydı. Türkiye'nin küresel işbölümündeki yeri tarım ihracatçısı bir ülke olarak kodlanmıştı (Keyder, 1989: 101-105). 1960'lardaysa sanayi burjuvazisinin karşı cephesinde küçük burjuvazi, ticaret burjuvazisi ve küçük sermayedarlar cephesi yer almaktaydı (1989: 118). Demek ki çok partili rejime geçilmesi ve sonrasında siyasal patronaj, gelir dağılımında popülist sübvansiyon politikalarıyla birlikte, Türkiye üretim ilişkilerinin burjuva iktisadiyatıyla belirlendiği klasik bir çevre veya yarı-çevre ülkesi durumuna gelmiştir. Boratav'ın (1997: 352) ifadesiyle:

“Kapitalist dünya ekonomisinin aktif ve belirleyici merkezinde değil, pasif ve bağımlı çevresinde yer almak; içsel ekonomik yapıda belirgin bozukluk ve deformasyonların

kronikleşmesi ve reformcu-paternalist veya tutucu-baskıcı askeri (otoriter) rejimlerle, popülist sivil rejimler arasında yalpalayan ve bir türlü burjuva demokrasisine dönüşmeyen bir siyaset rakkası...”.

#### **2.4.2. Türkiye Muhafazakârlığının Özellikleri: Uyruk Kültü, Pastorallik ve İlerici-Gerici Skalasında Konumlanma**

Türkiye muhafazakârlığının temel özellikleri; uyruk/kulluk kültüne dayanması, pastoral niteliği ve ilericilik-gericilik skalasında kendisini kurmasıdır. İlk olarak uyruk kültürü özelliğine bakıldığında, uyruk kültürü bizatihi geleneksel otoritenin sonuçlarından birisini oluşturur. Almond ve Verba'nın (1983) klasikleşmiş eserlerinde “mahalli kültür”, “uyruk (tebaa) kültürü” ve “katılımcı kültür” sınıflandırılmıştır. Uyruk kültüründe bireylerin siyasal dizge konusunda bilgi sahibi olmakla birlikte siyasal dizgenin dışında yer almadıkları görülür. Mahalli kültürdeyse bireylerin hakikat rejimlerini siyasal dizgeye dair herhangi bir düşünce sahibi olunmaması belirler. Üstelik bireyler yaşanan dizgenin siyasal niteliğinin dahi çoğu zaman farkında değildirler. Mahalli kültür geleneksel bir yapıya, Weberyen anlamda geleneksel otoriteye denk gelir. Uyruk kültürü merkezîyetçi, otoriter bir yapıya yönelikken, katılımcı kültür demokratik bir yapıyı anlatır. Bununla birlikte bu üç tip kültür biçimi iç içe geçebilmektedir. Mahalli-uyruk kültüründe toplumun bir bölümü merkezîyetçi, bir bölümü yerel bir kültürde yaşar. Uyruk-katılımcı kültürde toplum uyrukluktan katılımcı kültüre geçiş aşamasında bulunmaktadır ki bizce bu geçiş aşaması özellikle Türkiye'nin şu anki ekonomi-politik durumuna denk gelmektedir. Bu süreç içinde mahalli özerk yapılar birtakım çıkar gruplarına dönüşmektedir. Türkiye'de dinsel cemaatlerin güçlenen yapısı da bu bilgiyle uyumludur. Mahalli-katılımcı kültür tipindeyse bir kültürel gelişme sorunsalı bulunmaktadır. Toplumun mahalli olmasına karşın yasalar ve siyasal dizge katılımcıdır. Türkiye'nin kültürel kodlarına bu karma kültür de uygun düşmektedir.

Nitekim Çiğdem (2001: 23) Türk toplumunun omurgasının otoriter bir sürekliliği taşıdığını belirtir. Terrill de otoriterliğin Türk toplumunun yaşamının her aşamasındaki temel bir nitelik olduğunu aktarır (Nichols ve Suğur, 2005: 127). Osmanlı Devleti'nde ulema dışında tüm devlet bürokrasisinin padişahın kulu konumunda (Lindholm, 2004: 124) olması Türkiye'deki otoriteriyen kul kültürünün Osmanlı tarihselliğinden gelmesine neden olmuştur. Türkiye'de ulus-devletin tam anlamıyla meşrulaştırılamamasıyla ortaya örtülü bir otoriterizm çıkmaktadır (Köker, 1999: 88).

Türkiye muhafazakârlığının ikinci temel niteliği kendisini ilerencilik-gericilik skalasında kurmasıdır. Burada muhafazakârlığın geçmiş, gelecek ve şimdi arasında kurduğu kendi hakikat rejiminde diyalektik bir hata yer almaktadır. Mannheim (2004: 258) bunu şöyle açıklar:

“Muhafazakârlar için mevcut olan her şey zaten -sadece yavaş ve kademe kademe oluşuyor olması nedeniyle- verimli bir olumlulukla doludur. Böylece bakış, yalnızca geçmişe uzanıp onu unutulmaktan kurtarmaz; burada daha çok tüm geçmiş olanın buradılığı bir deneyim haline dönüşmektedir”.

Kılıçbay’a (1998: 27-28) göre ilerinin var olabilmesi için gerinin de var olabilmesi gerekir. Gericilik kendi var oluşunu ancak ilerleme ideolojisini de bir önerme olarak aldığı kurabilmektedir. Geçmişte bir dönemde sağlanan mükemmellik, ilerlemeyle birlikte bir bozulmaya uğradıysa ve bu bozulmayı engelleyemediyse kendisi de mükemmel olarak addedilemez. Başka bir anlatımla:

“...gerici ütopya ya kendini yok eden bir siyasettir. Ya ilerlemeye inanmak zorundadır ya da siyaseti olanaksız görmek zorundadır. Hangisini tercih ederse etsin, bir siyaset olarak varlığı olanaksızdır. Ancak bir inat olarak var olabilir” (1998: 29).

Türkiye muhafazakârlığı bu bağlamda zayıf bir eklektisizm ve bütünlüklü olmayan bir tarih temellendirmesine dayanmaktadır. Muhafazakârlık uzun bir süre devletçiyken, 1980 sonrasında liberalizmle bağlantı kurmuş fakat liberteryen olmakla birlikte liberal olamamış, plebisiteryen demokrasiyi savunup plüralist olamamıştır (Öğün, 1998: 80).<sup>134</sup> Türkiye’deki İslamcılığın postmodern halinin anlamı burada yatıyor olabilir. Geçmişe dayalı olarak bugünü kurma çabası aslında geleneksel otoritenin kendisinin bugünkü durumunun da yapıbozumu olmaktadır. Tüketimcilik, yeni kimlikler, dinsel gibi olguların ve kimliklerin iç içe geçtiği postmodern durumda, İslami düşünce bugününü geçmişe dayalı olarak kuramamanın zıtlığını içermektedir. Böylelikle İslami düşünceyi savunanlara göre toplumların ilerlemesi değil gerilemesi gerçekleşmektedir. Bunun nedeni geçen her bir günün ideal toplum formasyonunun yaşandığı peygamber döneminden uzaklaşmayı temsil etmesidir. Kutsal zamanların bittiği kıyamete doğru gerileyen bir akış söz konusudur. Aydınlanma düşüncesindeyse zaman doğrusal, tarihsel olarak bilimin koyduğu normlara uygun pozitivist bir nedensellik ilişkisi içerisinde sürekli iyiye/ileriye yönelik akar.

<sup>134</sup> Bora (1997: 28) da muhafazakârlığın dört türünü sınıflandırmıştır: Klasik örneği Yahya Kemal olan “kültürel muhafazakârlık”, güçlü siyasal etkilere sahip “muhafazakâr İslamcılık”, milliyetçi-muhafazakârlık” ve “muhafazakâr-liberal yol”.

Modernizm ve postmodernizm, ilericilik ve gericilik, kent ve kır gibi dikotomiler bağlamında Türkiye muhafazakârlığı farklı görünüm ve tarihsellikler içermektedir. Bu nedenle Türkiye muhafazakârlığının incelenmesinde Gellner ve Toynbee'nin çözümlerinden yararlanılması ufuk açıcı olacaktır. Gellner'e göre (2012: 307) Müslümanlıkta iki temel geleneksel siyasi kültür şekillenmiştir. Birincisi güçlü bir merkezi devletin kırsal alanlar üzerindeki etkili denetimine dayanan "Osmanlı modeli", diğeriye güçsüz bir merkezi devletin çevresindeki kırsal alanda kabile örgütlenmelerinin varlık bulduğu "İbni Haldun tarzı" modeldir. Kent ve kır arasındaki denge ancak "Tanrı'nın davasında" birleştiren bir model olarak peygamberin yol göstericiliğinde istikrarlı bir hale getirilebilecektir (Lindholm, 2004: 100-101). Ünlü tarihçi Toynbee (1991: 168-174) de Zeolatlar ve Herodianlar metaforlarını kullanarak ikili bir ayırım yapar. Zeolatlık kavramını bir dış etmenin zorunluluğuyla eski olanın yeniden dirilmesi anlamında kullanır. Örneğin Kuzey Afrikalı Sunusiler ve Arabistanlı Vahhabiler Zeolatlığın tipik örneklerini oluşturur. Zeolatlar geçmişe sığınır, içgüdüleriyle davranırlar. Herodianlık ise tehlikelerinden korunabilmek amacıyla bilinmeyen sınırların öğrenilmesini anlatır. Herodian: "Kendisinden hünerli ve daha iyi silahlanmış olan birisiyle karşılaştığında geleneksel savaş tekniğini unutarak düşmanın taktik ve silahıyla savaşmayı öğrenen insandır" (1991: 173). Herodianlar bugünü araştırır. Örneğin Japonlar 16. yüzyıla kadar Zeolat iken Herodianlığı seçerek çağdaşlaşmışlardır. Osmanlı padişahlarından II. Mahmut, III. Selim ve Mısırlı yenilikçi Vali Mehmet Ali Paşa Herodianlığın temsilcisi sayılabilir. Kemalizm'in devrimleri de Toynbee'ye göre Herodianlıdır (1991: 173-175). Al Ashmawy (1993: 52) de Zeolat ve Herodian ayırımına benzer biçimde günümüzdeki İslamiyet'in kent İslamlığı ve yeni-bedevilik olarak ikiye ayrıldığını söyler. Yeni-bedevilik Cahiliye dönemini temsil etmektedir; otorşik, bozulmuş bir İslam'ı simgeler ve içe kapanmacıdır. Kentli model ise hümanist değerlere ve bilimlere bağlıdır, dışa dönüktür.

Bu iki temel sınıflandırma ölçütü çerçevesinde Türkiye muhafazakârlığı hangi sınıflandırma ölçütüne yakındır? Bilindiği gibi İslamiyet'te geleneksellik başattır. Genel olarak din dışında farklı kaynaklardan gelen davranışlar dahi dinsel kurallarla ilişkilendirilerek kutsallaştırılır (Rodinson, 1994: 38). Muhafazakârlık da bir tutum değil bir ideolojidir. İnsanların kişisel logos'larını kurması ve ontik bir tavır alış olarak idea'lar üretmesi açısından bir ideolojidir. İslamcılık bir ideoloji olmasıyla birlikte özel ve kamusal alan davranış kodları içeren bir habitus'a sahiptir. Kuran ve hadis gibi

referans kaynakları aynı olmakla birlikte cemaat düzeyinde farklılaşan İslami yaşam pratikleri söz konusudur. Dinsel alanın kapsayıcılığı ve muhafazakârlığın bir ideoloji olduğu gerçekliği bağlamında, Türkiye’de İslamcılık ideolojisinin Cumhuriyet rejimiyle kopuşunun refleksif olduğu, düşünsel olmadığı belirtilmelidir (Çiğdem, 1997: 47). Bora (1997: 6) da muhafazakârlığın kapitalist modernleşmenin çözdüğü yapıların sürekliliği adına verilen bir tepki olduğunu belirtir. Fakat bu tepki Türkiye’de İslamcı düşünce içinde sadece çeviriler aracılığıyla etkin olmuş, aktarılan düşüncelere özgün ve güçlü katkılar yapmamıştır (Çiğdem, 2001: 136). Böylece Türkiye’deki muhafazakârlıkla ilgili iki temel uğrağa varmaktayız: Birincisi muhafazakârlığın tarihsel pragmatik yönü, ikincisi de her tarihsel dönemde bir politik işlevsellik olarak iktidar kurumunun yönetsel öğelerini desteklemeye yönelik eklektik niteliği. Muhafazakârlığın her iki niteliği de günümüzün postmodernizm retoriğiyle, düşünceyi pragmatik ve eklektik parçalara bölmesi temelinde kesişmektedir. Nitekim Çiğdem (1997: 32) muhafazakârlığın işlevselci bir anlama sahip olduğunu belirtir. Muhafazakârlık geçmişle bağını ancak geçmişin kendisi için olan araçsallığını yitirmesiyle bırakabilir (1997: 33).

Muhafazakârlık ideolojisini sadece Fransız Devrimi öncesi toplum düzeni olan “ancient regime”i savunmakla özdeşleştirerek değerlendirmek, muhafazakârlığın çeşitli türlerinin ihmal edilmesine neden olacaktır (Çiğdem, 1997: 38). Türkiye’nin “Ancient Regime”i Osmanlı Devleti olarak görülürse, Türkiye’de muhafazakârlık merkez sağ politikaların halk popülizmi, Osmanlılık, cemaatçilik, tutucu esnaf ekonomisi gibi farklı türlere ayrılabilir. Tek tür bir muhafazakârlık bulunmamasına örnek olması bağlamında, İslamcı olmayan Fuat Köprülü, Nurettin Topçu, Yahya Kemal Beyatlı ve Peyami Safa gibi düşünürlerin temsil ettiği farklı muhafazakârlık düzeyleri de bulunmaktadır. Cumhuriyet dönemi muhafazakârları dini, bir ahlak ve kültür olarak değerlendirmişlerdir. Onların düşüncesinde din, İslamcılarının paradigmasından farklıdır (Mollaer, 2009: 192). Nitekim Cumhuriyet döneminin seçkinleri son tahlilde Osmanlı aydınları olduklarından dinsel bir evrende yetişmişlerdir. Cumhuriyet dönemi dinsel alandan tümüyle bir kopuşu temsil etmiyor, sadece dinselliğin belirli bir türünü “karşı-ideoloji” olarak görüyordu (2009: 183). Bu tarihsel koşullar içinde Ahmet Hamdi Tanpınar (1960: 10) geçmişi şöyle görür: “Mazi daima mevcuttur. Kendimiz olarak yaşayabilmek için, onunla her an hesaplaşmaya ve anlaşmaya mecburuz”.

Bu noktada Türkiye muhafazakârlığının üçüncü özelliği olan pastoral köklere sahip olmasıyla karşılaşmaktayız. Türkiye’de “mazi”yle anlaşmak yerine maziyi metafizikleştiren muhafazakârlık, başlangıcından günümüze pastoral kökenlerden beslenen İslamcılıkla tümleştiğinden entelektüel yitime uğramıştır. Muhafazakârlık eğer Yahya Kemal, Topçu, Köprülü ve Tanpınar çizgisinde ilerleyebilseydi; kırsal, geleneksel otoritenin hükümranlılığı yerine modernizmi içine katan entelektüel kentli bir düşünce evreninin gelişebilme olasılığı söz konusu olabilirdi. Modernizmi tarihsel düşmanı olarak görmeyen bir muhafazakârlık böylelikle fantazma, düşsellik içeren görelî bir postmodernizm uğrağıyla da birleşmeyebilirdi. Fakat Türkiye’deki İslamcılık kendisini Batı’nın hegemonik kodlarının altında ezilmiş olarak bulmuştur. Kendisini Batı’ya ve modernizme göre tanımlayarak araçsallaştırmıştır. Örneğin ideolog Seyid Kutub’un tüm Batıyı yeni-Cahiliye olarak görmesindeki toptancı yadsıma, kendisini ancak reddettiğine göre tanımlayabilmektedir. Benzer biçimde Türkiye’deki İslamcılık modernizme bir tepki statüsünde konumlanmıştır. Bunun nedeni İslami düşüncenin kendisini şimdiki zamandan soyutlayarak, Atila İlhan’ın (1996c: 21) kullandığı kavramla “maziperestlik” olan geçmişin ideal tipi Medinet’ül Fazıla’ya hapsetmesidir. Örneğin İslami ekonomi olgusu kuramsallaştırılmaya çalışılırken yeni bir ekonomik kuram inşası gerçekleştirilememiş, ancak var olan üretim rejimleri olan kapitalizm ve sosyalizm arasında bir ara uğrak oluşturulabilmiştir. Sonunda varılan noktaysa İslami düşüncenin kapitalist ekonomi-politiğe bir üstyapı ögesi biçiminde eklenmesi olmuştur.

Türkiye’de anaakım muhafazakârlığın bu tepkici niteliği, Batıdaki muhafazakârlık düşüncesinde olduğu gibi kültürel temellerini güçlü bir biçimde geliştirebilmesine engel olmuştur. Batıda liberalizm ve cemaatçılık (komüniteryanizm) ilişkiselliği tarihsel kökenlere sahipken ve gelişkin bir entelektüel birikim üzerinden tartışılabilirken, Türkiye’de muhafazakâr düşünce hala modernizm ve Kemalizm hoşnutsuzluğu üzerinden ilerlemekte, kapitalist ekonominin kendisini yeniden üretmesine destek veren bir üstyapı ideolojisi olmaktadır. Türkiye muhafazakârlığının bu anlamda eklektik, sembiyotik ve yapıntı niteliği belirgindir.<sup>135</sup> Böylece Türk muhafazakârlığında temel olarak birbirine karşıt iki farklı yol olduğunu belirtebiliriz:

---

<sup>135</sup> Milli Gazete yazarı Mehmet Şevket Eygi (2012) dahi muhafazakâr kesimin özeleştirisini yaparak kentteki kırsal Müslüman kimliğini eleştirmiştir. Eygi’ye göre muhafazakâr kişi milli kimliğe ve kültüre bağlı, Osmanlıcaya ve divan edebiyatına vakıf, Osmanlı “edeb, terbiye ve görgüsüne” sahip, her ne kadar taşra kökenli olsa da büyük kentlere geldiğinde varsıl ve çağdaş kültürü özümsemiş olmalıdır. İslam’ı ve çağı yakalayabilmelidir.

İlki Nurettin Topçu, Fuat Köprülü ve Peyami Safa gibi düşünürlerin izlediği kentli, entelektüel, ikincisi Necip Fazıl Kısakürek gibi taşra romantizmini temsil eden bir muhafazakârlık alanı. Bu iki genel tanımlamanın yanı sıra muhafazakâr düşünce içinde güncel bir gelişme olarak, Türkiye'nin yeni-liberalizmle küresel eklemlenmesiyle bağlantılı biçimde yoksulluğun artışı ve sosyal hakların yitimine koşut biçimde “anti-kapitalist Müslümanlık” düşüncesinin de gelişmekte olduğu görülmektedir.

Toynbee'nin sınıflandırmasındaki Herodian tipolojisine yakın duran ilk tür muhafazakârlığa kısaca göz atarsak, Tanpınar'ın (1960: 332) toplumsal değişimin yarattığı zihin buhranlarını betimlediği şu anlatısı açıklayıcı olacaktır:

“En büyük meselemiz budur: Mazi ile nerede ve nasıl bağlanacağız; hepimiz bir şuur ve benlik buhranının çocuklarıyız; hepimiz Hamlet'ten daha keskin bir ‘olmak ya da olmamak’ davası içinde yaşıyoruz. Onu benimsedikçe hayatımıza ve eserimize daha yakından sahip olacağız. Belki de sadece aramak ve bütün kapıları çalmak kâfidir”.

Peyami Safa (1971: 187) muhafazakârlığın irticadan ayrıldığı noktanın yeni olanı reddetmeden eskiyi koruması olduğunu düşünür. İrtica ise eskiyi korumakta fakat yeni olanı reddetmektedir. Safa (1971: 90) Avrupalı olmanın dindarlığa engel olmadığı gibi tersinin de yanlış olmadığını belirtir. Ona göre devrimcilik ve muhafazakârlık karşılaştırıldığında gelenekleri ve tarihsel değerleri reddetmek ilericilikle çelişmemektedir.

Kooperatifçiliğe dayalı bir devlet sosyalizmini savunan ve sadece emeğiyle övünen namuslu insanların yaratılmasının amaç olduğunu belirten Nurettin Topçu (2008: 196) da şöyle der:

“İslam'ın istediği, her mahallesinde bir milyonerin türediği zenginlerin cemiyeti değildir. Fukaranın ahı ile yüzü kararmayan cemiyettir; ümmetlerin ahı ile arşını yakmayan gerçekten bahtiyar bir ülkenin cemiyetidir” (2008: 26).

Anadoluculuk düşüncesini kuramsallaştırmak isteyen Topçu (2008: 157-164) “ruhçu idealizm”i savunur. Bu ruhçu ve milliyetçi sosyalizmin hedeflenmesinin nedeni toplumda var olan işsizlik, yoksulluk, sefalet ve kudretsizliktir. Sınıf çatışmasının oluşmaması, toplumda kaderciliğin yayılmaması, gelir dağılımı eşitliğinin sağlanabilmesi için büyük mülkiyetin iktidarı devlette olmalıdır (2008: 98). Yaşamları boyunca cehennem nasıl bir yer olduğunu betimleyenlerin esas olarak bu dünyadaki cehennem kurucuları olduklarını söyleyen Topçu (2008: 35) insanların Tanrı'yla kurdukları ilişkiyi şu biçimde açıklar: “İslam'ın öyle bir anındayız ki, parayı sevmeyen Allah'ı sevmiyor. Allah davasının şehidi yok, mücahidi yok” (2008: 163).



Topçu (2008: 80) aynı zamanda yüzyıllardır İslam dünyasında bilime dinsizlik, uygarlığa gâvurluk, gerçeğe şekavet denilmesi nedeniyle bir çürümüşlüğü var olduğuna vurgu yapar. Dini biçimsel hale getirenler ona göre “dini pozitivistler” ve “şekilperest şeriatçılar”dır (2008: 82, 85). Yeniden yapılanmacı İslamiyet’i savunan Öztürk (2013b) de muhafazakârlığın bir “müşrik tutkusu” olduğunu söyleyerek Kuran’ın sürekli ilerlemeyi benimsemesi nedeniyle diyalektik bir alana sahip olduğunu belirtir.<sup>136</sup> Bu anlamda muhafazakârlığın eskiyi yüceltmesi Kuran’ın ruhunun bozularak pagan bir bilinçaltına gidilmesi anlamına gelmektedir:

“Dinciliğin din adına sergilediği ilk meziyet riyakarlık, ikinci meziyet emperyalizmle, tağutizmle, sömürgecilerle kısacası güç odaklarıyla işbirliği yapmaktır. Dincilik halkı kandırmak için hep Harun’dan söz eder ama bütün işlerini Karun’la birlikte kotarır” (Öztürk, 2012a).

Yine Osmanlı modeline dayanan ve Toynbee’nin sınıflandırmasından hareketle Zeolatlığa denk gelen anaakım muhafazakârlık, feodal üretim biçimiyle kapitalist üretim biçimi arasında kalmış bir toplumsal, siyasal uğrağı anlatmaktadır. Türkiye’de ilk tür muhafazakârlık olgusuna göre daha güçlü olan bu muhafazakârlık tipolojisi, cemaatler arasında dağınık bir epistemeye sahiptir fakat günümüze tarihsel olarak taşınmış eski bir ortodoksinin epistemolojisini anlatır. Bu ortodoksinin klasik örneklerinden birisi Osmanlı Devleti dönemindeki Şeyhülislam Ebussuud Efendi’dir. Ebussuud Efendi’ye göre kahve, boza gibi içeceklerin içilmesi, güreş ve cambazlık yapılması, çalgı çalınması, Karagöz oynatılması, tavla oynanması günahdır (Eyüboğlu, 1994: 53). Bir diğer örnek olarak 1600’lü yıllarda güçlü olan Kadızadeliler hareketi verilebilir. “Medrese İslamı”nın “tekke İslamı” üzerinde kurduğu baskıyı temsil eden (Ocak, 2003: 56) Kadızadeliler, tekkeleri kapatarak Sufileri hapse attırmıştır (Lapidus, 2002: 447). Osmanlı Devleti’inde Yeniçeriler Bektaşî, tarımla uğraşanlar Bayramî, toplumun entelektüelleri Halvetî ve Mevlevî, esnaflar da Ahi’ydi (Zeybek, 2007)<sup>137</sup>. Kadızadelilerse Anadolu kültürüne uymayan katı bir Arap İslamiyet’inin temsilcileriydi. Tanilli’ye (2006: 44) göre Arap Müslümanlığına karşı Türklerin tepkisi Anadolu’da Alevilik ve Bektaşîlik olarak gelişmiştir. Oysaki Kadızadeliler İbni

<sup>136</sup> Öztürk (1996: 41) reform kavramı yerine tecdid ve müceddid ilişkiselliğinde “yeniden yapılanma” kavramını kullanır. Bunun nedeni reformun bozulmuş olanı düzeltmesidir. Oysaki Kuran’da bozulmuş hiçbir şey olmadığından reform kavramı değil yeniden yapılanma kavramı kullanılmalıdır (1996: 41).

<sup>137</sup> İslamiyet’te farklı bakış açıları Osmanlı Devleti zamanlarında da var olmuştur. Örneğin Osmanlı Devleti’nde ilmiye sınıfı içindeki materyalist eğilimleri nedeniyle İstanbul’da Behram Medresesi’nde müderris olan Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi ve bir dönem İstanbul’da Maksut Paşa Camisi’nde imamlık yapan ve ulema sınıfında yer alan Lâri Mehmet Efendi idam edilmişlerdir (Ocak, 2013: 62-64).

Teymiyye'nin düşüncelerinden de etkilenmiş olan bir düşünsel harekettir. İbni Teymiyye (2002: 39) şiir, ahenkli güzel ses ve müziğin bireyler arasında iman ehline ait olmayan bir mutlak muhabbet yarattığını düşünen ortodoksiyi temsil etmektedir. Günümüzde Nakşibendîlerin temel kaynaklarından olan Saadet-i Ebediye'ye göre de müzik ve teganni büyük günahlar içinde yer almaktadır (Işık, 2007). Bu bağlamda Türkiye'deki anaakım muhafazakârlığın Osmanlı geçmişine bağlı, fakat daha önceki Türk tarihiyle ilişkisini kesmiş, Zeolatçı niteliklere sahip bir muhafazakârlık olduğu belirgindir. Işık'a (1980: 39) göre cennete gidecek olanlar ehl-i sünnet vel-cemaat'tir. Ehl-i sünnet olmanın yoluysa dört mezhepten birisine uymaktır. Dört mezhepten herhangi birine uymayan kişi bidat sahibi olacağından cehenneme gidecektir (1980: 47).<sup>138</sup> Anaakım muhafazakârlığın temel referanslarını içeren düşünür olan Gazali (1980: 27) de ahirette bazı kişilerin peygamberlerinin Muhammed Aleyhisselam olduğunu söyleyemeyeceklerini belirtir. Bunun nedeni dünya yaşamında şeriat kuralları olan sünnet-i nebeviyyeyi unutup zamana uymuş olmalarıdır.<sup>139</sup>

Zeolatçı muhafazakârlığın popüler örneği Necip Fazıl Kısakürek'tir. İlerici olarak adlandırdıklarını “devrimbaz” kavramıyla tanımlayan Kısakürek (1964a: 14) indirgemeci bir ilerici-gerici sınıflandırmasını yapmıştır:

“Halbuki onların ilericiliği, dipsiz bir kuyu içinde baş aşağı düşenin, kendisini stratosfere tırmanıyormuş sanması gibi mecnun bir vehimden doğarken, bizim gericiliğimiz, şafak vakti güneşe ...'daki gözle bakan insan müsveddelerinin ters kıyasından geliyor”.

Kısakürek'in bu tümcesi Peyami Safa'nın (1994) “Yalnızız” romanında kurguladığı “Simerenya” adlı ütopyik ülkenin düşgücü karşısında güçsüz kalmaktadır. Kısakürek'in bakış açısı aynı zamanda Tanpınar'ın muhafazakâr toplumsal örüntüsüyle de karşıttır. Bir diğer örnek olarak Topçu da Kısakürek'ten farklılaşarak insanlara hatalardan kurtulma yollarını öğrettiğini söylediği Descartes'i savunur. Topçu (2008: 17) Aydınlanma Çağı'nın, Kartezyen felsefe ve rasyonalitenin düşünürü olan Descartes'ın günümüzde unutulduğunu belirtir.

“Başyüceler Devleti” olarak adlandırdığı ideal devlet argümanını anlatan Kısakürek (2011: 258) sahte devrimciliğin başlangıcının 1839 Tanzimat Fermanı olduğunu söylerken, Tanpınar Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan geri kalmışlığa çözüm

<sup>138</sup> Işık (1980: 19), Yahudiler ve Hıristiyanlar'ın “kitaplı kâfirler”, komünist ve masonlarınsa “kitapsız kâfirler” olduklarını söyler.

<sup>139</sup> Gazali (1980: 19) cennete giremeyecek kişileri betimlerken deve ve iğne deliği metaforunu kullanır: “Onun için gök kapısı açılmaz ve deve iğne deliğinden geçmedikçe, bu gibi kimseler cennete girmezler denir”.

arayışları bağlamındaki toplumsal ve ekonomik ilerleme düşüncesine daha yakın durur. Tanpınar (1960: 3) der ki:

“Hakikatte 26 Ağustos sabahı Dumlupınar’da gürleyen topraklar, iktisadi ve siyasi esaret altında yaşayan bütün Şark milletleri için yeni bir devrin başladığını ilan ediyordu”.

Buna karşın Kısakürek (1964b: 7) “Doğum” adlı şiirinde yayılmacı bir siyaseti özetlemektedir:

“Nur yağmuru... Artık uzaklar yakın... Önümde, haşmetli yurtları Şarkın; Sütun sütun İran, Kubbe kubbe Rum, İşte parmağımı değdiriyorum!”.

Kısakürek günümüz yeni-liberalizminde muhafazakârlık ve ekonomik liberalizm evliliğinin sosyal politika karşıtlığına daha 1964 yılında sahip olmuştur. Büyük Doğu Dergisi’nde toprak reformu konusunda şunları savunmaktadır:

“Ağa elindeki toprak, köylü enerjisini toplamak, birleştirmek, istikametlendirmek ve zirai tröste başlangıç teşkil etmek bakımından faydalı, köylüyü tagallüp altında ezmeye vesile olmak noktasından da zararlıdır. Dava, bu işin fayda cephesini geliştirip zarar tarafını önleyici yolları bulmaktan ibarettir...Köylünün her türlü sömürücüsü ağadır ama, esas bankası, hastanesi, misafirhanesi, öğütçüsü, güdümcüsü, işleticisi de yine ağadır. Ağanın yerine adaletle geçebiliyor musunuz; iş bunda!” (1964c: 14).<sup>140</sup>

Mülkiyet ilişkileriyle bağlantılı biçimde kapitalizm süreçlerine İslami bir tepki olarak gelişen anti-kapitalist Müslümanlık çizgisine bakıldığında hakim Sünni ortodoksiye eleştirel yaklaşıldığı görülmektedir. Örneğin Erdem (2011b: 94) Türkiye’de dindarlığın artmadığını, Türkiye’nin dindarlaşmadığını belirtir. Tersine dinin özünden uzaklaşmakta, “abdestli bir kapitalizmin” içine girilmektedir. Tasavvuf düşüncesinde Allah’a götürdüğünü söylemekle birlikte, Allah’tan uzaklaştıran anlamındaki “kutte’i tarik” kavramı günümüzdeki abdestli kapitalizm için geçerlidir. Eliaçık (2011b: 59) da benzer biçimde kapitalizmi eleştirerek İslami sosyalizm kavramı yerine “sosyal İslam” kavramını önerir.<sup>141</sup> Kuran’da emek “infak”<sup>142</sup> kavramıyla bağlantılıdır ve infak etmeyenler münafık olarak değerlendirilmektedir (Erdem, 2011b: 93). Nitekim Yunak (2011: 201) Türkiye’deki din adamlarını, çocukları aç olduğundan

---

<sup>140</sup> Roy (1995: 182) İslamcıların toprak reformu konusundaki suskunluğunu; toprak reformuyla birlikte mülkiyet kavramının değişmesiyle, İslamcıların gelirlerinden kesinlikle vazgeçemeyecekleri kurumlar olan vakıfların mülkiyeti sorununun tartışmaya açılacak olmasına bağlar. MSP’nin de toprak reformuna karşı çıkmasının nedeni kırsal alanlardaki toprak varlıklarının birikimlerini sanayi kapitalizmine aktararak “mümin işadamları” olmalarının sağlanması düşüncesi idi (İlhan, 1996d: 212).

<sup>141</sup> Bulaç (2008: 55) Eliaçık’ın tersine “sosyal İslam” kavramını “siyasal İslam” kavramı yerine kullanır. Cemaatler de sosyal İslam’ın “türevleri ve tezahürleri”dir.

<sup>142</sup> Tirmizi’den aktarılan bir hadise göre Muhammed Peygamber: “Şu bir gerçek ki her ümmetin bir fitnesi vardır; benim ümmetimin fitnesi de maldır” demiştir (Öztürk, 2012b: 96).

geceleeri gizlice ağlayan yoksul insanlara nasıl gusül abdesti alınacağını anlattıkları gerekçesiyle eleştirir.

Erdem (2011a: 74) tarihsel tevhidin Habil-Kabil diyalektiğini başlangıç alan şirk'in karşıtı sınıfsız bir toplum olduğunu söyleyerek, kapitalizmi "hayvani bir güdü" olarak değerlendirir (2011a: 69). Kapitalizmle İslamiyet'in birleşmesiyle ortaya çıkan yeni dinsel hakikat rejimi "kapital-İslam"dır (2011b: 80-81). Bu Müslümanlık tipolojisi dışarıdan Müslüman gözükmekle birlikte içlemi tümüyle kapitalist bir "ehl-i namazlık"tır (Eliaçık, 2011a: 30). Dolayısıyla günümüzde Muaviye ve Ebuzer çatışması kaçınılmazdır (2011c: 42). Bu anlatımda Muaviye metaforu iktidarı, Ebuzer metaforu eşitliği, kendine yeterli bir yaşamı temsil etmektedir. Yeni İslamcılarını eleştiren Çamurcu (2013: 24-25) da yeni İslamcılarının İslamcı niteliği yerine "İslamcılıktan bakiye" olarak adlandırılacaklarını söyler. Bunun nedeni laik oligarşiye karşı çıkanların iktidarı elde ettiklerinde kendileri için "iyi istibdat" olarak değerlendirdikleri "muhafazakâr oligarşi"yi kurmuş olmalarıdır. Akgül (2011: 44) ise "ılımlı İslam kılıflı Protestan Müslüman" olarak adlandırdığı anlayışın, giderek görünürleşerek Menderes ve Bayar döneminden günümüze değin ulaştığını savunur.

#### **2.4.3. Yeniden Kutsallaşma Olarak İslami Yükseliş**

Roy (1995: 79) İslamcılığın modernizmin kentsel kökenli bir akımı ve modernizm içinde bir kimlik arayışı olarak "şeriat artı elektrik" olduğunu söyler. Benzer biçimde Ayubi (1993: 197) İslamcılarının hızla gelişmekte olan modernleşmeye değil, hızla gelişemeyen ekonomik kalkınmaya tepki duydıklarını belirtir. Ortadoğu ülkelerinde bireylere vaat edilen yurttaşlık kategorisinin içeriği doldurulmadığında kitleler "görelî bir yoksunluk" duygusuyla İslamcılığa yönelmişlerdir:

"Modernlikten nefret ediyorlar, çünkü ona ulaşamıyorlar! İslamcılar, devenin yerini uçak aldığı için öfkeli değil; uçağa binemedikleri için öfkeli" (1993: 197).

Toplumsal hareketliliğin sonucunda oluşan güvensizliğin siyasal bir lider ya da ekonomik dizge aramakla birleşmesi İslamiyet'in kozmolojik ve uhrevî yönleriyle ortaya çıkmasında etkili olmuştur (Mardin, 2005b: 77). Benslama (2005: 24) bu olguyu şöylece özetlemiştir:

"Gerçekten de seçkin bir kesim moderniteye tamamen girdiğine inanır ve özgür düşüncelere dayalı planlar kopya ederken, minareler yükseliyor ve gölgeleri uzuyordu. Modernleşme modernin bir imitasyonundan (mimesis değil, imitasyon) başka bir şey değildi ve bu sayede gözboyayan bir dekor inşa edilmişti".

Fakat İslamiyet'in kendisi "kendiliğinden" bir modernizm üretmediğinden modernizmin alternatif bir taklidini üretmektedir. Modernizmin bu İslami kopyası Bulaç'ın (2006: 220) tanımlamasıyla "faizsiz banka, günahsız zina, alkolsüz bira"dır.

İslami hareketlerin yükselişinde başat neden modernizmin başarısızlığı, yapısal kusurları ya da eksikliği değildir. Başarısız olan çevre kapitalizmi koşullarıdır. Tıpkı Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanmanın kapitalizme feda edildiğini düşünmelerinde olduğu gibi, İslami çevre ülkelerin modernizmi de merkeze bağımlı bir kapitalizme feda edilmiştir. İslami düşüncelerin yükselişi ve muhafazakârlığın kazandığı popüler toplumsal taban, İslami düşünselliğin tarihselliğinden değil ekonomik nedensellik ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Roy (1995: 46) İslamiyet'le bağlantılı biçimde ekonomik nedenselliğin etkisini şu biçimde anlatmıştır:

"İslamcılığı getiren sosyo-ekonomik gerçekler ortadadır ve silinmeye yüz tutmuş değildir; sefalet, köksüzlük duygusu, değer ve kimlik bunalımı, eğitim sistemlerinin bozulması, Kuzey-Güney karşıtlığı, göçmenlerin gittikleri ülkelerle bütünleşme sorunları. İslam devrimi, İslam devleti, İslam ekonomisi birer efsanedir".

İslami yükselişin nedenleri için farklı açıklamalar düşünülebilir: Birincisi, hızlı sosyo-ekonomik dönüşüme intibak edemeyen bireylerin verdikleri kökensel bir tepki olarak İslamiyet'in güçlendiği iddiasıdır. İslami ülkelerde endüstrileşme ve modernleşmenin sınırlı olması toplumun kalabalık yığınlarında yoksulluğun da etkisiyle İslamiyet'e katı gelenekler aracılığıyla yönelme sonucunu doğurmuştur (Rodinson, 1994: 42). İslam'a yönelişteki temel neden güvensizlik, yabancılık duygusu ve umut gereksinimi (Al-Ashmawy, 1993: 66) ve dünyadaki hayal kırıklıklarına bir tepkidir (Corm 2008: 100). İkinci olarak kapitalizmin gelişmesiyle birlikte yoksulluğun ve yapabilirlikten yoksunluğun normalleşmesi ve bunun toplumsal olarak gündelik yaşamın herhangi bir parçasını temsil etmesinin makul görülmesidir. Bizce birinci nedensellik de yanlış olmamakla birlikte ikinci nedensellik daha açıklayıcı gözükmektedir. Ekonomi-politik dönüşüme uyamayan bireyler İslamileşebilirler. Fakat yoksulluğun ya da yoksullaşma korkusunun oluşturduğu İslamileşme daha güçlü biçimde ve nicel olarak daha fazla bireyin İslami referanslar dizgesine girmesini yaratan bir nedensellik üretmektedir. Genellikle modernizm dönemindeki İslami akımların güçlenmesi İran ve Cezayir örneklerinde somutlaşan çevre ülkelere dair siyasal/toplumsal krizlerle kendisini göstermiştir. Türkiye'de İslami yükseliş, ılımlı İslam argümanına rol-model seçilen bir ülkenin küresel yönetsellik tarafından üstten İslamileştirilmesi ve aynı zamanda kapitalizmin kendisini yeniden üretirken uysal bir

işçi sınıfı gereksinmesinde olduğu gibi ekonomik yeniden üretim nedenleriyle de belirginleşmiştir.

Esas olarak Türkiye’de ılımlı İslam olgusu Osmanlı Devleti’nden beri sürmekte olan Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet siyasal zincirindeki görelî Aydınlanma ve demokrasi birikiminin kırılması anlamına gelmektedir. İslamcılık düşüncesi, somut örneği II. Abdülhamit’in ideolojik bir tutkal olarak İslamcılığı tasarlamasında olduğu gibi, devletlerin yıkım dönemlerine denk gelen apokaliptik, kurtarıcı bir ideoloji halinde simgeselleşebilmektedir.<sup>143</sup> Farklı tarihsel bir örnek olarak Abbasilerin Halife Mütevekkil döneminde Moğollara karşı alınan ağır yenilgilerin devlet ve toplumda dinsel söylemlerin yaygınlaştırılmasıyla eşzamanlı olması verilebilir.<sup>144</sup>

Günümüzde dinselliğin, farklı toplumsal, ekonomik değişkenlerin etkileşimiyle, yeniden yükseldiği bir tarihsellik içerisinde bulunmaktayız. Bu noktada belirtilmesi gereken temel referansımız muhafazakârlığın içinde yaşadığımız tarihsel dönemde yeryüzünde somut olarak bulunmayıp, idealar dünyasından nesnelere dünyasına taşınması değildir. Zaten niteliksel olarak var olan muhafazakârlık nicel sınırlarını genişletmektedir. Dinsel alanın yeniden güçlenmesi konusunda ilgili literatürde neredeyse kolektif bir düşünce birliği bulunmaktadır. Esposito (2009: 7) 20. yüzyılın sonlarında modernizm döneminin tersine dinin yeniden güçlendiğini söyler. Habermas (2009: 8) dinsel cemaatler ve geleneklerin yeniden canlandığını, Berger (2009: 79) her yerde muhafazakârlığın, ortodoks/gelenekçi hareketlerin güçlendiklerini belirtir. Vattimo (2011: 77-78) unuttuğumuzu sandığımız dinin yeniden ortaya çıkmasının, uzun bir iyileşme döneminin sonrasında yeniden dirilmesinin tesadüfi olmadığını düşünmektedir:

---

<sup>143</sup> Tarihsel olarak ekonomik çöküş ve toplumsal anomi zamanlarında İslamiyet’in yayılmasının hızının artması önemli bir veridir. İslamiyet’in 10. ve 13. yüzyıllar arasında Ortadoğu’da ve Anadolu’daki yayılmasında var olan kaotik sosyal yapı kitlelerin İslamlaşmasını kolaylaştırmıştır. Eski üretim biçiminin sürmesi ve yeniden üretim döngüsünün sürdürülebilmesi zorunluluğunda bireyler ekonomik, toplumsal bir anomi içinde kalmaktansa kendilerine ontolojik güven sağlayan din kurumuna yönelmişlerdir. Örneğin Oğuzlar 10. yüzyılda İslamiyet’i benimsemeye başladılar. Bu dönem Türklerin aynı zamanda yerleşik yaşama geçtikleri döneme eşlik etmiş, üretim biçiminin, ekonominin değişimi dinsel inanışta da değişime neden olmuştur. (Sencer, 1999: 58-59, 223). Farklı bir örnek olarak Hindistan’daki avcı-toplayıcı topluluklar da yerleşik yaşama geçerken aynı zamanda İslamiyet’i benimsemişlerdir (Lapidus, 2002: 598).

<sup>144</sup> Halife Mütevekkil davetlerde erkekleri ve kadınları birbirinden ayırmıştır. Dönemin uleması kadınların giyimleri konusunda ellerini ve ayaklarını açmalı mı yoksa kapatmalı mı gibi yeni tartışma konuları oluşturarak Moğolların gücü karşısında alınan yenilgileri halka unutturmaya çalışmışlardır (Beyhum, 1962: 115; aktaran: Üçok, 1968: 137). Çöküş döneminin dogmatikleştirici siyasasında Mütevekkil aynı zamanda Mutezile düşüncesini savunan bilginleri hapsettirmiş veya öldürtmüş, Şii’ler ve Müslüman olmayanlara karşı hoşgörüsüz politikalar uygulamıştır (Mahmud, 1962: 99).

“Dinsel, yerel, budunsal, kabilesel kimliklerin çoğu kez şiddetli olan araştırılması ve olumlanmasında dile getirilen o geri dönüş biçimi de, büyük ölçüde var olmanın gerçek köklerinin bir yok olma nedeni olarak görüldüğü için modernleşmenin geri çevrilmesine varır” (2011: 79).

Bauman (2000: 263) da dinin yeniden güçlenmesi olgusunu dinsel alanın alternatif bir rasyonalite önerisi olmasıyla bağlantılandırır:

“Köktencilik cazibesini mühtedilerini tercih ıstırabından kurtarma vaadinden alıyor. Sonuçta insan burada bütün öteki otoritelere son veren, yüceliğinden kuşulanılmayan bir otorite buluyor”.

Son zamanların Hindu milliyetçiliği, İslami yeniden-dirilme, Pentokostluk’a dönüş gibi gelişmeler dinsel etkinliklerde bir çoğalma olduğunu göstermektedir (Hefner, 2012: 251). İslamiyet’teki dinsel otoritenin yükselmesi Sanayi Devrimi yıllarında İngiltere’deki Methodizmin, günümüzde de Latin Amerika’daki Pentekostalizmin yükselişini andırmaktadır (2012: 262). Bireysel disiplinin, dindarlaşmanın içeriğini oluşturduğu Hıristiyanlık, İslamiyet ve Musevilik’te köktenci bir canlanma gerçekleşmektedir. Aynı süreç Budizm ve Hinduizm’de geçerlidir (Turner, 2012: 165). Böylece küreselleşme zamanları dinlerin yeniden güçlendikleri bir tarihsel döneme denk gelmiştir. Yeni Çağ, Scientology, Brahma Kumaris, Moon Cemaati gibi üç semavi dinin dışında yeni dinsel akımlar gelişmiştir (Bouma ve Ling, 2012: 317-322). Yeni dinsel akımların inananları, kendi sosyal sermayelerini maksimize edecek biçimde davranarak bu dinsel kolektivitelere yönelmektedir (2012: 324).

İslamcılığın yükselmesi modernliğin kavramsallığına bir meydan okumadır. Çağdaş endüstriyel ve siyasal yaşamın baskıları, kısıtlılıkları İslamcılık fenomeni üzerinde belirleyicidir. Böylece İslamcı akımlar geç 20. yüzyılın ürünleri olmuştur (Halliday, 1995: 400-401). Kolektif yapılar, ulusal yapılar güçsüzleşir, belirsizlikler, güvensizlikler artarken, cemaat ve kimlik söylemlerinin güçlenmesi söz konudur (Çubukçu, 2004: 44-45). Cemaatçilik ve postmodernizm birbirleriyle ittifak içindeyken (Benhabib, 1999: 19) geçmişe özlem bir moda haline getirilmiştir (Jameson, 2005: 19). Bauman (2011: 59) toplulukçu kolektivitelerin geri dönüşünü modern çağın periferisiyle bağlantılı olarak değerlendirir:

“Modern çağın büyük kısmı boyunca felsefi ve politik düşüncenin nadiren ziyaret edilen periferisine sürgün edilen, ‘zamana ayak uydurduğunu’, ‘bilimsel’ ve ‘ilerici’ olduğunu gururla ilan eden hakim düşünce tarafından muhafazakâr, nostaljik ya da romantik diye hor görülerek reddedilen ve unutulmuşluğa terk edilen, ‘önce topluluk vardı’ diyen dünya görüşü tüm hıncıyla

geri döner; daha doğrusu insan bilimlerinin kanonu ve itiraz edilemez ‘sağduyusu’ düzeyine çıkartılmaya çok yaklaşıp”.

Kepel (1992; aktaran: Corm, 2008: 14) dinlerin yükselişini “Tanrı’nın rövanşı” olarak adlandırır. Oysaki kutsal metinlerin yeniden okunması telaşı yeni emperyalizmin meşruiyetini sağlamakla bağlantılı olarak düşünölmelidir (2008: 42). Bu anlamda dinin araçsallaştırıcı bir niteliğe sahip olabildiği görölmektedir. Örneğin Fransa Doğu Akdeniz’i İslamiyet’i canlandırarak denetlemeye çalışmış, Napolyon Mısır’da kendisini İslamiyet’in dostu ve sempatizanı olarak takdim etmiştir (2008: 85). Bu noktada İslami yükseliş tümöyle kendiliğindenlik niteliği taşıyan bir olgu değildir. İslami yükseliş demokratik seçimlerin bulunmadığı ölkelerde devlet bürokrasisi, demokratik seçimlerin uygulandığı ölkelerdeyse seçilmiş hükümetler aracılığıyla popölist ve pragmatist bir dini toplumsal desen oluşturma kaygısıyla desteklenmektedir. Nitekim Roy’a (1995: 168) göre temel amaç devletin İslamiyet’i denetimine alarak devşirmesidir. Mollaların meşrulaştırılıp memurlaştırılmasıyla devletler İslamileştirilmektedir. Başka bir deyişle din kendisinden yararlanmak isteyen devletler tarafından ruhbanlaştırılarak denetim altına alınmaktadır.

Roy’a (1995: 13) göre bir İslami yükseliş söz konusu değildir. Söz konusu olan “nüfus artışı, orta sınıfların yoksullaşması, diplomalıların işsizliği, kentli ama kötü kentleşmiş halk kitlelerinin yükselişidir”. Benzer biçimde Benslama (2005: 29) ve Bulaç (2006: 202) zaten hiç uzaklaşmadığından dolayı dinin yeniden aramıza dönmesi diye bir olgunun var olmadığına değinirler. Corm da (2008: 41) günümüzde dinsel olana bir geri dönüş değil, dinsel olana bir başvurunun kendisini gösterdiğini vurgular. Bu siyasal başvurunun nedeni modern hümanizmanın ilkelerine uymayan siyasal eylemlere ancak bu şekilde bir meşruiyet sağlanabilecek olmasıdır.<sup>145</sup> Yükselen İslamın kapitalizm içinde burjuvalaşmayla da yakın ilişkiselliği, söz konusu olanın “piyasa İslamı” olduğunu göstermektedir (Haenni, 2011: 15). Piyasa İslam’ının ayırt edici özelliği, İslamiyet’in yalıtılmış bir dinsel alandan çıkarak meta yönelimi içeren alana katılması (2011: 62) ve İslami şirket girişimciliğinin yanı sıra devletin “minimum devlet” olarak yapılandırılmasıdır (2011: 111). Piyasa İslamının diğer yüzöyse

<sup>145</sup> Karşıt bir görüş olarak Wenzel (2012: 287-288) ise postmodern zamanlarda dinde bir yükselme değil tersine dinsel katılımı azalma olduğunu savunur. Örneğin kendilerini Katolik addeden Fransızlarda oransal olarak düşme vardır. Aslında dindarlıkla dinsel katılımı bir düşüşten çok, dine katılımı kurumsal/geleneksel yönlerinde düşüş vardır. Wenzel (2012: 299) bu düşüncesine kanıt olarak Donegani’nin 2007 yılında Fransa’da yaptığı çalışmasında Fransızların sadece % 51’inin kendisini Katolik olarak adlandırdığı, bunların da sadece % 52’sinin Tanrı’ya inandığı yönündeki sonuçları gösterir.



kitleselleşmiş görelî ve mutlak yoksulluktur. İslamiyet'in yükselişinde yoksulluğun yanı sıra kentsel alanda bireylerin yapabilirlikten yoksun kalmaları da etkili olmuştur. Böylece yeni-muhafazakâr politikaların özellikle yoksul kitlelerde oluşturduğu "ekonomik hoşnutsuzluk" ve "toplumsal meşruiyet krizi" dinsel alanın yeniden güçlenmesine yol açmıştır (Çiğdem, 2001: 156). İnsanlar "ontolojik güvensizlik" korkusu yaşamak istemez. Bu bağlamda bireylerin temel gereksinmesi ontolojik güvenliğe sahip olmaktır, din bu tür bir işlev üstlenmektedir. Dinsel otorite tam da bu güvenlik kaygısının karşılığını sağlar (Borg, 2012: 319-321). Gellner (2012: 294) bu toplumsal gerçekliği şu biçimde açıklar:

"Maltalı ya da İrlandalı köylülerin başka kurum olmaması nedeniyle Kiliselerine bel bağlamaya şartlandıkları gibi, kentli ya da köylü, un ufak olan Müslüman alt tabaka her şeyden öte alternatifsizlikten, önderlik için dine bel bağladı".

Ayubi'ye (1993: 178) göre İslami canlanma çokkatmanlı bir olgudur. Radikal siyasal İslami hareketlerde genel olarak alt-orta sınıflar, entelektüeller ve öğrencilerin boşta çıkmış beklentilerinin otantiklik arayışındaki kültürel milliyetçilik teması görülmektedir:

"Bu 'gevşek koalisyon' içinde devletin istihdam ettiği küçük burjuvazinin proleterleşmiş üyeleri, işsiz entelektüel ve geniş öğrenci kesiminin, şimdiki halde yegane hedefi devleti yenilgiye uğratmak ve bu devletin önkoşulu olan yürürlükteki toplumsal düzeni parçalamak olan, en militan İslami eğilimlerin başlıca dayanaklarını oluşturduğuna dair kuşkuya pek yer yoktur" (1993: 181).

Dinsel otoritenin Türkiye'deki yükselişi kültürel olarak modernizm ve karşı-modernizm, siyasal olarak merkezi ulus-devlet formuna karşı çevreden merkeze sağ siyasal partilerin yedeğinde yer alarak akan İslami cemaatler, ekonomik olarak da laik sermaye ve İslami sermaye karşıtlığı olgularıyla bağlantılı biçimde gelişmiştir. Mardin'in (2005b: 83) belirttiği gibi İslamiyet'in 1940'lı yıllar sonrasında Türkiye'de güçlenmesi farklı toplumsal kesimler ve yapılar açısından çok boyutlu bir konudur. Roy (1995: 17) da dünyadaki İslamcı hareketlerin başlangıcının 1940'lı yıllar olduğunu aktarır. İslamcılık özellikle 1970'lerden başlayarak ivme kazanıp 1980'lerle birlikte toplumun alt sınıflarında etkinleşmiştir (Çiğdem, 2001: 110-114). Türkiye'de İslami siyasal ideolojilerin yükselmesinde başat etmen kültürel değişimden daha fazla sosyo-ekonomik değişim olmuştur (Turan, 1993: 56-57). Toplumsal alt sınıflarda bir değer boşluğunun bulunması, İslami itikatlara bağlılığın güçlü olmasının temel bir nedeni olmuştur (Mardin, 1999: 38). İslami yükselişte Türkiye'dekine benzer bir örnek olarak Cezayir'de de rüşvet, yozlaşan ahlak olgusu, toplumsal eşitsizlikler gibi sosyal

bunalımlar İslamiyet'e yönelmedeki değişkenleri anlatmaktadır (Junqua, 1994: 166).<sup>146</sup> Türkiye'deki serbest piyasa kapitalizminin 1980'ler sonrasında aşamalı bir süreç içinde yapılaşmasıyla birlikte, yeni kentliler nihai sığınakları olan etnik, dinsel aidiyetlerin içine doğru itilmişlerdir. Kapitalizmin hegemonyası "tutunamayan" kitleleri ontik kökleri olan geleneksel otoriteye doğru mobilize etmiştir. Din bu anlamda sığınılan, kuvvet alınan, meşru olan toplumsallığı tanımlayan "koruyucu zırh" ve "had"leri anlatmaktadır (Mardin, 1999: 77).

#### **2.4.4. İslami Yükselişin Yeni-Kentliliği ve Dinsel Cemaatler**

20. yüzyılın sonlarından başlayarak kentsel alanlarda dinsel otoritenin güçlenmesi konusu üzerinde genel bir uzlaşma vardır. Dinin güçlenmesi modern kentle bağlantılıdır ve İslam'ın yükselişi kentli bir fenomendir (Esposito, 2009: 11). Örneğin İslami partiler içinde yer alan kadroların profili yeni kentlilerden oluşmaktadır. (Roy, 1995: 76). İslami yükseliş modernizmin kentlerinde gerçekleşmesine karşın Hodgson'un (1974) belirttiği gibi kitlelerin dışındaki İslami üst-kültür tarihsel olarak zaten kentliydi. Fakat bizim araştırmamızda da gördüğümüz olgu şudur: Günümüzdeki İslami güçlenmenin nedensellik ilişkilerinde tarihsel olarak gelen üst-kültürün kentli niteliği değil, kırsal kitlelerin yeni kentlileşen niceliğinin kentlerde yapıbozuma uğraması etkilidir. İslamiyet'te güçlenme modernleşmiş kentlerde fazlaca yaygın konumdadır ve öğrenim düzeyi arttıkça dinsel düşüncelerde bir azalma orantısı bulunmamaktadır (Berger, 2009: 82). Öncelikle belirtilmesi gereken kırsal alanlardan kentlere göçlerle birlikte kentsel kapitalist yaşamın kitlelerde yarattığı maddi olanaksızlıklardır. Kitlelerin ekonomik beklentilerini yerine getirememelerinden kaynaklanan hayal kırıklığı, alt-orta sınıfları kentsel alanların alt proletaryası ve lümpen proletaryasıyla aynı alanlarda yaşamak zorunda bırakmakta, bu da dinselleşmeye katkıda bulunmaktadır (Ayubi, 1993: 182). Parçalanma ve ekonomik güvencesizliğin hakim olduğu dönemlerde toplumlarda bir istikrar arayışı olarak aile, din, devlet gibi kurumların otoritelerine olan talep artmaktadır (Harvey, 1997: 196). Kent bu koşullarda hem yabancılaşma hem de devletin varlığının kırsal alanlara göre çok daha fazla duyumsandığı bir uzam olmaktadır (1993: 251). Gellner (2012: 94-95) bu toplumsal koşullardaki kentsel yoksulları şöyle betimler:

---

<sup>146</sup> Cezayir'de köktendincilik büyük kentlerde gelişmiştir (Cabbar, 1999: 24).

“Yerlerinden koparılmış, güvensiz, her şeyden vazgeçmiş insanlardır, biraz merakla, teolojinin en soyut ve kuru dallarına yönelirler. Dinden beklentileri teselli ya da kurtuluştur; hoşlandıkları şey vecd, heyecan, yüreklendirme ve aynı zamanda bir unutuş olan dinsel bir kurum içinde özümsemedir”.

Kapitalizmin maddi teselliler dışında sağlayabileceği manevi teselli kanallarının yokluğu, kentsel alanlarda bireylerin geleneksel olarak en iyi bildikleri habitus olan dinsel otoriteye daha fazla yönelmelerine yol açar. Kapitalizmin hakikat rejiminin bireyleri sadece kendi maddi süreçlerine katıldığı oranda içselleştirmesi, bireylerin katılmadıkları, yapabilirlikten yoksun oldukları süreçlerin adını modernizm koymalarıyla sonuçlanır. Bu olgu sadece Türkiye’ye özgü değil, küreseldir. Hetata’ya (1999: 172) göre:

“İnsanlar umudunu yitirirse, işsizse, Batı’dan küreselleşmeyle karşı karşıya kalır da kimliğini, varlığını, kültürünü, bağımsızlığını, ekonomik yapısını baskı altında hissederse, hayat kapkaranlık, tatsız, zor ve umutsuzsa, Tanrı’ya yönelir. Bunu iyi anlamak gerek; çünkü dünyanın her yerinde insanların dine dönmeleri tesadüf değildir”.

Türkiye’deki kentsel İslam’ın niteliği bağlamında bizim çalışmamızın alan araştırması verileriyle de koşutluk içinde olan Tuğal’ın (2006: 246) İstanbul Sultanbeyli alan araştırması verilerine göre bir diyalojik bölge olan semtte İslamcı parti modern ile geleneksel arasında hibrit bir alan oluşturmuştur. Sultanbeyli semtinde yoksulluk ve İslamcılık birbiriyle bağlantılıdır. (2006: 246-251). Dinsel ritüellerin gündelik yaşam pratiklerinde geniş çapta yer aldığı semt, diyalojik dinsel alanın melez üretiminin olduğu bir uzamdır. Bu alan laik devlet ve dinsel aktivizm arasındaki karşılıklı müdahaleleri göstermektedir (2006: 266). Tuğal’ın ulaştığı sonuçlara benzer biçimde Korte ve Ayvalıoğlu’nun (1979; aktaran: Türkdoğan, 1981: 718) Bartın, Yerköy, Karacabey, Kaman, Ankara ve İstanbul’da yaptıkları, kentleşme ve yardımlaşma ilişkisini araştırdıkları çalışmalarında İslami toplumsal normların birbirinden farklı bölgelerde güçlü bir biçimde var olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

1980 sonrasının muhafazakârlaşma olgusundaki başat bağlamlardan birisi kent-kır dikotomisidir. Kentler iç göçlerle kırsallaşırken bu sürecin arkasında 1950’li yıllardan bugüne değin siyasal iktidarda yönetici olarak bulunan merkez sağ parti elitleri bulunmaktaydı. Kentsel yozlaşmaya merkez sağ partilere oy veren kitlenin herhangi bir karşı çıkışı olmamıştır (Öğün, 1998: 83). Öte yandan kırdan kente göç popülist politikalarla kırsal finansman sağlanarak geciktirilmiştir. Gelişmemiş bir kentsel yapı niteliği İslamiyet’in birleştirici özelliğinin daha güçlü olmasına neden olmuştur (Mardin, 1999: 70). Patronaj ve sübvansiyon politikalarıyla kentlerde arazi

rantına dayalı olarak gecekondulaşmaya göz yumulması, kırsal alanlarda tarım destekleme politikalarıyla siyasal davranış devşiren oy rantı politikalarının popülizmiyle birleşmiştir. Türkiye’de kırsal alandan göçlerle kentlerde biriken artı-nüfus uzamsal olarak gecekondular ve kentlerin kenar semtlerinde kümelenirken, zamansal olarak geçmişin koruyuculuğuna sığınarak muhafazakârlaşmıştır.<sup>147</sup> Marx (2009: 602) artı-nüfus ve kapital ilişkisini şu biçimde anlatmıştır:

“Emekçi artı-nüfus, birikimin ya da kapitalist temele dayanan zenginliğin gelişmesinin zorunlu bir ürünü olduğu gibi, tersine olarak da, bu artı-nüfus, kapitalist birikimin kaldırıcı ve hatta bu üretim biçiminin varlık koşulu halini de alır. Bu artı-nüfus, her an el altında bulunan yedek bir sanayi ordusu oluşturur ve bu ordu, tıpkı bütün masrafları sermaye tarafından karşılanarak beslenen bir ordu gibi, tümüyle sermayeye aittir”.

Demek ki kentlere göç eden kitlelerin anomi, marjinalleşme, yoksulluk olgularının etkisiyle İslamizasyon süreçlerine girmeleri söz konusu olmuştur.<sup>148</sup> Örneğin devrim öncesi İran’da çalışan sınıflarda görece bir yoksulluk söz konusuydu. Kuzey Tahran varıl, güney Tahran yoksuldu ve Humeyni’nin temel gücü Güney Tahran’dan gelmekteydi. Şeriatî (2010: 35) bu karşıtlığı şöyle betimlemiştir:

“Şehrin güneyinden kuzeyine doğru gidildikçe nüfus azalıyor. Ancak ekonomik imkânlar sayesinde, babası çapulcu, hırsız olan ve kuzeyde yaşayan çocuk; en mükemmel okula, en iyi öğretmene, en kaliteli kitaba ve eğitime sahiptir. Köyden yeni gelmiş, şehrin güneyinde yaşayan işçinin bahtsız çocuğunun ise; babası mütedeyyin, annesi de pak ve saf olmasına rağmen bu çocuğun kaçakçı, hırsız ve kapkaççı olma ihtimali daha fazladır. Oysa bu durum fitri bir durum değildir. Aksine bu durumun nedeni, bu çocuğun iktisadi alını yazısıdır”.

Modernleşmenin geleneksel toplumu altüst eden hızı, kültürel yıkım, kitle temelli ve bilinçli bir toplumsal devrime yol açmıştır. Devrimde bütünleşmiş geleneksel cemaatler halinde var olan kırsal alanlardan kente göç etmiş yeni kentliler, din adamları, tüccarlar, esnaf başat bir rol oynamıştır (Binder, 1996: 117-118). İran’da Humeyni’yi destekleyenlerin gizli yapısı cami, çarşı ve dini okullardan oluşmaktaydı (Zubaida,

<sup>147</sup> Her ne kadar laiklik ve cumhuriyet ilkeleri kasabalarda yerleşmiş olsa da yerel yapılarıyla İslami nitelikler belirgin biçimde sürmekteydi (Tapper, 1993: 21). Zaten yeni-kentli göçmen kitlelerin önemli bir bölümü Aydınlanma ve modernizmle kırsal alanda köy öğretmeni, jandarma ve ilçe yöneticisi olan kaymakam dışında tanışmamıştır. Bunların her üçünün devlet görevlisi olması modernizmin devletle birlikte tanınması anlamına gelmekteydi. Fakat Köy Enstitüleri uygulaması bu saptamanın istisnasıdır.

<sup>148</sup> Al-Ashmawy de (1993: 26) İslamcılığın kökenleri içinde “azınlıklara özgü aşağılık ve suçluluk kompleksleri”, “sömürgeciliğe duyulan nefret” ve “İslam’ın yanlış kavranılışı” olgularını sayar. Bu anlamda bizce de Batının doğuyu kolonileştirme, ötekileştirme süreçlerine tabi tutmasının yarattığı tarihsel bellek, modernizme modernizmin ussallığıyla yanıt veremeyen İslamın mücadeledeki başarısızlığını en eski köklere dönüşle telafi etmeye yönelik bir kimlik krizini tetiklemiş olabilir. Fakat Arap ülkelerinde kırsal alanlardan kentlere göçler Sovyetler Birliği ya da Çin’deki gibi olmamıştır. Göç yoksulluğun tümüyle kırsal alanlardan kentlere aktarılması olarak “yoksulluğun modernleşmesi” biçiminde gelişmiştir (Amin ve Kenz, 2006: 16).

1994: 108). Çarşı kurumu dinsel bir alan oluşturmaktaydı. Şah'ın kayırdığı, kendisine bağlı burjuvazinin dışında yer alan çarşı kendi banka ve kredi kurumlarını kurmuştu (1994: 127). Turner (2012: 156) İran Devrimi'nde İslamcıların arkasındaki gücün din adamları, kentlerde işçi sınıfından kesimler, kırsal alanlarda toprak sahibi olmayan kırsal göçmenler ve mülksüzler olduğunu belirtir. Devrim orta sınıf, "bazari" denilen piyasa tüccarları ve lümpen proletarya bileşenleriyle başlamış, sonrasında ruhban sınıfının önderliğiyle sürmüştür (Ayubi, 1993: 78). Bu devrim üst ruhban olan Ayetullah'ların değil, daha çok alt katmanlarda yer alan ruhbanların (hüccet-ül-İslamların) yönlendirdiği bir başkaldırı niteliğindedir (Roy, 1995: 227).

İran Devrimi sonrasında yönetici mollalar dünyevi iktidara sahip olunca güney Tahran'dan kuzey Tahran'a taşınmaya başladılar (Zubaida, 1994: 115-117). Mısır'da da 1970'li yıllar sonrasında ekonomik gerilemeyle nüfus artışı ve yoksullaşma yaşanırken, devletin sunduğu sosyal hizmetleri giderek İslami cemaatler devralmışlardır (Yıldızoğlu, 2008: 31). İslami akımlar güçlerini hastaneler, hayır işleri, Kuran okulları gibi toplumsal eylem alanında kullanmaktadır (Buccianti, 1994: 192). İran'daki yoksulluğun Mısır'daki benzerini Kutub (1980: 60) şu biçimde tanımlar:

"İşte, arkadaşından önce, sırf aristokratik bir ailede doğmuş olması yüzünden Harbiye'ye girmeyi başaran birisi, işte kodaman evinde doğmuş olması sebebiyle politikada, bakanlıkta sivrilmiş birisi. İşte aristokratlardan oldukları için dış ülkelere ihtisasa gönderilenler. Bütün bunlar İslam'ın öğrendiği şeylerdir".

Tüm bu örnekler İslami tepkinin ekonomik altyapı nedenli ve sınıfsal olduğunu göstermektedir. İslami hareketlerin kent odaklı olmaları sadece Türkiye'ye özgü bir gelişme olmayıp benzer süreçler Mısır, İran, Pakistan, Endonezya'da da yaşanmaktadır (Bulaç, 1997: 75). Din-yoksulluk ilişkisi çerçevesinde İran ve Mısır örneklerine koşut olarak Türkiye'de Refah Partisi'nin İstanbul Belediye Başkanlığı seçimlerini kazanırken kentin periferisindeki kaybedenler kitlesine dayandığı görülmektedir (Bora, 1995: 47). MSP'nin seçmen tabanı da büyük kentlerdeki muhafazakâr çevre semtlerle gelir düzeyi ortanın altında yer alan bölgelerden oluşmaktaydı (Mardin, 2005b: 135). Böylece denilebilir ki Türkiye'de geleneksel değerlerin güçlerini yitirdikleri kentsel alanlarda "kolektif kimlik" ve "toplumsal dayanışma" bunalımları yaşanmaktadır (Şaylan, 1992: 149). Bu koşullarda tıpkı hemşehrilik bağında olduğu gibi tarikatlar ve cemaatler bireylerin kimlik bulma, dayanışma gereksinimlerine karşılık vermektedir. Tarikatlar kentlerde bizlik duygusu geliştirerek alt kültür mekanizması işlevi görmektedir. Aynı zamanda bir tepkinin ifadesi olduklarından değişimin en fazla

etkilediği toplumsal kesimlerde güçlenmektedir (1992: 150). Minc'in (1995: 77) belirttiği gibi piyasanın yükselişi gri alanlar oluştururken devletlerin otoritesinin azalmasına paralel “dışlanmış insanlar” da gri alanları doldurmaktadır.<sup>149</sup>

Özellikle 1980’li yıllarda ve sonrasında devletin toplumsal hizmetlerdeki etkinliğinin azalmasıyla İslami yardım ağlarını içeren İslami bankalar, şirketler ve sosyal yardım kuruluşları alternatif bir İslami alan olarak gelişmiştir (Ayubi, 1993: 221-222).<sup>150</sup> Bu anlamda Türkiye’de geleneksel halk İslamının aleyhine cemaat odaklı İslamiyet’in güçlenmesi süreci yaşanmaktadır. Gellner (1994: 26-27) halk İslamının dinsel öğretilerden ziyade muskalar ve dinsel coşkuya dayandığını belirtir. Halk İslamı veli kültürüne<sup>151</sup> bağlı olarak Tanrı-insan arasındaki ilişkileri araçlarla kurar. Halk için veli kültü yoksul kitlelerin hem yoksunluklarından kaçabilecekleri bir yardım olanağı, hem de gizemsel coşkudur. Şeriatın katı kuralları, skolastik ilahiyat ve fıkıh geleneği burada ikincilleşmektedir. Hefner (2012: 260) ise son zamanlardaki İslami yeniden diriliş dalgasında ulemanın kitabi İslam’ıyla, halkın gelenekselleşmiş İslam’ı arasındaki farkların aşındığını, bu süreçte teknolojik gelişmelerin etkisiyle basın ve yayındaki ilerlemelerin ve kitlesel eğitimin etkili olduğunu aktarır.

Toplumdaki bireysel kimlik, yabancılaşma ve sosyal temsil sorunları sosyal politikanın günümüzde yaşadığı kimlik kriziyle ilişkili olarak düşünülmelidir. Özügurlu’ya (2003: 59-74) göre işçi sınıfının yerine yoksullar ve yapısal işsizler, bağımlı çalışanların korunması ve güçlendirilmesi mantığının yerine sosyal sermaye, toplumsal bütünleşme politikası yerine de “piyasanın rekabet ve etkinlik stratejileriyle uyum” getirilmektedir. Sosyal sermayenin güçlendirilmesinin uyumluluğu ulus-devlet bağlamında değil küresel ile yerel olanın uyumuna dayanmaktadır. Yaşanan sosyal politika kriziyle sosyal devletin alanının giderek küçültülmesi yoksul ve yoksun bireyleri muhafazakârlaşmaya ve cemaat dayanışmasına yöneltmiştir.<sup>152</sup> 1980 öncesi

---

<sup>149</sup> Bu anlamda Amin ve Bauman cemaat olgusunu eleştirmektedir. Cemaatçilik Amin’e (2006: 94) göre doğası gereği eşitsizlik ve ırkçılık içerir. Bauman (2000: 276) da cemaatçiliğin tarihin ikinci dalga milliyetçi akımı olduğunu söyler.

<sup>150</sup> İslam’ın kent dindarlığı tarihsel olarak bireysel güvenlik ve toplumsal düzene göre kurulmuştur. Bu noktada toplum istikrarsız-düzensiz ve karşıt olarak şeriat ise istikrarlı-düzenli olarak görülmekteydi (Turner, 1997b: 189). Günümüzde bireylerin cemaatlere katılma güdülerinin kökenlerinde bu tarihsel arka planın etkisi olduğu düşünülebilir.

<sup>151</sup> Veli gizli bilgilere sahip olan, zaman ve uzam dışında yer alan Allah’ın himayesindeki kişileri anlatmak için kullanılmaktadır (Yılmaz, 2011a: 145). Hume (1995: 69) paganizm döneminin mitolojik kahramanlarının Katolikliğin ermişleri ve Müslümanların velilerine dönüştüklerini belirtir.

<sup>152</sup> Literatürdeki bazı düşünürlerse cemaat olgusunun çoğulculuk ve sosyal politika bağlamlarında olumlu olduğunu düşünmektedir. Örneğin Walzer (2006: 268) cemaatleri Amerikan sosyal devletinin kötü karakterini düzelten “özel ve çoğulcu kurumlar” olarak adlandırır. Bu yapı ABD’de Bush’un başkanlık döneminde uygulanmak istenilen devletin sosyal hizmet görevlerinin dinsel cemaatlere devredilmesini

yıllarda kırsal alanlarda tarımsal sübvansiyonlarla geçimlik konumlarını sürdürebilen kırsal nüfus, 1980 sonrasında kentsel alanlarda muhafazakâr sosyal yardım ağlarıyla muhafaza edilmektedir. Bu noktada sosyal hizmet kavramından farklı olan sosyal yardımın niteliğine bakmak gerekir. Sosyal yardımlar bir toplumsal güvenlik ağı ve toplumsal denetim dizgesi oluşturmak amacıyla kullanılır. Sosyal yardımların toplumsal riskleri azaltıcı bir yönü bulunurken, terbiye edici bir işlevi de bulunmaktadır. Sosyal yardım programları yoksulları belirli bir geçim düzeyinde tutmayı, fakat bu düzeyin üzerinde bir ekonomik konuma getirmemeyi hedefleyerek, yoksulların edilgen bir biçimde ekonomik dizgeden taleplerini azaltıcı bir işlev üstlenir. Sosyal yardımların olmaması durumunda sosyal kontrol yöntemleriyle mahkeme, dava, hapisane dizgesi gündeme gelecektir (Kloby, 2005: 197-198). Mülksüzlerin denetlenme gereksinmesi egemenlik ilişkilerinde zorunlu olarak polis gücü, hapisane gibi uzman kategorilerin oluşturulmasını gerektirir (Mann, 2004: 183). Zaten tarihsel olarak disiplin altına almak egemenlik kurmanın pratiği olmuştur (Bröckling, 2001). Bu bağlamda itaatkarlığın sağlanmasıyla sosyal yardımların dinsel kurumlarca/cemaatlerce organize edilmesi, toplumsal denetimin sağlanmasında kolaylaştırıcı olmaktadır.

## **2.5. 1980 SONRASINDAKİ YENİDEN MUHAZAKÂRLAŞMA DALGASININ NİTELİĞİ**

İslamcılığın laiklik ve modernizme karşı olan nitelikleri Soğuk Savaş yıllarında anti-sosyalist bir tabanda devlet politikalarıyla buluşmuştur. Devletin muhafazakârlığıyla İslamcılık sembiyotik bir ilişki içine girmiştir (Bora, 1997: 24). 12 Eylül de bu bağlamda sermaye birikim rejiminin istikrarının bozulmamasını sağlamak amacıyla yapılmıştır. Ekonominin yeniden üretimine uygun olarak üstyapıda yaygınlaştırılması amaçlanan yeni ideoloji ise Türk-İslam sentezi fikriyatı olarak kurgulanmıştır.<sup>153</sup> Dinin ve cemaatlerin güçlenmesi olgusunda Şaylan'ın (1992: 114) belirttiği gibi Türk-İslam sentezinin, İslam-Türk sentezine dönüşmesi etkili olmuştur. 1990'lı yıllarda Türk-İslam sentezi sözcüklerin yerlerinin değişmesiyle kaçınılmaz

---

anlatan “merhametli muhafazakârlık” doktrinidir. Bu uygulamada devlet hem sosyal hizmetlerden uzaklaştırılarak küçültülmekte hem de sosyal hizmetlerin finansmanı dinsel cemaatlere aktarılmaktadır (Haenni, 2011: 117).

<sup>153</sup> Topçu (2008: 143) Türk ve İslam'ın birleşmesini şu biçimde anlatır: “Atını aslanca süren, kılıcını mertlikle kullanan, kalbi şefkatle dolu, canlı, neşeli bir ırk, Şamanlık denen sihirbaz ibadetinin dar ve ruhsuz kalıbında cevherini işleyemezdi. Ona sonsuzluğa açılan ümit kapıları, ebediliğe susayan iman, kendinden geçirici aşk ummanı lazımdı. Türk bu ummanı İslam'da buldu. İslam dininde Türk asıl kendini buldu; kendi cevherini belirtecek hayat unsurunu buldu. İslam'ın Türk ile birleşmesi, cihan tarihinin belki en büyük harikasını doğurdu”.

olarak İslam-Türk sentezine dönüşmüştür. Bir kültürel kod ve ideoloji biçiminde tasarlanan Türk-İslam sentezi Türkiye'nin yakın dönem toplumsallaşma süreçlerinde rol-model olarak kurulmuştur. Özellikle ANAP ve AKP'nin yönetim dönemleri anaakım küresel "ekonomizm" in inşa edilmesinde anahtar rolü oynamıştır. Huberman (2007: 251) şöyle der:

"Her uygarlığın ekonomisi, hukuku, politikası, dini birbirine bağlıdır. Hepsi ötekilere bağımlı ve ancak ötekilerden dolayı kendisidir".

Bu anlamda Türk-İslam sentezi düşüncesi aynı zamanda dinsel düşüncenin ve kurumların kapitalist ekonomiyle birleştirilmesi, uyumlulaştırılması sentezini içermekteydi. Bu uyumlaştırma denemesi günümüz toplumunda göç ve kitle iletişiminin yaygınlaşmasıyla birlikte iki karşıt toplumsallığın oluşmasına neden olmuştur (Bianchi, 2004: 153).

1980 yılı ekonomik, toplumsal gelişmeler temelinde Türkiye'de sosyolojik bir nirengi noktasını oluşturur, Aşıl'ın topuğunu temsil eder. 1980 yılı sonrasında güçlenen muhafazakârlık "çağ atlama" söylemiyle alması bir biçimde ilerlemiştir. Küreselleşme dalgası ve tamamlanmamış bir modernite sonrasında postmodernist gelişmeler, Türkiye'de bir yanda mutlak anlamda bir liberal tüketim toplumu bireyleri oluştururken, diğer yanda kapalı cemaat yapılarında modern kentsel yaşamın alternatifi olarak gelişen cemaat kültürünü yaymıştır. Darbe yapan askeri yönetim dine karşı pragmatist bir bakış geliştirerek İslamcı hareketleri hoş görmüştür (Şaylan, 1992: 89). Oysaki 1950-1980 arasında İslamcılık günümüzdekine oranla gündemde yer işgal etmemekteydi (1992: 7). Atila İlhan (1996b: 205) durağan biçimde bekleyen dinselliğin neden yükselişe geçtiğini şöyle betimlemiştir:

"...alttan alta dinsellik akımı Türkiye'de yıllardır olduğu halde, bir türlü belini doğrultamıyor, kemikleşemiyor, dağınmık, mistik, daha çok dualara sığınmış bir hareket olarak kalıyordu. Eğer şimdilerde birden sesini duyurmaya başladıysa, bu derinden derine işlemiş ekonomik bir sürecin suyüzüne vurması sonucu olamaz mı?".

Her ne kadar İslami canlanış görece yeni bir olgu olsa da muhafazakârlık tarihsel olarak daima vardı. Örneğin Mardin'in (1999: 163-166) İzmir Sümerbank fabrikasında 163 kişiyle yaptığı araştırmaya göre din, bireylere bir dünya görüşü sağlamaktadır. Görüşülen işçilerin % 40' ı kendisini Müslüman olarak değerlendirmiştir. Araştırmanın verilerine göre İslamiyet'in en temel şartının birlikte namaz kılmak olduğunu düşünen kişiler aynı zamanda mahallenin bireyin ahlakını denetlemesini, çocuklara din öğretilmesini, kişinin arkadaşlarının dindarlığının önemini de belirtmişlerdir.



Toplumlarda bir otorite boşluğu oluştuğunda din işlevselleşebilmektedir. Bunun nedeni iktidarın sürekliliğinin, hem siyasal aygıtı sahip olmayı hem de sivil toplumda hegemonyayı içermesi anlamında kültürel/ideolojik yapıya hakim olmayı gerektirmesidir (Ağaoğulları, 2011: 98). Sermaye birikiminin sürekliliğinin güvence altına alınmasında ve bu güvencenin küresel işbölümüyle uyumunun kurulmasında bu egemenlik ilişkisi belirgindir. Devletin ekonomik işleviyle, siyasal işlevi gerçekleştirilirken ideolojik işlevlerde sadece rol değişimi yaşanmakta; milliyetçilik ve İslamcılık gibi araçsal olarak kullanılan farklı ideolojiler farklı tarihsel zamanlarda vardiya usulü görev alabilmektedir. 1980 yılına kadar sınıfsal ilişkilerde yöneten ve yönetilen sınıflar arasında, Avrupa ülkelerindeki sosyal refah devleti oranında olmasa da, kısmi ekonomik, siyasal tavizler verilebilmekteydi. Fakat 1980 sonrası, bir ekonomi-politik kırılmayla yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Türkiye’de çevre kapitalizmi bu çerçevede 1980 sonrasında kültürel/ideolojik alanda İslamiyet’i sivil toplumda ve devlet bürokrasisinde güçlendirmeye çalışmıştır.

Üretim ilişkileri boyutunda çalışan sınıfların gönüllü kulluğunun, itaatinin sağlanmasında geleneksel otoritenin aracılığı bu süreci tamamlayıcıdır. Böylece üretken özünden uzaklaştırılan emek, sıradanlaştırılmış, eşkimliklerle (etnik ve dinsel aidiyetlerle) tanımlanmış, rasyonalite dışı bırakılarak özneliğinin en küçük parçasına indirgenmiş, sosyolojik anlamda bir küme, grup, kategori, kolektivite, sınıf niteliği taşımayan bir yığın olmaktadır. Küreselleşmeyle birlikte Aydınlanma düşüncesi öncesi görüngüler birey ve sosyal sınıf gerçekliğinin dışında mikro kimlikler, cemaat yapıları olarak yeni/post formlar halinde ortaya çıkmaktadır. Küreselleşme sürecinin kültürel olarak hazcı, pragmatist, popülist tüketimci kültür kalıplarıyla birlikte, üretim alanında ekonomik işleyişin metalaştırıcılığı ve emeği değersizleştiriciliği karşısında toplumun bazı katmanlarında tepki olarak kökleri zaten var olan fakat atıl bekleyen İslami bir yükseliş yaşanmıştır. Muhafazakâr kitleler doğrudan doğruya ekonomiye, altyapıya karşı çıkmak yerine kapitalizmin kültürel hedonist yönlerine, eğlence kültürüne, “Batının ahlaksızlığı” olarak karşı çıkmışlardır. Gelir dağılımı eşitsizliklerinin arttığı Türkiye’de ekonomik eşitsizlikler yapılaşştıkça İslami yükseliş artmıştır. Rodinson’un (1978) düşüncelerine uygun olarak, İslamiyet’in kapitalizmle uyuşan nitelikleri göz önüne alındığında, dinsel otoritenin Türkiye’de doğrudan kapitalizmle değil modernizmle çatışmacı bir tarihselliğe sahip olduğu belirtilmelidir.

İslamiyet ekonomik piyasa ilişkileri içinde araçsallaştığında, metafizik metaya tekabül etmektedir. Yeni-gelenekçilik olarak ifade edilebilecek olan bu olgu, geleneksel toplum değerleri ve kapitalizmin birlikteliğini anlatır. Kapitalizm sermaye birikimi ve yayılımı yasalarına uyan her sosyal formasyonu, her üstyapı kurumunu sahiplenebilmektedir. Amin'e (1993: 94-95) göre dinler ideolojik boyutları kapsamında düşünüldüklerinde esnektir, zaman içinde değişebilmekte, uyarlanabilmektedir. Farklı tarihsel koşullarda ayakta kalabilme yetenekleri nedeniyle tarihüstü bir çerçeveye sahip olan din kurumu esasen "kendisi de oluşmasına katkıda bulunduğu koşulların somut toplumsal ürünüdür" (1993: 94-95). İslami düşüncülerden Mannan (1973: 29), İslamiyet'in getirdiği düzenlemelerde ayrıntılara girmemesinin esneklik ve uyum yarattığını, böylece her tarihsel dönemin evrenselliğine İslam'ın sahip olduğunu belirtir. İslamiyet'in esnek olduğu düşüncesini Şeriatî'nin (2010: 33) şu tümcesi de ifade etmektedir:

"Bir bakıyoruz İslam züht olarak karşımıza çıkmış, öyle ki Buda'yı ve Hinduların dervişlerini dahi geride bırakmış; bir bakıyoruz İslam paraya düşkünlük olup çıkmış, öyle ki Batı kapitalizmini dahi geride bırakmış".

Dinsel alandaki bu esneklik ve uyum niteliğine uygun olarak kapitalist üretim biçimi farklı toplumsal formlarla uyum sağlayabilmektedir (Barry, ? : 59). İslamiyet'te otoriteye itaatin dini bir görev addedilmesi ve ümmetin sürmesi amacıyla var olan iktidarın meşru kabul edilmesi (Vatikotis, 1998: 45) olgusu, kapitalizm ve İslamiyet arasındaki ilişkiyi güçlendirmiştir. İslamiyet'in kapitalizmle bu esnek bütünleşmesindeki başat fakat gizil işlev, iktidara itaatin toplumsallaştırılmasının sağlanması olmaktadır. İtaatin toplumsallaşması ve kitleleşmesi kapitalist ekonomiye tümüyle uymuştur. Bunun nedenini Turner'ın (1997a: 28) kapitalizm tanımında bulabiliriz:

"Kapitalizm, siyasal yapısı için asıl olan eşitlik ile ekonomik sisteminin temelini oluşturan eşitsizlik arasındaki çelişkili ilişkiye dayandığından, görece istikrarsız ve tutarsız bir toplumsal sistemdir".

### **2.5.1. Ekonomi-Politik Boyut: Türkiye'de Sermaye Birikim Tarzının Dinsel Pratiği**

Üretim biçimlerinden hangisinin daha baskın olacağını üretim ilişkileri içindeki "hangi bütünsel bileşimin daha kârlı olduğu" belirler. Postmodernizmin yükselişiyle işçi sınıfının geleneksel kurumlarının güç yitirmesi bu anlamda birbirine koşuttur

(Harvey, 1997: 371-377). Günümüzdeki ekonomik gelişmelerin adı olan ve kapitalizmin yeniden yapılanması anlamına gelen küreselleşme de “hegemonik bir modernizasyon” ve “baskıcı-ceberrut sömürgecilik söyleminin bir uzantısı” konumundadır (Dirlik, 2006b: 81). Küreselleşmenin ekonomik yönü küresel meta zincirleri üretimiyle biçimlenen hiyerarşik taşeronluk ilişkilerini anlatır. Meta zinciri ilişkileri içindeki uluslararası üretimde yer alan firmalar siparişlerin teslim süresinde, maliyetlerde ve kalitede rekabetçi bir konumda yer almaktadır (Gunawardana, 2007: 81). Egemenlik (domination) ve birikim (accumulation) ilişkisinde küreselleşmeyle sermayenin uzam ve zaman aşar bir nitelik kazanması karşısında, emeğin meta zincirleri üretimiyle fragmanlara ayrılması gerçekliğinde geleneksel otorite yeni bir işleve sahip olmuştur. Küreselleşmeyle koşut olarak yeniden üretim krizinde sosyal adalet sağlama yükümlülüklerinden uzaklaşan devletlerin, sınıfsal ilişkiler alanında toplumlarına karşı meşruiyetlerini sağlama zorunluluklarına yüzlerce yılın alışılmış, tarihsel ve en etkili otorite biçimi olan dinsel otorite yardımcı olmaktadır. Çokuluslu şirketlerin küresel yatırımlarında dinsel sadakat kültürünün gelişkin olduğu Doğu Asya ülkelerini yeğlemeleri bir tesadüf değildir. Küresel-yerel çatışmasında güçlenen dinsel otorite dinlerde farklılıklar da üretebilmektedir. Örneğin Malezya’da küresel kültürle karşılaşan yerli kadınlar daha önce giymedikleri ya da çok az giydikleri “tudung” adlı İslami giysilerini giymeye başlamışlardır (Greider, 2003).<sup>154</sup> Amin’in (1991: 311) belirttiği gibi geleneksel toplum bağımlı, çevresel tıkanmış bir toplum tipidir.

Tıkanmış bir çevre ya da yarı-çevre kapitalizmi var oluşunu sürdürebilmek için nasıl bir yeniden üretim ve yeniden yapılanan bir ekonomik dönüşüm geçirebilir? Bu sorunun yanıtı Boratav’ın şu düşüncelerinden çıkarsanabilir. Boratav’a (2012) göre İsveç’te özel sanayinin toplumsallaşması olasılığı, ABD’de siyah emekçiler, öğrenciler ve Vietnam’la yapılan savaşa karşı çıkanların yakınlaşmaları, Fransa’daki öğrenci ayaklanmalarının işçi sınıfıyla birleşme eğilimleri, İspanya, Portekiz ve Yunanistan’ın faşist rejimlerden kurtulmaları, İtalyan Komünist Partisi’nin neredeyse iktidara gelebileceği 1976 seçimleri ve son olarak Bağlantısızlar hareketinin önemi gibi gelişmelerin kapitalizmi tehdit etmesi nedeniyle bir dönüşüm yapılması gerekmektedir:

“Peki nelerin dönüşümü? Batı ekonomilerinde “refah devleti”, “Güney” ülkelerinde korumacı, müdahaleci sanayileşme modelleri, dünya ekonomisinde ise az gelişmiş ülkeleri ucuz ithalata,

---

<sup>154</sup> Bu olgu Türkiye için de değerli bir veridir. Gecikmiş modernizm içinde küreselleşme süreçleri kentsel alanlarda muhafazakâr yaşamın bir simgesi olarak türban olgusunu ortaya çıkartmıştır.

spekülatif sermayeye karşı koruyan, ucuz dış kaynağı mümkün kılan düzenlemeler... Bunlar adım adım tasfiye edilmeliydi” (2012).

İslamcılık da kapitalizmin dönüşümüne koşut olarak Müslüman nüfusun çoğunluğu oluşturduğu ülkelerde araçsal bir nitelik kazanmıştır. İslamcılık Corm’a (2008: 186) göre iktidarların yerel ve ulusal iş çevreleriyle olan ekonomik ilişkilerindeki yolsuzlukların gizlenmesinde kullanılmıştır. Sedat dönemi Mısır, Suharto dönemi Endonezya, Pakistan’daki askeri rejim ve Türkiye’deki yeni-liberal muhafazakâr Özal iktidarı tümüyle bu niteliklere sahiptir.

Sermaye birikimi başlangıçta sadece nicel bir artış olarak görünmekle birlikte, gerçekte değişmeyen sermayenin değişen sermaye aleyhine sürekli artışı olgusunda görülen nitel bir değişimdir (Marx, 2009: 599-600). Nitel değişim olgusunu Boratav’ın Türkiye’nin ekonomik dönemlerini tarihsel olarak sınıflandırmasıyla birlikte değerlendirerek Türkiye’de kapitalizmin sermaye birikimi ve kendisini yeniden üretim zorunluluğunun 1980 sonrasında geleneksel otoriteyle/dinsel düşünceyle nasıl sembiyotik bir ilişki içine girdiğini değerlendireceğiz. Öncelikle Boratav’ın (1997: 265) 1980 öncesindeki ekonomik dönemlemesi şu biçimdedir:

- Devrim ve savaş yılları (1908- 1922),
- Açık ekonomi koşullarında yeniden inşa (1923- 1929),
- Korumacı- devletçi sanayileşme (1930- 1939),
- Bir kesinti- İkinci Dünya Savaşı (1940- 1945),
- Dünya ekonomisi ile farklı bir eklemlenme denemesi (1946- 1953),
- Tıkanma ve yeniden uyum (1954- 1961),
- İçe dönük, dışa bağımlı genişleme (1962- 1976),
- Yeni bunalım (1977- 1979).

Her tarihsel dönem kendisine özgü sınıfsallığın prizmasıdır. Siyasal ve toplumsal dizge içinde bulunduğu ekonomik altyapının kristalize olmuş optimal egemenlik ilişkilerini, Hegelci anlamda efendi-köle diyalektiğini kurar. Türkiye’de modernizm ve kapitalizm Batı’daki gibi birlikte, fakat Batı’dan farklı olarak gecikerek gelişmiştir. Kapitalizmde bir sınıfın diğer toplumsal sınıflara karşı hegemon bir konumda bulunması üretim dizgesinin altın oranıdır. Türkiye’de hegemon sınıfın<sup>155</sup> gelişmesinin tarihsel bir eşliğinden sonra modernizme, Türkiye’deki göstergesiyle

<sup>155</sup> Kıvılcımlı’ya (1974: 33) göre Türkiye tarihinde sermaye hiçbir zaman tümüyle üretici güç olamamıştır. Fakat modern gündelikçi işçi her zaman var olmuştur.

laikliğe/sekülerliğe artık gereksinim duymamaya başladığı düşünülebilir.<sup>156</sup> Günümüzde kapitalizm sadece değişim değeri üretmekle kalmayarak aynı zamanda gösterge değeri, sembolik bir değişim değeri de üretmektedir. Bununla bağlantılı olarak Bourdieu'nun sembolik iktidar kavramının ışığında muhafazakârlaşmanın, sermayenin birikim zorunluluğunun yarattığı gelir eşitsizliklerinin üstünün örtülmesinin göstergesi olan bir İslamileşmeyi anlattığı belirtilmelidir. İslami burjuvazi varsıllaşırken üretim ilişkilerinin işleyişinde İslami toplum yoksullaşmakta, bölüşüm ilişkileri içinde gelir kaybına uğramaktadır. İslami kitleyi üstyapı kurum ve sembolleri, kültür, moda odaklı giyim, lüks yaşam gayretleri vb. esir alırken, altyapısal ilişkiler görünmez olmaktadır. Bu anlamda kapital-İslami hoşgören İslami bireyler dinsel bir tutumu, sosyal hak ya da ücret mücadelesine tercih edebilmektedir. Muhafazakârlık kapitalizmle dinsel kesişim kümesinde bir sembolik iktidar olmaktadır.

Marx ve Engels (2000: 43) toplumsal altüst oluşlarla birlikte dinsel düşüncede de değişim yaşanacağını belirtmişlerdir. Bu ekonomi-politik çerçevede Türkiye'de 1980 sonrası dinin yeni bir değişim değeri olarak ekonomik dizgeye akıtılmasıyla, teolojik haleyle kuşanmış bir teo-kapitalizm üretilmesine çalışılmaktadır. Bilindiği gibi kapitalist ekonominin kendisini yeniden üretmesi döngüsü, 1929 Buhranı'ndan farklı olarak yeni-liberalizm koşullarında, kâr oranlarının sürdürülmesi zorunluluğunda işçilerin sosyal haklarının kısıtlanmasıyla eşgüdümlüdür. 1980 sonrasında Türkiye'de ekonomik yeniden üretim zorunluluğu işçilerin sosyal haklarına yabancılaştıkları teolojik bir düzeyde istihdam edilmelerini gerektirmiştir.<sup>157</sup> İşçilerin tarihsel sosyal hakları yasal düzenlemelerle kısıtlanırken, tam istihdamla bağlantılı refah devleti<sup>158</sup> siyaseti terk edilerek rezerv emek gücünün artmasından ekonomik bir kaygı duyulmamıştır. Sosyal refah devletinin toplumsal hizmetler, sosyal haklara dair orta sınıf beklentilerine yönelik bölüşüm ve mülkiyet taahhütlerinin küreselleşen kapitalizm tarafından engellenmesi çerçevesinde Türkiye'nin sosyal devlet kazanımlarını kolayca terk etmeye hegemonik düzeyde sınıfsal olarak gönüllü olması toplumsal bir bunalım, yabancılaştırma yaratmıştır. Bilindiği gibi refah devleti eşitlik ve ilerleme düşüncesine, Aydınlanmaya, insan haklarına dayanır. Fakat işçiler, devlet ve işverenler arasındaki refah devleti uzlaşısı 1980'li yıllarla birlikte çözülmüştür (Şaylan, 1995: 132).

<sup>156</sup> Fakat bu durum gelecekte de gereksinim duymayacağı anlamına gelmez.

<sup>157</sup> Özügürü'nün (2008: 151, 164) Denizli araştırmasında da emeğin sermaye tarafından denetlenmesinin stratejilerinden birisi olarak Buldan ve Babadağ ilçelerinde Süleymancılık ve Nurculuk benzeri tarikatların 1980 yılından sonra ortaya çıktıkları görülmektedir.

<sup>158</sup> İslami yazarlardan Bulaç (2006: 250) "refah toplumu" değil "felah toplumu" istediklerini belirtir.

Therborn (2008: 55) bütün yeni üretim biçimlerinin yeni ekonomik konumsal ideolojiler yarattığını belirtir. Bu anlamda Türkiye’de, Osmanlı Devleti’nin son dönemleriyle Cumhuriyet tarihi arasındaki kopuşlar ve süreklilikler, feodalizmle kapitalizm arasındaki ilişkiselliğin de tarihini anlatır. Çevre ülkelerinde kapitalizmin mutlaklaşması görece olabilmektedir. Feodalizmle kapitalizm arasına hapsedilmiş çevre ülkelerin bağımlılık süreci (Baran, 1957: 156-157; Amin, 1991: 24) Türkiye’de de gelişmiştir. Kapitalizm, sermayenin birikimi, yoğunlaşması ve yayılması kurallarına uygun olarak gelişirken feodalizm ve feodalizmin temsil ettiği geleneksel toplum ve geleneksel otorite retoriği kapitalizme koşut ve girift bir biçimde ilerlemiş, Therborn’un tanımlamasına uygun olarak yeni üretim biçimi yeni ekonomik konumsal ideolojiler üretmiştir. Feodalizm ve kapitalizmin düşünselliği adeta ikiz kardeşler gibi Türkiye’nin kültürel ikliminde etkili olmuştur. Nitekim Marx (1993: 243) burjuva toplumunun kategorilerinin kendisinden önceki toplum biçimlerinin kalıntılarını, tortularını içinde barındırdığını söyler.

Bu bağlamda bir çevre ülkesi olarak Türkiye’de burjuva toplumunun gelişmişlik düzeyinin kendisinden önceki üretim biçimlerini kültürel, siyasal, davranışsal vb. düzeylerde gizil ya da doğrudan ne oranda içinde barındırdığını görebilmek gerekmektedir. Frank’ın “lumpen burjuvazi” olarak adlandırdığı komprador burjuvazi (Mandel, 1995: 65) olgusu da Türkiye’deki sınıfsal çözümlenmelerle benzerlikler içerir. Boratav’a (1997: 351) göre Türkiye burjuvazisi Avrupa burjuvazisi gibi yenilikleri üretim sürecine sokarak sınıfsal konumunu kazanmış bir burjuvazi değildir. Başlangıcından itibaren devletle iç içe olan, sembiyotik bir toplumsal sınıf olmuştur<sup>159</sup>:

“Özellikle ‘milli’ denilebilecek bir burjuvazinin tarih sahnesine çok geç çıkması ve cılız kalması, bu sınıfın üzerine düşmesi gereken tarihi misyonun (ve en başta burjuva devriminin) hep başka sınıf ve tabakalar tarafından üstlenilmesi sonucunu vermiş; bunun sonunda devlet ve küçük burjuva aydınları ile burjuvazi arasında Batı modellerinden farklı karmaşık bağıntılar, vesayet ve temsil ilişkileri doğmuştur” (1997: 351).

Kıvılcımlı (1974: 29) da Türkiye’de toplumsal sınıfların ve sermayenin bulunduğunu fakat sermayenin pre-kapitalist ve tefeci bir sermaye niteliği taşıdığını söyler. Modern

---

<sup>159</sup> Türkiye’de küçük burjuvazi de kentsel proletaryanın aleyhine güçlüdür (Boratav, 1991: 105; Çiğdem, 2011: 152) Boratav (1997: 325) aynı zamanda Türkiye’de ücretli çalışanlarla sermayenin dışında bir üçüncü “tampon grup” daha bulunduğunu belirtir. Bunlar kentlerde marjinal işlerde çalışmakta olan, küçük burjuvazi ve lumpen proletarya nitelikleri taşıyan gruplardan oluşan ve düzensiz, düşük ücretli işlerde çalışan “lumpen-küçük burjuvazi karışımı ve karması”dır. Laroı (1998: 188) de modern ulusal burjuvazinin egemenliğindeki bir ülkenin proletaryasıyla, yerel küçük burjuvazinin yönettiği veya yabancı burjuvazinin yönettiği bağımlı toplumlardaki proletaryanın birbirine benzemeyebileceğini vurgular.

anlamda bir sermaye olmayan bu sınıf, önceki tarihsel devrin izlerini, desenlerini ve gücünü taşımaktadır.

Özellikle 1980’li yıllardan günümüze değin güçlenen taşra burjuvazisinin seküler dünya görüşünü sadece meslekleriyle ilişkili konularda sınırlı biçimde kullandığını görmekteyiz. Taşra sermayesinin Batı kültürünün teknik uygarlık yönü dışında herhangi bir yönüne bağlılıkları ya da eğilimleri bulunmamaktaydı (Ahmad, 2007: 245). Türkiye’deki burjuvazi, İstanbul merkezli belirgin bazı holdingler dışında, aynı zamanda uzun bir geçmişi olmaması nedeniyle, yerel ve popüler kültürle özdeşleşmektedir (Kahraman, 2002: 112). Bu bağlamda Avrupa’daki kamusal alan ve modernizm ilişkiselliğiyle bağlantılı olarak Habermas’ın belirttiği modernite projesinin tamamlanamamış olması gerçekliği<sup>160</sup>, Türkiye için bir yarı-çevre ülkesi sınırlılıkları içinde geçerlidir. Kapitalizmin sınıfsal ilişkilerinin modernizme ne oranda gereksindiği üretim araçlarının gelişmişlik düzeyiyle ilişkilidir. Her toplumsal dizge kendi denetim işlevini kendi üyelerinin zihninde ve kalbinde yer alan ödül-cezanın onaylanması doğrultusunda uygular (O’neill, 1995: 38). Türkiye kapitalizminin kendisini yeniden üretmesi sürecinde; ithal ikame ekonomisinden ihracata dayalı büyüme ekonomisine geçmeye odaklanılması bağımlı toplumsal sınıfların bu yeni paradigmaya kültür, toplum, ekonomi ve yöneltir düzeylerinde onay vermesini gerektirmeydi. Bu nedenle küresel düzeyde esnek, postfordist bir üretim tarzına geçilme evresinde esnek üretimin itaat eden işçi talebini karşılayacak yeni çalışma pratiklerine uyum sağlamış bir dinsel retoriğe gereksinim duyulmuştur. Üretim ilişkileri esnekleştirilirken din de esnekleştirilip “ılımlı İslam” kavramının gölgesinde toplumsallaştırılmaya çalışılmaktadır. İlimli İslam kavramı<sup>161</sup> küreselleşen sermayeyle uyumlu bir kavramdır. Küreselleşmiş liberal kapitalizm ile siyasal İslam bu noktada birbirlerini tamamlar (Amin ve Kenz, 2006: 16).

Tamamlayıcılık ve uyarlanabilirlik ilişkiselliğinde İslamiyet’in normatif yapısı her zaman liberal burjuvazinin gereksinimlerine uygun olarak esnetilebilecek, uyarlanabilecek bir yapıya sahip olmuştur (Binder, 1996: 131). Bu noktada Horkheimer (1998: 76) geleneğin ekonomik ve siyasal bir onay üretme düzeneği olduğunu söyler:

“Geleneğin hala bir kanıt sayıldığı geçmiş yüzyıllarda, gelenek inancının kendisi de nesnel bir doğruya duyulan inancın türeviydi. Geleneğin o eski otoritesinden bugüne tek bir işlev

<sup>160</sup> Habermas (1996: 38-59) yarım kalan Aydınlanma projesinin sürdürülmesi gerektiğini savunur.

<sup>161</sup> Öztürk (2012b) ilimli İslam olgusunu bir “sömürge dini” olarak tanımlar. İlimli İslam kavramı Soğuk Savaş sonrasında yeni “İslamlar” üretmeye yönelik oluşturulmuş bir stratejisidir (2007: 130).

kalmıştır: Gelenek onaylamak istediği ilkenin ardındaki konsensüsün ekonomik ya da siyasal yönden güçlü olduğunu gösterir. Karşı çıkmaya kalkışanları önceden uyarır”.

Bu dinsel onay rasyonalitesi içinde siyasal İslam olgusunun kendi düşünsel taraftarlarına politik bir kâr yaratması da söz konusudur (Çiğdem, 2001: 165). İslami akımların güçlenmesinin tarihselliği, her güçlenme döneminin bir toplumsal ve siyasal kriz döneminin eşleniği olduğunu göstermektedir. Toplumsal, ekonomik zorlukların dinsel kavramlarla ifade edilmeye çalışılmasındaki ilişkisellik bireylerin kendilerini anlatmaya yönelik başka yollar bulamamalarıyla ilgilidir (Ayubi, 1993: 141). İslamiyet’in üstlendiği bu işlev burjuvazinin sınıfsal hegemonyasında içerilir. Burjuvazi kendisini sınıfsal refleksler içeren var oluşuyla yeniden üretmeyi başaramadığında burjuva ideolojisinin dışındaki ideojilerden destek almak zorunda kalacaktır. Farklı ideojilerden destek almaya yönelik burjuva ideolojisi kendi içinde başkalaşıma da uğrayabilecektir (Çulhaoğlu, 1997: 131). Bu perspektif yeniden üretim olgusu bağlamında Türkiye’de İslami yükselişe ilgili toplumsal ve ekonomik gelişmelerin, İslami işveren ve itaatkâr işçi sınıfı formülünün nihai sırrının ipuçlarını vermektedir.

Birinci ipucu kapitalizmin karşılaştığı yeni ekonomik krizin aşılmasında ekonomik liberalizm ve siyasal muhafazakârlığın bütünleşmiş olmasıdır. Yeni-sağ olgusu hem yeni-muhafazakârlığı hem de yeni-liberalizmi birlikte adlandırmaktadır (Şaylan, 1995: 144). Muhafazakârlığın uyarlanabilir bir esnekliğe sahip olması (Öğün, 2011: 15; Karagülle, 1976: 15) ve ekonomik işletmecilikle birleşmesi, mayası lümpenleşme olan bir postmodern muhafazakârlığı oluşturmuştur (2011: 24). Geçmişle kurulan bu araçsal bağ şimdiki zamanın statükosunu kapitalist üretim biçimiyle bütünler. Muhafazakârlık insanın mükemmeliyetten aciz olması üzerine düşüncelerini geliştirir. Mükemmeliyetten acizlik düşüncesinde mükemmel olan sadece Tanrı’nın doğasında yer almaktadır (Harbour, 1982: 33-34). Fakat Tanrı’nın doğası muhafazakârlıkta kapitalist üretim ve bölüşüm dizgesine serpiştirilir, itaatkar bir homo-Islamicus oluşturulmaya çalışılır. Türkiye’de Sünni İslamiyet de tarihsel istisnaların dışında genel olarak liberalizm düşüncesiyle ittifak içinde yer almıştır. Fakat anaakım İslami düşüncede siyasal liberalizmin değil ekonomik liberalizmin etkin olmasıyla İslamiyet, kapitalizmle eklemlenmiş bir üstyapı kategorisi görünümündedir.

İkinci ipucu İslamiyet ve kapitalizm ilişkisinde Türkiye’nin bir rol-model ülke olması söyleminin yanlışlığıdır. Gerçekte söz konusu olan küresel imparatorluk kurgusundaki kapitalizmin yeniden üretimi döngüsünde, İslami çevre ülkelerin kapital-merkeze bağlanmasının önündeki engellerin dinsel otoritenin üstyapı niteliklerinin



ekonomik alana aktarılması aracılığıyla aşılıma çalışmasıdır. Bu ipucu üçüncü temel ipucu olan İslamiyet'in kapitalizmle ekonomik kucaklaşmasının küreselleşme sürecine denk gelmesiyle bağlantılıdır. Haenni (2011: 82) son 20 yılın Türkiye, Mısır ve Endonezya'da ihracata dayalı büyüme modeline uygun olarak girişimci bir İslami burjuvazi türettiğini belirtir. Bu burjuvazi güçlenirken mutlak ve göreceli yoksullaşma süreçleriyle periferide güvencesizleşmiş “yapabilirlikten yoksun” yaşamlar oluşur. Dinsel düşünce üretimde çalışanları beşeri sermaye benzeri bir niteliklemeyle disipline edilmiş bir “ahlaki sermaye” olarak, üretim ilişkilerine uyumlulaştırarak yeniden üretmektedir. Böylece bir üst yapı kurumu olan din, altyapıyı, ekonomiyi tamamlayıcı olmaktadır.<sup>162</sup> Bu bağlamda rızanın üretilmesinin nasıl gerçekleştirildiğini 1574 yılında “Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev” kitabında çözümleyen La Boétie (2011: 23) yöneticilerin/tiranların onlara gönül rızasıyla boyun eğdiği için halkı yönettiklerini belirtir. Halklar kendilerini iradi olarak yönetenlere teslim ederler:

“Kendi kendini kulluklaştıran, kendi boğazını kesen halk, özgürlük ve kulluk seçeneği karşısında bağımsızlığı terk edip boyunduruğu kabul etmiş ve bu kötü duruma razı olmak şöyle dursun, onu arzulamıştır”.

Bu durum tam da 24 Ocak kararlarının pratik bir işleyişe kavuşturulduğu 1980 yılı sonrası Türkiye ekonomisini açıklamak için oluşturulmuş bir kurguyu anlatmaktadır. “İhtilalin Mantiği” kamudan özele, devletten burjuva kamusal alanına geçişi örgütleyecek pratik bir tarihsellik içermekteydi. 12 Eylül’ün amacı çoğulcu olmayan, hiyerarşiye saygı gösteren, otoriter bir toplum kurmaktı (Şaylan, 1992: 109).

Türkiye’de bedenlerin kapitalizmin üretim aygıtına uysal bir imanla katılabilmesiyle 12 Eylül tarihi arasında kurulan rasyonel bağlantı biyo-iktidarın egemenlik ilişkilerini toplumsallaştırmasını sağlamıştır. Egemenlik ilişkilerinin meşrulaştırılması anlamında iktidarın devamlılığıyla tarihsel sınıf statülerinin sürmesi, baskı ve rızanın eşgüdümüyle sağlanır. Tarih boyunca rızanın sağlanması amacıyla dinsel inanışlar, ritüeller, baskının en önemli alternatifleri olmuştur. Tarihin başından itibaren, seküler ve kutsal otoriteler (şefler, şamanlar, krallar, rahipler...) çalışanların denetiminde en etkili öge olan dinsel işlevden yararlanmışlardır (Mann, 2004: 191). Türkiye kapitalizminde de 24 Ocak kararlarının uygulama pratiğinin kurgulandığı 12

<sup>162</sup> Bazen de din ekonominin kendisini oluşturmaktadır. Örneğin Tibet’teki keşişlik ekonomisi artık-değerin din adamları sınıfı tarafından emilmesinden oluşmaktadır. Tibet’te her üç yetişkin erkek başına bir din adamı düşmektedir. Yedi ya da sekiz bin civarında keşişin yaşadığı devasa manastırların bulunduğu Tibet’te üç- dört milyonluk ülke nüfusuna karşılık yaklaşık beş yüz bin din adamı bulunmaktadır (Bataille, 1999: 139). İslamiyet yayılma dönemlerinde artık-değeri cihat yapmaya, Tibet’teki Lamacılıksa ruhani yaşama, metafizik bekleyişe ayırmıştır.

Eylül yönetimi “baskı mekanizması”na, yönetici siyasal elitler olarak Özal, Çiller<sup>163</sup>, Erdoğan çizgisi de aldıkları toplumsal destek göz önüne alındığında geleneksel otoritenin güçlendirilmesi anlamında “rıza mekanizması”na örnektir. İktidarın en çıplak görünümü baskı ve şiddet olmakla birlikte iktidar meşruiyetini rızayla sağlar:

“Meşruluğu elde eden iktidar ise, kendini çepeçevre saran bir imgeler, inançlar sistemi yaratarak, kişilerin iktidar ilişkilerini kendisinin saptadığı yönde algulamalarına yol açar” (Ağaoğulları, 2011: 88).

Türkiye’deki her darbe sermaye ve devlet arasındaki ilişkileri yeniden biçimlendirmiştir (Boratav, 1991: 20). Bu anlamda 1980 sonrası hem sınıfsal eşitsizliklerin keskinleşmesi hem de eşitsizlikleri esnekleştirerek çoğaltan küreselleşme sürecinin ülkeye yansımalarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Türkiye iktisadiyatının ithal ikameci, iç piyasaya dönük karma ekonomi politikasının yerini 24 Ocak kararlarının uygulanmaya başlamasıyla birlikte ekonomik liberalleştirme politikaları alır. Bu olgunun bir görünümü ücret eşitsizliklerinden oluşmaktadır. Örneğin gelir dağılımı oranlarında sanayileşmenin, kentleşmenin, kırdan kente göçlerin arttığı 1963-1973 yılları arasında büyük artışlar ya da azalışlar ortaya çıkmamıştır. 1980 yılı sonrasındaysa gelir dağılımı orta sınıfların ve alt sınıfların aleyhine, üst sınıfın lehine giderek bozulmaya başlamıştır (Bostanoğlu, 1986: 49-60).

1980 sonrası ekonomik dönemlemesinde yine Boratav’ın (1997: 162) aşağıdaki sınıflandırmasından yararlanacağız:

- Askeri rejim altında liberal ekonomi dönemi (1981-1983),
- ANAP’ın altın yılları ve tıkanma (1984-1988),
- Popülizme kayış ve konvertibilite (1989-1993),
- 1994 Krizi.

1980 yılı sonrasında bölüşüm politikaları; kitlelerin “kentli, gecekondu, yoksul ve tüketici” olarak görülerek, sendikal örgütlenme, ücretler, kırsal desteklerden oluşan sınıf tabanlı ekonomik taleplerin karşısında yer almak biçiminde oluşturulmuştur” (Boratav, 1997: 165). 12 Eylül Darbesini yapan generallerin temel amacı 1970’li yılların hegemonya ve rasyonalite krizine bir çözüm bulmaktır. Krizin çözümlenebilmesi için sendikalar ve işçi sınıfının disipline edilmesi, politize olan gençlik hareketlerinin bastırılması, metaforik biçimde ulusal birlik ve bütünlük için solun yükselişinin engellenmesi gerekmektedir. Rasyonalite krizine dinsel bir destek

---

<sup>163</sup> Çiller Avrupa’nın Kuran ve camiyle ele geçirebileceğinden söz etmiştir (Oktay, 2000a: 62).

ararak Kenan Evren devletin ve ulusun din olmadan var olamayacağını söylemekteydi (Şen, 2010: 65-67). Böylece Türkiye’de 12 Eylül’le birlikte şirket vergileri azaltıldı ve işçi ücreti artışları durdu. 1980 sonrasında özelleştirme dalgası da, sendika karşıtı ve kamu kurumlarında istihdamın yük olduğu temelindeki kampanyalarla birlikte yürütüldü (Işıklı, 1994: 8). Serbest piyasa ekonomisi koşullarının oluşturulmasıyla, açık ekonomi siyasetleri ve özelleştirme uygulamalarıyla bütünleşen yeniden yapılanmacı bu konum, istihdam yaratıcı ve reel üretim niteliği olmayan spekülasyon amaçlı yabancı sermaye girişlerinde artışlara yol açmıştır. Küreselleşmeyle birlikte uluslararası şirketlerin Türkiye’deki ticaret ve sanayinin yerel bölüşüm ilişkilerine ortak olmak ya da var olan ortaklıklarını yeniden düzenlemek istedikleri görülmektedir.

12 Eylül’ün yönetsellik rejimi, dünyevi iktidarın gücünün sürekliliğinin sağlanması anlamında dinsel otoriteden dünyevi iktidarı desteklemek için yararlanan “sezaropapizm”<sup>164</sup> (caesaropapizm) niteliğindedir. Bu yeni birikim rejiminin toplumu ve ekonomiyi düzenleyici kuralların sürdürülebilirliğini garanti altına alması gerekmektedir. Üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin teminatı bu noktada yeni-liberal İslamiyet olmuştur. Sezaropapist yeni ekonomi-politik, Kenan Evren’in yeni bir tür Atatürkçülük geliştirerek Türkiye’nin laiklik pratiğini değiştirmeye çalışmasıyla gelişmiştir. Evren zorunlu dinsel eğitimin verilmesiyle birlikte<sup>165</sup> İslam Konferansı Örgütü’ne katılan ilk Türk başkan olarak Türkiye’yi dış İslami diplomasinin içine yerleştirmeye çalışmıştır. Askeri darbelerin koşutu olan dinsellik bu bağlamda toplumda daha da yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Özal da Evren’in siyasetini izleyerek İslamiyet’i ülkenin dış politikasının bir enstrümanı olarak kullanmıştır. Böylelikle Özal Ortadoğu ve Avrupa ülkelerinde dış ticaret ve yatırımların çeşitlendirilmesi aracılığıyla Türkiye’nin hem İslamiyet hem kapitalizme hizmet ederek konumunu güçlendireceğini tasarlamaktaydı (Bianchi, 2004: 165-166).

Türkiye’de devlet kendi laik formuna aykırı olacak biçimde din ve devleti birbirinden ayırmayarak, dini kendisi yönetmeyi tercih etmiştir (Binder, 1996: 562). Nakşibendilik, Nurculuk ve Süleymancılık devlet düzeyinde olumlanan tarikatlar

---

<sup>164</sup> “Sezaropapizm” kavramı din ve devletin “karşılıklı memnuniyeti”ni sağlayan işbirliğini anlatmaktadır (Hammond ve Machacek, 2012: 148).

<sup>165</sup> Bir önceki muhtıradan da 1972 yılında ilköğretim ve ortaokullarda din eğitimi dersleri getirilmişti (Roy, 1995: 169).

olarak gelişmişlerdir (Akdağ, 2011: 58).<sup>166</sup> Buna koşut olarak Türkiye’de yeni-liberalizm var olan görelî sosyal devletin surlarını zayıflattıkça açılan ekonomik gediklerden geleneksel otorite ve İslami yaşam tarzının yaygınlaşması sızmıştır. Yeni-liberalizmin yapıbozuma uğrattığı sosyal devleti İslamiyet kendi dili ve söylemiyle alternatif bir modernite kurgusu olarak yeniden inşa etme çabasına girişmiştir. Kapitalizm Aydınlanma düşüncesini ve modernizmi kendi egemenlik sınırlarının dışına çıkartmadığından dolayı (Amin, 2006: 15); Türkiye’de modernizme karşı bir alternatif kimlik olan geleneksel İslam, İslamiyet’in sadece bir din değil aynı zamanda bir toplumsal kimlik aracı olmasıyla da bütünleşmiştir (Mardin, 1999: 79). Bu anlamda Weberyen yasal/ussal otoriteyle geleneksel otorite arasında bir uyumsuzluk söz konusudur.

Geleneksel otorite ve yasal/ussal otoritenin, modernizm ve postmodernizmin, kırsallığın ve kentliliğin iç içe geçtiği, Baudrillardcı anlamda bir “içe patlama” yaşanmaktadır. Devlet, İmam Hatip Okulları’na<sup>167</sup> ve yeni cami açılışlarına büyük bir destek sağlarken (Esposito, 2009: 15) aynı zamanda kamusal alanda türban yasağı uygulamıştır. İçe patlama görüngülerin kendilerini ve kendileriyle ilgili varsayımları imha etmeleri anlamına gelmektedir (Rosenau, 2004: 14). Dönüşüm sürecini içe patlama kavramına benzetmemizin nedeni; Türkiye’de modern ile postmodernin iç içe geçtiği bu kolajın, “evrensel” düzeyde insanlığın uygarlık birikimine hiçbir katkı sağlamaması anlamında kendi kendisini tahrip etmesidir.<sup>168</sup> Gerçekte devlet bir çevre ülkesi çelişkisini yeşerterek, uzun yıllardır sınıf politikasını savunan toplumsal kesimlere karşı dinsel otoriteyi güçlendirici siyasalar uygulamış; sürecin sonunda

---

<sup>166</sup> Modern Türkiye tarihinin geleneksel ve modern güçler arasındaki “operasyonel kodlarla” biçimlenen çok katmanlı bir karşılaşma alanı olduğunu söyleyen Mardin’e (2005a: 48) göre ANAP dönemindeki muhafazakârlar ve sekülerlerden oluşan ortak kadro “akılcı-işlevselci bir praksis”i anlatır. Fakat Mardin’in Nakşibendiliğin özgün ve özerk bir tarihsel kolektivite olarak ekonomiyi de aşan önbilirleyici bir niteliğe sahip olduğu hipotezi eleştiriye açıktır. Mardin merkez-çevre ayrımı paradigmasında; Cumhuriyet yönetiminin dini merkezi bir tema olmaktan çıkartmasının, merkezi/devleti çevreye/halka yabancılaştırdığını belirtmektedir. Oysaki Türkiye’de merkez patronaj, sübvansiyon, gecekondu afları, imar izinleri gibi politika araçlarıyla çevreye fazlaca siyasal ve ekonomik olanaklar üretmiştir.

<sup>167</sup> İmam Hatip Okulları’nda ilahiyat-felsefe diyalogu öğretilmeyerek, sadece ibadet kuralları ve muhafazakâr yaşam biçimi öğretilmiştir (Timur, 2013: 9). Karşıt bir argüman olarak Yıldırım (1999: 109) ise İmam Hatip Okulları’nın “medrese” ve “mektepe” arasındaki kavgayı sonlandırdıklarını savunur. Subaşı (2007: 76) da modernliğin ihmalkârlığı, dinseliliğin talepkarlığı bağlamında, İslamizasyon sürecinde 12 Eylül’le birlikte okullarda zorunlu hale getirilen din kültürü derslerinin “devletin güvenlik stratejilerinin ayrılmaz bir parçası” olduğuna değinir.

<sup>168</sup> Nitekim Baudrillard (2000: 119) küresellekle teknoloji, pazar, turizm, iletişimin dünyaya yayılmasını anlatır. Evrensellik ise değerler, insan hakları, özgürlükler, kültür ve demokrasinin anlamıdır. Değiş-tokuşların küreselleşmesi evrenselliği ortadan kaldırmakta, küresellik artarken evrensellik güçsüzleşmektedir: “Evrensellik, küreselliğe dönüştürülmüştür: Demokrasi, insan hakları, tam anlamıyla küresel bir ürün gibi, örneğin petrol ya da sermayeler gibi dolaşıma çıkar” (2000: 120).

güçlenen ise siyasal İslam ya da alternatif iktidar ağlarıyla birbirine bağlanan cemaat ilişkileri olmuştur.

Geleneksel otoritenin güçlenmesi olgusu Negri'yle Hardt'ın "İmparatorluk" olarak adlandırdıkları küresel mekanizmanın yönetselliğiyle bütünleşik bir biçimde gelişmiştir.<sup>169</sup> Modern ulus-devletler kırıldıkça geçmişten bugüne sürmekte olan "bağlılık, sadakat, özdeşleşmişlikler" yeniden hayata dönmektedir (Lewis, 1997: 53).<sup>170</sup> Türkiye'de üretimin esnekleştirilmesi sürecinde emeğin fragmanlara ayrılması, sendikasılaştırma, işgücünün çevre ve çekirdek işgücü olarak birbirinden yalıtılması gelişmeleri, toplum-birey ilişkilerinde bireyleri toplumdışılaştırarak cemaat ve kimlik düzeyine indirgemektedir. Kentlerin rekabetçi yapıları içinde tek başlarına var olamayan bireyler farklı cemaatleri sığınabilecekleri alanlar olarak görmektedir. Cemaatler bireyleri yarışmacı toplum koşulları içinde güçlendirmekte, kentlerde tutunabilmelerine yardımcı olmaktadır (Sarıbay, 1994: 203). Toplumsal çözülme ve sosyal politikanın sürgüne gönderilmesi, bireylerin kentsel alanda bir anomi hali içinde kalmalarına, ontolojik önceliklerini en alt düzeydeki toplumsal tanınırlıkları olan din ve ırk temelli mikro aidiyetler alanına yöneltmelerine neden olabilmektedir. Kapitalizm karşısında "tutunamayanlar" ve "mülksüzler" olan alt sınıflar dinsel cemaat ya da etnik aidiyetlerle özdeşleşebilmektedir. Egemenlik ilişkileri içinde maddi üretim güçlerini denetleyenler, üstyapıyı da denetler. Altyapı-üstyapı ilişkiselinde din kurumu var olanın kutsallaştırılarak meşrulaştırılması işlevini içerir (Mann, 2004: 33). Özellikle çevre ve yarı-çevre ülkelerde bireylerin yoksullukta eşitlenmeleri olgusu Mann'ın kutsallaştırma düşüncesine uygundur. Bu bağlamda Adorno'nun (2009: 64) yoksunluk ve topluma uyum sağlayamamaya dair düşüncesi anlamlanır:

"Uyum sağlayamayan herkes, ekonomik yoksunluğa mahkum edilir ve bu, garip münzevilere atfedilen zihinsel yetersizlikle sürdürülür. İnsan bir kez işleyen sistemin dışına atıldı mı, onu yetersizlikle suçlamak kolaydır. Arz-talep mekanizması günümüzde maddi üretim alanında dağılmaya yüz tutarken, üstyapıda egemenlerin yararına işleyen bir denetim mekanizması olarak iş görmeye devam eder".

---

<sup>169</sup> Wood (2003: 17-18) ise Negri ve Hardt'a karşı çıkararak küreselleşme sürecinde sermayenin devlete daha fazla gereksindiğini, pek çok devletin bir araya gelerek oluşturduğu küresel bir dizgeyi anlatan küreselleşmenin, devletlerin zayıflaması değil tersine güçlenmeleri olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler.

<sup>170</sup> Nietzsche'nin (2012: 92-93) "Putların Alacakaranlığı" kitabında "Tutuculara Küpe Olsun" başlığı altında din adamları ve ahlakçılara karşı söylediği: "Eskiden bilmediğimiz, bugün bildiğimiz, bilebildiğimiz, herhangi bir anlamda ve ölçüde bir gerileme, bir geri dönüş mümkün değildir asla" anlatımı bu noktada geçersiz bir öngörü olmaktadır.

Cangızbay (1996: 55) bu durumu Türkiye örneğinde Türk insanının “hiç kimseleşmesi” olarak adlandırır. Birey tarihsel özne olmaktan uzaklaşmış, özneliğini kendi ne’liğinin basit yeniden üretimiyle sınırlandırmak zorunda kalmıştır. 1980 sonrasında mezhepler ve etnik kimliklerle kuşanan bir görünümdeki toplumsal koşullar çerçevesinde, Türk insanı kendi nesneliğini ifade eden kabuğuna çekilmek suretiyle “en az kendim dediği” bir alt aşamada özneliğini yitirmektedir. Bizce de bireyin bu nesneleştirilmesi Roma İmparatorluğu’nun zulmettiği Hıristiyanlık dinini resmi din yapmasıyla benzerlik göstermektedir. Roma’da vergi baskısı, borç köleliğiyle giderek yoksullaşan Roma yurttaşları, köleleşmek veya Hıristiyanlaşmak arasında kolay bir tercih yaparak pagan köleler olmak yerine Hıristiyan yoksullar olmayı yeğlediler. Engels (2000d: 341) bu süreci şöylece betimler:

“Burada Hıristiyanlık geldi, öbür dünyada ödüllendirme ve cezalandırma işini ciddiye bindirdi, cenneti ve cehennemi yarattı; zahmetkeşleri ve yük altında ezilenleri bu yeryüzü çilehanesinden alıp sonsuz cennete götürecek çıkış yolu bulunmuştu. Gerçekten de, yalnızca öbür dünyadaki ödüllendirmeye, Stoacı-Philoncu terki dünyayı ve çileciliği, ezilen halk kitlelerini peşinden koşturan yeni bir dünya dininin etik temel ilkesi yapmak olanaklıydı”.

Lefebvre’nin (2006: 108) belirttiği gibi “İnsan yaratıcı etkinliktir. Kendisini kendi etkinliğiyle üretir”. Yaratıcı etkinliğin bittiği noktada ise itaat pratiğiyle deneyimlenen “gönüllü kulluk” ortaya çıkmaktadır.

### **2.5.2. Siyasal Pragmatizmin Dinsel Pratiği**

Türkiye’de yükselen İslami akımlar değerlendirildiğinde modernizme alternatif projeleri temsil etmeleri anlamında; ilk olarak Milli Görüş’ün Adil Düzen düşüncesinin<sup>171</sup> kalkınmacı, sanayileşmeci, İslam birliğini savunan, millici/ümmeççi programını görmekteyiz. Diğer bir güçlü alternatif tasarım, küresel ağa dair ekonomik ve siyasal bağlantılarıyla Gülen cemaatidir. Küreselleşme ve serbest piyasa işleyişine dinsel referanslarla eklemlenen AKP’nin ise alternatif İslami projelerin birbiriyle görelî çatışma pratiklerini içeren cismani görünümü olduğu görülmektedir. Türkiye’de muhafazakârlaşma dalgasının 1980 sonrasında siyasal bir akıl ve onun toplumsal kurgusu olarak ilk görünümü ANAP olmuştur. ANAP hem bir siyasal yabancılaşma, sınıfsızlık statüsü oluşturma gayreti/gösterisi hem de postmodern bir kolaj olarak tüm

<sup>171</sup> Sanıldığı gibi aksine Adil Düzen düşüncesinden ilk söz eden Necmettin Erbakan değil Süleyman Karagülle’dir. Ortak özellikleri ikisinin de İTÜ’de mühendislik okumuş olmalarıdır. Karagülle (1976: 101-104) “istiklal”, “cumhuriyet”, milli ordu” ve “milli ekonomi” argümanlarıyla yabancı sermayenin uzaklaştırılması ve dış borçların tasfiye edilmesi gerektiğini söyler. Kuvayı Milliye düşüncesiyle aynı görüşte olduğunu belirtir (1976: 104).

siyasal eğilimleri kendisinde toplamaya çalışmıştır. Türk-İslam birleşimiyle yeni-liberalizmin kutsal eklememesinin başat figürü de Özal'dır.

Emeğin esnekleştirilerek otoriteye bağımlılaştırılması süreci fiili olarak Özal'la birlikte başlamıştır (Sarıbay, 2004: 109). Smith'in görünmez elinin yeni-liberalizmin tanrısına dönüşmesine benzer biçimde Özal ekonomide fiyatları Tanrı'nın belirlediğini söylemiştir (Işıklı, 2010: 80-81). Özal döneminin Thatcher ve Reagan politikalarına koşut olarak muhafazakârlaşmanın günümüzdeki siyasal, toplumsal ve kültürel bunalımının kökenlerinde yer aldığı söylenebilir.<sup>172</sup> Bunun nedeni Özal dönemi ve sonrasının sınıfsal farklılıklar ürettiği kadar laiklik ve muhafazakârlık karşıtlığı gibi sınıf içi farklılıklar da üretmiş olmasıdır (Oktay, 2000b: 87).<sup>173</sup> ANAP iktidarı dönemi, küreselleşme ağının yeni-fundamentalizm olgusuna tekabül etmektedir. Bilindiği gibi yeni-fundamentalizm toplumun ve devletin radikal bir devrimle ele geçirilerek dönüştürülmesini hedeflememektedir. Bunun yerine toplumun aşağıdan yukarıya, toplumdan devlete ulaşacak biçimde dönüştürülmesi amaçlanmaktadır (Roy, 1995: 111). Yeni-fundamentalizmler iktidarlarını uygularken küresel alana bağımlı konumdadır. Bu toplumların içine Batılı modeller girmiştir ve çıkmayacaktır da (1995: 261).

Bu bağlamda İslamcılığın radikal yanları, devrimci dinamiği güçsüzleştirilmekte fakat “bulanıklaştırılmış, devşirilmiş ve yumuşatılmış” bir İslamleştirme toplumsallaştırılmaktadır (1995: 172). Üstelik bu yeni-sağ düşünce, yoksulluğu devletin değil sivil toplumun, yardım ve sadakalar aracılığıyla çözeceği bir sorun olarak değerlendirir (Şaylan, 1995: 144). Literatürde yeni-fundamentalizmi eleştirel ve açıklayıcı biçimde ele alan Roy<sup>174</sup> (1995: 112) yeni-fundamentalizmin sistem içinde kalarak toplumu ve devleti dönüştürme çabasının Marksizm'in karşısında sosyal demokrasinin konumuna benzediğini belirtir. Yeni fundamentalizmin dönüştürme stratejileri bu bağlamda bireysel davetler olan tebliğ, mahalle ve semtlerde İslami yaşam, İslami bankacılık dizgesi gibi uygulamalarla “İslami düzlemlerin”

<sup>172</sup> Thatcher ve Reagan'ın yeni-sağ ideolojisinin yönetim yıllarında ekonomide devlet müdahalesinin olduğu dönemlere oranla servet dağılımında yoğunlaşma belirgin biçimde artmıştır (Edgell, 1998: 118).

<sup>173</sup> 12 Eylül sonrasında Kadiriler, Rifailer ve Nakşibendî cemaatinin büyük bir bölümü ANAP'ı desteklerken, özellikle Güney Doğu Anadolu'daki Nakşibendîlerin bir bölümü Refah Partisi'ni desteklemiştir (Şaylan, 1992: 159-160). Nurcular da sırasıyla Demokrat Parti, Adalet Partisi, 12 Eylül rejimi, ANAP ve Doğru Yol Partisi'ni desteklemişlerdir. Nurcular 1973 yılında Milli Selamet Partisi'ni desteklerken sonradan desteklerini Adalet Partisi'ne yönlendirmişlerdir (Mardin, 2005b: 31). Esasen tarikatların birer toplumsal kolektivite olarak var oluşları ve var oluşlarını pekiştiren giderek güçlenmeleri olgusu siyasal pazarlık düzeylerini de arttırıcı bir etki yaratmıştır (Şaylan, 1992: 165-167).

<sup>174</sup> Roy (1995: 118) yeni-fundamentalizmin “lumpen İslamcılık” anlamına geldiğini savunur.

oluşturulmasına çalışır. Örneğin Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki El Hilal Bank içinde Mekke'yi gösteren bir pusulanın yer aldığı adı "kıble kart" olan bir kredi kartı çıkartmıştır (Yurt, 2012). Burada hem ekonomik işleyiş içinde dinsel bir alan üretilmekte hem de bu dinsellik ekonomik işleyişe kalıcı bir meşruiyet sağlamaktadır. İslamileşmiş alanlar yaratılarak, bu alanların toplumsal kabulünün sağlanmasının ardından İslami alanın tüm topluma genişletilmesi pratiği uygulanmaktadır. Özellikle seçimlerle belediyelerin elde edilmesi belirgin bir özelliktir. İslami alanların İslami yardımlaşma ağlarıyla örülmesi de devletin yetersizliğiyle örtüşmektedir (Roy, 1995: 113-115). Temel amaçsa şudur: "Artık Müslüman olmayan ya da henüz Müslüman olmayan bir toplumda otantik Müslüman bir mikro-toplum yaratmak" (1995: 114). Türkiye'deki İslamcı düşünce de aynı amaçla hareket etmektedir. AKP'nin prototipi olarak bir alternatif kimlik üretimi AKP'den daha önce Konya'da oluşturulmuştur (Durak, 2011: 20).

ANAP yönetiminin sürdüğü yıllar aynı zamanda Türkiye'de Arap sermayesinin güçlendiği yıllar olmuştur. Seküler İstanbul burjuvazisine karşı Anadolu Kaplanları adı verilen muhafazakâr Anadolu sermayesinin yükselişinin başlangıcı da aynı dönemdedir. Nasıl ki Sanayi Devrimi yıllarında Avrupa'da Hıristiyanlık sömürünün en uç biçimlerini engellemediyse, Müslüman ülkelerin gecikmiş sanayileşme sürecinde Müslümanlığın içeriği de Müslüman kapitalistlerin işçiye olan bakışını engellememiştir. Bu sürece İslam'ın dinsel otoriteleri de herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Örneğin Mısır'da 1927 yılında yapılan sanayi istatistiği verilerine göre sanayi işletmelerinde çalışanların % 15'lik bir oranını çocuklar oluşturmaktaydı (Rodinson, 1978: 163). Bu noktada muhafazakâr düşüncenin toplumsal eşitsizlikleri rasyonelleştirici algısına uygun olarak İslami sermaye ya da yeşil sermayenin güçlenirken, sınıfsal ilişkilerin kapitalizmin eşitsiz gelişim kuralları gereğince keskinleşmesiyle İslami muhafazakâr kitlelerin yoksullaştıkları görülmektedir.

ANAP'a benzer bir olgu olarak AKP'nin varlık koşulu (raison d'etre) Türkiye'nin serbest piyasa ekonomisine geçişini tamamlamayı içermektedir. Partinin siyasal İslam içeren yapısı uluslararası konjonktürdeki muhafazakârlıkla uyumludur (Buğra, 2008: 222). Geçmişte MSP'nin temel öğeleri dinsel dünya görüşü, hızlı sanayileşme ve ekonomik bölüşümdü (Mardin, 2005b: 105).<sup>175</sup> Bu öğelerden sadece

---

<sup>175</sup> Erbakan İslam ülkeleri arasında ekonomik bir işbölümü düşünmüştür: Türkiye endüstrileşmeye öncülük edecek, İran telekomünikasyonda, Malezya bankacılıkta, Nijerya enerjide, Mısır dış ticaretle, Pakistan tarımsal kalkınmada ve Endonezya insan kaynakları konularında uzmanlaşacaktı (Bianchi,



birincisi olan dinsel dünya görüşü AKP ile ortaktır. AKP ile birlikte hızlı sanayileşme ve kalkınmanın yerini küresel işbölümüne eklenmenin tamamlanması, ekonomik bölüşümün yerini de bırakınız yapsınlar politikaları almıştır. Böylece Erbakan'ın siyasal imgeleminin tersine, Milli Görüş hareketi içindeki yeni neslin AKP'yi kurmasıyla Türkiye'nin küresel işbölümüne katılması sağlanılmaya çalışılmıştır.<sup>176</sup> AKP, 1990'lı yıllardaki kesintinin ardından, Türkiye'de Özal ile başlayan yeni-liberal dönüşümün tamamlanmasının iktidar aracı olmuştur (Uzgel, 2006: 7).

Roy (1995: 12) İslami ekonomi argümanının iki başlık altında deneyimlendiğini belirtir. İlki Humeyni İran'ının oluşturduğu üçüncü dünyacı ve sosyalizan yoldur. Diğer üretim yerine spekülasyon ögelere yönelik bir ekonomik liberalizmdir. Türkiye örneği Roy'un sınıflandırmasına uygun olarak değerlendirildiğinde Adil Düzen programının birinci örneği, AKP dönemi ekonomik liberal İslam'ın ise ikinci örneği temsil ettiği görülmektedir. 1980 yılı öncesinde İslamcılar küçük esnaf ve küçük tacir konumundayken ekonomik dizgenin büyük burjuvazi gibi yönetselliğine hakim bir sınıf olamadıklarından ve kapitalizm karşısında giderek güçsüzleştiklerinden dolayı hem sosyalizmi hem kapitalizmi reddetmeleri eşyanın doğasına uygundu. Fakat 1980 sonrası İslamcıların varsıllaşarak sınıf atlama süreçlerine katılmalarıyla düşüncelerinde değişiklikler ortaya çıkmıştır. İslamcılar sosyalizme ve kapitalizme alternatif oluşturacak bir ekonomik dizge yaratamayarak, kapitalist ekonominin sömürü dizgesinin içinde yer almışlardır (Koç, 2013: 71). Muhafazakâr düşünceyi kuramsal olarak değerlendirdiğimiz bölümde Stenner'in (2009: 142) muhafazakârlığın üç türü bulunduğu atıf vermiştik. Bunlar toplumsal değişme karşısında yer almak biçimindeki "statüko muhafazakârlığı", ekonomide sınırlandırılmış devlet müdahalesi ve serbest piyasa savunusu olan "bırakınız yapsınlar" (laissez-faire) muhafazakârlık ve üçüncü olarak farklılıklar karşısında hoşgörüsüzlüğü içeren "otoriteren muhafazakârlık"ı (otoriteryanizm). Bizce AKP, Stenner'in sınıflandırmasındaki üç tür muhafazakârlığın da özelliklerini taşımaktadır. Bu noktada Ayubi'nin düşüncesi açıklayıcı olabilir. Ayubi (1993: 260) İslami hareketlerde ekonomik dizgeye uyurlanabilirlik niteliğiyle bağlantılı bir doktrin belirsizliği bulunduğunu belirtir. İslami

---

2004: 168). Özellikle Milli Görüş düşüncesindeki Osmanlıcı vurgu Müslüman Türklerin yönetici ağabey, diğer İslam milletlerinin yönetilen kardeşler olduğu bağlamda içinde bir milliyetçilik de barındırmaktadır (Çınar, 2005: 80).

<sup>176</sup> Laçiner'e (1995: 7) göre Refah Partisi'nin büyümesini sınırlandırmak amacıyla Gülen Cemaati devletin içinde tercihli olarak güçlendirilmiştir.

bir öze sahip olmakla birlikte bu belirsiz doktrin, geniş kitleleri kendisine çekmekte etkili olabilmektedir.

Her siyasi akımın ılımlılar ve radikallerden oluştuğunu düşünen küresel akıl, İslamcılarının başarılı olabilecek herhangi bir ekonomi politikasına sahip olmamaları nedeniyle, başarısız olacakları ya da sistemle uyuşacakları bir noktaya geleceklerini tasarlamıştır (Uzgel, 2006: 14). İslami düşüncenin politikaları bu küresel bağımlılığı içselleştirmiştir. Küresel ilişkilerle kurulan bağlantılar bakımından AKP ekonomik olarak ANAP dönemine benzemektedir (Çulha Zabçı, 2006: 143). AKP politikaları ve yöneltleriyle “kapitalizme içkin İslamiyet”i temsil etmektedir. Kapitalizme içkin bir İslamiyet kapitalizmin kendisini yeniden üretmesinin çevre-ülkelerdeki yeni biçimleri olarak değerlendirilebilir. Böylece yeni-liberal politikalar uygulanarak, toplumun güvencesiz, yoksul ve yoksun kitlelerini bağımlılaştırıcı “itaat ve müşteri” mekanizmaları üretilmiştir (Çelik, 2010: 68). AKP hükümeti döneminde çalışma ilişkilerinde “milli güvenlik” gerekçe gösterilerek beş büyük grev engellenmiştir. Fakat milli güvenliğin gerekçesini işveren örgütlerinden gelen görüş belirten yazılar oluşturmuştur (2010: 72). AKP’yle birlikte pragmatik bir dinsellik toplumsallaştırılmaya çalışılmıştır. Bu noktada Derrida’nın (2011: 15) İslam ve İslamcılık olguları arasında yaptığı ayırım açıklayıcı olabilir. İslam ve İslamcılık bir adlandırma sorunudur. İslam, İslamcılık değildir; fakat İslamcılık, İslam adına uygulanmaktadır.

Milli Görüş siyasetinin somutu olan Refah Partisi’nin seçimlerdeki başarısı ve 28 Şubat sonrasında AKP’nin iktidar yılları, aynı zamanda üretim araçları sahipleriyle emeğini özgür ücret sözleşmeleriyle satan işçiler arasında garantili itaat ilişkilerinin kurulmasının da yıllarını temsil etmektedir. Muhafazakâr kimlik siyaseti 1980 öncesinde Milliyetçi Cephe hükümetlerinde siyasi temsil deneyimine sahip olmuş, Çiller ve Erbakan hükümeti yıllarında iktidar ortağı olarak siyasette kendisine yer edinmiştir. Muhafazakârlık/İslamcılık ve ekonomik liberalizmin birleşiminin görüngüsü olan AKP, İslamiyet’in ne oranda kapitalist üretim biçimiyle uyuşturduğunun da verilerini sağlamaktadır. AKP’nin siyasi yükselişi baskılanmış ve marjinalize edilmiş çevrenin; laik askeriye, sivil bürokrasi ve büyük burjuvaziden oluşan merkezi yenmesi sınırlılığında görülmüştür (Şen, 2010: 60). Oysaki Türkiye’de tarihsel olarak merkez, çevreyi kırsal alanda tarımsal sübvansiyonlar, kentlerde de sosyal yardımlarla sürekli desteklemiştir. Yücekök (1971) dinin Türkiye’de az gelişmiş alanlarda bölgesel

siyasal-ekonomik güçlerin yararını korumayı işlev edindiğini belirtir. Din gelişmiş bölgelerdeyse toplumsal ve ekonomik gelişmelerin oluşturduğu olumsuzluklara yönelik bir tepki niteliğindedir. Bu anlamda bir çevre ihtilalinin söz konusu olmaması gerekir. Çevre zaten görece olarak 1946, mutlak olarak 1950 yılından başlayarak bugüne değin siyasal tercihlerinin karşılığını temsili demokraside merkez-sağ partileri seçerek göstermiş ve merkezin gizil sahibi olmuştur. Demokrat Parti ticaret burjuvazisine, Adalet Partisi sanayi burjuvazisine dayanmaktaydı. ANAP ve AKP ise 1980 sonrası farklı bir ekonomi-politik bağlam içine yerleşmiştir. İthal-ikamecilik döneminden ihracata dayalı büyüme modeline geçerek küresel taşeron üretimin işbölümüne katılan küçük ve orta ölçekli, giderek de büyük ölçekli işletme konumuna gelmeye başlayan yeni bir burjuvazi, eski büyük burjuvazinin karşısına sınıfsal olarak çıkmıştır. Bourdieu'nun (1995: 57) "iktidar alanı" adını verdiği sermayenin değişik türleri arasındaki güç ilişkileri, Türkiye'de laik burjuvazinin ve yeşil burjuvazi olarak adlandırılan İslami sermayenin kendi iktidar alanlarının proletaryasını da ürettiklerini göstermektedir.

Tüm siyasal düşünceleri temsil ettiği savına karşın muhafazakârlıkla ekonomik liberalizmin bütünleşmesini anlatan Özal döneminden sonra, birikim sürecinin koruganı olma işlevini merkez sağ Çiller hükümeti döneminde milliyetçilik, AKP döneminde İslamizasyon sağlamaya başlamıştır. AKP'nin yükselişi Türk-İslam senteziyle Türkiye İslamcılığının bileşiminin, dinsel alanın sürekli genişlemesinin ve İslamcılıkla yeni-liberalizmin eklemlenmesinin bir sonucu olmuştur. AKP bu anlamda sürecin kendiliğinden oluşmuş pasif bir ögesi değildir (Şen, 2010: 76). 28 Şubat sonrasında oluşan politik boşluğu dolduran AKP öncelikli olarak liberalliği siyasal liberalizm olarak değil ekonomik liberalizm bağlamında kurarak küreselleşme olgusunun hem ekonomik hem siyasal bir ögesi olmayı sahiplenmiştir. İç politikada muhafazakârlaş(tır)manın yanı sıra serbest piyasa ekonomisinin esneklik düzenlemelerinin yasallaştırılması benimsenmiştir. Bu bağlamda küreselleşmenin yeni-muhafazakârlık ideolojisiyle pragmatik bir biçimde uyumlu olarak ılımlılaştırılan bir İslamiyet temelinde yeni bir habitus tahayyül edilmiştir.

### **2.5.3. Bir Tefekkür ve Çalışma Görüngüsü Olarak Ücretli Mümin Tipolojisi**

Bir önceki bölümde değerlendirilen 1980 sonrası muhafazakârlaşma dalgasındaki ekonomi-politik ve siyasal boyutun sonucu, üretim ilişkilerinde uysal ve

itaatkar bir çalışan profili olarak ücretli mümin olmuştur. Alan araştırması bölümüne geçmeden önce bu bölümde alan araştırmasının öznesi olan ücretli mümin tipolojisinin kuramsal açıklamaları yapılacaktır. Bu değerlendirmeye çalışmamızın İslami ekonomi bölümünde değinilen İslami literatürün bir homo-Islamicus yaratma çabasının esasen bir ücretli mümin olduğu da anlaşılmış olacaktır. Tefekkür ve çalışmanın birlikteliğinin kapitalizmin yeniden üretiminin sağlanmasında işlevselleşmesi araştırmamızın önceki bölümünde de gördüğümüz gibi sadece Türkiye'ye özgü bir model değildir. Avrupa'da da sanayi kapitalizminin başlangıç yılları ve sonrasında, Protestanlığın değişik kollarının yaygınlaşması örneğinde görülebileceği gibi, dinsel otoritenin çalışan sınıfların denetiminde evrensel bir işlevselliği olabilmektedir.

Ücretli mümin tipolojisinin çalışmamızda İslami literatürdeki “müslim” ve “mümin” kavramlarından yararlanılarak oluşturulmuştur. İslami düşünceye göre bir toplumun Müslümanlardan oluşması yeterli bir koşul değildir. Aynı zamanda toplumsal yapının İslami kurallara dayanması gerekmektedir. Bu noktada müslim<sup>177</sup> ve mümin arasında bir ayrım belirlemektedir. İslami cemaatler müslim olmayı yeterli görmemekte, müslimlerin mümin olmaya doğru dönüştürülmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>178</sup> Paul Balta (1994b: 35) itaat edilen yasa olarak şeriatı benimseyen İslamcılar ile tutucu olup ahlaki korumayı amaçlayan muhafazakârları birbirinden farklı kategorilerde değerlendirmektedir. Bu ayrım müslim ve mümin kategorilerinin farklılığına uygunluk göstermektedir. Roy'un (1995: 56) da bireylerin İslami motivasyonlarının yoğunluğuna dair sınıflandırmasında, İslami düşünce içinde Müslüman olanla İslami olan arasında bir ayrım olduğu belirtilmektedir. Bu ayrıma uygun olarak araştırmamızda çalışma ilişkileri içinde İslami duyarlılıkları bir ideolojik düzey içeren muhafazakâr işçiler “ücretli mümin” olarak adlandırılmaktadır. Bir işveren olarak homo-Islamicus ile bir ücretli işçi olarak homo-Islamicus arasındaki farkın da Braverman'ın (2008: 423) kapitalist dizgedeki ekonomik karşıtlığı anlatırken kullandığı “kapitalist sistemde toplumun bir kutbunda meydana gelen servet birikimine, öteki kutuptaki yoksulluk birikiminin denk düştüğü” bağlamda ele alınması gerekmektedir.

Bilindiği gibi ücretlilik düzeni kapitalizmle koşuttur (Işıklı, 1975: 16). Ücretli işçi işverenle bir iş sözleşmesi aracılığıyla üretim ilişkilerine katılır.<sup>179</sup> Kapitalist üretim

<sup>177</sup> “Müslim” sözcüğü İslam sözcüğünden türetilmiştir (Balta, 1994a: 14).

<sup>178</sup> Müsiad işverenleri de İslamiyet'i biçimsel olarak yaşayarak Müslüman olduğunu belirtmekle gerçekten bir “mümin” olmak arasında ayrım yapmışlardır (Özdemir, 2006: 120).

<sup>179</sup> İslamiyet'te Musa Peygamber'in Şuayb Peygamber'in kızı olan Safura ile evlenmesi karşılığında koyun çobanlığı yapması bir iş sözleşmesi örneği olarak gösterilmektedir (Şafak, 1986: 134; Bardakoğlu,

tarzının çalışan profili olan ücretli işçi, feodalizm döneminin üretim biçiminin çalışan profilinden farklı olarak kavramsal düzeyde bağımsız, özgür bir emek kategorisini temsil etmekle birlikte pratikte, iş sözleşmesi ve işgücü piyasası koşullarının sınırları içinde bağımlı bir çalışandır. Marx (1993: 237) sermayenin ücretli emek olmadan herhangi bir anlama gelmeyeceğini söyler:

“Ücretli emek biçiminde üretime katılan bir birey, ücret biçiminde üretimin sonucu olan ürünlerin dağıtımına da katılmaktadır” (1993: 232).

Braverman da (2008: 346) ücretli emeği “sermayenin yaşayan bir parçası” olarak tanımlar:

“İşçi sınıfı, dolaysız denetiminin dışında, kendisine özgü bir sosyal ve politik varoluşa sahiptir. Kendisini etkileyen güçlere, sosyal ve politik hayatın iklimine, çelişkilerine ve konjonktüre uygun olarak, burjuva toplumunu protesto eder ve ona tabi olur; ona isyan eder ya da onunla bütünleşir; kendisini bir sınıf olarak görür ya da kendi varlığına dair bakış açısını yitirir. Ancak sürekli varoluşu içinde, sermayenin yaşayan parçası olduğu için, mesleki yapısı, çalışma biçimleri ve toplumda var olan sanayiler arasındaki dağılımı süregiden sermaye birikimi süreçleri tarafından belirlenir”.

Kapitalizmde işçiler üzerindeki baskının “daimi” olması her yeni işçi kuşağında işçilerin üretim biçimine alıştırmalarını gerektirir (2008: 147). İşçi sınıfının varoluşunun klasik biçimini emek gücünün alınması ve satılması oluşturur (2008: 368). Üretim ilişkilerinin işleyişi içinde bireyler yedek emek rezervine katılmadılar veya sınıf-altı bir toplumsal konuma düşmedilerse, çalışma ilişkilerinde ücretli işçi statüsünde istihdam edilirler. Bilindiği gibi yedek emek rezervinin temel motifi, işçilerin sermayeye olan bağımlılık ilişkilerini arttırıcı bir işlev yaratmaktır. Marx (2009: 609) bu gerçekliği şu biçimde aktarır:

“Yedek sanayi ordusu, duraklama ve ortalama gönenç dönemlerinde faal emek-ordusunu baskı altında tutar, aşırı üretim ve coşkunluk dönemlerinde bu faal ordunun isteklerini dizginler”.

Kapitalizmin emek disiplini ve mistifikasyon aracılığıyla uysal işçilere olan gereksinimi yaşamsaldır. Eagleton (2001: 32) kapitalizmin bu zorunluluğunu şöyle açıklar:

“Zira kapitalizmin hayatta kalmak için güvenli temellere, istikrarlı kimliklere, mutlak otoriteye, metafizik kesinliklere ihtiyacı yok mudur?”.

Bu çerçevede ücretli mürin artı-değer üretiminin devamlılığının garantörü ve otoriter zırhı olmaktadır. Klasik iktisatçı Ricardo’ya (1961: 152) göre toplumun farklı

---

1986: 182; Aktan, 1986: 346). Kuran’da (2008: 400) geçen ilgili ayet Kasas Suresi 27. ayettir: “(Kızların babası Şuayb Musa’ya) ‘Bana sekiz yıl çalışmana karşılık, bu iki kızımdan birini sana nikâhlamayı arzu ediyorum. Eğer on (yıl)a tamamlarsan, o da senin tarafından (bir lütuf)tur. Ben sana zahmet vermek de istemem. İnşallah beni iyilerden bulacaksın’ dedi”.

aşamalarında sermaye birikimi ya da işçilere istihdam yaratılabilmesi konusu emeğin üretken gücüne bağlıdır. Ücretli mümin tipolojisi tam da emeğin üretken gücünün maksimal kullanımının sağlanması garantisini temsil etmektedir. Bir dervişin çilehanedeki çilesine yüklediği ilahi anlam, ücretle çalışan bir işçide dinsel otoriteyle kuşanan bir özdisipline dönüştüğünde “ücretli mümin” kategorisi oluşmaktadır. Ücretli mümin dinsel otorite kökenli itaatini dünyevi iktidarın uzamsal görünümü olan işyeri ilişkilerine aktardığı oranda kendi sınıfsal konumunu yeniden üretmekte aynı zamanda emek-sermaye karşıtlığında oluşup gelişen sınıfsal eşitsizliklerin sürmesini güvence altına almaktadır. Bu noktada Burawoy’ın (1990: 35) siyasal ve ideolojik süreçlerle belirginleşen öznel boyuta yaptığı vurgu önemlidir. Çalışma ilişkilerinde birbirinden ayrılamayan üç temel boyut bulunmaktadır: Nesnelere üretimi “ekonomik boyut”, toplumsal ilişkilerin üretimi “siyasal boyut” ve tüm bu ilişkilerin deneyimlenmesinin üretimi “ideolojik boyut” (1990: 39). Haviland’ın (2002: 373) da utanma duygusu ve doğaüstü güçlerin etkisinden oluşan “iç denetim” ve toplumsal yaptırımlardan oluşan “dış denetim” kavramlarıyla belirttiği denetimin iki boyutlu içeriği, dinin de etkili bir disiplinizasyon mekanizması (2002: 430) olması nedeniyle ücretli müminin üretim ilişkileri içindeki konumunda açıklayıcıdır. Denilebilir ki, ücretli mümin hem Burawoy’ın ideolojik boyutunda hem de Haviland’ın iç ve dış denetim kategorilerinde bir denetim örüntüsü içinde yer almaktadır. Arendt (2011: 420) “Vita activa içinde yer alan etkinlikler arasında bir zamanlar tefekkürün işgal ettiği konuma ilk yükselen, - homo faberin ayrıcalıkları olan- yapma ile imalat oldu” demiştir. Muhafazakâr çalışma ilişkilerinde de homo-faber ve homo-İslamicus birleşmekte, tefekkür ve çalışma birlikteliği sağlanmaktadır.

“...Sırat köprüsünde hakkını alırsın. Adn Cenneti’nde eve, yiyecek ve içeceğe, nimete kavuşur ve rahat edersin. Ancak bir şartla: Patron ambarına harmanı götürürken dini hassasiyete ve ihtiyata sahip olmalısın ve mal sahibinin payından bir başak dahi boğazından geçmemeli. Aksi halde hem yediğin lokma hem de nutfen haram olur. Namazın da orucun da batıl olur ve bütün vücudun pis olur. Dünyada bereket kalmaz, hem elden gider hem de ahirette sana rahmet nasip olmaz. Zira ‘insanlar kendi malları üzerinde yetkilidirler’ ”  
Ali Şeriati<sup>180</sup>

“İlginç olan şey, gerçekte, bir grup içinde bir sınıf içinde, bir toplumda iktidarın halkalarının nasıl işlediğini bilmektir, yani her bir bireyin iktidar ağıının neresine yerleştiğini, iktidarı nasıl yeniden uyguladığını, nasıl koruduğunu, nasıl yansıttığını bilmektir”  
Foucault<sup>181</sup>

### 3. BÖLÜM

## TÜRKİYE’DE ÇALIŞMA İLİŞKİLERİNDE “ÜCRETLİ MÜMİN” TİPOLOJİSİ

### 3.1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Çalışmamızın alan araştırması bölümünde dinsel otoritenin üretim ilişkilerinde işçiler üzerindeki etkileri, muhafazakâr işçilerin anlatıları ve deneyimlerinin değerlendirilmesiyle analiz edilecektir. Küresel üretim ağında bir çevre ülkesi olarak konumlanan Türkiye’de muhafazakârlığın yeni-muhafazakârlık olarak yeniden güçlenmesi olgusu, çalışma ilişkilerinde esnekliğin yaygınlaşmasıyla koşuttur. Ekonomik liberalleşme de yeni-fundamentalizmle ilişkilidir (Roy, 1995: 184). Bilindiği gibi gelenekselcilik, yeni-gelenekselcilik ve yeni-muhafazakârlık gibi kavramlar modernist kutba spesifik itirazların ortak adı olmuştur (Friedman, 1984: 92).

Dinsel iktidar günlük yaşantı içinde diğer iktidar biçimleriyle karışmış bir haldedir (Borg, 2012: 330). Özellikle tarihsel olarak egemen toplumsal sınıfların manevi şalı işlevini görebilen dinsel otoritenin işleyişi, üretim ilişkileri içinde iktidar aygıtının bir aracı olarak biçimlenmektedir. Bireyde otoriteye inanç arttıkça itaat ve güce duyulan saygı da artmaktadır. Bu bağlamda araştırmamızda muhafazakâr işçilerin çalışma/iktidar alanına bakışlarıyla otoriteye itaatin ne oranda ilişkili olduğu sorusunun yanıtı aranacaktır.

---

<sup>180</sup> (2010: 110)

<sup>181</sup> (2011: 161)

Araştırmanın kapsamında şu konulara dikkat edilerek keşfedici biçimde örneklemeden bilgi toplanmıştır: Öncelikle muhafazakâr işçilerin çalıştıkları işyerinde fordist ya da postfordist üretim biçimi olarak hangi üretim dizgesine göre üretim yapıldığına dikkat edilmiştir. İşçilerin işyerlerinde ne tür bir beden dili, giyim, sembol, selamlaşma, hitap biçimi kullandıkları öğrenilmeye, gözlemlenmeye çalışılmıştır. Daha önemli bir biçimde muhafazakârlık düşüncesi işçilerce nasıl ifade edilmektedir? Muhafazakârlık açıkça mı yoksa işçilerin anlatımlarından yansıyan dolaylı cümlelerle mi anlatılmaktadır? Muhafazakâr işçiler için din bir araç mı yoksa bir amaç mıdır? Görüşmeci dinsel otorite karşısında kendisini bir nesne olarak mı yoksa bir özne olarak mı görmektedir? Bu anlamda işyerlerinde denetim nasıl işlemekte, işçiler dinsel otoritenin etkisiyle denetimi ne oranda içselleştirmektedir? İşçiler işyerinde amir ve gökyüzünde Tanrı tarafından gözetlenir, denetlenirken hangisinin denetimine daha uygun bir davranış pratiği sergilemektedir? Yoksa işyeri denetimiyle, tanrısal denetim uhrevi bir noktada işçi için tek bir denetim dizgesi işlevine mi sahip olmaktadır?

Araştırmanın kapsamındaki bu sorular temel olarak üç basamaklı bir yol izlenerek değerlendirilecektir: Otoritenin bireysel düzeyde işçiler üzerindeki etkilerinin incelenmesinin ardından çalışma ilişkileri düzeyinde içselleştirilmesi ele alınacak ve son olarak cemaat bağlantıları çerçevesinde işçilerin topluluk düzeyindeki konumlarına göz atılacaktır. Bu bağlamda araştırmada kullanılan yarı-yapılandırılmış soru formu; demografik soruları, işyeri ve çalışmanın yapısıyla bağlantılı olan emek süreciyle ilgili soruları ve dinsel inançla otorite arasındaki ilişkiselliğe dair soruları içermektedir. Soru formu araştırmanın sonunda EK-5’te yer almaktadır.

Araştırma kapsamında soru formunun E1 başlığı altında yer alan sorularla sınıanan işçilerin muhafazakârlık düzeyleri şu genel özelliklere sahiptir: Öncelikle muhafazakârlık çok boyutlu bir olgudur, tekil değildir. Farklı katmanlardan, üst üste binmiş tortulardan oluşur. Milliyetçilikle ya da ekonomik liberalizmle kesiştiği ideolojik bağlamlara sahiptir.<sup>182</sup> Fakat muhafazakârlığın temel özelliği otoriteyle ilişkisini nasıl kurduğuna bakılarak anlaşılabilir. Örneğin çalışmanın birinci bölümünde değinilen otorite tartışmalarına uygun olarak düşünüldüğünde muhafazakâr kişi otoriteryendir, otoritenin nesnesidir. Muhafazakârlığın çok katmanlı ve girift niteliği nedeniyle bireyin muhafazakârlık ve otorite karşısındaki konumunu değerlendirebilmek

---

<sup>182</sup> Örneğin Şeriatî’ye (1986: 105) göre egemen iktidar kendi konumunu sağlamlaştırmak, idamesini haklılaştırmak amacıyla, Safeviler’in Sufizm, ulusçuluk ve monarşiyi birleştirmesi gibi, dinsel ve ulusal öğeleri birleştirir.



için aile, toplumsal davranış, ekonomik dizge gibi konulardaki bakışının nasıl olduğunun görülebilmesi gerekmektedir. İşçilerin kader ve özgür iradeye bakışları bir diğer araştırma sorusu ölçütünü oluşturmaktadır. Farklı bir belirleyici de diğer dinlere ve Tanrı'ya inanmayanlara dair bakıştır. Muhafazakârlığın ideolojik bir içeriğinin olması nedeniyle işçilerin siyasal dizgelere bakışı da bir ölçüttür. Bu anlamda araştırmada işçinin dinsel inançlarıyla içinde yer aldığı üretim ilişkileri arasında kurduğu bağlantılar nelerdir? Çalışma koşullarının zorluğunu, sosyal hak ihlallerini dinsel düşünce ne oranda olumlamakta ya da olumsuzlamaktadır? Görüşmeciler işçilerin muhafazakârlığı sınıfsal olarak ne ifade etmektedir ve emek disiplininin sağlanmasında dinsel düşüncenin belirleyiciliğinin düzeyleri nelerdir sorularının yanıtları aranmaktadır.

Muhafazakâr işçilerin otoriteyi içselleştirmelerine dair temel bir süreç İslamiyet içinde cemaat aidiyetlerine göre otorite algılarının farklılaşp farklılaşmadığı konusudur. Bu noktada soru formunun E2 başlığı altındaki sorularla incelenmiş olan, dinsel cemaatlerde sadaka, zekât gibi ibadet biçimleriyle anlaşılan yardım mekanizmalarının işleyişinin sosyal politika uygulama araçlarının yerine tercih edilebildiği görülmüştür. Soru formunun C ve D başlıklarındaki sorularla muhafazakâr işçilerin üretim ilişkilerindeki konumları incelenmiştir. Üretim ilişkilerinde çalışanların hegemonik bir denetim ağıyla kuşatılması; çalışma süreleri, ücret düzeyleri gibi mutlak ve nispi artı-değer üretme yollarının kullanımıyla işlevselleşmektedir: İşçiyle işveren metafizik düzeyde özellikle homo-Islamicus argümanının kullanımıyla birbirine eşitlenerek bir üretim mitolojisi kurulmaya çalışılmaktadır.

İşçilerin rızasını üretmeyi garanti altına almayı sağlayacak bir “ideolocya örgüsü”<sup>183</sup> olarak fabrika/işyeri düzeyini kapsayan güdülendirici, tevekkül üretici mekanizmalar işveren tarafından üretildiğinde ya da işçiler işverenin hegemonik bir belirleyiciliği bulunmasa da mutlak tevekkül ve riyazet sahipleri sosyal politika olgusu ötekileştirilmiş olmaktadır. Bu gerçeklik soru formunun E1 bölümünün 9. ve 10. sorularıyla sınanmıştır. Özellikle “ücretli mümin” kavramsallaştırmasında değerlendirilecek olan işçi kategorisi, itidal ve itaatıyla bu ilişkiler ağının taşıyıcısı konumundadır. İslami ideallerdeki “Büyük Doğu”nun sınırlı sayıdaki İslami işverenleri dışındaki toplumsal kesimler, ancak ücretli mümin olarak küreselleşmenin meta zincirleri üretim ağında ucuz işgücü olarak yerlerini almaktadır. Böylece alan

<sup>183</sup> Kısakürek'in “Büyük Doğu” idealindeki yönetsel rejimi betimlediği “İdeolocya Örgüsü” (1986) adlı kitabına atfen kullanılmıştır.

araştırmasındaki nedensellik ilişkisi “ücretli mümin” kategorisini temsil eden bireylerin çalışma ilişkilerinin zorluklarına dinsel otoritenin ruhaniyatına sığınarak nasıl katlandığının çözümlenmesi olacaktır. Bu çözümleme için de soru formundaki özellikle D bölümündeki ve E2 başlığındaki 1., 2., 3., 7. ve 8. sorular kullanılmıştır. Ücretli mümin tipolojisiyle otoritenin katmanlarının işçiler tarafından nasıl içselleştirildiği ve farklılaştığı bu kapsamda değerlendirilmektedir.

Son olarak dinsel otoritenin denetim dizgesi içinde yer alan, muhafazakâr kodlarla kendilerini ve kozmosu anlamlandıran işçiler sosyal politika ve sosyal güvenlik konusunda ne düşünmektedir? Birincil toplumsal ilişkilerle biçimlenen cemaat duygusunun yarattığı güven/huzur algısıyla koşut olarak, sosyal yardımlar ve dinsel dayanışmayla biçimlenen geleneksel bir güvenlik alanı neden tercih edilmektedir soruları irdelenecektir. Bunun yanı sıra soru formunda yanıtı aranan bir diğer konu sosyal politika ve sosyal hakların en önemli alanlarından olan sendikalarla ilgili olarak işçilerin düşünceleri ve varsa kazanımlarının neler olduğudur. Araştırma çalışan odaklı olduğundan klasikleşmiş “Anadolu Kaplanları” adlandırmasına yönelik bir işveren mitolojisinden uzak durulmuştur. Araştırma öznesi bu bağlamda otoriteyi kullananlar (otoritatif) değil, otoritenin üzerinde uygulandığı, otoriteyi içselleştiren (otoriteryen) işçilerdir.

## **3.2. ARAŞTIRMANIN TASARIMI ve YÖNTEMİ**

### **3.2.1. Araştırmanın Örnekleme**

Yarı-yapılandırılmış mülakat yöntemiyle Nisan 2012 ve Ekim 2012 tarihleri arasında Ankara’da gerçekleştirilen alan araştırması sırasında 27 imalat sanayisi ve hizmet sektörü işçisiyle görüşülmüştür. Görüşmecilerin deşifre olmamaları için kimlikleri açıklanmayarak, kendilerinden yapılan aktarmalarda kod adı kullanılmıştır. Aynı zamanda gerek işçilerin bir kısmının özel istekleri gerekse bilimsel araştırmaların nesnellik ölçütlerine uygun olarak işçilerin çalıştıkları işyerinin özel ya da kamu kurumu olması fark etmeden işyeri adları araştırmada geçmeyecektir. Araştırmamızda otoritenin muhafazakâr mavi ve beyaz yakalı işçilerdeki kanaatkârlık, tevekkül, itaat desenlerini nasıl oluşturduğu incelendiğinden; araştırma örnekleme tekil bir işletmenin içindeki üretim ilişkilerinin incelenmesi biçiminde değil, farklı sektörlerde yer alan öznelerin deneyimlerinden kaynaklanan anlatılarından ve söylemlerinden hareket edilerek analiz edilmiştir. Görüşmeci işçilerin üretim ilişkileriyle ve muhafazakârlık

düzeyleriyle ilgili bilgileri araştırmanın sonunda yer alan EK-1 ve EK-2'deki tablolardan da izlenebilir.

Örnekleme yer alan işçiler dört ana gruptan oluşmaktadır: İlk grup Sincan Organize Sanayi Bölgesi'nde büyük ölçekli postfordist üretim ilişkilerinde yer almaktadır. İkinci grup Ostim'deki küçük ve orta ölçekli işletmelerde daha çok paternalist çalışma ilişkilerini deneyimleyen işçilerdir. Araştırmanın üçüncü grubu kamu işletmelerinde fordist üretimin son tortuları olarak çalışmaya devam eden işçilerdir. Son grup ise basın işçilerinden oluşmaktadır. Örneklem çeşitliliği açısından yapılan alan araştırması amaçlı örnekleme yöntemleri içinde yer alan “maksimum çeşitlilik örnekleme” ve kartopu (zincir) örnekleme niteliğindedir. Araştırma evreninde bir genelleme yapmak yerine çeşitlilikler arasındaki ortaklıklar/benzerlikler ve farklılıkların bulunması amaçlanmaktadır. Maksimum çeşitlilik örnekleme “görelilik olarak küçük bir örneklem oluşturmak ve bu örnekleme çalışılan probleme taraf olabilecek bireylerin çeşitliliğini maksimum derecede yansıtmak” içeriğine sahiptir (Yıldırım ve Şimşek, 2003: 70). Böylece muhafazakârlığın, özellikle cemaat aidiyetiyle keskinleşen muhafazakârlığın, bölgeden bölgeye, sektörden sektöre, meslekten mesleğe değişmeyen bir niteliğe sahip olduğu varsayıldığından; kamu ya da özel, imalat ya da hizmet sektörü gibi tek bir örnekleme odaklanmadan daha geniş ve yatay bir perspektifte bir alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Nitekim özellikle cemaat aidiyetleri<sup>184</sup> olan işçilerin gerek üretim ilişkilerine gerekse dinsel alana dair anlatıları, hangi sektörde ya da yakada yer alırsa alsınlar benzerlikler, üstelik benzerliklerden daha yoğun olacak biçimde homojenlik içermektedir.

Araştırma örnekleminde Ankara kentinin seçilmesinin birinci nedeni tarihsel olarak kentin Cumhuriyet başkenti olmasıyla, yükselen siyasal İslam arasındaki çelişkileri merkezden yakalama olanağını vermesidir. İkinci seçim gerekçesi ise araştırmanın yapıldığı dönemde Ankara'da yaşıyor olmanın görüşmecilerle bağlantılarına ulaştırarak referanslara, tanıdık ilişkilerine daha kolay erişme olanağı yaratması olmuştur. Böylece ideal tip olması bağlamında muhafazakâr anlatıları en iyi biçimde verebilecek, içinde yer aldığı cemaatin çalışma ilişkilerine dair bakışını kendi dilinin süzgecinden geçirerek en uygun biçimde aktarabilecek temsil niteliğini taşıyan görüşmecilere ulaşarak araştırma örnekleminin güçlenmesi sağlanmıştır.

---

<sup>184</sup> Araştırmamızda cemaat sözcüğüyle dinsel cemaatler kastedilmektedir. Cemaat kavramı yerine kolektivite, topluluk ya da kült kavramları da kullanılabilir.

Örnekleme erişim konusunda öncelikle görüşme sırasında işçilerin patron ya da amirlerinden herhangi birisinin yanında olmaları anlatımlarını etkileyeceği, dahası belirleyeceğinden, görüşmecilerle herhangi bir nezaretçi, gözlemci sıfatı taşıyan kişilerin yanında görüşülmemiştir. İkinci olarak Türkiye'nin kültürel yapısına uygun bağlamda yapılması gereken bir işin referanslarla kurulan bağlantılar ağıyla gerçekleştirilmesinin sağladığı kolaylıkların, bizim araştırmamızda da geçerli olduğu fark edilmiştir. Örneğin görüşmeci Salih'in "Sizi (...) Abi gönderdiyse elbet konuşuruz" biçimindeki karşılama cümlesiyle sıklıkla karşılaşmıştır. Duverger (2002: 250) da sosyal bilimlerde metodoloji konusunda araştırma yapılırken görüşülenler tarafından tanınan birisi olmak ya da "üçüncü bir kişi tarafından tavsiye edilmiş olmak" koşulları sağlandığında mülakatların yararlı olacağını aktarmaktadır. Böylece görüşmelerde referansların kullanılmasıyla bir görüşmeciden diğerine geçilmesi hem hedeflenen örnekleme uygun işçilerin bulunabilmesini kolaylaştırmış hem de görüşmecilerden edinilen bilgilerin verimliliğini arttırmıştır. Alan keşfi deneyimi olarak görüşmecilerin güven duygusunu maksimize etmesi nedeniyle tanıdık bağlantılarının görüşme verimliliğini son derece arttırdığı gözlenmiştir.

### **3.2.2. Araştırmanın Veri Toplama Araçları**

Durkheim (2010: 49) din olgusunu tanımlarken tüm önyargılarımızdan özgürleşmek zorunda olduğumuzu söyler:

"Bize gerekli olan tanımın öğelerini önyargılarımızdan, tutkularımızdan, alışkanlıklarımızdan elde etmeyeceğiz. Tanımı gerçeğin kendisinden elde edeceğiz".

Dinlerin karmaşık olgular olmaları nedeniyle kendi toplumsal bağlamları içinde incelenmeleri temel bir zorluk taşımaktadır (Riis, 2012: 368). Üstelik din diğer toplumsal kurumlar gibi değişen, dönüşen bir toplumsal olgu niteliği taşıdığından dinin statik bir özü olduğu temelinden yola çıkan alan araştırmaları başarısız olacaktır (Akşit vd., 2012: 34). Bu anlamda din bölünemez bir bütünlük değildir. Söylenceler, dogmalar, ayin ve törenler gibi parçaların birleşmesinden oluşmaktadır (Durkheim, 2010: 64).

Araştırmada işçilerle yapılan görüşmeler sırasında işçilerin işyeri deneyimleri ve emek disiplini karşısındaki düşünceleri öğrenilmeye çalışılırken aynı zamanda sahip oldukları İslami kültürel örüntülerle ilgili bilgiler çalışma ilişkileriyle bağlantıları oranında değerlendirilmiştir. Burawoy (1990: 29), toplumsal işbölümünü tüketim ve dağıtım ilişkileri olarak "üretim ilişkileri" (relation of production), teknik işbölümünü

de üretim etkinliği ve emek süreci ilişkileri olarak “üretimdeki ilişkiler” (relation in production) ayrımında kavramsallaştırmıştır. Bu bağlamda çalışmanın alan araştırması bölümünde “üretimdeki ilişkilere” odaklanılacak aynı zamanda görüşmecilerden edinilen bilgiler “üretim ilişkileri” alanındaki gözlemlerle birleştirilerek değerlendirilecektir.

Alan araştırmasında görüşülen işçilerin düşünce dünyalarının özüne girebilmek, çalışma koşullarının güçlüklerini dinsel duyguların eleğinden geçirerek anlamlandırma süreçlerine tanık olabilmek, işyeri deneyimlerinin dinsel aidiyetlerle birleşip birleşmediği bağlamları saptayabilmek amacıyla yorumlayıcı ve açıklayıcı yarı-yapılandırılmış mülakat görüşmesi<sup>185</sup> ölçme aracı olarak tercih edilmiştir. Bu anlamda Punch (2005: 166) nitel araştırma görüşmelerinin yorumlamaya dair yararlılığını şu biçimde aktarır:

“Nitel araştırmada görüşme, temel veri toplama araçlarından. İnsanlığın gerçekliğe ilişkin anlamlarına, tanımlamalarına ve gerçeği inşa edişlerine vakıf olmanın iyi bir yoludur. Aynı zamanda, başkalarını anlamak için kullanılan en güçlü yöntemlerdendir”.

Dinselliği tümüyle anlamak ancak gündelik pratikler, ritüeller ve söylemlerden oluşan tüm boyutların bütünleşmesiyle olanaklıdır. Bu nedenle dinselliği irdeleyen bir araştırmada diyalojik yöntemin kullanılması gerekmektedir (Tuğal, 2006: 248).

Araştırmamızda görüşmecilerin anlatıları aynı zamanda görüşmeler sırasında yapılan bireysel gözlemlerle pekiştirilmeye çalışılmıştır. Nitel görüşmelerin yapılmasıyla bizatihi konunun öznelere olan bireylerin düşüncelerini ve pratik deneyimlerini aktarabilecekleri, anlatı ve söylemlerinin yorumlanacağı bir diyalektik oluşturulmaya çalışılmıştır. Bilindiği gibi nitel araştırmalarda yorumlama bütünsel ve süreklidir (Geray, 2004: 66). Buna uygun olarak her bir görüşmeciyle bir ile dört saat arasında değişen zaman dilimlerinde ve gerektiğinde sonradan yinelenen görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırmada kartopu (zincir) örnekleme yönteminin kullanılmış olması da bu yöntemin niteliğine uygun olarak görüşmeci listesinden ön plana çıkan kritik bireylerin seçimini olanaklı hale getirilebilmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2003: 73). Bunun yanı sıra ücretli mümin tipolojisinin tutarlılığının doğrulanabilmesi amacıyla işçilerin işyeri deneyimlerinin muhafazakârlıkla ilişkiselliğinin keşfedilmesi

---

<sup>185</sup> Alan araştırması pratiklerinde özellikle postmodernist duruştan kaçınılması gerektiğini düşünmekteyiz. Postmodernist yöntem özneyi reddettiğinden, alan araştırması verilerinin birer özne olan bireylerden toplanması temelindeki niteliksel araştırma metodolojisini reddeder (Rosenau, 2004: 86). Üstelik şüpheli postmodernistler hem nicel araştırma hem de nitel araştırma yöntemlerini benimsemezler (2004: 173).

gerekmekteydi. Bu keşif sorunsalını yakalayıp, çözümleyebilmek amacıyla alan araştırmasının başlangıcında muhafazakâr ve muhafazakâr olmayan işçilerle söylem ve anlatı farklılıklarının karşılaştırılarak sınındığı pilot görüşmeler yapılarak soru formunun tutarlılığı sınanmıştır.

Nitel araştırma desenleri esnekliğe sahiptir aynı zamanda araştırmacının çözümlemeci açıklamalar yapabilmesine olanak sağlar. Araştırma sürekli biçimde araştırma verilerinin “sistematik” ve “belgelendirilmiş” çözümlenmeler yapılarak incelenmesiyle ilerler (Riis, 2012: 376). Dinsel alanı inceleyen bir araştırma söz konusu olduğunda ise dinin tanımlanmasındaki güçlükler değinen Weber, dinsel edimlerin bireylerin deneyimleri, düşünceleri, amaçları bağlamında anlaşılabilirliğini belirtir. Böylece dinsel olan ile dinsel olmayan arasındaki farkı yaratan dinsel eylemin kendisi değil, dinsel eylemi deneyimleyen kişinin öznel arayışları, beklentileridir (Kippenberg, 2012: 134). Nitel araştırmada araştırmacının “olay ve olgulara dahil, öznel perspektifi olan ve empatik” (Yıldırım ve Şimşek, 2003: 29) yaklaşımı da önem arz etmektedir. Bu anlamda alan araştırmasında yarı-yapılandırılmış soru formu aracılığıyla kapsamlı görüşmeler yapmak bireylerin dinsel deneyimlerinin “düşünce”, “duygu” ve “deneyim” boyutlarında anlaşılıp, gözlemlenip yorumlanabilmesinde yardımcı olmuştur. Benzer bir değerlendirme Adorno’nun (2011: 28) otoriteriyen-kişiliği araştırdığı çalışmasında görülmektedir. Buna göre otoriter kişiliğin karakteri araştırma “öznesinin” kendisini açıkça ifade etmesine izin vermeyen ölçüm cetvellerinden değil, görüşme diyalektiği içinde daha kolay görülebilir.<sup>186</sup> Niteliksel araştırma, özellikle cemaat üyeliği söz konusu olduğunda, anket çalışmasıyla edinilemeyecek verilerin, söylemlerin çözümlenmesi konusunda yardımcı bir araştırma yöntemi olmuştur. Görüşmeciler ucu açık bir biçimde sohbet atmosferi içinde görüşlerini açıklamışlardır. Görüşme/sohbet sırasında görüşmecilerin özellikle sahip oldukları dinsel düşünceleri ifade ederken özgüvenli ve anlatma gereksinmesine yönelik duygusallık içinde buldukları gözlemlenmiştir.<sup>187</sup> Bu anlamda görüşmecinin anlatıları ve söylemlerini aktarırken kullandığı dil önemlidir:

---

<sup>186</sup> Frankfurt Okulu’nun otorite araştırmasının gerçek sonuçlarının otoriteriyenliğin yaygınlığı açısından son derece karamsar bir sonuç ortaya çıkarttığından dolayı gizlendiği ileri sürülmüştür (Batmaz, 2006: 47).

<sup>187</sup> Durkheim (2010: 294) bu anlamda Tanrı’nın sadece kendisinin bir güç olmadığını, inanan bireylerin de gücünü oluşturduğunu aktarır. Tanrı’ya boyun eğen kişi gücünü arttırmakta, özgüvene sahip olmaktadır.

“Dil nitel araştırmalarda özel bir öneme sahiptir. Çünkü anlamlar ve anlam içeren olaylara verilen önem nedeniyle, dil hem bir veri toplama tekniği hem de çözümleme nesnesi olarak ortaya çıkar” (Geray, 2004: 149).

Araştırma öznesini dil, anlam ve yorumlama aracılığıyla resmetmek için betimsel analiz ve nitel analiz yapılmaktadır. Betimsel analiz “derinlemesine analiz gerektirmeyen veriler” için kullanılır. Betimlemede araştırmacının görüşleri ve yorumları dışındaki veriler yorumsuz olarak aktarılır (Yıldırım ve Şimşek, 2003: 56). Punch (2005: 16) betimlemenin açıklama yolunda bir ilk adım ve açıklama sürecinin bir parçası olduğuna vurgu yapar: “Betimleme açıklamadan daha sınırlı bir amaç taşır. Açıklama olmadan betimleyebiliriz, ancak betimleme olmadan açıklayamayız”.

Nitel araştırmadaki çözümleme birimleri; sözcükleri, kilit kavramları ve simgeleri içeren dilsel birimlerle, Duverger’in “konucuk” olarak adlandırdığı cümleler ve paragraflardır (Geray, 2004: 135-136).

Böylelikle çalışmamızın alan araştırmasında yarı-yapılandırılmış soru formunun seçilmesiyle soru ve yanıtlarda kolaylık ve görüşmecilerin duygusal söylemlerini doğrudan içeren aktarımların teze katılabilmesi sağlanmış olmaktadır. Formda yer alan yarı-yapılandırılmış sorular, görüşmecilerin bir soruya yanıt veririrken diğer bazı soruları da aynı konuşma periyodu içinde yanıtlayabilmelerine yardımcı olmuştur. Kullanılan soruların açık uçlu olması “önceden cevabı kestirilemeyecek ve çok değişik cevaplar alma olasılığı yüksek olan durumlarda ya da kişinin yönlendirilmemesi yani cevabın özgürce oluşturulması istenen durumlarda” yararlı olmaktadır (Gökçe, 1999: 113). Görüşme sırasında mülakat yöntemine uygun olarak görüşmecilerin anlatıları soru formunda yer alan soruların yanı sıra ek sorularla derinleştirilmiştir. Yarı-yapılandırılmış mülakat çalışmasında aynı zamanda görüşmecilerin sorular karşısında kendilerini konumlandırmalarına uygun olarak, yanıtlarda ilginç ayrıntıların yakalanabilmesi olanağı bulunmaktadır. Görüşmeciler soru karşısında düşüncelerini doğrudan aktarabilirken, soru formunun dışına çıkılarak esnek bir diyalogun oluşturulabilmesi alan çalışmasını varsıllaştırıcı bir etken olmuştur. Bu noktada görüşmeler, işçiler nesneleştirilmeden, kendileriyle yatay ilişkiler kurularak gerçekleştirilmiştir. Görüşmecinin soru formundaki soruları yanıtlama isteğindeki orandan hareket edilerek formda yer alan yarı-yapılandırılmış dizgeye tümüyle bağlı kalmadan görüşmeler sürdürülmüştür. Aksi halde görüşmecinin arka arkaya sorulan sorularla sorgulandığı, kendisine üstten bakılarak görüşmenin gerçekleştirildiği algısı doğacak, örneklemeden beklenen verilere erişimde sorunlar oluşacaktı.

Niteliksel araştırma yönteminin kullanılmasıyla görüşmecilerden edinilen bilgilerin yanı sıra sorular karşısında verilen yanıtlarla bağlantılı olarak mimik, jest gibi duygusal ifadelerin de gözlemlenebilmesine yönelik ikincil bir veri kataloğu sağlanmıştır. Yarı-yapılandırılmış kapsamlı mülakat tekniğinin araştırmaya sağladığı bu tür yararların yanı sıra görüşmecilerde yarattığı terapi niteliğinin önemli olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Bu nedenle bazı işçiler görüşmenin uzaması talebinde bulunmuşlardır. İktidar alanı içinde sistematik yabancılaşmaya maruz kalan işçiler, görüşme sırasında düşüncelerini özgürce aktarabilmelerinin kendilerine iyi geldiğini, psikolojik bir rahatlama yaşadıklarını belirtmişlerdir.

Görüşmeler gerçekleştirilirken izin verildiği takdirde ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Görüşmecilerin yaklaşık yarısı ses kayıt cihazının kullanılmasını kabul etmiştir. Araştırmanın yapıldığı dönemde var olan siyasal konjontür nedeniyle toplumda teknolojik, dijital aygıtlara dair bir güvensizlik psikolojisi oluşmasının da etkisiyle ses kayıt cihazı bazı görüşmeciler tarafından kullanılması uygun olmayan bir “şeytan icadı” olarak değerlendirilmiştir. Fakat özellikle basın işçileriyle yapılan görüşmelerin tümünde ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Mesleki içerik bu noktada kayıt cihazı deneyiminin kabulü ya da reddini belirleyici olmuştur. Bu noktada görüşmecilerle karşılıklı güven ilişkisinin kurulabilmesi amacıyla kabul etmeyenler için ses kayıt cihazı kullanımı konusunda bir ısrar söz konusu olmamış, anlatılar ve söylemler birebir yazılarak not alınmıştır.

### **3.2.3. Araştırmanın Kısıtları**

Tez çalışmasının özellikle laik-dinsel karşıtlığının keskinleştiği bir dönemde yapılması, alan verilerine ulaşma zorluklarının olacağına dair bir akademik tedirginlik yaratsa da nitel görüşmelerin araştırmacı ve görüşmeci arasında oluşturduğu güven ilişkisinin kurulmasıyla bu zorluk aşılabılmıştır. Gerçekten de niteliksel araştırma yönteminin kullanılması bilgi birikiminin kısıtlılığı koşullarında keşfedici bilgiye ulaşımı sağlayabilmektedir (Akşit vd., 2012: 85). Dinsel alana dair yapılan bir araştırmanın içerdiği hassasiyet nedeniyle temel bir araştırma kısıtı, bazı işçilerdeki araştırma konusuna dair olumsuz bakış olmuştur. Örneğin Hamza kod adı verilen işçi, araştırma konusunu öğrendiğinde “İslamofobi”ye vurgu yaparak, ilahiyat niteliği içeren araştırmaların dışında, İslami konuların araştırılmasına gerek olmadığını belirtmiştir. Buna karşın bazı görüşmeciler ise konuya son derece mutedil yaklaşmışlardır. Örneğin



Hacı kod adı verilen işçi tez çalışmasına olumlu bir bakış sergileyerek şu tümceyi kullanmıştır:

“Eğer bir nebze katkımız olacaksa tezinize ne mutlu bize yani”.

Optimal verileri sağlayacak araştırma öznelerini bulmak keşfedici bir çabayı gerektirmekteydi. Bu anlamda bir diğer araştırma kısıtı, “tanıdık” ya da “referans” bağlantısı kurulamadığında herhangi bir kişiyle görüşülememesi ya da görüşülse bile son derece verimsiz ve güven ilişkisinin kurulamadığı bir görüşmenin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu durumda ya edinilen kısıtlı bilgiyle yetinilerek farklı görüşmecilerin keşfedilmesi arayışına girilecekti ya da ilgili görüşmeciyle birkaç kez daha görüşme yapılmaya çalışılarak güven ilişkisinin kurulmasının pekiştiriciliğinde alan verilerinin çoğaltılmasına çalışılacaktı. Bu zorluklar görüşmecilerin güvenebilecekleri tanıdık referanslarının bulunması yoluyla aşılabilmektedir. Görüşmelerin gerçekleştirileceği kişi bulunduğu anda ise hem gözlem verileri hem de söylemsel verilerin elde edilmesi için ek bir zorluk olarak zaman ve uzam kısıtlaması söz konusu olmuştur. Bu noktada zaman kısıtlaması yeterli bilginin ve gözlemin elde edilemediği görüşmeciyle yeniden bir görüşme zamanı ayarlanması aracılığıyla giderilmeye çalışılmıştır. Uzam konusundaki temel kısıtlılıksa iki temel zorluğa dayanmaktaydı: Birincisi gerçekçi verilerin alınabilmesi için görüşmeciyle işverenin yanında yapılmaması gereken bir görüşme zorunluluğu ve işçilerle görüşme yapılabilecek yer sorunsalı. Bu ikinci zorluk gösterdikleri değerli anlayış sayesinde görüşmecilerin bazılarıyla evlerinde gerçekleştirilen görüşmeler yoluyla aşılmıştır. Bazı görüşmecilerle kahvehanelerde ya da görüşme zamanı için uygun bir alan olarak gösterilen bir dernekte görüşülmüştür. Bazılarıyla da işyerlerinde işverenden uzak olmayı sağlayacak kadar elverişli olan ziyaretçi odalarında görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Genellikle öğle yemeği arasının yarım saatlik bir süreyi kapsaması ziyaretçi girişlerinde aynı işçiyle birkaç kez yinelenen bir görüşme trafiğinin gerçekleştirilmesine neden olmuştur.

İşyerinde yemek saatleri yarım saat olan görüşmecilerle sonradan çalışma sürelerinin dışında uygun bir zamanda yeniden görüşülmüştür. Fakat bu kategori içinde yer alan işçilerin birkaçıyla, hafta sonu da çalıştıklarından uygun zaman yaratamamaları nedeniyle yeniden görüşme gerçekleştirilememiştir. Bu nedenle bu görüşmecilerin birkaçı veri eksikliği oluşması nedeniyle alan araştırması örneklemeden çıkartılmak zorunda kalmıştır. Örneğin bazı görüşmecilere ulaşmakta son derece yardımcı olan Hacı kod adı verilen mavi yakalı kamu işçisinin örnekleme ulaşmakta yaşanan güçlükler konusundaki şu ifadesini aktarmak yararlı olacaktır:

“Ben dört arkadaşa ulaştım. Ya herkes bahane buluyor, bu gün buraya çağırdığım arkadaşlar da garanti değil yani. Herkesin işi var gücü var, angarya geliyor bu işler onlara”.

Böylelikle görüşmelerin zaman aralığının temel belirleyicisi işçilerle kendileri için en uygun zamanda görüşme randevusunun alınabilmesi zorunluluğu olmuştur. Görüşme zamanlarının ayarlanması ve araştırma konusunun çözümlenmesine yardımcı olacak ideal tipleri yansıtan görüşmeci profillerinin seçilmesi, örnekleme ulaşmayı sağlayacak referans ağlarını oluşturmanın yoğun çabasıyla geçmiştir. Farklı muhafazakârlık düzeylerini ideal biçimde yansıttığı düşünülen kişilerle görüşmeler gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda özellikle görüşülen kişilerin bir dinsel cemaat üyesi olması ve üyeliğinin etkin bir biçimde sürmesi görüşmeci seçimi ölçütünde belirleyici olmuştur. Fakat burada farklı bir araştırma kısıtının daha ortaya çıktığı belirtilmelidir. Cemaat üyesi olmakla birleşen bu araştırma kısıtı, görüşmecinin araştırma sorularına yanıt veremediği ya da vermek istemediği noktalarda konuyu cemaat içinde bilgisine güvendiği ağabeylerine ve hocalarına danışması gerektiğini belirten ifadeleri olmuştur.

Alan araştırmasının başlangıcında bir araştırma kısıtı olacağı düşünülen işçilerin sahip oldukları cemaat aidiyetlerini belirtmeyecekleri düşüncesi, görüşmeler sırasında yanlışlanmıştır. Bağlantılar aracılığıyla kendilerine ulaşılmış olmasının yarattığı güven ilişkisi bu konudaki kısıtlılıkları ortadan kaldırmıştır. Fakat çalışmanın daha farklı bir kısıtlılığı toplumsal cinsiyet konusunda ortaya çıkmıştır. Bu durumda muhafazakâr düşüncenin görüşmelere dair getirdiği temel engel, görüşülebilen çalışan kadın sayısının azlığı olmuştur. Araştırmada ancak 2 kadın işçiyle görüşülebilmektedir. Her 2 görüşme de meslektaş olan bir kadın akademisyenin görüşmeleri yapmayı üstlenmesiyle gerçekleştirilmiştir. Aksi taktirde muhafazâkar kadın işçilerin tanımadıkları bir erkek araştırmacıyla görüşmeyi kabul etmemeleri nedeniyle herhangi bir görüşme gerçekleşmeyecekti. Nitekim Tuğal (2006: 250) benzer nedenlerle Sultanbeyli araştırmasında 56 görüşmenin ancak üçünü kadınlarla yapabilmektedir. Özüğurlu'nun (2008: 137) Denizli araştırmasında da kadınlarla görüşme girişimleri sonuçsuz kalmıştır.

Nitel araştırma deneyiminde kadın işçilerle görüşmeye dair bir diğer zorluk, erkeklerin daha cesur biçimde anlatılarını aktardıkları halde kadınların sahip oldukları tedirginlik duygusudur. Bunun nedeni tarihsel olarak patriarkal dizgeden kaynaklanan kadınların sosyal rollerine yönelik toplumsal cinsiyet konumlarıdır. Örneğin Meryem kod adı verilen işçi görüşmeye dair yorumunu şu biçimde anlatmıştır:

“Korkacak bişey zannettiydim. Sana demedim ama çok korkuyordum. Yanlış mı söyledim, bilemem mi ondan korktum. Ama yanlış söylesem de günah, bana günah”.

Muhafazakâr kadın işçiler konusunda alan deneyiminden edinilen temel izlenim; kadınların işyeri, işyeri servisi, ev sıralamasındaki rotanın dışına çıkartılmadan çalışma ilişkilerinin içine katılmasıdır. Ev ve işyeri dışına çıkamamak, Foucaultcu anlamda işyeri otoritesiyle evdeki ataerkil otoritenin üst üste bindiği bir kapatılma pratiği olarak gözükmektedir. Bu coğrafi mobilizasyon alan araştırması görüşmesinin kadın işçilerle yüz yüze yapılabilmesinin bir diğer engelini oluşturmuştur. Kadın görüşmecilerle erkek görüşmeciler arasında görüşme süresi konusunda temel bir fark, kadınların görüşmeye ayırabilecek daha az zaman dilimine sahip olmaları nedeniyle görüşmelerin ortalama bir saat civarında sürmesidir. Erkek görüşmecilerin bazılarında olduğu gibi kadın görüşmecilerle ikinci kez görüşebilme imkânı da söz konusu olamamıştır.

### **3.3. ARAŞTIRMA BULGULARI**

#### **3.3.1. Demografik Veriler**

Alan araştırmasında 27 işçiyle görüşülmüştür. Görüşmecilerin kod adları, yaş, cinsiyet, medeni durum, kent ya da kırsal kökeni ve eğitim düzeylerini gösteren ilgili tablo Ek-4’te yer almaktadır. Görüşmecilerin yaş aralığı 20-60 yaş arasında yer almaktadır. 20-30 yaş aralığında 6, 30-40 yaş aralığında 11, 40-50 yaş aralığında 7, 50-60 yaş aralığında 2 ve son olarak 60 yaş üstü 1 işçiyle görüşülmüştür. Görüşmeciler içinde özel sektör işçileri kamuda çalışanlara oranla daha gençtir. Görüşülen tüm işçilerin yaş ortalaması 36,7’dir. Özel sektörde çalışan 18 işçinin yaş ortalaması 34.72, kamu sektöründe çalışan 9 işçinin yaş ortalaması 40,8’dir. 27 işçiden 25’i erkek, 2’si kadındır. Yöntembilim bölümünde söz edilen nedenlerden dolayı sadece 2 kadın işçiyle görüşülebilmştir. Görüşülen işçilerin 22’si evliken 5’i bekârdır. 25 erkek işçinin hiçbirinin eşi çalışmamaktadır. Bunun tersine görüşülebilen her 2 kadın işçinin kocası da çalışmaktadır. Özellikle çalışmanın kuramsal bölümünde değinilen yeni-kentlilik ve dinsel ilişkiyle ilgili bilgi sağladığı düşünülen, kırsal/kentsel köken durumuna bakıldığında şu veriler görülmektedir: İşçilerin 10’u kent, 6’sı ilçe, 11’i de köy kökenlidir. Kent doğumluların büyük bölümünün, ilçe ve köy doğumlularınsa tümünün akraba bağılıkları, tatillerde ziyaret vb. düzeylerde kırsal bağılıkları sürmektedir. Muhafazakâr işçilerde geleneksel otorite temelli kültürel örüntüler, toplumsal kodlar sürmektedir. Bu anlamda kırsal köken muhafazakâr düşünceyle örtüşmektedir.

İşçilerin eğitim durumlarına bakıldığında 1 kişi ilkokul, 2 kişi ortaokul, 18 kişi lise, 6 kişi üniversite mezunudur. 18 lise mezununun 4'ü İmam Hatip Lisesi, 2'si Endüstri Meslek Lisesi, 1'i Ticaret Lisesi'ni bitirmiştir. Üniversite mezunu işçilerin 5'i basın sektöründe vasıflı beyaz yakalı işçi olarak çalışmaktadır. Bu anlamda örnekleme yer alan eğitim düzeyi en yüksek çalışan kategorisi basın işçileri olmuştur. İmalat sanayisinde çalışan görüşmeciler içinde bir kişi üniversite mezunu olduğunu belirtmiştir. Görüşülen mavi yakalı işçilerde lise mezunu olmakla mavi yakalı işçi olmak arasında bir koşutluk olduğu görülmektedir. Üretim ve eğitim ilişkisinde lise mezunu işsizliğin fabrikada ücretli işçi olmakla sonuçlandığı görülmektedir. Bunun istisnası eğitim içeriği nedeniyle Endüstri Meslek Lisesi mezunu olan iki işçidir. Özellikle İmam Hatip Lisesi mezunu 4 işçinin de mavi yakalı ücretli kategorisinde iş bulmuş olmaları, dinsel bir eğitim ile itaat eden işçi profili arasındaki bağlantıya dair ipuçları vermektedir. Harvey'in (1997: 146) belirttiği gibi emeğin denetim altına alınma biçimleri olan din ve eğitim kurumları hakim idelojilerle iç içe geçmektedir.

Görüşülen işçilerin sektörel dağılımlarına bakıldığında, 27 işçiden 20'si mavi, 7'si beyaz yakalıdır. Özel sektör işçisi 18, kamu sektörü işçisi olan 9 kişiyle görüşülmüştür. Görüşülen işçilerin içinde organik ve aktif biçimde cemaat üyesi olanların sayısı 15'tir. Cemaat aidiyeti olmayıp araştırmada muhafazakâr-milliyetçi olarak kavramsallaştırılan 7 kişiyle görüşülmüştür. Bunların yanı sıra kimi zaman cemaat sohbetlerine katılanlarla geçmişte cemaat üyesi olup şimdi aktif biçimde cemaat üyelikleri sürmeyenlerden oluşan bir diğer işçi kategorisi daha gruplandırılmıştır. Bu kategoride de 5 işçi yer almaktadır. Görüşmecilerin cemaat aidiyetlerinin dağılımı ise şu biçimdedir: Milli Görüş geleneğiyle koşut Nakşibendî 5 kişi, Nur Cemaati'nden 6 kişi, Nakşibendîliğin bir kolu olan Kadiri Cemaati'nden 1 kişi, yine Nakşibendîliğin içinde yer alan İsmailağa Cemaati'nden 1 kişi, Nakşibendîlik içinde yer alan Süleymancı Cemaati'nden 2 kişi, hem Nur Cemaati hem de Nakşibendî Cemaati içinde bulunmuş fakat her ikisiyle de şu anda organik bir ilişkisi olmayıp cemaatlerden bağımsız olarak herkesin kendi cemaatini kurması gerektiğini düşünen 1 kişi, arada bir cemaat sohbetlerine katılan fakat cemaat aidiyetleri sistematik olmayan 4 kişi, cemaat üyesi olmayıp kendisini milliyetçi-muhafazâkar olarak tanımlayan fakat muhafazakârlığı milliyetçiliğine oranla daha baskın olan 7 kişiyle görüşülmüştür.

### 3.3.2. Araştırmanın Temel Bulguları

Araştırmanın temel bulguları bölümünde alan araştırmasından edinilen veriler, çalışmanın ilk iki bölümünde değerlendirilen kuramsal bilgilere koşut bir biçimde irdelenecektir. İnceleme, alandan edinilen verilerin oluşturduğu bulguların “bireysel düzey”, “cemaat düzeyi” ve “çalışma ilişkileri düzeyi” olarak üç düzeyde sınıflandırması çerçevesinde ilerleyecektir. Öncelikle ilgili alt bölümlere geçmeden, bu bölümler için giriş niteliği taşıyacak biçimde genel bulguların neler olduğu aktarılacaktır. Bu bağlamda belirtilmesi gereken ilk bulgu, farklı sektörlerde çalışan, eğitim durumları birbirinden farklılaşan işçilerin anlatıları arasında fazlaca benzerliklerin var olmasıdır. Anlatılar arasında farklılıklardan ziyade daha homojen bir yapı oluşmasının nedeni, İslamiyet’in her şeyi kapsayan, bütünsel bir din olmasıdır. İşçilerin otoriteyle kurdukları ilişkinin hakikat rejimini sahip oldukları inanç dizgesi, özellikle de eğer varsa üyesi oldukları dinsel kolektivitenin dünyayı anlamlandırma desenleri belirlemektedir.

Alan araştırmasında görüşülen işçiler şu biçimde sınıflandırılmıştır:

- Cemaat üyesi işçilerle cemaat üyesi olmamakla birlikte dinsel otoriteyi dünyevi yaşamında “idea” olarak kuran işçiler “ücretli mümin”,
- Ücretli mümin tipolojisi içinde yer almakla birlikte, cemaat aidiyeti sistematik olmayıp, cemaat toplantılarına düzensiz aralıklarla katılanlar “pragmatist muhafazakâr”,
- Yine ücretli mümin tipolojisi içinde yer almakla birlikte, kendilerini milliyetçi-muhafazakâr olarak tanımlayan işçiler, muhafazakârlıklarının birincil, milliyetçiliklerinin ikincilliği nedeniyle kavramın tersten okunması yoluyla “muhafazakâr-milliyetçi” olarak adlandırılmıştır.

Cemaat üyesi işçilerle cemaat üyesi olmamakla birlikte muhafazakâr düşüncenin farklı düzlemlerinde yer alan işçilerin karşılaştırılması, ücretli mümin kategorisinin muhafazakârlık derecelerine göre katmanlaşabildiğini göstermektedir. Özellikle cemaat üyesi muhafazakâr işçilerin anlatılarında muhafazakâr-milliyetçilere göre farklılıklar bulunmaktadır. Araştırmanın kuramsal bölümünde Türk-İslam sentezi kavramı değerlendirilirken, bu kavramın İslam-Türk sentezine dönüşümünün kaçınılmaz olduğuna dikkat çekilmişti. Bu bağlamda İslam-Türk sentezi içinde cemaat aidiyetlerinin güçlenmesine koşut olarak muhafazakâr-milliyetçi kategorisinin de güçlendiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra dinsel cemaatlere bağlı olan

ücretli müminlerin anlatıları arasında da üyesi olunan cemaatin hakikat rejimine göre farklılıklar bulunmaktadır. Fakat bireyler farklı cemaat aidiyetlerine sahip olsalar da işyerinde otoriter ilişkilerin içselleştirilmesinin ölçütlerinin nedensellik ilişkisi aynı olduğunda, cemaat üyeliğinin bireyin otorite karşısındaki konumunda farklılık yaratmadığı görülmektedir. İlgili kavramsallaştırmalar ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir biçimde değerlendirilecektir.

Alan araştırmasında görüşmecilerden elde edilen bulgulardan yola çıkarak öncelikle dinin araçsal bir işlev edindiği belirtilmelidir. Adorno (2011: 247) da otorite araştırmasında bireylerin dini amaç değil, araç olarak görme tutumu içinde olduklarını saptamıştır. Adorno dinin nesnelliğe, doğruluğa sahip olması bakımından değil, bireylerin farklı araçlarla da ulaşabilecekleri amaçlarını elde etme aracı olması bakımından değerli görüldüğünü belirtmektedir. Araştırmamızda özellikle cemaat aidiyetlerinde sürekliliğe sahip olan, cemaat sohbetlerine düzenli katılan işçilerin çalışma dışı bir aktivite olarak rahatladıklarını söylemeleri cemaatlere psikolojik bir araçsallık yüklemekte, cemaatleri işlevsel rehabilitasyon kurumları, anomi ve yabancılaşmadan kaçış sığınakları durumuna getirmektedir. Dinsel inanç Giddens'a (2010: 99) göre günlük yaşama dair kaygılardan bir kaçış olanağı sağlar. Bununla birlikte kaygı ve zihinsel korku kaynağı da olabilmektedir. Fakat alan araştırması gözlemlerine göre cemaat içinde bulunanların birincil toplumsal grup olarak komünal davranış kodlarını benimsemeleri, işyerinde yaşadıkları mağduriyet duygusunun bireysel düzeyde kalmasına yol açmaktadır. Sosyal haklar ve sosyal güvenlik taleplerinin kolektif ifade yolları yerine cemaat dayanışması ve yardım ağları ikame edilmektedir.

Görüşmeciler dinsel dünyanın resmedilmesini işyeri ve gündelik yaşamlarından önde tutmakta, birincil bir toplumsallaşma pratiği olarak yaşamaktadır. Araçsallık ve cemaat aidiyeti ilişkiselliğinde cemaat üyesi birey, kapitalizmin kentsel alandaki üretim ilişkilerinin muğlâk ve riskli kaosundan kurtulmak isterken, cemaatçe denetlenen mikro-kozmosunun içinde yer almaktadır. Çalışma ilişkilerinin monotonluğunda din rehabilite edici araçsal bir işlev üstlenmektedir. Her ne kadar cemaatler bireyler için toplumsallaşma ve işyeri disiplininin arınmaya yönelik bireysel bir terapi niteliği taşısa da, bireyler cemaat örgütlenmeleri içinde yer aldıklarında bir yabancılaşmadan kurtulmaya çalışırken bir diğer yabancılaşma alanının içine girmektedir. Üye olunan grubun hakikat rejimi benimsendiğinde cemaat içi hiyerarşiler meşrulaşır, tabakalaşmış

cemaat yapısında birey kendi konumunu hiyerarşinin alt derecelerinde olurlar. Gündelik yaşamın İslamiyet'in bütünselliği kapsamında yaşanması, bireylerin cemaatin kültürel örüntüler dizgesinin dışına çıkma olasılıklarını sınırlandırır. Cemaat disiplini aynı zamanda işyeri disiplininin, çalışma ilişkilerindeki iktidar alanı içinde sessiz bir mümin olmanın, pekiştiricisi olur. Bu olgu Lefebvre'nin (2006: 116) yabancılaşmanın zorunluluğunu anlattığı bağlamla koşutluk içindedir:

“Yabancılaşma giderek tüm yaşama yayılır. Birey bunun dışına çıkmayı başaramaz. Kendisini kurtarmaya çalıştığında, kendi kendisini yalıtır ve daha da yoğun bir yabancılaşmaya yol açar”.

Dinsel alanın dünyevi alana göre birincilliği, dinsel mesellerin, öykülerin, metaforların dil ilişkilerinde kullanımı, cemaat üyeliği söz konusu olduğunda cemaatin hakikat rejiminin tartışılmazlığı gibi geleneksel otoritenin düşünce kodları, tüm görüşmecilerde başat söylem olarak yer almaktadır. Cemaat üyesi görüşmeciler geleneksel otoritenin düşünme kalıplarının üzerine, içinde yer alınan cemaate göre farklılaşan spesifik söylem kalıplarını eklemektedirler. Bu anlamda cemaat kültürü daha spesifik düşünüş ve davranış kodları üretmektedir. Fakat görüşmecilerden hiçbiri sohbet sırasında doğrudan ya da dolaylı olarak İbni Sina, İbni Rüşd, Farabi gibi düşünürlerden söz etmemiştir. Genel olarak anaakım İslami literatür de İslam içinde yer alan Eski Yunan düşüncesinden etkilenmiş felsefeci Müslümanları olumsuz değerlendirmektedir.<sup>188</sup>

Cemaat üyesi görüşmeciler cemaatlerde kendilerini yeniden bulduklarını anlatarak, gerçekte şu andaki konumlarının değil geçmişlerinin bir yabancılaşma hali olduğuna değinmişlerdir. Cemaat üyesi tüm görüşmeciler konsensüs içinde cemaate katıldıklarında İslamiyet'in yeniden öğrenildiğini, aileden öğrenilen dinin yetersizliğini belirtmişlerdir. İslamiyet cemaat ağı içinde kendileri için bir yeniden öğrenme, bir keşif olduğundan, ailelerinin Müslümanlığı kendilerine yeterince öğretemediğini düşünmektedirler. Cemaat üyesi ücretli müminin keşfi kendisi için aynı zamanda bir kaderdir. Fakat konsensüs içeren bu anlatım muhafazakâr-milliyetçi işçilerin değil, cemaat bağlantılı işçilerin düşüncesidir. Burada edindiğimiz izlenim cemaat içine giren bireyin yeniden toplumsallaşması olmaktadır. Cemaatin hakikat rejimi dilin iktidarının kurulması anlamında görüşmecilerin anlatımlarında fazlaca benzerlikler yaratmaktadır.

---

<sup>188</sup> Fakat örneğin Bulaç (1993: 17, 19) Mutezile düşüncesini savunanların ve felsefecilerin Bağdat'tan kovulmalarıyla birlikte, Batının bilimle aydınlanarak ilerlemesi karşısında, İslamiyet'te düşüncenin gerilediğini kabul eder: “İçtihat kapısı resmen değilse bile, fiilen kapatıldıktan sonradır ki, siyasi iktidarlar kendilerini güvencede hissetmişler, zulüm ve baskılarına devam edebilmişlerdir”.

Türkiye’de cemaatleşme mutlak ve göreceli yoksulluğun artmasına koşut olarak yaygınlaşmıştır. Görüşülen kamu işçileri ve birkaç beyaz yakalı görüşmeci dışındaki işçilerin gelir durumlarına göre yoksul kategorisi içinde yer aldıkları söylenebilir. İşçiler, ifadelerinden görüleceği üzere içinde buldukları gelir dağılımı adaletsizliklerinin göreceli de olsa farkındadır. Bunun göstergesi, işçilerin özellikle çalışma koşullarının zorluğu ve düşük ücretlerle ilgili yakınmalarının konusu olan işyeri deneyimleridir. İşçilerin çalışma ilişkilerinin içindeki konumlarını, sosyal-psikolojik mekanizmalar yoluyla dinsel güdüleyici etmenlerle betimledikleri gözlemlenmiştir. Bunlar; yoğun bir kader algısı, kendine güven, misyonerlik/tebliğ etme bağlamında sahip oldukları dinsel bilgiyi aktarma ve yayma isteği, dinsel düşüncenin işyeri çalışması zorluklarına karşı bir pansuman işlevi görmesi gibi temel gözlemlerdir. Özellikle dinsel konularda ve bağlı bulunulan cemaatin hakikat rejimi söz konusu olduğunda, görüşmecilerin çoğunda öğretici olmak ve karşı tarafı kültürlemeye çalışmak homojen bir davranış biçimi olarak gözlenmiştir.

Muhafazakâr düşüncenin toplum ideali de çalışmanın önceki bölümlerinde incelendiği gibi bizatihi durağan, toplumsal değişim karşıtı bir içeriğe sahiptir. İşçiler genel olarak varlıkların varlıklarının, yoksulların yokluklarının onlara Tanrı tarafından verildiğini düşünmektedir. Fakat haksız yollarla varıllaşan kişilere dair bir farkındalık da bulunmaktadır. İşçilerin büyük bölümü varsıllık ve yoksullukla kader arasında ilişki kurmuştur. Kamu işçileri özel sektör işçilerinden sendikal konularda daha bilinçli gözükmektedir. Bunun nedeninin Türkiye’de fordist dönemin sosyal koruma kalkanından yararlanan son işçi kuşağının kamu fabrikalarında çalışan işçiler olmasıdır. Geçmişte elde edilen sendikal kazanımlar, toplu pazarlıkla bağlantılı ücret ve sosyal hak artışlarının bu bilinçte doğrudan payı olduğu belirtilmelidir.

Özel sektörle kamu sektörü arasındaki farklılıklar ücret ve çalışma sürelerindeki eşitsizliklerden kaynaklanmaktadır. Özel sektör işçileri sosyal güvenceye ve sosyal haklara dair beklentilerini kader algısının ağı içinde belirsiz bir geleceğe ertelemektedir. Görüşmecilerde öte dünya mutluluğuna ulaşabilmek için bu dünyada sınavda olduğumuz düşüncesi homojen bir veridir. Güvence içeren sahipliklerin kader olması, içermeyenlerin kader olmaması anlamında öte dünyadaki cennet güvencesi de bu dünyadaki sınavla ilişkili biçimde işlevselleşmektedir. Bunun yanı sıra işçiler üretim ilişkilerinin işleyiş biçimine yönelik soruları, var olan üretim dizgesinin statükosuna karşı çıkmayı bizatihi tanrısal iradenin zorunluluklarına karşı çıkmak olarak



anlamlandırmışlardır. Bu veri Bourdieu'nün (1995) sembolik baskı kavramıyla ilişkilendirilebilir. Sembolik baskı, baskı altında bulunanların, baskı altında olma koşullarına kendilerinin aşağı konumda yer almalarının kaderleri olduğu düşüncesiyle biat etmelerini anlatır.

İşçilerin kader konusuna bakışlarına koşut biçimde toplumun alt katmanlarında yer aldıklarına dair düşüncelerinin ekonomik karşılığının, emeğin değersizleşmesi olduğu gözlemlenmiştir. Çalışan kişi eğer bir cemaate üyeyse emeğinin değersizleşmesini cemaat içinde ikincil bir toplumsallaşma ağıyla telafi etmektedir. Cemaat üyesi olmayan bireylerde emeğin değersizleşmesinin farkındalığının cemaat üyelerine oranla daha belirgin olduğu saptanmıştır. Bu bulgu dinsel otoritenin sınıf olgusunu ötelemesinin açık bir örneğini gösterir. Emeğin değersizleşmesi bulgusunun yanı sıra görüşülen beyaz yakalı işçilerin proleterleşmiş ya da proleterleşme sürecinin içinde oldukları gözlemlenmiştir. Proleterleşen birey dinsel otoritenin etkisiyle sürecin asli nedeninin farkında değildir. Proleterleşmesini kader, tevekkül algısıyla rasyonelleştirme çabasıdır.

Görüşmecilerin cemaat farkı olmaksızın sınıfsal konumlarına dair kolektif bir söyleme sahip oldukları görülmüştür. Cemaatlerin fıkıh, ritüel vb. düzeylerde birbirlerinden farklılıklarına karşın, sınıfsallık ve toplumsal tabakalaşma karşısındaki ortak söylemleri, bizatihi dinsel otoritenin toplumsallaşma süreçlerinde etkili olmasıyla ilişkilidir. Sınıf bilinci görüşülen işçilerde tortu düzeyindedir. Görüşmecilerin birkaçının doğrudan doğruya, çoğunluğunun da dolaylı anlatımlarda belirttikleri anlatı, kendilerinin işyerinde işveren için değil Tanrı için çalıştıklarıdır. İşçilerin kapitalizm içindeki sosyal adaletsizliğin ve gelir dağılımı bozukluklarının farkındalığı yüksektir fakat kadere referans verilmektedir. Cemaat üyesi işçilerin belirli bir oranı sosyal güvencesizlik ve anomi koşullarından kurtulabilmek amacıyla cemaat içi hiyerarşi ağlarında yer almaktadırlar. Burada tövbekârlık paradigması itaat sağlamakta, dinsel itikat da çalışmayla birleşmektedir. Cemaat ilişkilerinin ürettiği bu alternatif kimlik, işçilerin önceliklerini kendileri için bir sınıf olgusuna ulaşabilecekleri aşamadan uzak tutmaktadır. Fakat Türkiye'de serbest piyasa ekonomisinin kapitalizmin eşitsiz gelişimi içindeki işleyişi, kaçınılmaz olarak sınıf çatışması içerdiğinden, cemaatlerin hangi aşamaya kadar sosyal yardım ağlarıyla ve dinsel terapi nitelikleriyle işçilerin sınıf dışı kalma tutumlarını sürdürebileceği tartışmalı ve görelî bir bağlam olmaktadır.

Muhafazakâr işçiler sıklıkla sosyal yardımlarda bulduklarını belirtmişlerdir. İşçiler görece yoksul oldukları halde yaptıkları sosyal yardımlarla, daha yoksul olanlara yardım etmenin sağladığı üst sınıfa ait olma duygusuyla kendilerini “görece varsıl” hissedebilmektedir. Muhafazakâr işçi ve varsıllık algısı temelinde konunun diğere bir yönünü İslamiyet’teki zekât zorunluluğu oluşturmaktadır. Kendilerinden daha yoksul olanlara zekât, sadaka ve fitre vermeleri işçilerin düşüncelerindeki sınıfsallığı bulanıklaştırmaktadır. İşçiler zekât, sadaka ve fitre verdiklerinde görece olarak kendilerini varsıl hissetmektedir. Bu duyguyu yaratan sınıfsal etmenler değil, dinsel normlarla ilintili kültürel etmenlerdir. Böylelikle kapitalizmin eşitsiz gelişim yasası ve toplumsal tabakalaşma bağlamında bireyler kendilerinden daha alt toplumsal sınıflarda yer alanlara karşı sosyal yardım ve dayanışma sorumluluklarını yerine getirebildiklerini gördüklerinde, toplumsal tabakalaşmanın üst aşamalarında konumlandıklarına dair yanlış bilince sahip olabilmektedirler. Benzer biçimde Adorno (2011: 162) otorite araştırmasında otoriteriyen modeli kabul eden insanların kendilerini sosyolojik bakımdan daha yüksek toplumsal gruplarla özdeşleştirdiklerini tespit etmiştir.

Araştırmadaki bir diğere temel bulgu görüşmecilerin konsensüs halinde İslamiyet’le adaleti özdeşleştirmeleridir. Adaletin kaynağı nedir sorusunun karşılığında İslam’ın her türlü adaleti barındırdığı belirtilmiştir. İşçilerin tümü ideal olmayan ve ahlak içermeyen bir toplum ve ekonominin bulunduğunu düşünmektedir. Fakat görüşmecilerden bazıları ahlaklı bir toplumun ve ahlaklı bir ekonominin belirli bir süreç sonucunda kurulabileceğinden söz etmiştir. Ahlaklı olmayan bir toplumsal yapı içinde muhafazakâr işçilerin seçimi İslami kurallara uyulması gerekliliğidir. “İdeal İslamı yaşayamıyoruz” tümcesi burada belirleyici olmaktadır. Fakat pratikteki İslami yaşam, var olan üretim ilişkilerinin süzgecinden geçmektedir. Bu bağlamda olanın olması gereken noktasında birey-din ilişkisi temelinde çatışma vardır. Görüşmecilerden elde edilen veriler İslamiyet’in kapitalizmle eklemlenmiş biçimi olan liberal İslami düşünce ve yaşayış tarzına dair bir uyum ilişkisinin kurulmuş olduğunu göstermektedir. Din ve kapitalizm arasındaki bu bağlaşıklık önceki bölümlerde değinildiği biçimde teo-kapitalizm olarak adlandırılabilir.

Din ile kapitalizm arasındaki bu rasyonelleştirme çabasıyla ilgili olarak alan araştırması verilerinden edinilen bir diğere bulgu, Protestan İslam olarak kavramsallaştırılan olgunun toplumda dinsel normların reformist biçimde değışmesi

bağlamında değil, sadece ekonomik alanda var olduğudur.<sup>189</sup> Üstelik ekonomik alanda Protestan etik davranış ilişkilerinin yerine çoklukla pragmatist bir çalışma davranışı yerleşebilmektedir. İslamiyet'in kapitalizmle yakınsaması dışında muhafazakâr işçiler konsensüs halinde İslamiyet'in değişmesini değil, geçmişte Peygamber, sahabeler ve halifeler dönemindeki ideal İslamiyet'in uygulanmasını savunmaktadır. Tıpkı Protestan İslam argümanında olduğu gibi günümüzde din ve ekonomi ilişkilerinde tartışılan “ekonomik cihat”<sup>190</sup> algısının da görüülen işçilerde var olmadığı saptanmıştır. İslami itikada sahip işçiler öncelikle kendi yararlarını düşünebilmektedir.<sup>191</sup> İşçiler işverenlerinin ekonomik cihadını değil, Allah için kendi çalışmalarının ne oranda değerli olacağını düşünmektedir. Bu noktada işveren ve işverenin Müslümanlığı ikincil kalmakta, önemli olan işçinin kendi Müslümanlığı olmaktadır.

Bir diğer güncel kavram olan ılımlı İslam kavramının da somut bir karşılığının bulunmadığı görülmüştür. Sadece kapitalizmle uyumlulaşmış esnek bir İslam'dan söz edilebilir. Fakat muhafazakâr algılarda görece bir değişim söz konusudur. İlimli İslam argümanı kapsamında Batıyla uyumlu İslam söylemi salt ekonomik bir uyumdan oluşmaktadır. Bu ekonomik uyumun bir yönünü küreselleşmenin yeni işbölümüne dair ucuz işgücü olmanın itaatkârlığı oluşturur. Diğer yönünü ise görece olarak tüketim toplumu ve teknolojiyi kullanım düzeyinde var olan uyum oluşturmaktadır. Genel itibariyle kapitalizme ekonomik bir uyum söz konusuyken, özellikle cemaat bağlılığı olan görüşmecilerde Aydınlanma düşüncesi karşıtlığı ve bunun Türkiye'deki modernleşme dönemini temsil eden tarihselliğinden hoşnutsuzluk ortak bir kabuldür. Cemaat üyesi işçilerin değerlendirmeleri cemaat üyesi olmayan işçilere oranla daha fazla klişeleşmiş kabuller içermektedir. Adorno'nun otoriteriyen kişiliğin taşıdığı klişelerle ilgili saptamaları bu noktada önemlidir. Adorno (2011: 127-128) araştırma

---

<sup>189</sup> Latin Amerika ülkelerinde Protestanlık yayılırken, emek ve tüketim ilişkilerinde, eğitim dizgesinde değişim oluşmuş, geleneksel erkek egemenliğine reddiye biçiminde kültürel bir dönüşüm de yaşanmıştır. Kadınların Evangelikal kiliselerdeki görevleri, rolleri artmıştır (Berger, 2009: 83-84). Türkiye'de bu tür bir dinsel değişim söz konusu değildir. Ek bir bilgi olarak Hançerlioğlu'nun (1974: 123) Protestan İslam kavramını günümüzdeki kullanımından daha önce ve çok farklı bir biçimde kullandığı belirtilmelidir. Ona göre Ortodoks Müslümanlığa karşı Protestan Müslümanlığın oluşmasıyla, felsefedeki logos kelam olarak ve sophos da tasavvuf olarak belirmiştir.

<sup>190</sup> Gerçekte ekonomik cihat kavramı, Türkiye'de Müsiad'la birlikte anılsa da yeni bir kavramsallaştırma değildir. Daha 1978 basımlı kitabında Austruy (1978: 132) İslamiyet'in içerdiği disiplin ve güçle cihadın ekonomik olarak görülmesinin ekonomik büyüme yaratacağını düşünmekteydi: “İktisadi planda orjinal çözümler araştıran bir sistemi geliştirebilmek için, canlandırıcı, kudretli, dervişane teslimiyet lazımdır”.

<sup>191</sup> Benzer biçimde İslami yazar Bulaç (1997: 216) ekonomik cihat kavramını eleştirerek bunun “küçük cihat” olduğunu, bireylece ihmal edilen “büyük cihatın” ise kişinin kendi nefsiyle savaşımı olduğunu belirtir.

öznelerinde “klişeleştirme” ve “kişiselleştirme” olarak iki temel eğilim saptamıştır. Konuyu yeterince bilmemek nedeniyle bireyler kaotik bir düzenin içine girmek zorunluluğuyla karşılaşmaktansa klişelerle düşünüp, davranmayı yeğlemektedir. Görüşülen muhafazakâr işçiler aynı zamanda tarihsel klişeler de taşımaktadır. İdealize edilmiş bir Osmanlı/ecdad tahayyülü savunulmaktadır. Osmanlı Devleti’nin evrensel düzeyde ve değişmez bir biçimde adil, eşitliği sağlayıcı ve hoşgörülü olduğu düşünülmektedir. Görüşmeciler anlatımlarında padişahlara, peygamberlere ve halifelere ait idealize edilmiş anlatılar olarak meselleri, kıssaları, dinsel öyküleri çokça kullanmışlardır.

### **3.4. BİREYSEL DÜZEYDE OTORİTERYENİZM**

#### **3.4.1. Görüşmecilerin Belirgin Otoriteryen Kişilik Örüntüleri**

Kişilik süreçlerinin otoriteryen örüntüleri oluşturması karmaşık bir yapıya sahiptir (Sanford, 1986: 66). Bu nedenle araştırma örneğinde yer alan işçilerin işyerinde disiplini içselleştirme pratiklerinin saptanmasında, sahip oldukları otoriter örüntülerin değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Bu bölümde nitel araştırma yönteminin kullanılmasıyla derinlemesine bilgi sahibi olunmayan, kapalı bilgi ağlarının bulunduğu muhafazakâr habitusta, kişilik süreçlerindeki karmaşıklığın çözülmesi için keşfedici bir biçimde var olan toplumsallığın yorum ve anlam dünyası incelenmektedir. Bu bağlamda araştırmanın soru formunda E1 başlığında yer alan ilk üç soru, İslami işçinin kişilik ve kimliğinin otoriter boyutlarının saptanması için sorulmuştur. Burada Türkiye’de İslamiyet’in, bireyler için sadece bir dinsel düşünce, soyut bir değerler kategorisi olmadığı görülmüştür. Din bireyler için diğer toplumsal kurumlarla ve toplumsallaşma süreçleriyle iç içe geçmiş somut yaşam deneyimlerinin toplamını anlatmaktadır. Din aynı zamanda bir kültür, kült, gelenek, metafor ve temsil dizgesi olarak işlevselleşmektedir. Örneğin görüşmeciler İslami kurallara koşulsuz uyulması gerekliliğini “İdeal İslami yaşamıyoruz” tümcesiyle belirtmişlerdir. İdeal İslami yaşantı ütopyasının uygulanamaması söylemi görüşmecilerin tümünden elde edilen kolektif bir veri olmuştur. Bu anlamda görüşmecilerin din ve dünya algılarında “olan” ve “olması gereken” arasında, kavramsal düzey ve uygulama düzeyi arasında bir toplumsal çatışma bulunmaktadır. Bu çatışma halinin nedensellik ilişkisini modern ve

postmodern toplumsal dönemlerin ve yasal/ussal otoriteyle geleneksel otoritenin Türkiye’de iç içe geçmiş katmanlar olması belirlemektedir.

Dinsel otoriteyi içselleştirmiş kişilik ve toplumsal kimlikler, Adorno’nun (2011: 124) ifadesiyle kendilerini var olan tutucu toplumsal yapıyla özdeşleştirerek “kendi özdeşleşme modellerini çökertmemek” isterler. Bu nedenle fazla bilgi sahibi olmayı reddetmekle birlikte aynı zamanda yüzeysel, çarpıtılmış bir enformasyona da açık konumda yer alırlar. Bu çerçevede araştırmamızda otoriter kişilik özelliklerinin bireysel düzeyini ifade eden görüşmeci anlatıları aşağıda örneklendirilecektir. Görüşülen işçilerin yarısından fazlası (15 kişi) otoriteye dair düşüncelerini uhrevi bir hiyerarşiyle içselleşmiş biçimde ifade etmişlerdir. Bu ifade tarzının cemaat üyesi işçilerde daha belirgin olduğu gözlemlenmiştir. Örneğin Necmettin kod adı verilen görüşmeci otoriteyi ilginç bir biçimde tanımlamıştır:

“Otorite değil de ilerleyiş tarzı”.

Bu anlatımda Necmettin otoritenin dikey hiyerarşiyle toplumsal alanda kurulan inşasını ilerleme/yükselme ölçütüyle değerlendirmektedir. Necmettin’in anlatımında cemaat üyesi olma özelliğiyle otoritenin bir ilerleme tarzı olarak görülmesi arasında da koşutluk bulunmaktadır. Diğer bir görüşmeci olan Harun içselleştirilmiş otoriteyi çalışma ilişkilerinin disiplini perspektifinden özellikle de “güzel bir disiplin” ifadesiyle kutsamaktadır:

“Patronların davranışları gayet yani disiplinli. Güzel yani. O yönden bir şey diyemem yani disiplinli. Her yerde böyle yani. Hani kendi işin de olsa başka bir işyerin de olsa, disiplin olmasa o iş yürümüyor. Muhakkak güzel bir disiplin olması lazım, şart yani. Mesela camide namaz kılarınsın değil mi? Fabrika da yani aynı olmalı. Muhakkak disiplin şart bence”.

Harun’un disiplini kutsaması Adorno’nun (2011: 292) otoriter bireyin otoriteye itaat ederken haz almasını betimlediği bireysel psikolojiye denk gelmektedir. Harun’un disiplin noktasında cami ve fabrika arasında kurduğu özdeşlik ilişkisi, Hak-İş Sendikası’nın kabul ettiği ilk sendika ambleminde de görülmektedir. Sendikanın ambleminde hilal içinde cami ve fabrika yer almaktaydı (Koç, 2013: 71).

Abdurrahman da otoriteryen bakış çerçevesinde işçileri askere benzeterek şöyle söylemektedir:

“İyi bir işçi her türlü şartlara hazır olmalı asker gibi. Asker nasıl her türlü donanımı var. Arazi şartları işte her türlü donanımı. İşçide her tür donanım, mesela diyelim maneviyat, olmalı”.

Marx’ın fabrikadaki çavuş ve astsubay benzetmesine koşut biçimde Alman toplumunun otoriter özünü yansıtan “Prusya ordusunun astsubayı ideali” (Poulantzas, 1980: 106), Abdurrahman’ın yanıtıyla özdeşlik taşımaktadır. Abdurrahman kendi pratik askerlik

deneyimin etkisiyle, işyeri ilişkilerinde de askeri disiplinin özlemini çekmektedir. Abdurrahman'ın bu düşüncesi, Foucault'nun (2011: 151) total kurumlardan olan orduda ve atölyelerdeki “bir dizi iktidar uygulaması” çerçevesinde belirttiği bedenin anatomikleştirilmesi olgusunu somutlaştırmaktadır.

Otoriteryen kişilik Türk toplum yapısına içkin bir özelliktir. Toplumsallaşma süreçleriyle nesiller arasında aktarılmaktadır. Nitekim 1979 yılında Bursa’da yapılan bir alan araştırmasında (Batmaz, 2006: 14) kendisini yurtsever veya karşıtı milliyetçi olarak gören işçilere Adorno’nun otoriter kişiliği ölçen F Skalası uygulandığında işçilerin büyük bir bölümünün otoriteryen kişilik yapısına sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Alan araştırmamızdaki İslami işçinin kimlik tahayyülünü tanımlayan ifadeler Batmaz’ın araştırmasındaki bulgularla uyumludur. Demek ki sözü edilen otoriteryen duygu ve düşünüş tarzlarının Türkiye için süreklilik gösterdiği görülmektedir. Bu olgu cemaat üyesi işçilerde daha belirgin bir içeriğe sahiptir. Örneğin Müslümanlığı “Müslüman dürüst, ahlaklı ve vatanseverdir” anlatımıyla tanımlayan Nuri için muhafazakârlık şu anlama gelmektedir:

“Hakikaten bir muhafazakâr hiçbir zaman sol partiye oy vermeyecek adamdır. Mesela şu arkadaşımız da muhafazakâr ama sol partiye oy verebilir. Öyle bir potansiyel görüyorum ben onda yani. Her namaz kılan muhafazakâr olmuyor”.

Nuri siyasal yönelimle dinin her zaman birleşmeyebileceğini düşünmektedir. Bağlı bulunduğu cemaatin İslamiyet’i algılama biçimi, Nuri’nin anlatımının nedensellik ilişkisinde açıklayıcı olacaktır. Bu noktada farklı siyasal görüşlere ılımlı bakıp bakmamanın muhafazakârlığın katmanlaşma düzeylerine göre değişebildiği, özellikle cemaat üyeliği söz konusu olduğunda daha katı bir bakış açısının oluştuğu görülebilmektedir. Nitekim Turan’a (1993: 49) göre Müslümanlık kavramı kültürel bir geleneği anlatan “İslami kimlik belgeleri”ni anlatmaktadır. İslami kimlik belgeleri kişinin adının Türkçe ya da İslami olması, anne ve babasının Müslüman olduğunun düşünülmesi, kişinin başka bir dine inandığını bildirmemesi durumunda, karşılaşılan herkesin bir ön koşul olarak Müslüman olduğunun varsayılmasını anlatmaktadır.

İslami kimlik konusunda işçilerin söylemleri cemaat üyesi olup olmamalarına göre farklılaşabilmektedir. Örneğin cemaat üyesi olmayan ve sorulara çoklukla meseller ve kıssalarla yanıt veren muhafazakâr-milliyetçi İsmail: “Müslüman Türk milletinin evladıyım, bu bana yeter” demektedir. Yine muhafazakâr-milliyetçi olan Emre ve Alper muhafazakârlığın içine milliyetçi öğeler katmaktadırlar:

Emre:

“Dinine, kitabına, ezanına, vatanına, milletine, bayrağına sahip çıkan bir insanım. Bunlara zarar getirecek insanların da hep karşısında olmuşumdur”.

Alper:

“Müslümanız elhamdulillah. Ama Türklük daha çok var. Irkçılığı sevmiyorum. Milliyetçiyim, öyle öğrendik öyle de kaldık”.

Görülebildiğimiz iki kadın işçiden birisi olan Meryem farklı bir paradigma ortaya koyarak patriarkal toplumsal cinsiyet rollerine uygun biçimde Müslümanlığı “iyi bir aile olmak” ile tanımlamıştır. Meryem’in ifadesinde görüldüğü gibi İslami kimlikte kadın ancak aile içinde anlanmaktadır. Meryem’in aile ve Müslümanlık arasında kurduğu ilişki, Mardin’in (2005b: 233) İslamiyet’te aile kurumu ve toplumsal değişime tepki konusundaki saptamasıyla uyumludur:

“İslamcı, inter alia, aile yapısındaki değişikliklere bir panik tepkisidir. İslami teoloji kadar önemli olan İslamcıların, İslami yaşam tarzının bir parçası olan toplumsal pratikleri yeniden canlandırmalarıdır”.

Muhafazakârlığı pragmatist bir bağlamda içselleştiren ve taşradaki ailesine göre daha az muhafazakâr olduğunu söyleyen Soner Türkiye’de milliyetçi-muhafazakârlıkta toplumsal bir değişim olduğuna dikkat çekmektedir:

“Müslüman adam şudur: İnancı olmayanın vicdanı olmaz. Dar görüşlü milliyetçi-muhafazakârlar bizden bir önceki jenerasyondur. Olay sermayeye döküldü, her şey paraya döküldü artık. İnsanlar gerçeğin farkına varmaya başladı. Eskiden daha çok vicdan, daha çok işte vatan, millet, Sakarya bunlar vardı. Daha çok inançlıydık belki eskiden. Şimdi daha çok işin içine sermaye girdi, para girdi ya”.

“Pragmatist muhafazakâr” olarak değerlendirdiğimiz Soner gelenek ve uygarlık arasında çatışmalı bir düşünsel konumda yer almaktadır:

“Konu gene böyle dinden minden açıldı. Ben de niyetliyim oruç tutuyorum. İşte amir beni tanıyor, sağdaki tanımıyor. Amirin ulusalcı olduğunu biliyorum. İyi bir adam böyle hani ulusalcılar biraz da ılımlı konuşur ya bazı konularda. Ya inanıyoruz o tarafta tutacak dalımız olsun diyorum ben tamam mı? Adam döndü bana şunu dedi: Şu uçağı icat eden cehenneme gidecek sen bir gün oruç tuttun diye cennete gideceksin öyle mi dedi... Bazı konularda da insanların yapıları hani oluştuğu bir hamuru var. O hamurun dışına çıkamıyorsun aslında tamam mı? Belki benim de kafam karışık. Ama ben bunu yediremem kendime yani. Aile, bağlarımız var ya bizim; aile, doğum yeri, din ondan sonra gelenekler, kültür o bağlardan kopamıyorsun aslında. Bu adamın sözüne hak vermemek imkânsız nerdeyse. Bir cemaatçiye sorsan o uçak uçmakla Allah’a şirk koşmuştur diyebilir mesela anladın mı?”.

Muhafazakâr-milliyetçi olup kendisini Müslüman-Türk olarak tanımlayan Aydın da Müslüman olmak için namaz kılmanın, Kuran okumanın zorunlu olmadığını savunmaktadır. Görüldüğü gibi cemaat üyesi olanlarla olmayanların kimlik aidiyetleri,

bir önceki alıntıdaki ifadesiyle solcuları İslami bulmayan Nuri'yle Aydın'ın karşıt konumları bağlamında, muhafazakârlık skalasının iki farklı ucunu göstermektedir. Aydın muhafazakâr-milliyetçi ölçütünü şöyle betimlemiştir:

“İnanmış bir ibadet var, inandığım bir Kuran var, Peygamber var, Allah'ın bir olduğunu biliyorum. Ben Müslüman değil miyim şimdi?”.

Aydın'ın belirttiğine karşıt olarak yeniden cemaat üyesi işçilere dönüldüğünde anlatıların farklılaştığı görülmektedir. Muhafazakâr kimlik aidiyetleri konusunda cemaat üyesi işçiler, cemaat üyesi olmayanlara oranla daha fazla ideolojik anlatılara sahiptir. Bu bağlamda Abdurrahman Milli Görüş düşüncesinin muhafazakârlıktan üstünlüğüne değinmiştir:

“Muhafazakâr işçi değil, Milli Görüşçü işçileriz, Milli Türk Talebe Birlikleri'nde yetişmiş insanlarız. Allah izin verirse ölünceye kadar da Milli Görüşçüyüz”.

Milli Görüş düşüncesini benimseyen Hacı da kendisini “tam muhafazakâr” olarak betimlemektedir. Bu tanımlamada görüldüğü gibi tam muhafazakâr ile tam muhafazakâr olmayan arasındaki karşıtlık, muhafazakârlığın geniş ve farklı bir düşünsel yelpazesi olduğuna işaret etmektedir. Hacı Milli Görüş'ün tarihselliğini şu ifadesiyle içselleştirmektedir:

“Milli Görüş'te muhafazakârlık yok. Yani bilmiyorum da biz muhafazakârlık demeyiz yani. Biz Milli Görüşçüyüz deriz. Sonuçta Erbakan Hoca'nın tarifıyla Milli Görüş Fatih'in görüşü, Milli Görüş Süleyman'ın görüşü, Milli Görüş Alparslan'ın görüşü derdi Erbakan Hoca. Biz onların görüşü diyoruz yani. Ben Milli Görüşçüyüm”.

Geçmişte birkaç farklı cemaat içinde bulunarak cemaat deneyimini çeşitlendiren Burak ise Müslümanlıkla İslamcı olmanın eşdeğer olduğunu düşünmektedir:

“Müslümanım İslamcıyım tabii”.

Halil de cemaat üyesi olmakla birlikte diğer cemaat üyesi işçilere oranla sadece İslamcılık değil milliyetçilik de içeren bir bakış açısına sahiptir:

“Türküm, Müslümanım... İnanç olarak Müslüman ama kimlik olarak da Türk kimliğine sahip birisiyim. Hem Türk hem Müslüman olmak bir ayrıcalıktır fakat bir üstünlük değildir”.

Yine cemaat üyesi olan Harun, Müslüman kişinin kim olduğunu çalışma ilişkileri alanına odaklanarak tanımlamıştır:

“Allah'ımı, kitabımı bilen, çalıştığı yerin hakkını veren, ne iş yaparsa onu önemle, itinayla yapmaya çalışan kişi (Müslümandır) bence”.

Osman ise cemaat üyesi olmakla birlikte milliyetçi-muhafazakâr olduğunu belirterek Müslüman kişinin tanımını şöyle yapmıştır:



“Müslüman haram<sup>192</sup> yememeye dikkat etmeli, elinden geldiği kadar İslam’ın şartlarını yerine getirmeye çalışmalı. Benim aklımdan geçen bunlar”.

Osman’ın düşüncesindeki “elinden geldiği kadar” ifadesi bir mutedillik ve hoşgörü anlayışı içermektedir. Araştırmadaki gözlemler doğrultusunda hoşgörü düşüncesinin Osman’ın kişiliğinde de yer aldığı görülmektedir. Fakat görüşme sırasında Osman’ın bağlı olduğu cemaatinin dinsel kodlarında hoşgörünün yer aldığını özellikle vurgulaması kendi kişiliğiyle cemaatini özdeşleştirmesinin bir sonucu da olabilir.

Müslüman birey kimliğinin cemaat üyesi işçiler içinde ilginç tanımlamalarından birisini, Osman gibi hoşgörüye referans vererek, “tam muhafazakâr” olan Hacı yapmıştır:

“Hoşgörü en başta geliyor herhalde. Kardeşlik çünkü Allah-ü Teala ne diyor: “İnnemel mü’minüne ihvetun” diyor; bütün Müslümanlar kardeşdir. Yani ben Müslüman bir arkadaşımı, Müslüman bir kardeşimi gördüğüm zaman hiç önyargı... yani benim de hatalarım var, insanların hepsi hatalı. Herkesi hatalarıyla kabul etmek lazım. Ama ben önyargılı olmadan direk onu severim. O kendi yaptıklarıyla beni kendinden uzaklaştırır. Yoksa sevmekle mükellefiz Allah-ü Teala öyle buyuruyor bize. Yani bak kardeşlik; ne yaptı sahabe efendilerimiz? Ensar, muhacirler karşılandığında yani Medineli Müslümanlar, Onları kardeş edindiler, birbirlerine kardeş etti Peygamber Efendimiz. Ne yaptı sonra adamın elli dönüm arazisi varsa yirmi beş dönümünü ona verdi. İki tane karısı varsa birini boşadı birini ona verdi yani. Nerde şimdi bende iki tane kadın olacak ben birisini vereceğim kardeşime. Mümkün mü? Kendimi sorguluyorum yani burada. Kimse vermez ki. Yani Allah’ın kardeşliği gibi bizim kardeşliğimiz mümkün değil. Çok büyük kardeşlik onların kardeşliği”.<sup>193</sup>

Her ne kadar anlatısında hoşgörüye değinse de Hacı’nın bu ifadesinin aslında hoşgörüye yansıtmadığı görülmektedir. Görüşmecinin Müslümanlığı betimlerken kurguladığı hoşgörü, Adorno’nun (2011: 59) klişelerle yaşantı arasındaki uyumsuzluğu yansıtan “varsayımsal hoşgörü” olarak adlandırdığı bağlama denk gelmektedir. Esas olarak hoşgörü davranışıyla çelişki içinde olan Medine’de kadınların da paylaşıldığı söylemi Freud’un (2008: 35) tabularda dokunma korkusunun (délire de toucher) bulunduğunu belirtmesine koşuttur. Hacı’nın bakış açısında İslamiyet’te bu anlamda kadının tabu nesnesi olarak değerlendirildiği düşünülebilir. Bu noktada görüşmecilerden Meryem’in kadın ve erkek eşitliğine dair ifadesi, patriarkanın yeniden üretimi konusunda da tamamlayıcı bir örnek olabilir:

“Eşit olmaması lazım, erkeklerin önden gitmesi lazım, bayanların arkadan gitmesi lazım. Dinimize göre öyle yakışıyor”.

<sup>192</sup> İslamiyet’te haram sözcüğü “yasak” ve “kutsal” olanı anlatır (Benslama, 2005: 62).

<sup>193</sup> Medine’de ensar ve muhacir kardeşlik antlaşması olarak ev, servet ve geçim araçlarını paylaşmışlardır (Talegani, 1989: 170).

Müslüman kadının kamusal alana Müslüman erkek tarafından kapatılarak çıkması, patriarşinin farklı bir formda yeniden üretimi anlamına gelir. Bu bağlamda erkek özne, kadın nesne olarak kodlandığında toplumsal cinsiyet temelli patriarkal roller İslami formlar içinde yeniden üretilmektedir. Tanilli'nin (2006: 217) belirttiği gibi İslami toplumlarda kadına biçilen üçlü rolün "cami", "mutfak" ve "çocuk" olması, kadının ancak ikincilleştirilmiş bir statüde toplum içinde yer alabileceğini anlatmaktadır.

Sonuç olarak otoriteryen kişilik özelliklerini tanımlayan sıfatların İslami kişinin kimlik ve kişilik görünümüyle ilişkisel olduğu görülmektedir. Görüşmecilerden gözlemlenen bu görünümün temel özellikleri şunlardır:

- Ait olunan birincil grubun dışının kaotik ve tehlikeli olarak görülmesi,
- Modernite ve Aydınlanma düşüncesi karşıtlığı,
- Geleneksel otoritenin kodlamalarıyla düşünme,
- Anlatılarda savunulan düşünceyi destekleyici mesellere, metaforlara sıklıkla başvurma,
- Tarihsel ataerkini tamamlayıcı düzeyde güçlü bir ecdad ve tarih hassasiyeti,
- Özellikle cemaat üyesi işçilerde gözlemlenen ahlaki otoritelere, dinsel figürlü karizmatik otoriteye koşulsuz itaat,
- Birey ve topluma dair nedensellik ilişkisinin metafizikleştirilmesi,
- Açıklanamayan konularda bilişsel çelişkide kalındığında bastırma mekanizmasının kullanılması.

Gözlemlenen bu özelliklere sahip olan muhafazakâr birey profili, farklı muhafazakârlık düzeylerini içeren ekonomik, tarihsel, toplumsal ve kültürel etkilerle biçimlenen geniş bir skalada katmanlaşmaktadır. Bu çerçevede muhafazakârlık ve otorite ilişkisi, bireylerin cemaat üyesi olup olmamalarına ve eğer cemaat üyesiyseler cemaatler arasındaki farklılıkların dinamiklerine göre katmanlaşarak değişebilmektedir. Sınıflandırılmış olan bu otoriter eğilimler, araştırmanın ilerleyen bölümlerinde değerlendirilmeye devam edilecektir.

### 3.4.2. İslami Önceliklerin Kapsayıcılığı: “İnsani Olan Her Şey İslamidir, İslami Olan Her Şey İnsanıdır”<sup>194</sup>

Araştırmanın bu başlığı altında işçiler üzerinde dinsel düşüncenin farz/zorunluluk boyutu, işçilerin kadercilik, kulluk hakkındaki değerlendirmeleri ve anlatılarında çoklukla kullandıkları metaforlar incelenecektir. Öncelikle belirtilmesi gereken işçilerin, İslamiyet’i tasavvuf içeriği veya felsefi düzeyin dışında çoklukla meseller<sup>195</sup> ve özellikle de namaz, oruç gibi ibadetleri içeren ritüellerle deneyimlemeleridir. İşçilerin dinin diğer öğelerinden önce ibadetlerini, özellikle de namaz ve orucu anlatmaları Özdemir’in (2010: 53) muhafazakârlıkla ilgili araştırmasında elde ettiği bulgularla uyumludur. Araştırmamızdaki görüşmeciler içinde İslamiyet’in sufist, felsefik karakterinden sadece birkaç işçi söz etmiştir. İşçilerin hiçbiri, üniversite mezunu çalışanlar da dahil olmak üzere, Farabi, İbni Rüşd gibi Eski Yunan felsefesiyle İslamiyet’i bütünleştirmeye çalışmış olan felsefecilerden söz etmemiştir. Sadece bu gösterge dahi İslamiyet’in gündelik yaşam pratiklerindeki konumunun düşünsel düzeyde değil, biçimsel ibadetlerle ilişkisel olarak anlamlandırıldığını göstermektedir. Görüşmeciler, özellikle cemaat aidiyetleri sürekli ve sistematik olanlar, bireysel yaşamlarını ve kozmosu dinsel bir alanla kuşatılmış olarak algılamaktadır. Örneğin Sincan’da mavi yakalı işçi olarak çalışan Hamza namaz<sup>196</sup> kılamayacağı bir işyerinde kesinlikle çalışmayacağını belirtmiştir:

“Namaz kılmama engel olunursa tabi ben o işi tercih etmem. Burada öyle bir sıkıntı olmuyor. İşte arkadaşlardan rica ediyoruz, o an rahatta olan herkes öyle sıkı fıkı çalışan değil. Makineye göre değiştiği için yani rahat olan makineler oluyor, zor olan makineler oluyor. Rahat olan makinedeki arkadaş işte beş dakika, on dakika her neyse bakıyor. Namazımızı kılıyor. Burada beş vakit olmuyor zaten. En çok yaza, kışa göre değişir de tabi, namazlarımız iki denk geliyor veya üç denk geliyor. Namazları vaktinde kılabilirim. Allah işi de görür ibadeti gördüğü gibi ya”.

Görüldüğü gibi ibadet Hamza için her koşulda çalışmadan önce gelmektedir.

<sup>194</sup> Görüşmecilerden Rıza’nın İslamiyet’in bütünselliğine dair tanımlamasıdır.

<sup>195</sup> Yazısız toplumlarda bilmece, atasözleri, meseller, masallar toplulukların ortak belleklerinin taşıyıcısıdır (Borgeaud, 1999: 66). Görüşmecilerin anlatımlarında meselleri çokça kullanmaları dinsel yaşantının birincil grup düzeyinde olduğunu ve geleneksel otoritenin kültürünün aktarılma kanalları olan sözel bir deneyimleme içerdiğini göstermektedir. Örneğin görüşmecilerden Alper adalet konusunu açıklarken kullandığı meseli şu biçimde aktarmıştır: “Adam oturmuş camiye Allah’ım demiş bu camide kaç tane ermiş var ki demiş. Kulağına ses gelmiş. Senden hariç 12 kişi demiş. Böyle bir şey var. Bu toplumda da kimin ne olduğu belli değil, kimin ne yaptığı da belli değil”.

<sup>196</sup> Namaza verilen önemle ilgili olarak Said-i Nursi (1977: 27) namazın bireylerin nefes alabilmelerini sağladığını belirtmiştir. Ona göre dünyanın varoluşunun “şu kasavetli, ezici ve sıkıntılı, geçici ve zulümatlı ve boğucu” olması nedeniyle namaz gerekmektedir.

İbadet Durkheim'a (2010: 313) göre kişiyi Tanrı'ya ve topluma bağlayan bir araç niteliğindedir. Bu anlamda işçiler işyerinde ibadet edebildikleri oranda, çalışmanın rutin yabancılaşmasından kurtularak tanrısal alana katıldıkları bir ruh durumu içinde yer aldıklarını düşünmektedir. Gellner (2012: 301) İslamiyet'teki zorunlu namaz ve orucun içerdiği disiplin nedeniyle bir endüstri işçisinde aranan temel niteliklerle uyacağına değinmiştir. İslamiyet'in bütünsel olması, toplum, birey ve devlet alanlarını kapsamaması nedeniyle birey her an panoptik bir denetimin nesnesi olarak kendisini kurar. Örneğin İslami düşünür Bakır Es-Sadr'a (1991: 30) göre:

“Gayba imanı nedeniyle, bir Müslüman, kendisinin daima olağanüstü güçler tarafından seyredildiğini ve kontrol edildiğini hisseder. İşte bu nedendir ki takva sahibi bir Müslüman dua ve niyazlarında sorunlarını Allah'a arz eder”.

Hamza'nın yukarıdaki yorumuna benzer biçimde Sincan'da mavi yakalı işçi olarak çalışan Salih de ibadetin işten önceliğini vurgulamaktadır:

“Namazlarımızı kılıyoruz. Namazlarımız her şeyden önce geliyor. Namazlarımı aksatmamaya çalışıyorum çok şükür... Montajdayım. Namaz saati geldi mi ben üretimi durduruyorum. Benim hiç umurumda değil, ben namazlarımı kılıyorum. Benim için hiç problem olmuyor, problemde çıkarmıyorlar bu konuda. Yalan söylemeye gerek yok namazlarımızı kılıyoruz yani”.

Salih'in “namaz saati geldi mi ben üretimi durduruyorum. Benim hiç umurumda değil” ifadesinde otoriteryen kişiliğin yansımaları görülmektedir. Salih'in işyerinde iş akışının prosedürüne müdahale edebildiği, bundan hoşnut olmayan diğer işçilerin ise herhangi bir sorun yaşamamak için Salih'in agresif kişiliğinden kaynaklanan yaptırımcı davranışına karşı çıkmadıkları görülmektedir.

Benzer biçimde Ostim'de mavi yakalı işçi olan Bilal için namaz çalışma yaşamına dair bir önkoşuldur:

“Beş vakit namazını kılan, Kuran'ını okuyan Müslümandır. Çalışırken namaz kılmama izin var mı dedim? Var demeselerdi çalışmazdım”.

Bu noktada İslami ekonomiye dair literatürde çalışmanın düzenlenmesiyle ilgili yapılan bir değerlendirme görüşmecinin bu anlatısıyla örtüşmemektedir. Abdülvehhab Öztürk'e (1986: 56) göre işçi işyerinde namazının sadece farzını kılmalı, sünnetini kılmamalıdır. İslami yazarlar İslamiyetle kapitalizmin ihtiyaçlarını sünnet, farz gibi düzenlemelerle uyumlulaştırarak örtüştürmeye çalışmaktadır. Dinsel hassasiyetleri yüksek işçilerin namaza bakışıyla bu değerlendirmeler arasındaki farklılık; işçilerin İslami ekonomi argümanı kuramcılarının işçi sınıfını üretimin sürdürülmesinin nesnelere olarak gören bakış açısından habersiz olmalarından kaynaklanmaktadır.

Yeniden görüşmecilerin ifadelerine dönersek, Yasin çalıştığı fabrikada namaza dair verdiği mücadeleyi şu biçimde aktarmıştır:

“Çalıştığım işyerinin dini hassasiyetine, inancını yaşama konusunda insanlara gösterdiği toleransa dikkat ederim. Burası da Müslüman bir ülke olarak geçiyor ama burada mesela mümkün mertebe fazla istemezler. Ha yapılıyor elhamdulillah çok şükür yapıyoruz. Ama yapmasan daha iyi onlara göre”.<sup>197</sup>

Yasin ibadet ve çalışma arasındaki skalada ibadeti çalışmaya üstün tutmaktadır. Kamu fabrikasında çalışan ve cemaat bağlılığı olan mavi yakalı işçi Hacı'nın işyerindeki ibadet pratiği ise yukarıda düşünceleri aktarılan özel sektör işçilerinden farklıdır:

“Benim Kuran talebelerim var. Kuran öğrenenler var benden. Öğlen paydosumuz dolu geçiyor yani. Kamuda öğlen paydosu mesela bir saattir bizim, öğlen paydosunda biz hatim bile indiriyoruz ya! Onun dışında namaz zamanı bizim orada böyle küçük mescit var. Orada namazlar kılınıyor, eda ediliyor”.

Görüldüğü gibi kamu işletmelerinde çalışma ve ibadet ilişkisinin dengesi, özel sektör işçilerinin deneyimleri oranında sorun oluşturan bir alan değildir. İşçilerin çalışma sürelerinin belirli bir bölümünün mescitte yapılan ibadete ayrılabilir olması, kamu işletmelerinin yeni kapitalizm içinde atıl bırakılan üretim alanları olduğunu da göstermektedir.

Araştırma örneğinde namaz pratiğinin yanı sıra gözlemlenen ikinci kapsayıcı İslami öncelik, işçilerin kadercilik (fatalizm), sabır ve tevekkül algısıdır. Sabır ve tevekkül inancı her işçide homojen bir veri olarak saptanmıştır.<sup>198</sup> Bu bağlamda birkaç benzer anlatı aktarılırsa; örneğin cemaat bağı olmayan Emre sabır sözcüğünü kullanmamakla birlikte Tanrı'nın insanı sınamasının ve sabrın farklı yolları olduğunu söylemektedir:

“Bu dünya bir sınavdır, herkesin de imtihanı çok farklıdır. Kimisi insanlarla imtihan oluyor, kimisi işyeriyle, kimisi toplumda daha farklı kademelerde”.

---

<sup>197</sup> Bu noktada literatürdeki muhafazakârlık çalışmalarından Yanbay'ın (2009: 89-91) araştırmasında elde ettiği bulgulardan, kendisini alt sınıf ve işçi sınıfı içinde değerlendiren işçilerin dini inanç ve tutumlarında gevşekliğe sahip olabilecekleri ve işçi sınıfı içinde dinsel yayınlara dair bir ilgisizlikle koşut Kuran okumayı öğrenmede azlık olduğu bulgularına katılmamaktayız. Yanbay aynı zamanda dinin işçilerin yaşamında “belirgin bir etki alanı” oluşturmadığını da vurgulamaktadır. Bizim araştırmamızdaki yanıtlayıcılardan özellikle cemaat aidiyeti olanların vakit namazları ve Cuma namazı konusundaki tavizsiz hassasiyetleri, kamu işçisi Hacı'nın öğle aralarındaki yemek molalarında diğer işçilere Kuran hocalığı yapması örnekleri, Yanbay'ın cemaat aidiyetlerini birincil norm olarak benimseyen “mümin” işçi kategorisini ihmal ettiğini göstermektedir.

<sup>198</sup> Dünya yaşamının bir sınav olduğu düşüncesi, İslami bir çalışma ilişkileri alanı kurmaya çalışan literatürde de işlenmektedir. Örneğin Balcı'ya (1994: 125) göre çalışma yaşamında barışın hakim olmasına uygun olarak, çalışma (işçi) ve çalıştırma (işveren) ilişkisi içinde de dünya yaşamının bir sınav olduğu görülmektedir.

Disipline edici yönü olan bu söylemde insanların dünyada yaptıklarıyla sınavdan geçerek, öte dünyada arzu edilen makamları kazanabileceği inancı bulunmaktadır. “Farklı kademelerde” sınav içinde olmak bireyleri her toplumsal tabakalaşma düzeyini kabullenen bir kader inancına yönlendirmektedir.<sup>199</sup>

İşçiler kaderciliği sabır ve tevekkül düşünceleriyle iç içe değerlendirmektedir. Kadercilik özellikle de geleneksel otoriteyle birlikte kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Muhafazakâr-milliyetçi olan Soner kaderi gelenekselliğin doğrudan bir sonucu olarak görmektedir:

“Kadercilik tabi ki var, biz çocukken öyle yetiştirildik, aileden gelen bir şey”.

Görüşmeciler görüşme sırasında sıklıkla bu tür ifadeleri kullanmışlardır. Fakat geleneksel değerlerin aileden aktarıldığını gösteren bu söylem cemaat üyesi görüşmecilerde homojen bir veri değildir. Bunun nedeni cemaat üyesi işçilerin (eğer aileleri de cemaate bağlı değillerse) ailelerinden öğrendikleri dinsel bilgileri yeterli bulmayarak, cemaatin hakikat rejimini ailenin gelenekselliğinden üstün tutmalarıdır. Cemaat bağlılığı bulunan Rıza'nın anlatısı ise tevekkülü çaresiz bir kabulleniş olarak görmenin hatalı olduğunu savunan bir içeriktedir:

“Tevekkül etmek enayilik değildir. Yani mesela bir insan sizin hakkınızı yiyorsa orada hakkınızı korumak zorundasınız. Çünkü Hz. Ali ne diyor? Hakkınız yenirken diyor, siz diyor eğer onu savunmazsanız hakkınızla birlikte şerefınızı de kaybedersiniz. Nedir? Siz elinizden gelen her türlü gayreti yaptıktan sonra tevekkül edersiniz. Sen şuraya gel otur, yat akşama kadar. Ondan sonra benim rızkımı Allah gönderir falan yok öyle bir şey”.

Bu anlatıda tevekkül düşüncesi bireysel bir çabanın sonucuyla bağlantılı olarak düşünülmektedir. Burada mutlak kaderciliğin dışında bir görüş savunuluyor gibi gözükse de bireysel çabanın sınırlarını çizen, son tahlilde yine de kader algısı olmaktadır.

Rıza ile aynı cemaate bağlı olan Harun kader ve tevekkül paradigmasını şu sözlerle yorumlamaktadır:

“Bu sınavda iyi veya kötü olarak öbür dünyaya geç edeceğiz. Eğer sen yaşadığın hayatı düzenli hani Kuran-ı Kerim'e uygun, Allah'ın emirlerine uygun olarak yaşadığın zaten bu dünya sana

---

<sup>199</sup> Kader olgusuna bakış Hıristiyanlık'ta da benzerdir. Bireyler alınyazısıyla mesleklerde belirlenen yerlerinin sınırları içinde kalarak sabır göstermelidirler (Weber, 2011b: 230). Alınyazısını koşulsuz benimseyen (2011: 114-115) Kalvencilere göre iyi bir Hıristiyan, Tanrı'dan kendi payına düşene kanaat ederek iyiliği ve kötülüğü sessizlikle karşılamalıydı. Buna karşın özellikle New England'ta yaşayan Kalvenci burjuvazi köle ve rom ticareti yaparak fazlasıyla varışlaştırmıştır (Lasch, 2006: 97-98).

çok güzel geçer. Hani illa zengin olman gerekmiyor yani. Üç kuruş da alsan, şükretsen her şey senin. En güzeli bu bence”.<sup>200</sup>

Hacı da sabredilmesi gerektiğini fakat tahammülün sınırlarının olduğunu belirtmektedir:

“Tabi sabretmekle mükellefiz: tevekkül. Asır Suresi’nde ayet-i kerimede Allah-ü Teâlâ buyuruyor. Ben şimdi ayetlerle destekleyeyim sohbetimizi. “Vel asr” asra yemin olsun ki diyor “innel insane lefi husr” insanların hepsi hüsrandır diyor ama hepsi. “İllelezine amenu” ancak iman edenler ve “amilus salihati” salih<sup>201</sup> amel işleyenler “ve tevasav bil hakkı” hakkı tavsiye edenler “ve tevasav bis sabr” sabrı tavsiye edenler müstesna. Şimdi sabredeceğiz tabi ama nereye kadar, sabır tahammülü geçerse ne olacak?”.

Hacı gibi cemaat üyesi olan Yasin “önce tedbir sonra tevekkül” ölçütünün uygulanması gerektiğini belirterek sabredilmesi gerektiğini salık verir:

“Müslümanın isyankar olmaması gerekiyor. Bugünün böylesi varsa yarının daha güzel günleri de olabilir. Yoksa da ben zaten ebediyet yolcusuyum. Bu dünya bir şekilde geçecek, isyan etmeyeyim şükredeyim, sabredeyim diyebilmesi lazım”.

Bu ifadedeki temel vurgu, gerçek olanın öte dünya olması nedeniyle bu dünyanın katlanılması gereken geçici niteliğinin önemsizliğidir.

Cemaat üyesi olmayan Hasan’ın kader algısında da cemaat üyesi olan Yasin ve Harun’un ifadeleriyle koşutluk görülmektedir:

“İşin şu boyutu var. Ben bu dünyada yaptım yaptım bir yere gelemedim. Ben bunun mükafatını öbür dünyada alıcam diye de düşünürüm. Biraz kadcilik veya hiç din olarak düşünmezsen kendini rahatlatma boyutu var. Ödülümü diğer tarafta alıcam o zaman gibi. Çünkü insan her yaptığı şeyden karşılık bekler. Bu dünyada alamadım demek ki Allah bana öbür dünyada verecek. Sebat edersen. Kader de diyebilirsin buna”.

Hasan’ın aktardıkları diğer anlatılardan farklı bir nitelik taşımaktadır. Bu dünyaya dair hedefler öte dünyadaki hedeflerle birlikte düşünülmektedir. Bu anlatıda dünyevi amaçlara ulaşılamazsa başarısızlığın tolere edilmesine dair bir mekanizmanın bulunduğu görülmektedir. İşçilerin bu düşüncelerinde özellikle cemaat üyesi işçilerde yabancılaşma, kayıtsızlaşma olguları kader paradigması içinde metafizik bir yoruma taşınmıştır. Fakat bir farklılık olarak Hasan’ın ifadesinde yabancılaşmanın dışında pragmatik anlatımlar da yer almaktadır. Hasan’ın cemaat aidiyetinin bulunmamasının yorumlarındaki farklılaşmayı üretmiş olacağı düşünülebilir. Weber (2011a: 52) otoriteye itaatin farklı güdülenmeleri olabileceğini söyler. İtaat edilirken herkesin

<sup>200</sup> Wright (1994: 143) bazı Müslüman toplumlarda kaderle ilgili olarak şu sözün söylendiğini aktarır: “Dişi veren, ekmeği de verir”.

<sup>201</sup> Kusurları olan Müslüman’a “fasık”, dinin farzlarını uygulayıp, haramlardan kaçınan kusursuz Müslüman’a “salih” denir (Işık, 1980: 35).

tümüyle iradi ve hevesli bir biçimde katıldığı bir meşruluk onayı olmayabilir. Otoriteye itaat fırsatçılık, maddi çıkarlar, alternatifsizlik, bireysel güçsüzlükler, olanaksızlıklar gibi farklı nedenlerden kaynaklanabilmektedir.

İşçiler üzerinde üretim ve bölüşümün bilgisi ne oranda metafizikleştirilirse otoritenin dünyevi iktidarı o oranda güçlenecektir. Nitekim İslami literatürde adı çokça geçen Teymiyye'ye (2002: 23) göre yoksulluk, hastalık ve korku “kaderin icabıdır”. Yapılması gereken başa gelen bu “musibetlere” sabretmektir. Bu anlamda kader hakkındaki kolektif İslami öncelikler setinin bir unsuru da kulluk olgusudur. Mutlak itaati anlatan kulluk pratiğinin, çalışmanın kuramsal bölümünde değinilen İslamiyet'in bütünsel bir din olmasıyla ilişkisi vardır. Görüşmecilerden geçmişte farklı cemaatlere katılmış olmakla birlikte şu anda herhangi bir cemaat aidiyeti bulunmayan Burak, kulluğun tanımını Tanrı'nın değiştirilemez yasalarına içkin olarak yorumlamıştır:

“Bence insanın koyduğu hüküm yanlış. Allah'ın koyduğu hükümleri bence kimse değiştiremez. Çünkü bu dünya Allah'ın. Bu dünyayı Allah yarattı. Bu dünyayı Allah yarattıysa kuralları da o koyar. Biz koyamayız. Biz onun kuluyuz. Onun yarattığı dünyaya biz kanun koyarsak yanlış yapmış oluruz”.

Sanford (2006: 73) bireyin sorumluluğunu kendisinin ötesinde dış güçlere atfedebildiğini belirtmektedir. Sanford'a göre bu algıda var olan her şeyin kesin kategorilerle, tümüyle iyi ya da tümüyle kötü olarak görüldüğü bir kalıpyargı ve tektipçilik söz konusudur.

Görüşülen özel sektör işçilerinden cemaat aidiyeti bulunan Yasin, İslamiyet'in bütünselliği/kapsayıcılığı olgusunu şu biçimde anlatmıştır:

“Hümanizm benim dinimde var zaten. Peygamber Efendimizin hadis-i şerifi var: ‘İşçinin alın teri kurumadan hakkını veriniz’. Bu şimdi sosyalizmse sosyalizm, bu da var benim dinimde... Benim inancımda sizin savunduğunuz her şey var. Gerçekten de her şey var. Sosyalistleri düşünüyorum. Adam adalet diyor, eşitlik diyor bilmem ne diyor. Zaten benim de dinimde bu var. Adil olacaksın. Ayet-i kerime var yani Allah katında bütün kullar eşittir ancak takva hariç, Allah'a yakınlık hariç. Yani Mevla'nın adaletine bakınız ki mesela Mevla rahman ve rahim sıfatıyla bu dünyada çalışan herkese veriyor. Mesela Müslümanlara torpil yapmıyor. Çalışana dünyalık, herkese rızkını veriyor. Vermeyecek olsa Yahudilere vermez mesela. Kendisi ayetleriyle lanetlemiş olmasına rağmen”.

Yasin'in düşünceleri İslami ekonomi bölümünde değerlendirilen İslami düşünürlerin savundukları, İslamiyet'in kapitalizm ve sosyalizmin olumlu ve insani yanlarını kendi içinde barındırdığı düşüncesinin bir tekrarıdır. İslamiyet'in bireyi ve toplumsal yaşamın tümünü kapsayıcılığının örnekleri burada görülmektedir. İslamiyet'te mutlak itaat yer almaktadır. Genel olarak itaat ve yönetimin sorgulanmaması geçerlidir. İtaat eden kişi



ilahi düzenin kendisi için belirlediği sınırları geçmeyerek Allah'ın kurduğu düzene uygun bir biçimde kendisini konumlandırır (Şaylan, 1992: 64). Bununla ilişkili olarak Yasin, İslamiyet'in gündelik yaşamın her anını düzenlemesini şu biçimde aktarmıştır:

“Senin yatağa yatışında bile eğer mesela Peygamber Efendimizin hadislerine uyarak yattıysan sağ yanına ne bileyim o şekilde uyuduysan bile uykuda bile sana ibadet sevabı var”.

Cemaat üyesi olan Davut İslamiyet'in bütünsel olarak tüm norm ve kurallarıyla birlikte yaşanabildiği zaman her şeyin kolaylaşacağını düşünmektedir:

“Ben hep söylüyorum başımıza ne geliyorsa İslam'ı gerçek manada yaşamadığımızdan. Gerçek manada hayatımıza lanse ettiremediğimizden verim alamıyoruz, yaşadığımız İslam'dan da bir tat alamıyoruz. Öyle oluyor yani her şeyimiz göstermelik. Allah bizi samimi etsin ne diyelim”.

Rıza da dinin bütünselliği konusunu insanın ve dinin birbirine içkin olması temelinde betimlemiştir:

“Şimdi şöyle bir şey var. İnsani olan her şey İslamidir. İslami olan her şey insanidir. Bir insanda ahlak olmadıktan sonra onun Müslümanlığından da bahsetmek mümkün değil zaten”.

Hacı ise dinin bütünselliği konusunu bir öğreti aktarma ve misyonerlik etkinliği olarak, değişimi Müslüman kişinin kendisinin yaratacağı bir bağlamda belirtir:

“Müslüman gittiği yeri, çalıştığı yeri kendine uydurur. Gittiği yere kendi uymaz. İslam'da her iş en ince detayına kadar planlanmış. Bize yaşamak düşüyor. Bilip, öğrenip, okuyup, araştırıp, yaşamak düşüyor. Bunu yaşabildik mi ne güzel bize, ne mutlu bize yani”.

Müslüman insanın gittiği her yeri değiştirmesi gerektiği düşüncesi belirgin, güçlü bir özgüven sahipliğini göstermektedir. Var olan her şeyin değiştirilebilirliği düşüncesi muhafazakâr ideolojinin doğası gereği değişime karşı olmasıyla çelişkili görülebilir. Fakat dinsel otoritenin baskın özelliği burada her kamusal alanın dinselleştirilmesi gerektiği düşüncesine vurgu yapmaktadır. Adorno (2011: 297) bu bağlamda otoriteren bireyin kendisinden aşağıda yer alan her şeyi yadsıdığını söyler. Otoriteren birey ahlakçı bir biçimde kendisinden aşağı konumda bulunanların hak ettikleri yerde olduklarını düşünmektedir. Bu anlamda görüşmecilerden Fikret'in otoriter insanın güce taptığını belirttiği şu anlatısı tamamlayıcı olarak aktarılmalıdır:

“Ne derler insan güce tapıyor. Karşında büyük bir şey varsa, sıfır arabası varsa bir insanın vay iyi adamdır o. En basit, en küçüğü düşün. Bir gün arabaya ihtiyacın olabilir. Bir sigara tutar en basiti. Buna ihtiyacı olan insanlar var bu ülkede”.

Araştırmanın İslami önceliklerin kapsayıcılığı bölümünde son olarak araştırma sırasında anlatılardan edinilen bir veri olarak, görüşmecilerin yorumlarında fazlaca kullandıkları kimi metaforlar aktarılacaktır. İlgili metaforların kullanımı, görüşmecilerin İslami bir düşünsellik içinde kendilerini ifade etme kanallarından birisi

olarak önem taşımaktadır. Nitekim nitel araştırmalarda görüşmecilerin kullandığı mecazlar ve metaforlar:

“Belli bir tanımlama veya savlamanın arkasındaki örgütleyici ilkelerden biri olmakta ve böylece yanıt verenin o konuya ilişkin kavramlaştırmasında kilit öneme sahip olabilmektedir” (Geray, 2004: 162).

Araştırma örneğinde yer alan işçilerin bireysel düzlemde konumlandıkları dinsel kozmosun belirgin metaforlarla kurulu bir fantazma alanı içerdiği görülmektedir.<sup>202</sup> Lindholm (2004: 321) özellikle evliya kültürüyle bağlantılı olarak İslamiyet’te “gizlice işleyen sonsuz bir kutsal düzen resmi çizerek popüler imgelem sağlanmakta” olduğundan söz etmiştir. Fantazmaya denk gelen popüler imgelem bir tür gizemciliği anlatmaktadır (2004: 323). Araştırma örneğinde Kuran ve Peygamber sünnetini ölçüt alan görüşmecilerin bireysel popüler imgelemlerini anlatan fantazma kategorisinde saptanan metaforlar “ağaç”, “mektup”, “kapı”, “tarla ve tohum” ve “sohbet” metaforlarıdır. Bu metaforlar dinsel deneyimin fantazma boyutunda mistisizmi ve uhrevi bir gizem ilişkisini anlatmaktadır. İlk olarak ağaç metaforu örneklenirse görüşmeci işçilerden Necmettin, dinsel ahlakın aile köklerinden başlayarak bir çınar ağacı gibi toplumsallaşabileceğini kendi ailesini örnek göstererek anlatmıştır:

“Kavak ağacı mesela bir anda uzar ama bir anda da yıkılır rüzgardan. Yani benim amacım çınarın kökünü kendi evimden başlatayım yavaş yavaş büyüsün, inşallah o şekilde devam etsin”.

Ahmet ağaç metaforunu İslami cemaatlerin etimolojisini vurgulamak amacıyla kullanır:

“Topladığın zaman hepsi de bir ağacın kökü gibi”.

Hamza da Müslümanlığın kolektif yaşantısına dair vurgusunu ağaçla özdeşleştirir:

“Şöyle düşünüyorum, insan tek yaşayamaz. Müslümanlık tek yaşanmaz. Muhakkak cemaat diyoruz ya. Cemaat, cem olmak yani birleşmek. O yüzden yani insan tek yaşayamaz. Bir yerlerden hani nasıldır ağaç işte saçaklarından beslenir nasıl? İnsanlar da duydukları ile beslenir. İnsan kulağıyla beslenir yani duyduklarıyla”.

Ağaç metaforu sadece İslami bir bağlama sahip değildir. Örneğin Eliade (2006: 304-305) dinsel alanın içeriğine dair ağaç metaforunu “evren ağacı” inancıyla değerlendirmektedir. Evren ağacı (arbre du monde) evrenin süreklilik içindeki yeniden doğuşunu anlatır. Kozmik canlılığı, gökyüzünü temsil eder. Yakutlar “yerin göbeğinde” yer alan sekiz dallı bir ağacı imgelerler. Bu ağaç bir “ilk cenneti” temsil etmektedir.

<sup>202</sup> Bu noktada işçilerin kullandıkları metaforlar aracılığıyla içinde yer aldıkları ontik konumları ve dünyasal gerçeklikleriyle öte dünya arasında etimolojik düzeyde kurdukları semantik dil ilişkileri aktarılmaya çalışılmaktadır. Bir sözcük ve bu sözcüğün tekabül ettiği gerçeklik simgesel bir evrenin de yansımaları verebilmektedir. Örneğin Ortadoğu’daki tarihsel dinsel tapınaklar olan zigguratlar simgesel bir dağ metaforu biçiminde kozmosu temsil etmekteydiler (Eliade, 2006: 300).

Osmanlı Türkleri de yaşam ağacının yaprak sayısının bir milyon olduğuna, her bir yaprağın bir kişinin yazgisına denk geldiğine inanırlardı. Ölen her insanla birlikte ağaçtan bir yaprak azalmaktaydı (2006: 306).

Bir diğler metafor olan mektup, görüşmeci Necmettin tarafından Tanrısal buyruğun aktarılma aracı olarak vurgulanmıştır:

“Allah sana demiş ki, sana mektubu göndermiş Kuran-Kerim. Ha onda ne var? Yapman gereken şeyler var. Tek tek yazıyor”.

Kapı metaforu da benzer biçimde Tanrı’ya ulaşma aracı olarak görülmektedir. Yasin şöyle demektedir:

“Mevla bize öyle bir kapı açmış ki”.

Soner kapı metaforunu daha farklı kullanarak Tanrı’nın huzurunda yer alan günahlar ve adaletsizliklere karşı korunaklı uhrevi bir adalet alanını yorumlamaktadır:

“Şimdi biz de diyoruz ki Allah’ın adaleti var. Yani bunun hesabını vereceksiniz. Bizim başka sığınacak kapımız yok ki kardeşim”.

Veblen (2005: 139) aylak sınıfın kendisine göre altta bulunan diğler toplumsal sınıfları yeni düşünceler öğrenmelerini ve bu düşünceleri benimsemelerini engellemek amacıyla tutucu hale getirdiğini belirtir: “Maddi ölçeğin üst ucundaki refah birikimi, ölçeğin alt ucunda mahrumiyet anlamına gelir”. Adorno (2011: 293) da otoriteryen sendromun alt-orta sınıfın bir karakteristiği olduğunu söyler. Toplumsal statüleri, içinde bulunmak istedikleri toplumsal statüye uymayan bireylerin temel karakteristiği otoriterliğe kayan bir konumunda yer alır. Hamza’nın bereket ve rızık kavramlarını anlatan tarla metaforu bu bağlamda anlaşılabilir:

“Sınav tabi burada yaşadığımız, hani tarlaya ne ekersen hasat zamanı gider onu biçersin. İşte öbür dünyada buradaki yaşantımız bize tekrardan döndürülecek”.

Sonuç olarak görüşmecilerin bireysel düzeydeki tüm yaşam alanlarını İslami bir arka planın oluşturduğu görülmektedir. Bireysel düzeydeki otoriter ağda din hem bir amaç hem de bir araç olarak farklılaşabilmektedir. Bu farklılaşmada özellikle bireylerin muhafazakârlıklarının katmanlaşma düzeyleri etkili olmaktadır. Cemaat üyesi olan ve olmayan bireylerin araştırmada kullanılan soru formundaki sorulara verdikleri yanıtların türdeş olmamasının nedeni tam da bu katmanlaşma düzeylerinin değişkenliğidir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu katmanlaşma kategorilerinin İslami işçi örüntülerinde hangi anlamlara geldiği irdelenecektir. Bunun yanı sıra bu bölümde bireysel düzeyde ele alınan veriler, üretim ilişkilerini anlatan yapısal düzeydeki İslami işçilerin konumunun değerlendirildiği ilerleyen bölümler için, araştırma öznesinin tanımlanmasında yardımcı veriler niteliğini taşımaktadır.

### **3.5. YAPISAL DÜZEYDE OTORİTERYENİZM: ÜRETİM İLİŞKİLERİNDE “ÜCRETİ MÜMİN”**

Bir önceki bölümde bireysel düzeyde otorite başlığındaki değerlendirmelerle İslamiyetle otoriter kişilik arasındaki ilişkiler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Gerek literatürdeki bilgiler gerekse görüşülen işçilerin anlatımları, otoriter kişilik tipinin simgesel, metaforlara ve fantazmalara dayanan dil ilişkileri yoluyla nasıl yaşadığını göstermektedir. Peki, bireysel düzeydeki bu kişilik ve kimlik tipolojisi, kendi içinde farklı düzeylerde katmanlaşan iktidar hiyerarşileri içeren çalışma yaşamında nasıl işlemektedir? Bu soru çerçevesinde araştırmanın bu bölümünde yapısal düzeyde otoriteryen kimliklerin, üretimdeki aktörler arasındaki ilişkilerine odaklanılmaktadır. Böylece çalışma yaşamında muhafazakâr işçiler için zaman ve uzam nasıl biçimlenmektedir, bu biçimlenme modern işçi ve işveren ilişkilerinden hangi yönleriyle farklılaşmaktadır sorularının yanıtları irdelenecektir. Çalışmanın bu bölümüne ilişkin değerlendirmeler soru formunda B, C, D, E başlıkları altında yer alan sorulara verilen yanıtlarla analiz edilmiştir. Alan araştırmasında elde edilen veriler çalışmanın nirengi noktasını oluşturması bakımından en kapsamlı biçimde bu bölümde yorumlanmaktadır. Veriler konuyu açımlayacak ve anlamlandırarak biçimde farklı alt başlıklar altında yorumlanacaktır. Araştırmanın işçi odaklı olması nedeniyle araştırma kapsamında işverenlerle görüşme yapılmadığından, işverenlere dair bilgiler işçilerin anlatılarından süzülen boyutlarıyla değerlendirilecektir.

#### **3.5.1. Ücretli Emekten Ücretli Mümine Dönüşüm**

Ücretli mümin tipolojisi araştırmanın kuramsal bölümünde 2.5.3. numaralı alt başlıkta değerlendirilmişti. Bu bölümde ilgili kuramsal bilgiler somut alan deneyimi bulgularıyla birlikte ele alınacaktır. Ardından ücretli müminin cemaat üyesi olmayan alt kategorisi niteliğindeki muhafazakâr-milliyetçi olarak adlandırılan işçiler incelenecektir. Kuramsal bölümde değerlendirildiği gibi “müslim” İslamiyet’i aileden öğrenen geleneksel Müslüman profilini anlatmaktadır. “Mümin” ise İslamiyet’i ideolojik düzeyde anlamlandırarak birincil grup ilişkileriyle cemaat aidiyetleri geliştirmiş ya da cemaat aidiyeti olmasa da iş ve gündelik yaşamı İslami normlarla çevrelenmiş Müslüman profilini anlatmaktadır. Muhammed Peygamber de “müslim” ile “mümin” arasında bir ayrım yapmıştır. Müslim İslamiyet’i benimsemekle birlikte bilgisi sınırlı olan ve bilgisinin zaman içinde gelişeceği, İslamiyet’i öğreneceği

düşünülen kişileri tanımlar. Mümin ise imanla inanan, davranışlarını buna uygun olarak biçimlendiren kişileri anlatır (Koloğlu, 2007: 187).

Bu bağlamda mümin ve Müslim farklılığını örneklemek gerekirse, görüşmecilerden Salih'in dinsel bir cemaate katılmasına dair aktardığı bilgiler müslimden mümine doğru bir dönüşümün evrimini vermektedir. Salih cemaat ilişkileri içinde İslamiyet'i yeniden öğrendiğini belirtmiştir:

“Sabretmeyi öğrendim, dinimi yeniden öğrenmeye başladım. Hani bir Müslüman'ın bunu söylemesi çok acı aslında. Bir Müslüman'ın dinini yeni öğrenmesi çok acı bir şey. Bunu sohbet giden ağabeylerimiz söylüyor. Bir Müslüman'a dini anlatmamız o kadar acı bir şey ki diyor hani bunu anlatamayız, bunun tarifi yok diyorlar. Gerçekten öyle yani sabretmeyi öğrendim”.

Burak ise gençliğinde ailesinden öğrendiği İslamiyet'i yetersiz bularak, bireysel İslamileşme sürecinde farklı cemaatler içinde bulunmuştur:

“Allah'a çok şükür şimdi biz bir yola girdik. Kötü yoldaydım ben daha önce. Üniversite döneminde sapıttım ben yani. İçki de içiyordum, işte ne bileyim bar, disko, o bu falan filan. Üniversitenin etkisiyle oldu. Üniversiteden önce de o zaman (...) Cemaati'ne gidiyordum ben. Benim şimdi hiçbir cemaatle alakam yok benim. Lise yıllarımda (...) Cemaati'nin evlerine gidiyorduk, (...) Evleri diyorlar onlara. Ama orada da şunu gördüm ben: Sadece (...)’nin kitapları okunuyor orada. Onun yanında da (...)’in yazdığı kitaplar okunuyor. Kuran-Kerim okunmuyor. Tamam, (...) da, (...)’kiler de güzel. (...)’nin yazdığı eserler güzel eserler, okunmalı. Ama yani bir Kuran-ı Kerim’de ne deniliyor onlar daha önemli. Allah’ın dediği kelimeler daha önemli benim için”.

Ek sorularla görüşme derinleştirildiğinde Burak'ın farklı cemaatler içinde bulunup sonradan ayrılmasına benzer biçimde üniversiteyi de bıraktığı öğrenilmiştir. Bu bağlamda Burak'ın üniversite ve farklı cemaatlere dair deneyimi, yaşama dair bir yol ve ideoloji arayışında olduğunu göstermektedir.

Müslimden mümine dönüşüm, mürit devşirme etkinlikleri açısından değerlendirildiğinde cemaatlerin misyoner bir işlev içinde oldukları görülmektedir. Bu noktada belirtilmesi gereken cemaatlerin tarihteki geleneksel misyoner etkinliklerinden farklı olarak, diğer dinlere inananların Müslümanlaştırılması yerine, “müslimlerin” cemaat ağlarına katılarak “mümin”leştirilmesine yönelik bir çabanın söz konusu olmasıdır. Cemaatlerin bu etkinliği “Müslümanların yeniden Müslüman yapılması” ya da “Müslümanlığın yeniden icadı” olarak adlandırılabilir. Bu yeniden İslamileşmenin yarattığı mümin, çalışma ilişkilerinde bir “ücretli mümin” olarak yeni ekonomik düzenin hızlı ve sorunsuz işlemesi için uysal bireyler yaratmak açısından da işlevseldir. Roy (1995: 17) İslami duyarlılıkları güçlü bireylerin İslamiyet'te hem bir din hem bir ideoloji bulduklarını belirtir. İslami bireyler genel olarak yeni kentli veya yoksullaşan

orta sınıf ailelerden gelen, modern okul dizgesinin eğitiminden geçmişlerdir. İslamcılığın başarısı bu noktada nüfusu artan İslam ülkelerinin kentlerinde gençlerin uğradıkları “hayal kırıklığının övgü dolu bir telafisini” sunabilmesinde gizlidir (1995: 83).

Roy’un tanımlamasında belirttiği gibi bireylere hem bir din hem de bir ideoloji sağlanmış olması, Peet’in (2011: 41) iktidarın coğrafyasının “ideolojik”, “ekonomik” ve “politik” olmak üzere üç biçimde ortaya çıktığı düşüncesiyle uyumludur. Bireyler iktidarın ürettiği “imgeler, düşünceler, anlamlar bütünü” sadece özümsemezler aynı zamanda kendi içlerinde yeniden üretirler. Bireyin iktidar ilişkilerini kendi üzerinde yeniden üretmesi kulluğunu özgürlük olarak algılamasına, iktidara karşı sadakat geliştirmesine neden olur (Ağaoğulları, 2011: 94-95). Benzer biçimde ücretli mümin kendi itaat pratiğini, çalışma ilişkilerinde de emek disiplini yeniden üretmektedir. Kapitalizm tarihsel olarak sermaye birikimi krizlerini, yeniden üretimdeki tıkanmaları aşmak için dinsel otorite de dahil olmak üzere değişik araçlar kullanmıştır. Günümüzde müslimlerin mümine, çalışma ilişkilerinin ücretlilik düzeni içinde de ücretli mümine dönüşmesi bu tarihsel araçlardan birisi olarak görülmelidir.

### **3.5.2. Ücretli Müminin İdeolojik Düzeyde Katmanlaşması: Muhafazakâr-Milliyetçi Alt Kategorisi**

Ücretli mümin olarak adlandırılan muhafazakâr işçi tipolojisinin içinde ideolojik düzeyde bir katmanlaşma yer almaktadır. Bu katmanlaşmayı belirleyen ölçüt işçilerin cemaat aidiyetleridir. Alan araştırmasında görüşülen işçiler dinsel cemaat aidiyeti olandan herhangi bir cemaate üye olmayan ücretli müminlere kadar geniş bir muhafazakârlık yelpazesi içinde yer almaktadırlar. Cemaat üyeleri de dinsel cemaatlere göre farklılaşmaktadır. Bu çerçevede cemaat üyeliğinin anlatı ve yorumlarda belirgin farklılıklar yaratması nedeniyle, görüşülen işçiler içinde herhangi bir dinsel cemaate bağlı olmayan ücretli müminler “muhafazakâr-milliyetçi” kavramıyla incelenecektir.<sup>203</sup> Muhafazakâr-milliyetçi kavramı, çalışmanın kuramsal bölümünde 2.5. numaralı alt başlıkta incelenen Türk-İslam sentezi düşüncesinin birey profili olan milliyetçi-muhafazakâr tanımlamasının tersine çevrilmesiyle elde edilmiştir. Muhafazakâr-milliyetçi kategorisi içinde tanımlanan cemaat üyesi olmayan bu işçiler, muhafazakârlığın yanı sıra milli kimliklere de referans yapmaktadır. Nitekim Bora

<sup>203</sup> Ayubi de (1993: 82-83) benzer biçimde dindarlığın farklı düzeylerinin dinsel bir öğrenimden geçmek ya da bir dinsel cemaate üye olmak gibi ölçütlerle değerlendirilebileceğini söyler.

(1997: 8-9) muhafazakârlığın temel izleklerinin “din”, “devlet”, “otorite”, “cemaat”, “millet”, “gelenek” ve “tarih” olduğunu belirtir. Bu temalardan din, cemaat ve gelenek muhafazakârlığın dinsel boyutunu anlatırken, millet, devlet ve otorite milliyetçi yönünü göstermektedir.

Araştırma örneğinde özellikle cemaat üyesi olmayan işçilerden edinilen izlenim, anlatılarda dinsel otorite duyarlılığının yanı sıra milliyetçi öğelere de yer verilmiş olmasıdır. Cemaatlere göre farklılaşabilmekle birlikte genel olarak ücretli müminin cemaatleşme düzeyi arttıkça milliyetçiliğe dair düşüncelerinde bir azalma olmakta, ulusun yerine cemaat ve ümmet ikame edilmektedir. Bu bulguyla ilgili olarak cemaat üyesi olmayan muhafazakâr-milliyetçi işçi Gökhan’ın anlatısını örnekleyebiliriz. Gökhan geçmişte hoşnutsuzlukla söz ettiği kısa süreli bir cemaat üyeliği dönemi geçirmiştir ve cemaatler hakkında son derece olumsuz düşüncelere sahiptir:

“İşin gerçeği ben daha 16 yaşındayken tarikatın birine gidiyordum. Gidiyorsun bize üye ol, bilmem ne gazetemizi al, şunu yap, bunu yap. Gazeteye abone olan orada Müslüman oluyor işte”.

Gökhan artık ümmetin yerine milleti yeğlediğini ve cemaat ilişkilerinden çok bireysel tasavvufun anlamlı olduğunu belirterek Yunus Emre’nin şu sözlerini aktarmıştır:

“Dervişlik dedikleri hırka ile taç değil, Gönlün derviş eyleyen hırkaya muhtaç değil”.

Gökhan dinsel otoritenin dünyevi iktidar alanı olan cemaati araçsallaşmış görerek, cemaatin sunduğu hırka, taç gibi iktidar sembollerini reddetmektedir. Muhafazakâr-milliyetçi Gökhan’ın düşüncesiyle cemaat üyesi ücretli müminin arasındaki farkı göstermek amacıyla Milli Görüş düşüncesine bağlı olan Hacı’nın kendisini “Ben Ademoğluyum”<sup>204</sup> cümlesiyle tanımlamasını verebiliriz. Hacı görüşme sırasında kendisinin İslam ümmetinden olduğunu ve bir “Ademoğlunun” ancak bir cemaatin içinde İslamlaşabileceğini belirtmiştir. Bir ulusun yurttaşı da olmasının gerekip gerekmediği konusundaki soru karşındaysa kendisini herhangi bir ulusla özdeşleştirmenin hem anlamsız hem de “din-i İslama ciddi bir saygısızlık” olacağını söylemiştir.<sup>205</sup>

<sup>204</sup> Sümercedeki “ti” sözcüğü hem yaşam hem de kaburga anlamına gelmektedir. Sümer Mitolojisindeki “Kaburgaların Tanrıçası” olan Ninti aynı zamanda yaşamın Tanrıçasıdır. Benzer biçimde Adem kendi kaburgasından yaratılmış olan kadının adını Havva (yaşam) olarak koymuştur (Hooke, 1991: 137).

<sup>205</sup> Din ve milliyetçiliğin iç içe girebilmesi gerçekliği sadece hem Türk hem de Müslüman olduğunu belirten bireylere özgü bir özellik değildir. Polonya’da Katolik dini aynı zamanda aşırı milliyetçi eğilimlerle iç içedir (Hammond ve Machacek, 2012: 151). Ulus düzeyinde milliyetçiliğin dışında etnik milliyetçilik de dinsel düşünceyle iç içe geçebilmektedir. Örneğin Hindistan’dan ayrılan Müslümanlar Pakistan’ı kurarken Hindistan’da Hindu milliyetçiliği güçlenmiştir (Jaffrelot, 2012: 176). Bu anlamda

Cemaat üyesi bazı işçilerde de içinde yer aldıkları kolektivitelere duydukları aidiyet ilişkilerinin göreliliği söz konusu olabilmektedir. Bu anlamda öznel ya da nesnel kimi zorunluluklar nedeniyle, cemaatlere pragmatik biçimde eklenen muhafazakâr-milliyetçi bireylerin olabileceği de göz önünde tutulmalıdır. Örneğin yukarıda aktarılan Gökhan'ın kısa süreli cemaat deneyimi bu değişkenle bağlantılıdır. Cemaat üyesi olmakla birlikte dinsel duyarlılıklarının güçlü olması oranında yoğun bir duygusallıkla milliyetçi olduğunu belirten cemaat üyeleri de bulunabilmektedir. Bu anlamda cemaat üyesi olan Osman önceleri ülkücü olduğunu, geçmişte olduğu gibi şimdi de seçimlerde aynı siyasal partiye oy vermeye devam ettiğini belirtmiştir. İslamcılıkla milliyetçiliği bir arada kurgulayan bir siyasal partiye yakınlığı olmakla birlikte, cemaat bağlantısı olmayan Alper de muhafazakârlık ile farklı etnik ve toplumsal kimliklerin iç içeliğinden rahatsızlık hissettiğini vurgulamıştır:

“Ben ırkçılığı sevmiyorum. İşte Laz, Manav, Çerkez. Ben bunu Adapazarı'nda yaşadım çünkü. Adapazarı'na gittiğin zaman sana hangi milletsin diye soruyorlar. Hangi milletsin? Diyorsun ki işte ben Arnavut'um, Laz'im, Çingene'yim. Adamlar farklı bakıyorlar bu işlere. 72 millet var orada”.

Bu aktardıklarıyla Alper, muhafazakârlık denilmesinin Türkiye profilini tanımlamak için yeterli olmadığını, farklı kimliklerin öne çıkarılmasının da toplumda bir parçalanma yaratacağını düşünmektedir.

Bir diğer veri olarak muhafazakâr-milliyetçi kategorisi içinde konumlandırılan ücretli müminin cemaat aidiyetleri olan ücretli mümine oranla, cismani iktidar ilişkilerinin kurumsallaşmasına dair daha güçlü bir analitik bakışa sahip olabildiği belirtilmelidir. Örneğin Alper siyasal iktidarın yönetselliğini şu cümlelerle eleştirmektedir:

“Devlet diyor ki üç çocuk yap, nasıl yapacaksın? Bir bez (çocuk bezi) otuz kâğıt. Hükümete sormak lazım bunu ya. Şu andaki hükümet de oradan geliyor. İslamiyet'ten geliyor diyorlar işte. Erbakan Hoca'nın talebeleriyiz diyorlar. Onlara sormak lazım, onlar bu vebalin altından kalkabilecekler mi? İslamcı hükümet var ama asgari ücretliden hala vergi alıyorlar. Alınları secdeye varıyor da secdede ne görüyorlar bilemem”.

Bu eleştirel ifadede birkaç nokta özellikle dikkat çekmektedir: İlk olarak dinsel otoritenin siyasal iktidardaki temsiline yapılan bu eleştiri, gelir ile itaat arasındaki

---

Jaffrelot (2012: 182) dini bir milliyetçiliğin olamayacağını, sadece etnik milliyetçiliğin dinin kültürel özelliklerine dayanarak var olabileceğini belirtir. Örneğin Endonezya'da da ekonomik olarak Çinli azınlıkla Müslümanlar'ın dengelenmesi için kapitalizmin gelişmesi ve orta sınıflaşma süreci Müslümanlar arasında oluşturulmaya çalışılmıştır (Haenni, 2011: 100).



çelişkiyi görmekte ve açıklamaktadır. Alper, siyasal iktidarın toplumdaki talepleriyle yurttaşlara sunduğu sosyal hizmetler arasında çelişkiyi yorumlayarak, dinsel otoritenin siyasal iktidarca araçsal bir biçimde tasarruf edildiğine işaret etmektedir. Alper İslamcı olduğunu vurgulayan siyasal iktidarın toplumdaki aile başına üç çocuk talep etmesine karşın hala asgari ücretten vergi almayı sürdürmesini Tanrı'ya karşı da suç işlemek olarak görmektedir.

Muhafazakârlığın iç katmanlaşmasındaki farklılaşmalara bir örnek daha verilecek olursa, cemaat aidiyeti olan Ahmet ve herhangi bir cemaate üye olmayan Soner'in kapitalizm içinde tüketim toplumu davranış kodlarını yorumlamalarına bakılabilir. Cemaat üyesi olmasına rağmen Ahmet, tüketim toplumunun tümüyle karşısında yer almaz. "Harcamanın fazlası ya da azı önemli değil, benim fikrim hayırlı olandır" diyerek bireylerin gereksinimlerine gönderme yapmaktadır. Muhafazakâr-milliyetçi olarak nitelendirilebilecek Soner ise tutumluluk karşıtı bir tüketim davranışı içindedir:

"Rahmetli babam lükse karşı bir adamdı. Ben olamadım ama. Hep böyle iyi olsun. İyi şeyler giyeyim. İyi şeyler yiyeyim. Biberli bonfile pişireyim isterim, bunları herkes tatsın isterim. Azla yetinme taraftarı değilim".

Soner bu düşüncesiyle kapitalizmin tüketim toplumunun değerler sistemiyle uyumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Bu ifade esas olarak kapitalizmin tüketim toplumu için gereksindiği tüketici birey profilini çizmektedir. Ahmet ve Soner'in anlatımları genel olarak dinsel öğretilerin savunduğu lüksten kaçınma ve sefahattan uzak durma kurallarıyla karşıtlık içindedir. Bu karşıtlık tam da günümüzde kapitalist kimliklerin inşa edilmesi süreçlerine muhafazakâr bireylerin uyum sağladıklarını göstermektedir.

Bu bölümde son olarak muhafazakâr-milliyetçi olmayıp, cemaat aidiyetleri süreklilik ve yoğunluk içeren ücretli müminlerin anlatılarına da karşılaştırma olanağı yaratması açısından değinilmesi gerekmektedir. AKP içinde aktif biçimde siyaset yapan Abdurrahman Milli Görüş düşüncesine bağlı olduğunu, partisi içinde de bu düşünceyi yaygınlaştırmaya çalıştığını belirtmiştir. Abdurrahman görüşme sırasında sıklıkla geçim zorluğundan söz etmiştir. Çalıştığı kamu fabrikasında toplu pazarlıkla ücret artışı olsa da kolektif hak arama düşüncesini savunmamaktadır. Kamu işçisi bir çalışan olarak toplu pazarlıkla ücret artışı olanaklarından yararlandığı halde, memurlara verilen düşük oranlı zamlardan da hoşnut olmaktadır:

"(...) diyor ki ben yetmiş beş milyonu idare ediyorum, sen iki- üç milyonun hakkını istiyorsun. Ben yetmiş beş milyona adaletli olmaya çalışıyorum. Yunanistan'ı görüyorsunuz yanımızda

dedi. Siz iki buçuk milyon memur olarak kendinizi düşünüyorsunuz dedi. Hiç almamaktansa yüzde üç almak iyi değil mi? Akli ve mantıklı şeyi bu. Başka bir çözümü yok. Onun için her zaman yavaş yavaş”.

Siyasal iktidarın kullandığı eşitsizlikçi dil, bu ifadede kolayca benimsenmiş gözükmektedir. Abdurrahman bir kamu işçisi olarak sosyal haklardan yararlanırken, benzer haklara sahip olmayan ücretli çalışanlar karşısında son derece duyarsız kalmaktadır. Abdurrahman’ın bu pragmatik ve ideolojik tutumu Adorno’nun “pragmatik muhafazakarlar” için yaptığı değerlendirmeye uyumaktadır. Adorno’ya (2011: 282) göre uzlaşımçı kişilikte farklı olma korkusu vardır. Bu kişinin üst benliğini yöneten otoriteriyenlik zayıf olma korkusundan kaynaklanmaktadır. Nitekim Abdurrahman’ın ifadesi görüşme sırasında derinlemesine sorularla açılmak istendiğinde, Abdurrahman Milli Görüş’ü kabul ettiğini, siyasal iktidarla aynı görüşte olması nedeniyle onları eleştiremeyeceğini belirterek mülakatın ilerlemesine izin vermemiştir.

Yine kamu işçisi olan Hacı, Abdurrahman’dan farklı olarak Milli Görüş düşüncesinin AKP içinde sürdürülemeyeceğini düşünmektedir. Hacı, AKP’ye katılmayanları “mücahit”, katılarak Milli Görüş düşüncesinden uzaklaşanları ise “müteahhit” olarak nitelendirmektedir:

“Mücahitler biz burada kaldık, müteahhitler yani eski mücahitler şimdi müteahhit oldu. Mücahitler burada kaldı, Milli Görüş’te kaldı. Biz para pul peşinde koşmuyoruz ama müteahhit olmak isteyenler (...) Parti’ye gidiyor yani. Hakkaten de müteahhit oldular yani. Hiçbir şeyi olmayanlar şehirlerin en güzel yerlerini parsellemişler. Ne güzel! Hiçbir şeyi olmayanlar, yalın ayak başkabağın teki olanlar... Helal mi? Helal. Yapıyorsan helal. Allah sonumuzu hayır etsin”.

Bu ifadede muhafazakâr işçilerin bir bölümünün dinin araçsallaştırılmasından yarar sağlayan sosyal grupların farkında oldukları dikkati çekmektedir. Hacı’nın düşünceleri para pul peşinde koşmanın bir Müslümana yakışmayacağı gibi zayıf bir eleştiri düzeyinde kalsa da; zamanla muhafazakâr bireyler nezdinde mümin olmakla maddi çıkar peşinde koşmak arasındaki çelişkinin daha görünür olabileceği, cemaat üyesi olursa da sömürünün farkına varılabileceği söylenebilir. Hacı’nın kullandığı mücahitlikten müteahhitliğe yükselme benzetmesi, çevre ekonomisinin büyüme sınırlarının hangi ekonomik sektörlere dayandığını göstermesi açısından da ilginçtir. Mücahitin müteahhit olması İslami bir sınıfsal yükselmeyi anlatmaktadır. Görüşmecilerin bazıları tarafından görüşmeler sırasında bu deyim kullanılması, İslamiyet ve kapitalizm arasındaki ilişkilerin nasıl geliştiğinin muhafazakâr işçiler

tarafından da gözlemlendiğine ve görece olarak sınıfsal bir farkındalığın bulunduğu işaretlerdir. “Allah sonumuzu hayır etsin” ifadesi de Hacı’nın geleceğe dair düşüncelerinin olumsuz olduğunu göstermektedir. Bu anlamda önce tahayyül edilip, ardından inşa edilmeye başlanan modernizme alternatif İslami toplumun temellerinin sağlam olmadığı bizatihi İslami işçiler tarafından da öngörülebilmektedir. Sonuç olarak bu görüşmecilerde görüldüğü gibi, ücretli mümin tipolojisi geniş bir muhafazakârlık skalası içinde yer almaktadırlar.

### **3.5.3. Ücretli Müminin Kapitalizm Yorumu: “Allah İlmi İsteyene, Zenginliği İstediyene Verirmiş”<sup>206</sup>**

Muhafazakârlık skalasının genişliği nedeniyle görüşmecilerin kapitalizm karşısındaki konumlarını anlatılarıyla aktarma biçimlerinin yorumlanması, ücretli mümin profilinin tanımlanmasında yararlı olacaktır. Bu anlamda hem cemaat üyesi olan hem de olmayan işçilerin kapitalizme dair düşünceleri, anlatılarındaki temel başlıklarla sınıflandırılarak incelenecektir. Bu bölüm, soru formunda yer alan D altbaşlığındaki tüm sorulara ve E1-1, E1-2, E1-3, E1-6, E1-7, E1-9, E1-10, E2-2, E2-3 numaralı sorulara görüşmeciler tarafından verilen yanıtlardan kurulmuştur. İşçilerin kapitalizme dair anlatılarında izlenen kodlar sırasıyla, “muhafazakâr ütopya”, “modernizm”, “varsıllık-yoksulluk”, “ahlak-adalet”, “işverene bakış” ve “faiz” olgularının yorumlanmasından oluşmaktadır.

#### **3.5.3.1. Muhafazakâr Ütopya**

Araştırma örneklemindeki görüşmeciler kapitalizmi geçmişi bugünden görerek değil, bugünü geçmişten görerek yorumlamışlardır. Klasik muhafazakâr ideolojinin geçmişi kutsama tahayyülüne birebir uyan ve cemaat üyesi olan ve olmayan tüm işçilerde kolektif bir tarihsel belleğin simgesi durumundaki Osmanlı ve ecdat kültürü bu yorumu anlatmaktadır. Fakat görüşmeler sırasında soru formundaki sorular derinlemesine ek sorularla genişletildiğinde, görüşmecilerin açıklamalarında genellikle yüzeysel yanıtlar verdiği görülmüştür. Örneğin Osmanlı Devleti’ne dair ecdad genetiği övülürken Osmanlı döneminin çalışma ilişkilerine dair bir anlatım yapılmamıştır. Bu anlamda görüşmecilerin sahip oldukları bilgi evreninin Adorno’nun (2011: 133) belirttiği anlamda “klişeler” ve sabit yorumlar içermesi söz konusudur. Bireyler konulara

<sup>206</sup> Görüşmecilerden Hasan’ın varsıllık ve kapitalizm bağlamında belirttiği anlattır.

nasıl tepkiler vereceklerinin ya da yalın yorumlar yapabileceklerinin farkında olmakla birlikte konuların farkında değildirler. Bu noktada günümüzün güncel gelişmesi olan kapitalistleşen İslamcılıkla Osmanlıcılık arasında ontolojik bir çelişki bulunmaktadır. Şöyle ki, kapitalist girişimci bir muhafazakâr birey, Osmanlı Devleti'nin pre-kapitalist ticaret burjuvazisinin Levantenler ve gayrimüslimlerden oluştuğu gerçekliğini ihmal eder. Esas olarak kendisi sınıfsal olarak burjuvazi içinde yer alan İslami bir işverendir. Ütopyasında yer alan Osmanlı Devleti'nin göreceli burjuvazi sınıfı ise çoklukla Osmanlı "milletler nizamının" Müslüman olmayan milletlerinden oluşmaktadır. Örneğin Braudel (1994: 91) "Kentsel burjuvaziler -esas olarak ticari- İslam'a yabancıdırlar; bunlar Raguzalı, Ermeni, Yahudi, Rum, Batılıdır" demektedir. Osmanlı Devleti'nin günümüzdeki ütopyik tasarımı, "ücretli mümin" işçiler ve İslami işverenlerin modernizm karşısında içinde bulduklarını rasyonalite krizine bir meşruiyet arayışını ifade etmektedir. Bu tasarım aynı zamanda araştırmanın son bölümünde yer alan dinsel cemaatlerin modernizme alternatif İslami bir alan oluşturma düşüncelerini de anlatmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin idealize edilmesine koşut olarak Peygamber ve Dört Halife'nin iktidar dönemlerini kapsayan İslamiyet'in ilk zamanları da bir ütopya ve altın çağ olarak benimsenmektedir. Bu veriler Göçmen'in İslami sosyal yardım kuruluşlarında yapılan görüşmelerde elde ettiği verilerle benzerlik içermektedir. Göçmen'in (2011: 133-134) araştırmasında da Peygamber dönemi ve Osmanlı Devleti'ne duyulan özlem gözlemlenmiştir. Peygamber döneminde ve Osmanlı Devleti yıllarında insanların daha yardımsever oldukları, zekât kurumunun sayesinde yoksul insanların bulunmadığı belirtilmiştir. Bu noktada İslami fantazma coğrafyası ve ütopyik uzam konusunda Mannheim'in muhafazakârlığın bir ütopyasının varmış gibi gözükmesiyle birlikte aslında bunun sadece bir "hükmetme bilgisi" pratiği olduğu özellikle belirtilmelidir:

"Aslında muhafazakâr bilincin ütopyası yoktur; zira, yapısı gereği egemen olduğu gerçeklikle tamamiyle uyum içindedir. Ayrıca, ileriye sürükleyen bir içtepiden kaynaklanan tarihsel süreç hakkındaki tüm düşünce ve aydınlatmalardan yoksundur. Bir hükmetme bilgisidir aslında muhafazakâr bilgi; varoluşla ilgili içkin etmenlere içgüdüsel ve çoğu kez de teorik bir yönelmişlik" (Mannheim, 2004: 252).

Bu anlamda İslami düşüncenin kendi geçmişini geleceği olarak görmesi bir ütopyacılık ve "örtülü bir otoriteriyenizm" içermektedir:

“Yeni cemaatçilik, postmodernizm ya da yeni-sağın teorik ya da ruhsal çekiciliği, İslam düşüncesinin otoriteriyenizmini gizlemesi oranında işlevseldir” (Çiğdem, 2001: 83).

Osmanlı dönemi fantazmasıyla ilgili temel bulgu adaletin ve gücün doğrudan doğruya Osmanlı Devleti'nin yönetselliğiyle ilişkilendirilmesidir.<sup>207</sup> Burak Osmanlı Devleti'nin kutsallaşmış adaletine vurgu yapmaktadır:

“Osmanlı hep bunu yapmaya çalışmış. Adil yönetim yapmaya çalışmış”.

Osmanlı Devleti'ni adalet ve gücün nirengi noktası yapan anlatılar genellikle mesellerle aktarılmıştır. İsmail, adaleti varsıllıkla ilişkilendirip tarla metaforunu kullanarak yorumlamıştır:

“En büyük şeyimiz dürüst olmamız. Osmanlı eskiden anlatırlar bir üzüm bahçesine giriyor savaş zamanı. Zarurettten bir şeyler alıyorsa oraya çil çil altınlar saçarak geçiyor”.

Yasin'in anlatısı İsmail'in anlatısıyla özdeştir:

“Osmanlı'da Fatih'in ordusu İstanbul'u alırken... ilerlerken hani yani hiçbir tarlaya zarar vermemiş. Ne bileyim adam, esnaf alışveriş yapıldığı zaman komşu daha sifatah yapmadı birazını da ondan al diyebiliyordu. Şimdi öyle bir şey yok ki. Bunu anlatamıyorum, sadece örnekleri gösterebiliyorum yani”.

Davut Osmanlı Devleti'nin adaletini yargı dizgesinin yüceltilmesiyle aktarır:

“Bir Yahudi bir at alıyor öbür Müslüman'dan. Kapıda bekliyorlar. Bir saat geç geliyor gadı. At istediği gibi bir at olmamış beni gandırdı diye şikayet edecek gadıya. Gadı bir saat geç de gelince at orada ölüyor. Ondan sonra onu dinliyor, onu dinliyor. Suç bende diyor. Ben diyor bir saat geciktim. Zamanında olsaydım adaleti sağlayacaktım. Atın parasını veriyor, bir Yahudi'ye bile helallik diliyor. İşte adalet bu”.

İsmail adaletin sadece Osmanlı Devleti döneminde sağlanabildiğini düşünmektedir:

“İslam'la adalet sağlanabilir. Ama bir tek Osmanlı zamanında. İslam'ın top seviyede aynı, süper yaşandığı zaman Osmanlı zamanı abicim. Osmanlı derken Kanuni'ye kadar”.

Tarihsel bir tahayyül olarak Osmanlıcılık düşüncesinin görüşmecilerce homojen kabulünün nedenlerinden önemli bir tanesi, kuramsal bilgilerin yer aldığı bölümde de değinildiği gibi, muhafazakâr düşüncenin Cumhuriyet dönemine dair dinsel hoşnutsuzluğundan kaynaklanan bir ideal zaman arayışıdır. Örneğin Hamza Osmanlı hassasiyeti konusunda şöyle demiştir:

“O zamanlar kimsenin ibadetine karışılmıyordu. Herkes özgürdü”.

Muhafazakâr otoriter karakter durağan bulunduğu modernizmin Cumhuriyet rejiminden hoşlanmamakta, idealleştirilmiş Osmanlı Devleti'nin fetihçi zamanlarını

<sup>207</sup> Örneğin fikir işçisi Yusuf'un işyerindeki odasında yapılan görüşmede odanın duvarlarında Osmanlı Devleti'nin İstanbul'u fethettiği anın resmiyle birlikte Arapça dualar asılıydı.

düşlemektedir. Bu düşlemi, Yasin'in Cumhuriyet dönemiyle Osmanlı Devleti'ni karşılaştırdığı anlatısı desteklemektedir:

“Bizde Cumhuriyet sonrası İslam o kadar hafifletildi ki, şimdi normalde bizi böyle çok böyle aaa falan filan öcü gibi diyorlar ya. Nasıl giyiniyor bunlar mağara adamı gibi diyorlar ya... Yok, işte bunlar çok derine inmiş falan diyorlar ya, aslında inanın o derin dedikleri aslında bir derya da, biz onun üzerindeki böyle bir jelatin gibi bir tabaka bile değil bizim şu anda yaptıklarımız. Önceden ecdat o kadar hassastı bu işlerde, o kadar hassastı Osmanlı. Ama şimdi vakit namazı kılan bile evliya gibi görülüyor. Şimdi bizi dindar gibi görüyorlar. Aslında vallahi yaşamıyoruz, billahi de yaşayamıyoruz. Hiç alakamız yok ecdatla kıyaslarsan. Bunu Osmanlı gerçekten yapmış”.

İşçilerin bazıları Osmanlı idealiyle İslamiyet'in altın çağı olarak görülen Peygamber ve Dört Halife Dönemi'ni doğu-batı karşıtlığında yorumlamışlardır:

Fikret:

“Her şey Doğu'dan başlamış, Batı'da sonlandırılmış”tır.

Harun:

“Dini bölmeye çalışıyorlar. Artık batılılaşma mı diyim? Şimdi batılılaşma diye çıktı ya”.

Yasin de popüler imgelemindeki ideal zamanları varsılılıkla ve teknolojik güçlere hakim olmakla anlamlandırır:

“Peygamber Efendimiz, zamanında en güzel kızıl develere binermiş. Şimdi kalkıp da arabaya binmek mi haram? İşte öyle sanıyorlar öyle anlatıyorlardı ya insanlara. İşte bunlar ilerlemeye karşılar. Olur mu ya benim ecdadım devrin en modern silahlarını yapıyordu, Fatih Sultan Mehmet bizzat kendisi yapıyordu. Projesini, dökümünü uğraşıyordu. Peygamber Efendimiz mescide kandil gibi aydınlatıcı bir şey getirene çok böyle dualar etmiş Mevlam da senin kabrini böyle aydınlatсын diye. Böyle şeylere karşı falan değil dinimiz”.

Rıza'nın düşünceleri İslami ideal tipin, varsılığın değersiz görüldüğü zamanlar olduğu yönündedir:

“Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'nin, Hz. Ebu Bekir'in, sahabelerin hayatlarına dikkatli baktığınız zaman orada mesela ilginç şeyler vardır. Özellikle Hz. Muhammed ve Dört Halife döneminde şöyle bir şey olmuştur: Mesela Müslüman olmadan önce çok zengin olanlar, Müslüman olduktan sonra vefat ettiklerinde genelde mal mülklerinden tamamen uzaklaşmış bir şekilde yani. Hz Ebu Bekir mesela malını mülkünü başka insanlara, Müslümanlığa vesaireye feda etmiş. Hz. Hatice evlendiği zaman çok zenginken hasır üzerinde sabahlamayı öğrenmiş. Böyle bir hayatı tercih etmiş”.

Son olarak Burak diğer işçilerden farklı bir düşüncüyü vurgulayarak Osmanlı tahayyülünün sınırları çizer. Ona göre Osmanlı'nın popüler imgeleminin sınırlarını şeriat kurallarına ne oranda uyulduğu belirlemektedir:

“Peygamberimiz ve Dört Halife zamanında bozulma yok. Eğer Allah’ın hükümleriyle hüküm yapılırsa bu kadar sapkınlık olmaz. Osmanlı bunu yapmış. Allah’ın hükümleriyle, şeri hükümlerle hükmetmeye çalışmış. Belli bir dönemden sonra bazı sapkınlıklar var mesela. Fatih mesela iktidar için kardeş katli caizdir demiş. Caiz diyemez yani. O Allah’ın koyduğu bir hüküm değil o. Kendisi kural koyuyor. O da bir sapkınlık mesela. İslam’ın ince bir çizgisi var o yoldan devam etmek gerekir”.

Roy (1995: 27) Batının Oryantalizmi karşısında İslami söylemin üç savunma çizgisinde bulunduğunu belirtir: Batı’ya uygarlığı getirenlerin Müslümanlar olduğuna dair “nostalji söylemi”, Batının sahip olduğu değerlerin üstün olamayacağı savunulduğu “kanıtı kabul etmeme” ve İslamiyet’in en iyi din olması nedeniyle Kuran ve sünnette her şeyin var olduğuna iddiasına dair “İslam’ı savunma/haklı gösterme söylemi”.

### 3.5.3.2. “Gâvur İcadı” Modernizm

Türkiye’de kapitalizm ve modernizmin anlamlandırılma süreçleri, Osmanlı Devleti dönemindeki öncül modernleşme çabalarının pre-kapitalist bir üretim biçiminde gerçekleşmesi de göz önünde tutularak, büyük oranda eşzamanlı biçimde deneyimlenmiştir. Fakat ücretli mümin kapitalizme attığı kötülüklerin kökeninin, kuramsal bölümde de sözü edildiği gibi, modernizm olduğunu düşünmektedir. Aksi halde kapitalizmin sınıfsal ilişkileri bu oranda içselleştiremez, sosyal haklar ve sosyal güvenlik konularında itaat ilişkilerinin içine girilerek işverenin yanında yer alınmazdı. Görüşmeci Hasan’ın ifadesinden alınan ve bölüm başlığında da yer verilen Tanrı’nın bilimi her isteyene verilebileceği fakat varsılığın istemekle elde edilemeyeceği inancı, kapitalizmin mümin işçiler açısından nasıl yorumlandığını göstermesi bakımından ilginç bir söylemdir. Bu yorumlamada bilimin ancak İslamiyet’in süzgecinden geçtiğinde bilim olabileceği düşünülmektedir. Bilim ve teknolojiye karşısındaki temel tutum, bunların modernizme dair enformasyon içermedikleri oranda benimsenebileceğini göstermektedir. Örneğin cep telefonu kullanımı bir sorun yaratmazken, televizyon kullanımı sorunlu görülebilmektedir. Görüşmecilerden Salih ve Harun’un düşünceleri bu konuda örneklendirilebilir.

Salih:

“Ahlak ve toplum... Ben televizyon seyretmemeye gayret gösteriyorum. Çünkü televizyon beni yoldan çıkarıyor, ibadetimi engelliyor, çünkü şeytani alet olduğu için”.

Harun:

“Toplum çok kötüye gidiyor. Din bakımından bazı şeylerde yanlış yapılıyor. Temel bozuldu. Televizyon açıyoruz, televizyon izlenmez hale geldi. Televizyonda her şey apaçık ortaya çıkıyor”.

Televizyona “şeytan icadı” denilmesi, taşıdığı içerikle İslami değerler arasında uyumlu olmayan modern bir temsil ilişkisine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Günümüzde İslami televizyon kanallarının sayısındaki artış, bu yorum tarzına uygun olarak teknolojiyi modernizmden arındırma çabasıdır. Bilindiği gibi moderniteye duyulan İslami öfke, Batıdaki Aydınlanma düşüncesinin rasyonel ve eleştirel aklı öne çıkarttığı tarih ve evren paradigmasına yöneliktir. Muhafazakâr bakış modernizmi ancak teknik düzeyde, teknolojik aygıtların gündelik yaşam pratikleri içinde kullanımını kapsamında benimsemektedir. Kültür, estetik ve felsefi kategorilerse genellikle bir öykünme olarak görülür.

Yeniden işçi Hasan’ın Tanrı’nın ilimi herkese, varsıllığıysa istediklerine sunacağı anlatısına dönülürse, varsıllığın sınıfsal değerlendirmeye tabi tutulamayacak bir kavram olarak kodlandığı görülmektedir. Varsıllık, Tanrı’nın bir seçimi olarak bireylerin doğuştan getirdikleri yazgısal bir özelliğe taşınmaktadır. Yorumun bu özelliği modernizm eleştirilirken, kapitalizme uyumun dinsel prosedürlerinin de üretildiğini göstermektedir. Bu durum dinsel otoritenin kapitalist dizgenin işleyiş mantığıyla uyumlulaştığını da ortaya koymaktadır. Varsıllığın Tanrı’nın sunduğu yazgı haritasının bir sonucu olduğu görüşü, bireyin kaderine razı olup bu sabrın sonraki yaşamda ödüllendirileceği inancını besleyen bir zemin oluşturmaktadır. Görüşmecilerden Yasin’in dinsel konuları anlatırken kullandığı ticari dil burada iyi bir örnek oluşturacaktır:

“Ebedi bir varlığımız biz, sonsuz bir hayat var yani. Geleceği, ahireti düşünüp yatırım yapmaya çalışıyorum. Mevla bize öyle bir kapı açmış ki sen Allah rızasını gözeterek yaptığın alışverişte bile sana bir sürü sevap yazıyor. Ne buyuruyor hadis-i şerifinde Peygamber Efendimiz: ‘Dürüst tüccar ahirette peygamberlerle beraber haşrolunacaktır’. Bak aslında olay burada bitiyor”.

Yasin’in bu düşünceleri günümüzün ekonomik işleyişini açıklayıcı değildir. Yasin’in dürüst tüccarları peygamberlerle eş düzeyde tuttuğu görülmektedir. Fakat dürüst tüccar kavramının içeriği muğlak bırakılmaktadır. Görüşmeciye dürüst tüccar nasıl bir Müslümandır diye sorulduğunda verilen yanıt “peygamber gibi” olmuştur.<sup>208</sup> Ücretli müminin bakış açısında kapitalist ekonominin bir tüccarlar kolektivitesine denk geldiği

<sup>208</sup> Benzer biçimde Gazali dinsel düşünceyi ticaret kavramlarıyla değerlendirmiştir. Örneğin bireyin her gün yaptığı eylemlerini uyumadan önce değerlendirmesi gerektiğini belirten Gazali (1980: 98), sermayenin kârdan ve zarardan ayrılması gerektiğini belirtir: “Sermaye farzlardır. Kâr da sünnetler ve nafilelerdir”.



belirtilebilir. Dinsel cemaatlerin tabanında ciddi bir oranda yer alan “çarşı esnafı” kitlesi kapitalizmin çevre ya da yarı-çevre ülke ekonomisi işleyişinin bir görünümü olmaktadır.

Görüşmecilerden aynı zamanda bir siyasal partinin mahalle sorumlusu görevini de yürüten Nuri'nin yaklaşımı muhafazakâr işçilerin kapitalizm ve modernizm ilişkisi hakkında muğlak düşüncelere sahip olduklarını göstermektedir:

“Kökümüz Milli Görüş. Ama ahlaklı bir toplumda değiliz. Materyalist, maddiyatçı kapitalizm içinde, gâvur modernler... bu şekilde insanları yönlendiriyor işte”.

Nuri bu ifadesinde sadece mümin olmakla tanımlanan bir doğruluk fikri inşa etmektedir. Bu anlamda analitik olarak temellendirilemeyen ifadelerde Adorno'nun belirttiği anlamda klişelere ve kalıpyargılara başvurulduğu görülmektedir. Nuri modernizm zamanlarında gelişen her tür düşünce olumsuzsa, yine aynı dönemde ortaya çıkan Milli Görüş düşüncesinin neden olumsuz olmadığı sorusu karşısında bu konuda bir şey söyleyemeyeceğini, konuyu cemaati içindeki hocasına sorması gerektiğini belirtmiştir.

Her ne kadar görüşmecilerin bazı konularda muğlak düşünceleri olsa da genel olarak kapitalizme ekonomik bir uyum gösterdikleri fakat Batı kültürünü reddettikleri görülmektedir. Örneğin Hasan kapitalist ekonomiyi eleştirmez fakat modernizmin bir öykünme olduğunu düşünür:

“Batının biz her şeyini taklit ediyoruz. İnsanlar Batıya bakıyor, giyim kuşam olarak özeniyor. Ahlaki yozlaşma da oradan geliyor bence. Aslını inkar edip üstüne olduğundan farklı bir örtü örtmeye çalışıyor”.

Yasin'in değerlendirmeleriye hem kapitalizm hem de modernizmi eleştirmesi açısından Hasan'dan farklılık göstermektedir. Yasin<sup>209</sup> çalışma arkadaşları arasında kapitalizmi eleştirmesi nedeniyle “Yeşil Komünist”, İslami duyarlılıklarının yoğunluğu nedeniyle de “Hoca” lakabıyla anılmaktadır:

“Fabrikada beni şöyle görüyorlar: ‘Yeşil Komünist’ diyorlar bana. Hadi komünisti biliyoruz da dedim, “Yeşil Komünist” nasıl oluyor dedim bunlara. Yani şimdi konuşuyoruz benim fabrikada ateistler de var, solcular çok. Şimdi ben ülkücülerle anlaşamam. Çok kızıyorum siz bize diyorsunuz dini siyasete alet ediyor diye, aslında siz ediyorsunuz diyorum. Solcular da genelde materyalistler ama konuşuyoruz ya evet falan filan diyorlar, anlıyorlar. Ben işte Ahmet Kaya'yı

---

<sup>209</sup> Yasin, peygamber sünnetine uygun sakal bırakmaktadır. Gündelik yaşamında şalvar, yakasız gömlek, beyaz namaz takkesi giymeyi tercih etmektedir. İşyerindeyse bunların üzerine çalışırken giyilmesi zorunlu olan tulumunu giyer. Görüşme sırasında herhangi bir ücret talep etmeden cemaat içinde vaizlik ve Kuran hocalığı yapan Yasin'in eşi başka bir odada dinsel metinler çalışmaktaydı. Yasin'in belirttiğine göre eşi evinin dışında çarşaf, güneş gözlüğü ve eldivenden oluşan bir giyimi yeğlemektedir. Yasin İslam'ın tebliği nedeniyle yaşam tarzlarının cemaat yaşamı olduğunu belirtmiştir.

falan dinlediğim zaman ya Hoca diyorlar senin de ne olduğun belli değil... İnanmayan da benimle oturup sohbet edebiliyor, inanan da ediyor”.

Bu anlatımın içeriği değerlendirildiğinde Yasin’in dinsel yönelimi ve siyasal düşüncesi ne olursa olsun farklı düşüncelere sahip kişilerle iletişim içinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu ifadedeki çarpıcı noktalardan birisi toplum içinde yer alan her sosyal kesimin karşısında yer aldığı kitleyi dini siyasete alet etmekle suçlamasıdır. Bu da dinin ne oranda araçsallaştırılabilir bir üstyapı kurumu olduğunu göstermektedir.

Yasin Türkiye’nin geçirmekte olduğu gecikmiş modernizm deneyimi konusunda da keskin düşüncelere sahiptir:

“Benim gibi inanmayan yaşamasın diyorlar. Herkes öyle yaşayacak. Ya kardeşim belki yarın bir gün sende öyle düşüneceksin. Çağdaş ya bu insanlar, yani modern ya işte benim gibi düşünmeyenler yok olsun gitsin. Bunların çağdaşlığı bu kadar. Önyargılar çok fazla. Bunlar tabi biraz önce bahsettiklerimizin tohumları bunlar hep. Yahudilerin ektiği tohumlar bu insanlarımızda önyargı oluşturan. İşte kapalıları cennetlik, açıkları cehennemlik tövbe haşa herkes Allah olmuş. Onu cennete, bunu cehenneme gönderiyor. Ya ne alakası var ya. Ne kıssalar var dinimizde. Ne insanlar var evliya dediğimiz insanlar Allah muhafaza imanını kurtaramabiliyorlar. Ne yaramaz dediğin, şarapçı dediğin veyahutta kötü dediğin insanlara bakıyorsun imanlı gidiyorlar. İnsanlar Allahlığı bıraksınlar ya haşa. Allahlığı bırakın, kul olun da bir Allahlık şöyle bir dursun. Kul olamamış Allah olmuş adam”.

Bu ifadede modernizmin bireyleri bir yaşam tarzına zorladığı, İslamiyet’in ise bu tür bir sosyal yaptırımı olmadığı belirtilmektedir. Yasin, kendisinin görelisi olarak daha adil ve tarafsız bir konumda bulunduğunu vurgulayarak, dinsel kimlikleri sahiplenenlerin kimin cennete gidip gitmeyeceğini belirleme çabalarını eleştirmektedir. Bu düşünce, araştırmanın kuramsal kısmında iktidarın her uygulaması Müslümanlar tarafından benimsenmelidir argümanını içeren anaakım İslami söylemle uyumlu değildir. Fakat Yasin tüm eleştirel yaklaşımına karşın, var olan kötülüklerin kaynağının Yahudiler olduğunu belirterek klasik bir kalıpyargıyı yinelemiştir.

Farklı bir karşı-modernizm yorumu örneği olarak eski bir cemaat üyesi olan Burak’ın ifadelerine bakıldığında radikal bir biçimde hem modernizmin hem demokrasinin reddedildiği görülmektedir:

“Kuran-ı Kerim’in Türkçe açıklamalarını okuyorum ben şimdi. Türkçe açıklamalarında bir ayet var mesela Maide Suresi 44. Ayet: “Allah’ın hükümleriyle hükmetmeyen, kâfirlerin ta kendisidir” diyor Allah. Burada şimdi Allah-ü Teala bize diyor ki devletin yönetim biçimini Kuran-ı Kerim’in belirlediği kıstaslara göre yapacaksın diyor. Yönetim biçimin Kuran olacak diyor. Şimdi biz Türkiye’deki kurallar, Anayasa diyelim biz ona. Anayasa Kuran-ı Kerim’le mi yapılıyor? Yapılmıyor. O yüzden bana göre mesela oy kullanmak şirktir. Ben çünkü araştırdım

bunu oy kullanmanın şirk olduğunu kendimce çözdüm. Bunu da destekleyen insanlarla da görüştüm, konuştum oy kullanmanın şirk olduğunu. Allah'ın hükümlerini istemiyorum, sizin verdiğiniz hükümlerle yönetilmek istiyorum deyip ama demokrasi deniliyor buna işte. Demokrasi diye oy kullanmak bana göre şirktir. Bana göre (...) meşru bir parti değil şu anda yani. Tamam, muhafazakâr bir parti. Tercih ederim yani başımızda (...) olacağına (...) olsun isterim yani. Ama ben ona oy vermem. Ancak bu hükümleri düzeltirse oy veririm”.

Burak İslam şeriatı dışındaki tüm düşünceleri reddeden bir yaklaşım izlemektedir. Dinsel düşünceyi referans alan muhafazakâr partileri benimsemediği toplumsal düzenin araçları olmaları nedeniyle eleştirmektedir. Bu değerlendirme radikal İslami düşüncenin kapitalist dizgenin içinde daha ılımlı bir İslami topluma dönüşeceği argümanının da zayıflığını göstermektedir. Burak görüşme sırasında nasıl bir işvereni tercih edersiniz sorusuna “İslami şeriat nizamını kabul eden bir işveren” yanıtını vermiştir. Mülakatta ek soruların sorulmasına izin vermemiş, var olan ya da olmayan her şeyin ölçütünün Kuran olduğunu belirterek bazı soruları yanıtlamaktan kaçınmıştır. Benzer biçimde Hamza da otoriteryen bir söylem üreterek İslamiyet’i bir “tanka” benzetmiştir:

“Sincan’da tanklar yürüdü, sonra onlar İslam oldu, İslam yürüdü. Yani koştu da, koştu diyelim”. Hamza bu ifadesinde modernizmle yer değiştiren İslami yapıya işaret ederken, esas olarak etik ya da estetik düzeyde bir dönüşümden söz etmemektedir. Aksine modernizmin güç simgelerinin İslami yapıya aktarıldığı otoriteryen bir köke vurgu yapmaktadır. Güç ve militarizm öğeleriyle bezenen bu anlatım, işçilerin dinsel algılarıyla otoriter köken arasındaki ilişkiselliğin dil-iktidar ilişkileri düzeyinde yansımalarını gösteren belirgin bir örnek olarak değerlendirilebilir.<sup>210</sup>

Görüşmecilerin anlatılarından da izlenebildiği gibi muhafazakârlığın altyapısındaki otoriteryen desenler belirgindir. Modernizmin alternatifi İslami düşünsel figürlerle yeniden tasarılanmak istenmektedir. Fakat reddedilen modernist gerçeklik ancak teolojik bir kapitalizm üretebilmektedir. Muhafazakâr birey hem modernizmle birlikte yaşamak zorundadır hem de modernizmin kurumlarından hoşnut değildir. Muhafazakâr düşüncenin bu ontolojik boşluğunu gündelik yaşamda modernizmin alternatifi bir pragmatizm doldurmaktadır. Modernite karşıtı İslami düşünce kapitalizm içindeki boşluklarda konumlanırken, ılımlı İslam, liberal İslam gibi kavramlarla

---

<sup>210</sup> Nitekim Weber (2008: 350-351) tüm disiplinlerin tarihsel kökeninin askeri disiplin olduğunu söylemiştir. Nasıl ki disiplin askeri disiplinden türeyse disiplinin ikinci temeli de büyük ölçekli ekonomik organizasyonlar olan fabrika dizgesidir.

tanımlanan yeni İslami formlar oluşmaktadır. Fakat her koşulda ücretli mümin kendisini “moderniteye karşıt” ve “moderniteye rağmen” tanımlamaktadır.

### **3.5.3.3. Varsıllık ve Yoksulluk: “Zengin Fakirin Olduğuna da Şükretmelidir”<sup>211</sup>**

3.5.3. ve 3.5.3.3. bölüm başlıklarına alınan görüşmeci ifadelerinde yer alan varsıllığın Tanrı tarafından bahşedildiği düşüncesi, varsıl-yoksul tartışması ve yoksulluğun yönetilmesi konusunda dinsel otoritenin işlevselleşebileceğini göstermektedir. Görüşülen işçilerde varsılların varlıklarının Tanrı tarafından onlara verildiği düşüncesi yaygındır. Varsıllığın ve yoksulluğun kader algısıyla bütünleştiği bu bakış açısında haksız yollarla sonradan varsıllaşmaya karşı ise negatif değerlendirmeler yapıldığı görülmüştür. Örneğin görüşmecilerden Hacı “gerçek zengin” ve “gerçek İslami düzen”e vurgu yaparak günümüze dair şu açıklamaları yapmıştır:

“Sermayedarı koruyan bir anayasa var. Öyle değil mi, yanlış mı söylüyorum yani sermaye, parası olanın sözü geçen bir anayasa var. Yani gerçi her zaman böyledir de yani. İslami düzen olsa da fark etmiyor. İslami düzende de böyledir ama orada fark şu; eğer zengin gerçek İslami düzen olursa, Hz. Ömer’in adaletini uygulamış olsak şurada gerçek zengin hata işlediyse onun bedelini öder. Canıyla ödeyecekse canıyla öder. Malıyla ödeyecekse malıyla öder yani. Hz. Ömer’in adaletinde bu var. Ama nerde Hz. Ömer, nerde Hz. (...).”

Fakat görüşmeciler varsıllık-yoksulluk karşıtlığında kendi konumlarının değerlendirilmesi istendiğinde, yaptıkları betimlemelerde son derece asgari düzeyde ölçütler kullanmışlardır. Örneğin Yasin ve Abdurrahman yoksullukla patates yemeyi, varsıllıkla da tatlı yemeyi özdeşleştirmişlerdir.

Cemaat üyesi olan Rıza ise toplumda varsıllık ve yoksulluğun oluşması konusunda varsıllığın üstünlüğüne dair düşüncelerini şu biçimde dile getirmektedir:

“Aslında dünya malı mülkü insanın üzerinde bir yükür. Yani sana emanet edilmiştir. Sen onu ne şekilde kullanacaksın? Zengin olmak İslamiyet’te kötü değildir hatta övülür de. Eğer bir Müslüman iki seçenekten birini yapacaksa zengin olması tercih edilir. Neden? Siz helalinden diyelim ki zengin oldunuz. Parayı helalden kazanıp helalden harcayın. Onun haricinde şu yönüyle de iyidir. Siz eğer zengin olursanız başkalarına yardımcı olma imkânınız daha fazla olur”<sup>212</sup>.

Varsıl olmanın sırttaki bir yük gibi sorumluluk oluşturduğu inancında, bu yükün bedelinden kurtulmak ancak yükün bir kısmının yoksullara aktarılmasıyla olanaklı

<sup>211</sup> Görüşmecilerden Burak’ın aktardığı düşünceleridir.

<sup>212</sup> Ebuzer, İslamiyet’i benimseyen Yahudi din bilgini Ka’bul Ahbar’a İslamiyet’i öğretirken servet sahiplerinin uğrayacakları yıkım konusundan söz ettiğinde Ahbar: “Siz yanlış anlıyorsunuz, bu hüküm Kitap Ehli içindir; bir Müslüman humus ve zekâtını verip dini görevlerini yerine getiriyorsa, bir tuğlası altın, bir tuğlası da gümüşten bir saray yapsa ona bir günah yoktur” demiştir (Denek, 2010: 27).

olmaktadır. Rıza'ya "helalinden zengin olmanın" nasıl gerçekleştiği sorulduğunda ise görüşmecinin Kuran ve imandan söz etmekte birlikte konu hakkında fazlaca düşünmediği görülmüştür. Varsıllık sadece başkalarına yardımcı olmak ve hayır yapmaya yönelik boyutlarıyla değerlendirilmektedir. Bu durumda varsıllık ve yoksulluğun sadece kaderden kaynaklandığı düşüncesi, itaatin sağlanmasında işlevsel bir çözüm üretildiğini gösterirken, yoksulluğun azaltılması ya da ortadan kaldırılmasına dair sosyal politika uygulamalarının anlamı kalmamaktadır. Zira görüşmeci anlatılarında ve İslami literatürde sadaka ve zekâtın olmadığı bir toplum profili ancak ütopyik düzeyde tanımlanmaktadır.

Görüşmecilerden Burak'ın varsıllıkla ilgili düşüncelerinde ise varsıllık göstergesi olan simgelerin kullanımına dair eleştiriler yoğunlaşmaktadır:

"Şu camide bir imam var. Altın yüzük takıyor adam, altın saat takıyor. Öyle imam olmaz. Altın biliyorsun haram... Dikkat ederim böyle şeylere. Şirkin ne olduğunu söylemiyorlar. Dikkat ederim böyle şeylere".

İfadede görüldüğü gibi varsıllık göstergelerinin toplum içinde taşınmasının toplumsal ahengi bozduğu düşünülmektedir. Fakat görüşmeci bu toplumsal eşitsizlikleri yaratan yapısal ekonomik etmenlerle ilgilenmemektedir. Bu anlamda Burak, İslamiyet'teki sosyal yardım mekanizması olan zekât kurumunun işlevselliği açısından varsıl-yoksul karşıtlığının sürebileceğini düşünmektedir. Fakat bu karşıtlık ona göre yapısal bir sorun oluşturmaz:

"Bütün dinlerde zenginle fakir eşit olmalı diyor Allah. Zengin fakirin olduğuna da şükretmelidir. Yoksa zengin zekât verecek kimseyi bulamaz".

Görüşmecinin "iyi ki yoksullar var" biçiminde tercüme edilebilecek bu ifadesi, varsıl kişinin toplumdaki yoksulluğun nedeninin kendisi olduğuna dair ortaya çıkabilecek olası suçluluk duygusunu da ortadan kaldırmaktadır. Bu suçluluk duygusu tam da varsılın zaten yoksullara yardım etmek için toplumda bulunduğu dair uhrevi gerekçeyle varsıllığa meşruiyet kazandırmaktadır.

Benzer biçimde Necmettin'in düşüncesi gelir adaletsizliğini rasyonalize etme temelinde Burak'la koşutluk içindedir:

"Yüce Rabbim kendisi buyuruyor. Biz kimiz? Kuran'da buyuruyor ki ben her kuluma malk mülk veririm, sadece sevdiğim kuluma iman veririm diyor".

Bu ifadede dinsel otoritenin etkisinin varsıllığı önemsememeye dair bir kayıtsızlık ürettiği görülmektedir. Önemli olan sadece iman sahipliğidir. Böylelikle yoksulların ancak imanlarıyla varsıl olabileceklerine vurgu yapılmaktadır.

Ücretli mümin tipolojisinin gelişimi 1980 sonrasında serbest piyasa kapitalizmiyle birlikte çevre ülke koşullarıyla biçimlenen bir işçi profilini anlatmaktadır. Kuramsal bölümde de değinildiği gibi bu geçiş sürecinde yoksullaşmaya koşut olarak İslamileşme artmıştır. Ücretli müminin bu anlamda yoksullaşmayla ilişkisel olduğu belirtilmelidir. Haenni'nin (2011: 83) belirttiği gibi piyasa İslamı yoksulların değil varsıl Müslümanların dünyasını yansıtmaktadır. Fakat yoksul ve varsıl karşıtlığında muhafazakâr işçilerin düşünceleri, farklılaşabilmekle birlikte genel olarak iki temel kategoride sınıflandırılabilir: İlk olarak, yukarıdaki görüşmecilerin örnekleriyle de yansıtıldığı gibi, gelir adaletsizliklerine dair yoksulluk ve varsıllık karşıtlığı kader duygusuyla rasyonalize edilmektedir. İkinci yaklaşımsa bireyin gelir adaletsizliklerini kader konusuna bağlamayarak, bireysel-psikolojik bir düzeyde sadece kendi yaşam kozmosu bağlamında yorumlamasıdır. Örneğin Harun kendi gündelik yaşam pratiklerinden yola çıkarak işgücü piyasasındaki düşük ücretlerin nedeninin toplumun ahlakının bozulmasıyla ilişkili olduğunu savunmaktadır:

“Artık bulamıyorsun, borç bulamıyorsun. Kimse kimseye beş kuruş borç vermiyor yani. Ama biriktireyim dersen, birikmiyor da. Bereketi kalmadı artık. Hiçbir şeyin bereketi kalmadı. Ahlak yok, borç veren de yok”.

Harun İslami imanın eksikliğinin örtük biçimde ahlak yoksunluğuna yol açacağını, bunun da toplumun iktisadi temellerini zayıflatacağını vurgulamaktadır.

Kapitalizm karşısında bireylerin yaşadığı çaresizlik duyguları dinsel otoriteye yönelmeye neden olmaktadır. Bu anlamda işçilerden cemaat üyesi olan Hacı ve muhafazakâr-milliyetçi grupta yer alan Soner, kapitalizm karşısında yaşanan toplumsal mağduriyetlerin tanrısal adaletin cezalandırıcılığına ertelendiğini aktarmışlardır. Soner belirgin toplumsal çelişkileri görerek Tanrısal adaleti “sığınılacak bir kapı” olarak değerlendirir:

“Şimdi burada ben şuna inanıyorum. Hele artık buna kesin inanıyorum. Bir sermaye var tamam mı kardeşim. Bir akan sermaye var. O sermayenin yöneticileri var. Bir de altta çalışan biz geri zekâlılar var tamam mı? Biz çalışıyoruz ve hep ödüyoruz. Hep ödüyoruz. Ama onlar hep alıyor, hep kazanıyor ve hiç ödemiyor. Şimdi biz de diyoruz ki Allah'ın adaleti var. Yani bunun hesabını vereceksiniz. Bizim başka sığınacak kapımız yok ki kardeşim”.<sup>213</sup>

<sup>213</sup> Soner'in bu anlatımı Gazali'nin öte dünyada yoksulların ve varsılların nasıl karşılanacağına dair yazdıklarıyla tamamlanabilir. Varsılların Kıyamet Günü'nde Süleyman Peygamber'in sancağı altında toplanacaklarını aktaran Gazali (1980: 82), varsılları şükrederek, mallarını ve paralarını dini güçlendirmek, Müslümanları zalim kişilerden korumak için çaba harcayan kişiler olarak tanımlar. Yoksullar da İsa Peygamber'in sarı sancağının altında toplanacaklardır. O gün bir tellal şöyle diyecektir: “Çalışıp da, hakkını alamayan, nafakası için her gün çalışıp terleyen fakirler nerededir?” Ardından yoksullar Allah'ın huzuruna çıkartıldığında kendilerine “Merhaba ey dünya kendileri için zindan olan

Hacı da işyerinde çalışma zamanı içinde geçirdiği iş kazası konusunda kapitalizm ve adalet ilişkisine dair aktardıklarıyla Hobbes'un toplum sözleşmesini andıran bir açıklama yapmıştır:

“Adaletin kaynağı Kuran, Hz. Allah. Belirtmiş adaleti, ayetlerle sabitlemiş yani. Hakkaniyet kişiye göre değişir mi? şimdi devletin kanunları bizim Türkiye Cumhuriyeti devletinin kanunları tamamen hakkını vermiyor insanlara. Mesela benim gözüm gitti. Ben para alamadım, yeteri kadar para alamadım. Yani bu devletin kanunları hep zenginden yana. Ama Allah'ın kanunları... orada hesaplaşacağız yani. Toprağın altı olmasa var ya sabredilmez. Herkes birbirini öldürür biliyor musun? Hep oraya bırakıyoruz, yani bırak Allah'ından bulsun diyoruz ya hep oraya bırakıyoruz. Oraya bıraktığımız için de biraz sabrediyoruz yani. Eğer toprağın altı yani daha doğrusu orada bir hesaplaşma olduğuna inanmasak hepimiz birbirimizi öldürürdük”.

Hacı'nın düşüncelerinde sadece öte dünyada hakkaniyetin ortaya çıkacağı ve sabrın ödülünün alınacağı inancının, itaatkar bireyler oluşturmak konusundaki işlevselliği görülmektedir. Hacı var olan ekonomik düzenden hoşlanmamakla birlikte bir hakikat ölçütü olarak aldığı öte dünyadaki ödülünü sabırla beklemektedir. Bu yaklaşım tam da üretim ilişkilerinin istediği itaat eden ve beklentilerini erteleyen uysal işçileri göstermektedir. Hacı'nın hesaplaşma zamanı olarak “toprağın altını” işaret etmesi, eşitsizlik ve haksızlıklara karşı bireysel sabrının sınırını göstermektedir. Fakat aynı zamanda sınıfsal çelişkilerin fazlaca keskinleşmesi sabretmenin sonsuz ve bitimsiz olmadığını da işaretidir.

#### 3.5.3.4. İşverene Dair Yorumlar

Araştırmamızda işçilerin anlatıları aracılığıyla değerlendirilen işverenler için bir tipoloji oluşturulmamıştır. Ücretli mümin benzeri bir kavramsallaştırmanın işverenler için yapılmamasının ilk nedeni, araştırmamızın işçi odaklı bir örnekleme dayanmasıdır. İkinci neden ise görüşülen işçilerin tümünün işverenin İslami işverenler olmamasıdır. Görüşmecilerin işverenleri içinde İslami işverenlerin yanı sıra, laik işverenler de bulunmaktadır.

İşverenler işçilerin anlatılarında görüldüğü üzere işçilere karşı homojen bir davranış ilişkisi içinde değillerdir. Postfordist üretim yapan bir fabrikadaki muhafazakâr işçiler, geleneksel otoritenin davranış ve düşünüş kiplerini üzerlerinde taşıırken, işverenleriyle yasal/ussal otorite bağlamında bir işyeri ilişkisi içinde yer

---

kimseler” denilecektir. Gazali çalışan yoksulun karşıtı olarak çalışmayan yoksul kategorisini de tanımlamıştır. Buna göre tellalın sorduğu “çalışmayan, tembel fukara nerededir?” sorusu, yoksullar tarafından dünya yaşamında iş yapmamaları ve bir sanat öğrenmemeleri nedeniyle Allah'ın kendilerini yoksulluğa müptela ettiği biçiminde yanıtlanır (1980: 84).

almaktadır. Tersine Ostim bölgesinde küçük ve orta ölçekli işyerlerindeki işçilerle işverenleri arasındaki ilişki, paternalist bir içerikte biçimlenebilmektedir. Örneğin Ostim işçilerinden Bilal'in, düşük bir ücretle ve sigortasız çalışmasına karşın, işvereniyle ilgili algısı olumluydu:

“Patron küçük oğlunu Amerika’da okutuyor. Helalinden kazanınca okutur tabi. İmkanı var Allah’a şükür”.

Bilal'in kendi çocuklarının eğitim süreci yerine işverenin çocukları için Tanrı'ya şükretmesi, gerçeklik algısının içselleştirilmiş dinsel otorite hiyerarşisinde muğlâklaşmasını göstermektedir. Nitekim Haenni (2011: 76) İslamiyet'in yeni bir düşsellik oluşturabilmek amacıyla Müslüman olmanın onurunu taşıyan ve ekonomik başarıyla bunu pekiştiren bir Müslüman birey profilinin oluşturulmak istendiğine dikkat çeker. Bu profil, çalışmamızın önceki bölümlerinde değerlendirilen homo-Islamicus'tur. Burada temel bir saptamamız örneklem içinde yer alan İslami eğilimi güçlü işçilerin anlatılarıyla, İslami literatürde ekonominin ahlakileştirilmesine dair oluşturulmaya çalışılan düşüncelerin birbiriyle çelişki içinde olmasıdır. İşçiler işverenlerin kâr maksimizasyonu güdülerinin genellikle farkındadır. Fakat Müsiad araştırma raporlarındaki bir yazısında Metwally (1994: 133-134) İslami bir firmanın temel amacının kâr maksimizasyonu olmadığını söyler. Ancak “makul ve adil bir kâr” Allah'ın rızasına uygun biçimde kazanılır. Fakat Metwally'nin düşüncelerindeki bu kârın sınırı açık değildir. Yazara göre reklam harcamalarına benzeyen okul, hastane, cami yapımı gibi hayırlı işler amacıyla harcamalarda bulunulması İslami firmanın ürünlerinin sempatikleşmesine, ürünlere olan talebin artmasına neden olacaktır. Bu durumda Metwally'e (1994: 136) göre İslami bir firmanın fayda fonksiyonunun maksimizasyonu kâr ve hayır harcamalarının fonksiyonu olacaktır.

Oysa klasik anlamda minimum maliyet ve kâr maksimizasyonu rasyonalitesini amaçlayan bir girişimci olan İslami işveren, kapitalizmin üretim ilişkileri içinde sınıfsal konumunu İslami söylemle yumuşatmaktadır. Görüşmecilerden Alper'in aktardığı düşünceler, İslami işverenin mümin olmasının kapitalist olmasını hiçbir biçimde engellemediğini göstermektedir:

“Cemaatlere bakıyorsun, cemaat diyor adam. Gazetenin patronu cemaatçi. Ama bayramlarda işçinin maaşını vermiyor. Eee alın teri hani?”<sup>214</sup>

<sup>214</sup> İslami düşünürler ücret konusuna ücretin önceden bildirilmesi ve ödemenin zamanında yerine getirilmesi koşulunu anlatan hadislerle yaklaşmaktadır (Koç, 2013: 70). Örneğin: “İşçiye ücretini teri kurumadan önce veriniz”, “Bir işçi kiralayan kimse, ona vereceği ücreti bildirsin” (Döndüren, 1986: 381).



Basın sektöründe çalışan Emre'nin işverenin kâr maksimizasyonuna dair algısı da İslami literatürün ütöpik çalışma yaşamı tasarımıından son derece farklıdır:

“Gelenler (işe başvuranlar) ne iş olursa olsun yapayım diyor, asgari ücret de olsa olur diyor. Bu da patronların işine geliyor”.

Bu ifadedeki işveren yorumu, makul ve adil bir kâr peşindeki İslami işveren tahayyülüne denk gelmemektedir. Bu anlamda Emre İslami bir işverene sahip olmasına karşın ücret ve istihdam politikalarından son derece rahatsızdır:

“Burada çalışan arkadaşlar da onların yapısında, onların fikri düşüncesine uygun olmayınca bana ayırım yapıldı. Hep o insanlar kendi ideolojik düşüncelerinde olan insanlara karşı o ideolojik düşüncedeki kitapları okudular, okutmaya çalıştılar. Ben de ne yaptım mesela, ben maaşımı alamıyordum. Dedim ki bana bu ideolojik kitapları okutmayın. Niye? Çünkü sen benim daha maaşımı vermiyorsun. Ona bakarsan Peygamber Efendimiz diyor ki sana: ‘Çalışanın alın teri kurumadan vereceksin’ diyor. Sen neden onu vermiyorsun? Yani eylemlerin farklı, söylemlerin farklı olmayacak”.

Bu anlatıma göre Emre'nin işvereni çalışanlar üzerinde kültürlenme yapmaya çalışmaktadır. Üniversite mezunu olan ve herhangi bir cemaat aidiyeti bulunmayan Emre ise işverenin ücret ve sosyal haklar konusundaki istismarını ideolojik aşılama/endoktrinizasyon aracılığıyla gizleme çabasının son derece farkındadır.

Emre'nin sosyal haklarının bir parçası olan maaşı ödenmezken İslami çalışma ilişkilerine değinen literatür üretim ilişkilerini fantazma boyutunda kurgulamaktadır. Mutlak artı-değeri arttırmanın bir aracı olarak dinsel ahlakın araçsallaştırılması bağlamında Balcı (1994: 122) işçinin işini İslamiyet'teki “kardeşlik dayanışması” anlayışıyla benimsemesi gereğine vurgu yapar. Kardeşlik dayanışmasında işveren işçisini kendisinden farklı görmeyerek çalışmasının hakkını verdiğinde işçilerin sadakat ve iyi niyetle çalışmaları sağlanacak, kapitalizmin ve sosyalizmin işçilerinden çok daha verimli, etkin, performanslı çalışan İslami işçiler oluşacaktır. Tabakoğlu (1996: 137) çalışma etkinliğini ibadet heyecanıyla yapan işverenin kanaatkarlığının, işletmenin verimliliğini arttıracağını ve işverene iç huzuru sağlayacağını savunur. Yeniçeri (1986: 290) de işçilere ödenen ücretlerin sermaye birikimini engelleyici bir biçimde israf yaratmaması gerektiğine vurgu yapar: “Mesele işverenin büyümesi olarak düşünülmemelidir”.

Araştırma örneğinde yer alan görüşmecilerin büyük çoğunluğu işveren politikalarının pragmatizminin Emre kadar farkında değildir. İşyeri koşulları nasıl olursa olsun çalışmanın bir ibadet olduğu düşüncesi 27 görüşmeciden 21'i tarafından görüşmeler sırasında aktarılmıştır. Özellikle cemaat üyesi olan işçiler işverence

aralarında İslami bir çalışma ilişkisi dengesi kurmaya çalışmaktadır. Örneğin Hamza helal kazanca vurgu yapmakla birlikte helal ücretin sınırlarını işverenin belirlemesi karşısında sessiz kalmaktadır:

“Boş duranı kul da sevmez, Allah da sevmez. Çalışacaksın ki rızkını kazanacaksın. Çalışacaksın ki Allah-ü Teala sana rızkını bereket olarak verecek, helalinden kazanacaksın, helal yolla. Patron veremezse de Allah ileride verir senin hakkını”.

Rıza da işvereniyle arasındaki çalışma ilişkisini sadakat üzerinden kurmaktadır:

“Ahlaklı olman lazım, çalışkan olman lazım, başkalarına saygılı olman lazım. Kul hakkı dediğimiz şey zaten başkalarının haklarına saygı göstermektir. Hem işine hem işverenine karşı da mesela sadık olman, onların menfaatlerini koruman, onlara sadık olman. Bunların hepsi Müslüman sıfatının içinde bulunması gereken şeylerdir”.

Hamza ve Rıza'nın ifadelerinde mutlak sadakat isteği görülmektedir. Dinsel otorite burada uysal ve itaatkar bedenlerin üretimini yaparak araçsallaşır. Böylece yeni kapitalizmin işyerinde örgütsel vatandaşlık kavramıyla biçimlendirmeye çalıştığı örgütsel sadakat kültürü, dinsel otoritenin etkisiyle kolaylıkla kurulabilmektedir. Aradaki tek fark “örgütsel vatandaşlık” davranışı yerine, ücretli müminlerin “örgütsel kulluk” davranışı sergilemesidir.

Bu noktada işçilerde, tümü için homojen bir veri olmasa da, işvereni ideal tip olarak benimseme ve davranışlarını yol gösterici olarak alma davranışları ortaya çıkabilmektedir. İşverenini çalışkan, adil, dürüst ve işçisini düşünen bir kişi olarak niteleyen Aydın, “patronum gibi olmak isterim” cümlesiyle işverenine olan beğenisini aktarmaktadır. Aynı işyerinden cemaat aidiyeti olan Harun da işverenine koşulsuz güvenmektedir:

“Patronlar mesela bu sene diyorlar, onlar ileriye gördükleri için bu sene mesela fazla açılmayın diyorlar. Bak mesela biz ileriye geriye göremeyiz”.

Harun bu ifadesiyle işverenini rasyonel kararlar alabilen, firmasını ve çalışanlarını mağdur etmeyecek önlemleri sağduyulu biçimde saptayabilen, geleceğe yönelik projeksiyonlar üretebilen bir kişi olarak tanımlamaktadır. Cemaat üyesi olan Harun ve olmayan Aydın'ın ifadelerinde, ister cemaat üyesi ister muhafazakâr-milietçi olsun adil, çalışkan ve dürüst bir işverenin hakkının işçiler tarafından teslim edildiği görülmektedir. Bu bulgu muhafazakâr işçiler için iyi bir işveren olmanın koşulunun sadece bir homo-Islamicus olmak anlamına gelmemesi bakımından önemlidir.

İşveren işçiler için bir rol-model olmanın yanı sıra kendilerini değerlendirecekleri bir araç işlevini görebilmektedir. Ancak bu noktada teslimiyetçiliğin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Ücretli mümin iyi sıfatlarla

tanımladığı laik bir işverene de sadakatle hizmet etmektedir. Çalışmadığında yedek emek rezervinde kalacağını bilen ve işverenin kendisine bir lütuf olarak iş verdiğini tahayyül eden ücretli mümin, İslami bir işvereni olmasa da itaat ilişkilerini içselleştirebilmektedir. Bunun nedeni ücretli müminin işveren için değil Allah için çalıştığını düşünmesidir. Bu verinin gösterdiği bir diğer sonuç homo-Islamicus argümanının ve ekonomik cihat tahayyülünün özgün bir rasyonalitesinin olmadığıdır. Ücretli mümin bu dünyada laik bir işverenle de sınındığını düşünebilmektedir.

Fakat görüşmecilerin sadakat bağı karşısında, işverenler işyeri koşullarına göre değişen biçimlerde paternalist uygulamalar yapabilmektedir. İslami bir işveren işçilerine sosyal haklar sağlamak yerine, üretim ilişkilerinde Sennett'in bir otorite türü olarak belirttiği paternalist bir yaklaşım sergileyebilmektedir. Örneğin araştırma örnekleminde yer alan kadın işçilerden Fatma'nın işyeri deneyimleri paternalist ilişkilerle belirlenmektedir. Fatma, Ostim'de işyerindeki konumunu şu ifadeyle açıklamaktadır:

“Biz bayanız, çalıştığımız yerde bize ters düşecek erkek elamanları kesinlikle çalıştırmıyorlar. Bizim anlaşabileceğimiz erkekler. Yani şöyle diyeyim namus meselesi kısaca. Patronlar bizi çok güzel korurlar, kollarlar”.

Bu ifadede tarihsel ataerkini gösteren, kadının kendini koruyamayacağı, mutlaka bir erkek tarafından korunması gerektiği düşüncesi vardır. Fatma'ya “kendilerine ters düşecek” erkek işçilerin kim olduğu sorusu yöneltildiğinde, bunların işyerindeki kadınların namuslarına göz dikecek kişiler oldukları yanıtı alınmıştır. Kamu işletmesindeki paternalist uygulamaya da görüşmecilerden Hacı'nın işçi olduğu halde kendisiyle aynı cemaate bağlı olan amiri tarafından memur görevinde çalıştırılması örnek olarak verilebilir. Fakat kamu sektöründe paternalizm her zaman ortaya çıkmayabilmektedir. Görüşmeci Meryem geçmişte çay ve temizlik işlerinde çalıştığı bir kamu kurumunda, siyasal nedenlerle, paternalist uygulamaların dışında kalmıştır. Kendisi bu durumu şu biçimde aktarmıştır:

“Namaz kılıyordum, bir iki kere namazlarımı kesti müdür. Namaz kılmayacaksın Erbakan geliy, Refah geliy diye bana konuşurdu. Bu kelimelerle konuştu yani. Tazminatını almadan bu çıksın gitsin diye baskı yaptı... Başı açık kadın olsa da çıkartırdı”.

İslami önceliklerin kapsayıcılığı bölümünde değerlendirilen işyerinde namaz pratiği konusu, işçilerce işverenlerinin lütfu görülerek bir sosyal hak olarak algılanmaktadır. Üstelik namaz olanağını sağlayan bir işveren, ücret düşüklüğü ve çalışma sürelerinin uzunluğu konularında duyarsız kalsa da işçilerce dindar ve işçi

yanlısı olarak değerlendirilebilmektedir. Küçük ve orta ölçekli işyerlerinde işverenin bu lütfu paternalist ilişkinin bir parçası olmaktadır. Fakat işin ritmik akışının önemli olduğu laik bir işverenin büyük ölçekli fabrikasında Yasin'in aşağıdaki anlatısında görüleceği gibi, işverenin yaklaşımı farklılaşabilmektedir:

“Sen işini aksatmıyorsun ama adamların böyle bir görüşü var... Mesela en ufak bir şey olsun bunları (namazı) bahane ederler, bilmem ne yaparlar. Ne bileyim yani böyle bir şey var. Vakit namazlarında mesele yapmıyorlar da Cuma namazlarına göndermezler, izin vermezler. Ben mesela sekiz senedir kavga ettim. Ancak kavga dövüş gittim ben. Her hafta olurdu bu”.

Ücretli müminin bu örnekteki namaz saatlerine dair işvereniyle mücadelesi, sınıf kapasitesi niteliğinde olmayan bir direniş pratiğidir. Bu bağlamda aynı direnişi sergilemeyen başka bir işçiyle karşılaştırıldığında kazanılmış bir sosyal hak sayılamaz.

İşveren algısına dair bir diğer veri işçilerin kesinlikle Yahudi bir işveren ya da iş arkadaşının yanında çalışmayacaklarını aktarmış olmalarıdır. Yahudiliğin var olan dünyevi kötülüklerin kaynağı olarak toplumun dinsel belleğinde yer tutmuş olması bu düşüncenin nedeni olabilir. Örneğin İslami literatürde sıkça karşılaşılan Teymiyye (2002: 24) aklı başında olan herkesin, “şeytan” ve “Yahudiler” dışında, Tanrı'nın emir ve yasaklarına uymak yükümlülüğünde olduklarını belirtmiştir. Görüşmecilerden Yasin Yahudilerin varlığından hoşlanmadığını söylemektedir:

“Ben Yahudilerin her şeyinden rahatsız olurum. Varlığından da rahatsız oluyorum. Çünkü onlar bizim varlığımızdan rahatsız oluyolar. Onların inancını biliyorum. Onlarda, onların kitabında Yahudiler üstün ırk, diğer dinlere mensup olanlar Yahudilere hizmet amaçlı yaratılmış yaratıklar. Bizi insan olarak görmüyorlar. Hele hele Müslümanların tavukları bile yaşamasın yani. Bundan sebep bunlar dünyaya her türlü zulmü yapıyorlar”.

Abdurrahman da Milli Görüş'ü benimseyen bir kişi olarak Yahudilikle ilişkisini şu biçimde kurmaktadır:

“İlk önce Müslümanlık. Elhamdulillah şanslı bir insanmışım ki Müslüman anadan babadan dünyaya gelmişim... Ne bileyim bir Yahudi de olabilirdim”.

Sonuç olarak işveren yorumlarına dair araştırma bulguları göstermektedir ki; işçiler, laik ya da İslami eğilimli olmalarının yanı sıra kişilik ve sağlanılan sosyal haklar gibi farklı değişkenlerle de işverenlerini değerlendirmektedir. Muhafazakâr bir işçi laik bir işvereni olumlarken, İslami eğilimleri güçlü bir işvereni sert biçimde eleştirebilmektedir. Bu noktada İslami işverenin üretim etkinliğinin muhafazakâr işçilerin çalışma güdülenmelerinin maksimizasyonunu içerecek biçimde “ekonomik cihat” kavramıyla tanımlanmasının tutarlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Fakat son tahlilde işçilerin işverenlerine dair düşünceleri, kendilerinin Tanrı'yla kurdukları uhrevi

bağlılığın ve eğer cemaat üyesiyseler cemaatin hakikat rejiminin kosmosundan geçerek biçimlenmektedir.

### 3.5.3.5. Adalet ve Ahlak: “Hakkaniyet İslamiyet’ten Gelir”<sup>215</sup>

Bilindiği gibi İslami literatürde çoklukla adaletin ancak İslam tarafından sağlanabileceği savunulmaktadır.<sup>216</sup> Mutlak eşitliğin ise İslami olmadığı belirtilip, eşitsizlikler rasyonelleştirilir. İslami düşünürlerden Hamidullah (1996: 178) İslamiyet’te toplumsal tabakalara değinirken “derecelenmenin insanın tabii yararına” olduğunu söyler. Hamidullah’ın “derece” kavramını kullanırken sınıf dışında bir tabakalaşma biçimini kastetmediği açıktır. Abdülvehhab Öztürk (1986: 59) de İslamiyet’te Müslüman toplumun bir görevi olarak işçiye ve işverene uygun bir iş ahlakı oluşturulması gerektiğinin önemine değinir.

Alan araştırmasındaki işçiler ise kapitalizme uyum davranışı göstermekle birlikte kapitalizmi ahlaksız bulmaktadır. Toplumun ahlakında artış olduğunu savunan iki görüşmeci ve konu hakkında kararsız kalan bir görüşmeci dışında, görüşmecilerin tümü ortak bir kanaat olarak adalet içermeyen ve ahlaksız bir toplumda yaşadığımızı belirtmektedir. Örneğin cemaat üyesi olan Ahmet “Farzı misal biz Müslüman ülkeyiz. Ama Müslümanlığı yerine getirmiyoruz. Haramlar açık açık işleniyor. Ama sorulduğunda da Müslümanız diyoruz veya Müslüman bir ülkede yaşıyoruz diyoruz. Ben insanların kurduğu eşitliği tercih etmem. Çünkü bunda muhakkak bir eksiklikler oluyor. İnsanlar kendi kendine değiştirebilir zamanla. Ama Allah’ın adaletine gelince sapma olmuyor” ifadesiyle hakkaniyetin sadece İslam’da bulunduğunu savunmaktadır. Ahmet’e göre dünyadaki herkes Müslüman olsa da insanların kurduğu bir düzen eşitlik getirmeyecektir. Bunun nedenini Hamza “iman eksikliği”yle açıklar:

“İlk önce insanlarda iman olduktan sonra bence yani iman olunca her şey olur diye düşünüyorum. Topluma bakıyoruz, işte herkes çeşitli yaşayış şekilleri içersinde. Bu iman eksikliğinden kaynaklanıyor diye düşünüyorum ben, inanç eksikliğinden. Müslüman da olsan imanın eksik olabilir”.

Yusuf da Türkiye’nin adil ve adaletli olmamasının nedenini “Kurani adaletin” sağlanmamış olmasıyla bağlantılandırır:

“Türkiye’yi adil, adaletli ve demokratik görmüyorum. İslam’ın ya da Kuran’daki belirtilen adalet yönünde hareket edilmesi bence adaleti en güzel şekilde ortaya koyacak sistemdir”.

<sup>215</sup> Görüşmecilerden Nuri’nin ahlak ve adalet tanımıdır.

<sup>216</sup> İslamiyet’te iş adaletini muhtesiplerin görev aldığı “hisbe” kurumunun yerine getirdiği belirtilmektedir (Öztürk, 1986: 61; Karaman, 1990).

Ahlak ve adalet konusunun çalışma ilişkileri boyutuna bakıldığında görüşmeciler çalışmanın bir ibadet olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Aynı zamanda çalışma ilişkilerinde adalet ve eşitliğin birbirinden farklı olduğu düşünülmektedir. Örneğin Halil “adaletle eşitlik aynı kavramlar değildir” diyerek sözlerine şu biçimde devam etmiştir:

“Diyelim ki sen daha çok çalışıyorsun daha fazla emek sarf ediyorsun. Hak edene hak ettiğini vereceksin. İslam’daki adalet anlayışı eşitlik anlamına asla gelmez. Bütün felsefeler ya da bütün dinlerin temelinde aslında adalet kavramı vardır. Böyle bir arayış vardır. İslam’ın adalet anlayışı insanlara hak ettiğinin verilmesidir”.

Halil’in düşüncelerinden adaleti eşitlikten üstün tuttuğu anlaşılmaktadır. İslamiyet’in adalet anlayışına yapılan vurguda; adalette dinsel bir içeriğin bulunduğu, eşitliğinse İslami olmayan insani bir kavram olarak düşünüldüğü görülmektedir. İsmail de çalışmanın ibadet olduğu konusunda şu düşünceleri aktarmıştır:

“Çalışmak ibadettir. Niye? Eğer bir hile hurda gatmadan çalışıyorsa işyerinde veya nerede olursa olsun o bir ibadettir bana göre. Ekmek parası mukaddestir”.

İsmail’in aktardığı bilgiler derinlemesine ek sorularla açılırken kendisine sosyalist toplumlarda da çalışmanın kutsal ve değerli görüldüğü fakat bunun bir ibadet olarak algılanmadığı belirtilerek, bunun kendisinin savunduğu İslami çalışma argümanı ile bir çelişki içerip içermediği sorulmuştur. İsmail bu soruyu sosyalist toplumların materyalist olmaları nedeniyle “Allah’ın uzağında olduklarını”, onların çalışmasının ibadet olamayacağını söyleyerek yanıtlamıştır. Ahmet ise İsmail’den farklı olarak ibadet eden fakat günah işleyen bir Müslüman’ın çalışmasının ibadet sayılamayacağını düşünür:

“Allah korkusu olan insanlara bakıyorsun. Abdestli namazlı bu, Allah’tan korkuyordur diyorsun. Ateistin yapmadığı pislikleri yapabiliyor. Bizim işyerinde de var. Adam bakıyorsun abdestli namazlı ama işten kaytarmak için yer arıyor”.

Araştırmada ahlaksızlık ve adaletsizliğe dair yorumların, sadece görüşmecilerin bir cemaate bağlı olup olmadıkları noktada somut iktidar ilişkileri konusundaki düşüncelerle bağlantılı olarak farklılaşabildiği saptanmıştır. Bu konuda iki farklı bakış açısını tanımlamak amacıyla cemaat aidiyeti olmayan Soner ve cemaat aidiyeti olan Necmettin’in anlatıları karşılaştırmalı olarak verilebilir. Soner günümüzdeki İslamileşme sürecini eleştirmektedir:

“İnanığımız ahlak kurallarında seksenlerle bu zamana kıyasla müthiş değişiklikler var hayatımızda. Ahlaksızlık daha fazla şu anda. Gerçekten İslamileşmek başka bir şey, bir de gösteriş olarak İslamileşmek başka bir şey. Şu an sadece insanlar İslamileştiğini söylüyor ya da

İslamileşmiş gibi yaşıyor. Ama gerçek anlamda ona riayet eden kimse yok. Ben çok kimse biliyorum (...) Partisi'nin içinde, akşam eve gidince içkisini içmeden uyuyamayan birçok insan tanıyorum”.

Soner ekonomik dizgeyle uyum içinde olan pragmatist grupların varlığına vurgu yapmaktadır. Bu noktada İslami değerleri benimsemiş gibi gözüken kitleler, gruplar ve bireylerin dindar mümin gibi gözükmesinin pragmatist bir içeriğinin de bulunduğu görülmektedir. Cemaat üyesi olan Necmettin ise Soner'den farklı olarak, toplumun ahlakının arttığını, buna koşut olarak ekonominin istikrarlı işlediğini belirtmektedir:

“Ahlak biraz daha arttı diyeyim. Hani ön planda değil de, ekonomi zaten belli eskisine göre daha iyi”.

İşçilerin tümü ahlaksızlık ve adaletsizlikten eğitim yoluyla kurtulmanın olanaklı olduğunu belirtmişlerdir. Ahlaksızlık çoklukla genç kuşaklara ait bir özellik olarak görülmektedir. Yine tüm işçilerin kolektif bir biçimde uzlaştıkları bağlam, ahlakın aileden başladığıdır. Hamza, içinde yer aldığı cemaatin eğitim politikasının da etkisiyle, eğer varsıl olsaydı<sup>217</sup> yapacağı ilk şeyin eğitime yatırım yapmak olduğuna değinmiştir:

“Mesela Afrika'ya okul yaparım. Dünyanın yüz kırk ülkesinde Türk okulları var şu anda. Onlara yardım ederim. Şu anda eğitim daha öncelikli yani. Toplumumuzda olsun, diğer yerlerde olsun. Bir de insan neyi empoze ederse eğitimle eder”.

Hamza dinsel eğitimle desteklenmeyen modern bilimlerin tek başına güçsüz kalacağını ifade etmektedir. Ek sorularla bu eğitimin ne olduğu sorulduğunda bilimsel ve teknik eğitimin dini eğitimle desteklenmesi gerektiğini belirtilmiştir. Nuri de kapitalizmin ahlaksızlıklarından kurtulabilmenin dinsel bir eğitimle olanaklı olduğunu savunur:

“Çekirdekten itibaren işte çocukları en iyi şekilde yetiştirmek lazım. (...)’nın yaptığı Kuran-ı Kerim eğitimi gerçekten süper. Dini eğitim verilecek, şey yapılacak. Özellikle İmam Hatipler çok kaliteli insanlar yetiştiriyor”.

Bu yorumda İmam Hatip Okulları'nın Türkiye'nin gereksindiği yeni nesil yurttaşların üretilmesinin ideal kaynakları olduğuna atıf yapılmaktadır.

Hacı ve Osman da ailenin rolü konusunda aynı düşüncüyü paylaşmaktadır.

Hacı:

“Herkes kendi çocuğunu, sağı solu değil yani kendi çocuğunu, kendi evladını terbiye ederse bu toplumda düzelmeyen hiçbir bir şey kalmaz yani. Ama arkasını bırakmamak kaydıyla”.

<sup>217</sup> Adorno (2011: 215) bireylerin geleceğe dair varsıllaşma hevesleriyle ilgili olarak şöyle der: “Amerikan tarzı ütopya hala, yoksulluğun olmadığı bir dünyadan çok, demiryolları kralı durumuna gelen boyacı oğlan ütopyası gibiydi. Kısıtsız mutluluk düşü kendi barınağını -denebilir ki biricik barınağını- birey tarafından edinilebilecek sonsuz zenginliğe ilişkin çocuksu fantezide bulmuştur. Bu düşün statüko lehine işlediğini; bireyin bir para babasıyla- kendisinin de bir para babası olma şansına sahip olması anlamında- özdeşleştirilmesinin, büyük iş dünyasının denetimini sürdürmeye yardımcı olduğunu söyleyebiliriz”.

Her ailenin aynı terbiyeyi vereceğini düşünür müsünüz biçiminde bir ek soru yöneltildiğinde görüşmeci, her ailenin İslami aile ideal tipine uygun olarak çocuk yetiştirmesi gerektiğini belirtmiştir.

Osman:

“Ahlaklı toplum ilk defa aileden başlar. Babası, annesi müminse, haramı, helali günahsız sabiye öğretebilirse o şekilde devam eder gider. Ahlaksız bir ülkede yaşıyoruz. Çocuklara maneviyat verilmelidir”.

Zaim (1969: 30), Türkiye’de İslam ahlakıyla yapılacak eğitim aracılığıyla bireylerin ahlaki yapıları düzeltilirse demokrasinin Batılı ülkelere oranla daha da hızlı bir biçimde kurulabileceğini söyler. Zaim’in düşüncesi görüşmecilerin Türkiye’de ahlak olmadığına dair düşünceleriyle koşuttur. Fakat bu değerlendirme hiç kimsenin ahlaki kodlara sahip olmadığını savunması nedeniyle bütüncül ve indirgemeci bir yorum niteliği taşımaktadır.

Bu bölümde son olarak görüşmecilerde belirgin bir biçimde fark edilen kapitalizm ve İslamiyet arasındaki hem çatışmacı hem de uzlaşımca kaotik boşluğu açılmaya çalışarak, Abdurrahman ve Hacı’nın yurtdışında hangi ülkede çalışmak isteyeceklerine dair soruya verdikleri yanıtlar aktarılabilir. Hacı ideal bir yaşamın Malezya’da gerçekleşebileceğini düşünmektedir:

“Mesela Malezya yaşanabilir bir ülke. Malezya, yani refah düzeyi yüksek. Bizden kat kat iyiler. Oraya gidebilirdim”.

Abdurrahman’ın tercihi ahlak, güvenlik ve eğitim niteliklerinin yüksek olmasını düşünmesinden dolayı Arabistan ya da Kuveyt’tir:

“Ahlak, mal güvenliği, can güvenliği, çocuklarımızın güvenliği, gelecek neslin daha iyi, sağlıklı yetişmesi için mesela Arabistan’ı tercih ederim, Kuveyt’i tercih ederim. Böyle ülkeleri tercih ederim. Başta Kuran adaleti olacak. Kuran’ı iyi okuyup, iyi tanımlayan insan o adaleti sağladığı zaman işte adalet o olur. Onun dışındaki adalet cüzdan adaleti olmaması lazım. Kuran adaleti olan adam, adaleti sağlar. Arabistan ne yaptı bir gecede kırk milyar dolar dağıttı”.<sup>218</sup>

Nitekim Roy (1995: 13) da varsıllar için İslami modelin kaynak ülkesinin rant ve şeriatla bütünleşen Suudi Arabistan, yoksullar içinse işsizlik ve şeriatla bütünleşen Pakistan, Sudan ve Cezayir olduğunu belirtmiştir. Roy’un aktarımından yola çıkarak muhafazakâr düşüncenin geçmişe dair kurguladığı ütopyik kozmosun günümüzde şeriat normlarının geçerli olduğu ülkelere dair bir özlemin yeniden üretimini sağladığı

<sup>218</sup> Lerner 1950 yılında Ankara’nın günümüzde kentin bir semti olan Balgat köyünde, köylülere Türkiye’de yaşamasalardı nereye tercih edeceklerine yönelik bir soru sorduğunda köylüler başka bir yerde yaşamak istemedikleri yanıtını vermişlerdir (Nichol ve Suğur, 2005: 31). Demek ki günümüzde Türkiye’de kırdan göçle birlikte kentleşen bireylerin sahip oldukları kentsel deneyim, bireylerin yaşam algıları ve beklentileri üzerinde keskin değişiklikler yaratmaktadır.



düşünülebilir. Fakat görüştüğümüz işçilerin aktarımları muhafazakâr bireyin varsıl ya da yoksul olmasının ütöpik ülke tasarımı farklılaştırıcı bir etkisinin olmadığını göstermektedir.

### 3.5.3.6. Fetva ve Hileyi Şeriye Arasında Faiz

Ücretli müminin kapitalizme dair düşüncelerinde son olarak, özellikle finans-kapital aşamasındaki kapitalizmin temel referansı olan fakat İslamiyet tarafından da kesin olarak yasaklanan faiz konusu incelenecektir. Soru formundaki E1-6 numaralı sorudan hareket edilerek ve yan sorularla desteklenerek incelenen faiz konusu, görüşmecilerin kapitalist ekonomiye dair düşüncelerinin saptanmasında bir turnusol kağıdı işlevi görmektedir. Bunun nedeni İslamiyet'in kapitalizme uyarlanmasının en belirgin örneğinin faiz olmasıdır. İslamiyet'teki faiz (ya da riba) yasağı geleneksel otoritenin bir normu olarak ele alındığında, yasal/ussal otoritenin kapitalizmin işleyişi için tasarruf-yatırım ilişkilerinde zorunlu bir uygulaması olan faiz, her iki otorite türü arasında bir çatışma yaratmaktadır.<sup>219</sup> Bu çatışma işçilerin bireysel düzeyde faize dair kendi deneyimleriyle düşünceleri arasında olduğu gibi, işçilerin birbirlerinden farklılaşan anlatılarında da belirginleşmektedir.

Görüşmeciler faiz konusundaki yaşadıkları bilişsel çelişkiyi iki yolla aşmaya çalışmaktadır: İlki gündelik yaşam içinde kapitalizmin faizle bağlantılı uygulamalarıyla karşılaşmakla birlikte faizin toplumsal kurumsallaşmasının kendi iradelerini ve güçlerini aşması nedeniyle duyumsanan güçsüzlük duygusudur. Görüşmecilerden 16 işçi bu ilk kategori içinde yer almaktadır. Diğer yol ise faizin İslamiyet'te kesin olarak yasaklanmış olmasına karşın görüşmecilerin konuya dair fetvalar ya da kendi bireysel gayretiyle faizden uzak durabilme çabası olmaktadır. Bu ikinci kategoride de 11 işçi yer almaktadır. Her iki kategori içinde cemaat üyesi olup olmamanın bir farklılık yaratmadığı görülmüştür. Faiz karşısında birinci sınıflandırmada yer alan işçilerin anlatılarına bakıldığında, Burak kredi kartı kullandığını fakat faize dair sorumlulukların kendisine ait olmadığını düşünmektedir:

“Faiz yasak, haram. Kredi kartlarını ben de kullanıyorum mesela. Ama faizi ben yemiyorum onlar yiyor. Günü geçti, faizi aldın. O onların sorunu. Ben paramı bankaya koyup da faizliyle geri almıyorum ki. Faiz yemiyorum onlar yiyor faizi. Yesin dursunlar”.

<sup>219</sup> Anadolu sermayesini temsil eden “Kayserili Calvinistler” ya faiz yasağını Hristiyan Calvinistlerin yaptığı gibi kaldıracaklar ya da büyük esnaf olarak kalmaya mahkum olacaklardır (Kılıçbay, 2006: 98).

Burak kredi kartı kullanarak eleştirdiği ekonomik düzene katkıda bulunuyor olsa da kendisini faiz uygulamalarından psikolojik olarak dışsallaştırmak istemektedir. Burak'ın rasyonalize etme çabasının aklın araçsallaşmasının bir örneği olduğu söylenebilir.

Osman ve Nuri'nin anlatımları da faiz karşısındaki çaresizlik duygusunu göstermektedir. Osman: "Ben de bankadan kredi çekiyorum, ama haram olduğunu bilerek çekiyorum" derken Nuri "Ekonomik zorluklar insanı faize yönlendiriyor" ifadesini kullanmaktadır. İsmail'in faize karşı tutumu da çaresizliğin yanı sıra bir suçlamayı yansıtmaktadır:

"Bu toplumu bitiren faizdir. Benim birkaç tane arkadaşım intihar etti kredi kartından".

Fikret'in yaklaşımı ise faiz karşısında bireysel olarak yapabileceği hiçbir şey olmaması nedeniyle pragmatisttir:

"Faturalarda, bankalarda faizi sürekli ödüyorsun. Ben hiç faizsiz yaşayayım diyorsan bir kere televizyonun fişini çekeceksin. Televizyon olmayacak hayatında. Elektrik olmayacak. Bunların hepsinden kopacaksın o zaman. Bunun olmamasının imkânı yok yaşadığın dünyada. Bu yüzden ben kılıfına uyduruyorum ne yapayım".

Araştırmanın İslami ekonomi bölümünde de görüldüğü gibi alternatif bir ekonomik yaklaşım üretmemek, İslami değerlerin ekonomik dizgeye uyum sağlamasına neden olmaktadır. Bu durumda karşımıza ancak bir ütopya çıkabilir. Örneğin Halil faizsiz bir toplum düşünür, ütöpik İslam toplumuyla özdeş olarak ele alır:

"İslam faizi haram kılıyor. Hatta Peygamberimiz Veda Hutbesi'nde diyor ki ilk kaldırdığım riba yani faiz amcaoğlu Abbas'ın faizidir. Ama bunu yok edemiyorsunuz. Yok etmeniz bir İslam toplumu içinde mümkün olabilir ama o aradığımız ideal İslam toplumu diye bir şey bulmanız bugünkü şartlarda, bugünkü teknolojiyle, bugünkü yaşam tarzıyla bulmanız mümkün değil. Bugünkü şartlarda enflasyon kadar fiyat artışı faiz değildir diyenler de var. Olaya böyle bakanlar da var".

İslami bir tartışma alanına da referans veren Halil bu sorunun çözülmesinin çok da mümkün olmadığını teslim etmektedir.

Emre, Bilal ve Necmettin ise faiz sorunsalının devletten ve işverenlerden kaynaklandığını savunmaktadır. Bilal devleti eleştirir:

"Patrona devlet diyor ki bankaya yatır maaşı. Faize ister istemez bulaşıyorsun".

Emre'nin eleştirisiyle işverenlerdir:

"Faizi ödemek zorunda bırakıyorlar bence. Mesela şöyle bir şey oluyor. Faiz haram, ben şahsen faiz işine girmek istemiyorum ama mesela senin patronun senin parayı geciktiriyor. Sen de dolayısıyla işte kredi kartı ya da verecek olduğun yerlere ödeyemiyorsun borcunu. Ve sen o

insan yüzünden faiz ödemek zorunda kalıyorsun. Veya şöyle patronların bankada kendi parası oluyor. Hem o şekilde faizle para kazanıyorlar hem de seni faiz ödemeye mecbur bırakıyorlar”.

**Benzer biçimde Necmettin de işverenleri eleştirmektedir:**

“En basiti şu şekilde söyleyeyim. Buradan aldığımız maaş da aynı şekilde. Adam parayı bankaya yatırıyor. O bankaya yatırdığı kendi anaparasının faizinden benim maaşımı veriyor. Yani faizli maaş alıyorum o zaman. Mecburen tasvip etmesek de o hayatın içindeyiz. Mecbur uyacağız, ev geçindiriyorum”.

Görüşmeci Emre ve Necmettin’in işverenlerine kızgınlıkları ifadelerine yansımaktadır. Aralarındaki fark Emre’nin işverenin İslami, Necmettin’in işverenin ise laik olmasıdır. Necmettin işverenin laik olması nedeniyle faize karşı olmadığını belirtmiştir. Emre ise işverenin İslami duyguları güçlü ve bir cemaate bağlı olduğu halde faizle işlem yapmasına son derece tepkilidir. Faiz karşısındaki İslami sorumluluklara dair birinci sınıflandırma grubunda yer alan görüşmecilerden edindiğimiz alan bilgisi verileri Durak’ın (2011: 104) Konya araştırmasındaki bilgilerle koşuttur. Konya’daki muhafazakâr işçiler de faiz almazken, faiz ödemektedir.

Faizden fetvalar aracılığıyla ya da kendi bireysel çabalarıyla kurtulmaya çalışanların oluşturduğu ikinci grupta yer alan görüşmecilerden Yasin faize karşı çözümün sadece nakit para kullanmak olduğunu düşünmektedir. Yusuf için ise faiz bireyin iradesi dışında yer alan kaçınılmaz bir şeydir:

“Hayatın her alanında bu artık var. Dinimizde de öngörüyor eğer siz ondan sorumlu değilseniz yapacak bir şey de yok yani. Şöyle bir şey o günkü şartlarla bugünkü şartlar arasında çok farklar var”.

Fatma konuyu ayrıntılı bir biçimde araştırdığını, faizin haram olmakla birlikte eğer bireyin gereksinimi varsa dinde hoşgörü olabildiğini aktarmıştır. Rıza da benzer biçimde dini alimlerden alınacak fetvalarla faizin rasyonalize edilebileceğini düşünür:

“Şimdi şöyle bir şey var. Kredi kartını kullanırım neden? Ödemesini geciktirmezsen faiz ödemezsin, senin avantajına bile olabilir. Bunların fetvaları var zaten. Mesela örnek veriyorum. İslam alimleri iki binlerin başında bir toplantı yaptılar. Borsadaki hisse senetleri, ev, bir takım ihtiyaçlarımız varsa onlar için banka kredisi kullanılır mı kullanılmaz mı bu konularda fetva verdiler. Zaruret birtakım şeyleri haramlıktan helale dönüştürüyor. Ben kendi nefsimi göre karar vermiyorum. Nihayetinde bakıyorum bu konuda ne tür bir şeyler var, bakış açısı nasıl, fetvaları vesaire ona göre karar veriyorum”.

Rıza fetvalara atıf vererek bireysel sorumluluktan kaçmaya çalışmaktadır. Rıza’nın fetvalardaki hükümleri benimsemesi, kesin bir yasağı delerek günah işlemek zorunda kalmasının bilişsel çelişkisinden kendisini kurtarma çabasını göstermektedir. Bu da

İslamiyet'te araçsal aklın getirebileceği alternatif çözümlerin (hileyi şeriye uygulamaları) sayısının fazla olduğunun da göstergesidir.

Hamza da faizden kurtulmanın ölçütünü enflasyon oranlarıyla ilişkilendirmektedir:

“Kredi kartıyla alışveriş yapmakla kredi kartından para çekmek ayrı bir şey. Faiz yasak zaten, haram. Bunun daha şeyi olmaz. Veda Hutbesi'nde var zaten. Peygamber Efendimiz orada da söylüyor zaten. Faizin her çeşidi haram diyor. Bu haram hani ev almak için olsun, şey olsun. Şurada caiz oluyor günümüzdeki banka faizleri şeyin altındaysa...neydi o...enflasyonun”.

Ekonomik değerlendirmelerde ekonominin işleyiş ilkelerinin tümüyle bilinmiyor olması, düşüncelerin temellendirilmesinde eksikliklere yol açmaktadır.

Hacı ise Rıza ve Hamza'nın karşıtı bir düşünceyle faizle ilgili olumlu bir fetvanın olamayacağını savunmaktadır:

“Benim en yakın kayınçolarım, şunlar bunlar. Yani imam kayınçom bile krediyle ev aldı. Kimden aldın lan fetvayı dedim. Biz kirada geziyoruz. Fetvası var bu işin. İmamlara sorsan yani büyük alimlere sorsan buna fetva da vermez. Adam diyor git diyor kirada otur, barakada otur, şurada burada otur. Git diyor meclise git, meclisin bahçesinde otur. Ama krediyle ev alma diyorlar”.

Abdurrahman farklı bir yaklaşımla faize karşı İslami bankaların bir çözüm olduğunu ifade ederek İslami bir kapitalizme yatkınlık göstermektedir:

“Bankalara biz karşı değiliz. Neden karşı değiliz? Bankalar üretime, istihdama yönelik iş yaparlarsa karşı değiliz. Ama mesela örnekleri var işte (...) Bank, işte Bank (...) mesela böyle bankalar ne yapıyor? İşte yatırımcının parasını alıyor, yatırım yapıyor. Oradan kâr payı ödüyor. Böyle bankaların çoğalmasını isteriz. Ama adam elinde parası var yatırım yapıyor, banka kuruyor. Tefecilik yapıyor. Bankacılık değil onlar”.

Abdurrahman kâr payı dağıtımıyla çalışmayan tüm finansal kurumların banka olmadıklarını düşünmektedir. Bu ifade İslami yaklaşımlardaki modernizme alternatif toplum üretme düşüncesinin de yansımalarını taşımaktadır. Abdurrahman'a göre tefecilik yapmayan gerçek bankalar sadece İslami kurallara göre çalışan bankalardır. Oysa araştırmanın İslami ekonomi bölümünde de değerlendirildiği gibi kâr payı uygulamaları faizin çalışmadan kazanmaya dayanan ekonomik niteliğini değiştirmemektedir.

#### **3.5.4. Ücretli Mümin ve Emek Disiplini**

Ücretli müminin kapitalist ekonomiye dair değerlendirmelerinin ardından; çalışmanın bu bölümünde otoriteyi içselleştirme süreçleri bağlamında, sırasıyla özel sektör işçisi, kamu sektörü işçisi ve fikir işçisi olan ücretli müminin içinde yer aldığı

emek disiplini pratikleri incelenecektir. Bu bölüm soru formunda B, C, D başlıkları altında yer alan işçilerin üretim ilişkileri içindeki konumlarına ve E başlığı altındaki muhafazakâr düşünceye dair sorularla desteklenerek kurgulanmıştır. Muhafazakârlığın dinsel otoriteyle içkinleşmiş stabil niteliği nedeniyle özel sektör ve kamu sektörü ya da kafa emeği ve kol emeği gibi sektörel ayrımlarla farklılaşmaması, bir emek disiplini pratiği olarak işlevsel olmasına yol açmaktadır. Kuramsal bölümde de değinildiği gibi denetim pratiğinin tek başına, yalın olarak bir anlamı bulunmaz. Denetim pratiği, üretim ve artı-değerin sağlanmasının denetimini yaptığı anda bir ekonomik rejim için işlevselleşir. Böylece muhafazakâr düşünce, dinsel otoritenin ekonomik iktidar içinde kolayca işlevselleşmesini sağlamaktadır.

Disiplinin belirleyicisi, itaatin rasyonel birörneklik taşımasıdır (Weber, 2008: 348). Bu bağlamda denetim birey için bir kimlik üretilerek, bireyselleştirilerek uygulanır (Foucault, 2005: 282). Dinsel otoritenin güç-iktidar ilişkisi içinde denetim sağlama aracı olması (Sorokin, 1974: 202), görünmez bir panoptikon olarak emek disiplininin pekiştirilmesini sağlamaktadır. Dinsel otoritenin ahlaki normlarının edilgenlik ve itaatkarlık duygularını çoğaltması da bireylerin içinde buldukları sosyo-ekonomik durumdan hoşnutsuz olmamalarını sağlamaya yardımcı olmaktadır (Anisimov vd., 2007: 167). Adorno'nun (2011: 139) otoriteriyen kişilik araştırmasında da otoriter bireylerin en fazla değer verdikleri şeyin güç olduğu görülmüştür. Otoriter birey kendisini toplumsal güç ve denetimle özdeşleştirmektedir. Otoriter bireyin dinsel otoritenin motivasyonları karşısında disipline edilmesi kolaylaşmaktadır. Bu noktada Braverman'ın (2008: 147-148) çalışma ilişkilerine işçilerin alıştırılmasının bir zorunluluk olarak kapitalist ekonominin her döneminde kendisini gösterdiğini belirtmesi önemlidir. Foucault'un (2013: 119) "ahlaki zorunluluk" algısının emek gücünün maliyetini en ucuza düşürmenin ekonomik taktiği olduğunu belirtmesi kapitalizmin bu zorunluluğunu açıklayıcıdır. İlerleyen bölümlerde de görüleceği gibi bu tanımlamalar araştırmanın alan bilgisinin oluşturduğu resimle uyumludur.

Nasıl ki Protestan ahlak öğretisi kapitalizmin gelişiminde uysal işçi profilleri üreterek emeğin disipline edilmesinde işlevsel olduysa, günümüzde Türkiye'de hegemonik fabrika rejimlerinde de bu tarihselliğin farklı bir versiyonu İslami bir bağlamda ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede ücretli mümin, bugünün fabrika rejimi içinde anestezi bir işçi konumunda sıkışmaktadır. İslami çalışma ilişkileri literatürü de

ücretli müminin itaatkar konumunu yeniden üretici bir iktidar dili üretmektedir. Örneğin Aktan (1986: 350) İslami bir işçinin profilini şu biçimde çizmektedir:

“İnançlı bir Müslüman işçi, emeğini kiralayabileceği bir işyerini bulmuş olmasını ilahi bir lütuf olarak kabul etmelidir”.

Bir diğer argümana göre (Yeniçeri, 1986: 295) insanların bir dünya sınavı içinde olmaları varıl ve yoksul olarak iki kategoriye ayrılmalarına neden olmuştur. Fakat gelir dağılımı eşitliği toplumlarda “bozgunculuğa” neden olmaktadır. “Zor ve sevimsiz” işlerin birileri tarafından yapılması zorunluluğu gelir dağılımının eşit olmamasının nedenlerinden birisidir.

### **3.5.4.1. İşyeri Otoritesinin İçselleştirilmesinde Oto-Denetimin İşlevi**

Metafizik düşüncenin bireyin tüm yaşamını kapsayan gücü, toplumsal denetim ve uyum davranışına neden olmaktadır. Toplumsal denetimin kolaylaştırıcısı olarak dinsel otoriteyi Falzon (2001: 78) şöyle tanımlamaktadır:

“Sosyal kontrolü empoze etmenin ve sürdürmenin anahtar taktiği, belirli eylemde bulunma tarzlarını ve çok daha genelde belirli sosyal düzenlemeleri (metafizik olarak buyurulan ve zorunlu kılınan düzenlemeler), pratiklerin sahip olabileceğimiz biricik mümkün ya da meşru düzenlemeleri olarak sunmaktır”.

Metafizik meşrulaştırıcılığı betimleyen bu tanımlamaya uygun normatif düzenlemeler İslami çalışma yaşamına dair literatürde yer almaktadır. Örneğin Abdülvehhab Öztürk (1986, 39) işçinin görevlerinin haklarından önce geldiğini savunur. İşçi çalışma zamanı içinde “devamlı” çalışacak ve işini kendisi yapacaktır. İşçinin hakları ise sadece ücret, aile ve çocuk yardımı, dinlenme, namaz ve izindir (1986: 49-58). Bu disipline edici hak ve görevler listesinde emeklilik, sosyal sigorta, sendika ve toplu sözleşme hakkı, iş güvenliği vb. sosyal haklardan söz edilmemektedir. Yine dil-iktidar ilişkisini sergileyen biçimde Öztürk (1986: 55) şöyle der:

“İşçi de bir insan olduğuna göre, onun da gücü ve kuvveti sınırlıdır. Bir müddet çalıştıktan sonra usanır; randımanlı çalışamaz hale gelir. Gücünü yeniden kazanması ve kendini toparlaması için dinlenmesi, ibadet etmesi gerekir”.

Demek ki itaatkar bedenleri inşa etmek iktidarın kurduğu dil üzerinden izlenebilir. Bu anlamda alan araştırması görüşmecilerinin itaat ve kullukla ilgili anlatılarını değerlendirmek, iktidar karşısında yer aldıkları konumu oto-denetimle nasıl içselleştirdiklerini görebilmek için yararlı olacaktır. Ücretli mümin oto-denetimi kulluk, kul hakkı ve kader algısıyla yapmaktadır. Esas olarak dinsel otoritenin araçsallaştırılması olmaksızın da kapitalizmin yeni üretim tekniklerinde örgüt

kültürünün araçsal kullanımını söz konusu olmaktadır. Burada yönetimin hiyerarşik yapısının azaltılması, çalışanların bireyselleştirilmesi söylemi ve karşılıklı bir güven kültürü kurma çabası bulunmaktadır: “Hem oto-kontrol hem de takım arkadaşlarının birbirlerini denetlemeleri çalışana yüklenmiştir” (Savcı, 2011: 249). Yeni kapitalizmin yöntemlerine kıyasla dinsel otoritenin araçsallaştırılmasıyla denetim sağlamak, hem tarihsel bir yöntemdir hem de denetimin gücüne oranla itaatin sürekliliğini sağlamaktadır. Örneğin özel sektörde çalışan Yasin kulluk hakkında şöyle düşünmektedir:

“Bu dünyaya Mevla beni kul olarak yarattı. Kendisine kulluk yapmam için yarattı. Ve dünyadaki her şey bununla alakalı bir sebeptir. Dünya geçicidir. Ben böyle düşünüyorum. Önce benim için din önemlidir”.

Yasin’in kullukla ilgili düşüncesi işyerinde çalışırken sahip olduğu oto-denetim düzeyiyle koşutluk içermektedir:

“Makine bozuluyor, makine kırılıyor adam diyor ki bana ne getirsin yenisini taksın. İnsanda Allah korkusu olacak abicim. Afedersiniz ekmek yediğin kaba pislemek gibi bir şey... Devlet malı deniz yemeyen domuz demişler ya. İşveren malı deniz yemeyen domuz olmaması lazım. İşverenin malını kendi malın olarak görmek zorundasın. Burası batarsa ben de batcam. Bu gemiyi oymanın bir anlamı yok. O giderse ben de gitcem”.

İşçinin oto-denetiminde iki temel araç olduğu varsayılabilir: Birincisi tarihsel bir araç olan dinsel otorite ve ikincisi yeni yönetim modelleridir. Yasin’in aktardıklarında her iki denetimin de işlevsel olduğu görülmektedir. Yasin hem dinsel otoritenin etkisiyle bir oto-denetim uygulamakta hem de kendisini çalıştığı örgüte ve işverenine örgütsel yurttaşlık bağıyla eklemleyerek örgütsel bağlılık davranışını deneyimlemektedir.

Kamu işçisi Hacı da iyi bir işçinin nasıl olması gerektiği konusunda “korku” ve “utanma” sözcüklerine atıfla uhrevi bir çalışma alanı tasarlamaktadır:

“Bir kere Allah’tan korkmalı, çünkü Allah’tan korkuyorsa kuldan da utanır. Dolayısıyla da hata daha doğrusu bilerek hata yapmaz. Bilmeyerek hata yapabilir diye düşünüyorum ben. İyi bir çalışan bence Allah’tan korkmalı, kuldan utanmalıdır bence”.

Hacı işyerinde bazı durumlarda hak geçmemesi düşüncesiyle ücretsiz izinlerini bile kullanmadığını ifade etmiştir. Yine kamu işçisi olan Abdurrahman kendisini kul olarak tanımlamayan bir kişinin güvenilirliğine değinerek, onun olumsuz olan her şeyi yapabileceğini düşünmektedir:

“İnsanın inancı varsa inancının gereğince çalışır. İnancında ne vardır? Haram yemek yoktur, ne bileyim katakulli yoktur. Şunu şöyle yapayım, sallayayım masanın altına atayım yoktur. Bunu bu şekilde yapmazsan vicdanen, dinen yanlış. Hem milletime hem devletime zarar diye. Tüyü bitmemiş yetimin hakkı dersin. Ama inancı olmayan adam her şeyi yapar. Ülkeyi de satar,

toprağını da satar. İnancı olan adam bunu yapamaz. Müslüman adamsan yaptığın işten de ibadet gibi haz alırsın”.

Abdurrrahman millet ve devletin kutsallığına dair göndermede bulunmaktadır. Buna göre millet, devlet ve İslamiyet tümüyle birbiriyle özdeş kategorilerdir. Müslüman adam iyi bir yurttaş ve iyi bir işçidir. İş ve ibadet bir bütünün parçalarıdır. Abdurrahman’ın ifadelerinde dar-ül harp ve dar-ül İslam karşıtlığının çalışma ilişkilerine yansıyan boyutları görülmektedir. Müslüman olmayanlar yaptığı işten haz almaz, devlete zarar verebilir, ulusuna ihanet edebilir. Bu bağlamda siyasal İslami önder Kutub’un (1980: 102) bireyleri nesneleştirerek çalışma disiplini kutsallaştırdığı şu düşünceleri Abdurrahman’ın ifadeleriyle koşutluk içermektedir:

“Kalabalık, huzur verici bir çalışma havasına sokulunca ortada İslami hadlerin uygulanacağı suçlar kalmayacaktır. Pek nadir olarak görülecek terslikler ise toplum hayatında olağandır”.

Bu bağlamda Yasin’in Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık arasında yaptığı karşılaştırma, çalışma ve ibadet ilişkisinin İslami aurasının çözümlenmesinde yararlı olacaktır:

“Adamlara bakıyorsun hadi namaza gidelim diyorsun. Adam diyor ki çalışmak da ibadettir. E canım Yahudi de çalışıyor o da mı ibadet ediyor şimdi? Hıristiyan da çalışıyor o da mı ibadet ediyor? Senin çalışmanla onun çalışması arasında çok büyük farklar var”.

İşyerinde çalışma düzeyinde bir Müslümanın çalışması içerdiği ibadet özü nedeniyle gayrimüslimlerden üstün görülmektedir. Bu bakış açısı esas olarak işverenin herhangi bir çaba harcamadan emek disiplini kurabilmesinin araçsal olanaklarını üretmektedir. Nitekim Durak’ın (2011: 37) Konya araştırmasında da İslami işverenler işletmelerinin çıkarlarını kendi işçileri de dahil olmak üzere herkesin çıkarı olarak değerlendirmişlerdir. Böylelikle işçilerin dindarlığı işletmeciler düzeyinde emek denetimi sağlamada “kullanışlı” olmaktadır (2011: 54). Bu anlamda görüşmecilerden Alper’in araştırmamızın işveren bölümünde de değinilen düşünceleri, İslami işverenin mümin olmasının kapitalist olmasını hiçbir biçimde engellemediğini göstermesi açısından önemlidir:

“Cemaatlere bakıyorsun, cemaat diyor adam. Gazetenin patronu cemaatçi. Ama bayramlarda işçisinin maaşını vermiyor. Eee alın teri hani?”.

Oto-denetimin en belirgin örneğini ise görüşmecilerden Bilal kısa bir ifadeyle vermektedir:

“Allah için çalışıyoruz”.

Bu ifadede ibadet işin bir uzantısı değil kendisi olmaktadır. Hangi noktaya kadar Tanrı için çalıştığına dair bir ek soru sorulduğunda, Bilal yanıt vermekten kaçınarak soruyu



gölerek geçiştirmiştir. İşveren sermaye birikimi kurallarına uygun olarak ücret skalasını işçilere az ücret vermeye göre düzenlerken, Bilal düşük ücretlerle çalışmaya razı olmaktadır. İşçinin işverenin kendisine hakkını verdiğine dair inancı, ücret konusunda da bir oto-denetimin söz konusu olduğunu göstermektedir. Bunun en somut kanıtı alan araştırması görüşmelerinin yapıldığı dönemde Bilal'in asgari ücretle çalışmakta olmasındır. Bilal'in bu düşüncesi, Weber'in (2011b: 189) para kazanmak için değil, Tanrı'nın buyruklarına uymak amacıyla ücretli işçi olmayı anlattığı modelini anımsatmaktadır.<sup>220</sup> Benzer biçimde makine bakımcısı görevinde olan Yasin, emek denetiminin dinsel otoritenin etkisiyle amir ve işverenleri aştığını aktarır:

“Amirim beni görürse bana ceza verirden çok Allah korkusuyla yapamam demesi lazım. Bakarlar ki işçide art niyet varsa onlar da (işverenler) bu sefer işi prosedüre dökerler”.

Yasin işyeri denetiminin üstünde yer alan ilahi denetimin işlevini vurgulamaktadır. Geleneksel otorite bu noktada işyerinde iyi işçi olmanın koşullarını üretmiş olmaktadır. Yasin'in ifadesinde işyerindeki disiplinizasyonda kendisinin Allah korkusuyla işini eksiksiz yapma çabasına karşın, amir ve işveren davranışlarından duyulan hoşnutsuzlukların da dile getirildiği görölmektedir. İşçiler Allah için çalışma düşüncesinden az da olsa uzaklaştıklarında kapitalizmin formel fabrika disiplini denetim işlevini devralmakta, işyerinde geleneksel otoritenin ve yasal/ussal otoritenin birlikte denetim sağlayabildiği görölmektedir.

Oto-denetimin işleviyle ilgili son olarak Rıza ve Davut'un düşüncelerine yer verilecektir.

Rıza:

“Siz çalışacaksınız insan olarak. Bir işi yapabildiğiniz en iyi şekilde çıkarmaya çalışacaksınız. Ondan sonra tevekkül edeceksiniz. Yoksa yan gelip yatma yeri değil İslamiyet”.

Davut:

“Benim patron çok çalışır, bizden çok çalışır ya. Vallahi adam ne yapsın? İhracat yapıyor, ekmeğimizi helal hoş veriyor. Kendime ettiğim şükrü ona da ederim abi”.

Rıza'nın işi ve tevekkül arasında kurduğu ilişkiyi Davut işi ve işvereni arasında kurmaktadır. Davut'un ifadelerinde denetimin işselleştirilmesiyle hayranlık ve şükür duyguları iç içe geçmiştir. Bu sentez tam da istenilen yeni İslami işi profiline denk

<sup>220</sup> Fakat bu noktada Weberyen Püritenlik tezleri ve İslamiyet arasında birebir rasyonel ilişi olduğu savunulmamaktadır. Araştırma örnekleminde yer alan işçiler yukarıda belirtilen anlatıları düzeyinde kısmen Weberyen anlamda Protestan ahlak özellikleri taşımakla birlikte, gerek Weber'in tezinin sadece Hıristiyanlığın bir mezhebine odaklandığı spesifik bağlam gerekse Türkiye'de reformist dinsel bir değişim değil sadece ekonomik bir dönüşüm yaşanması (kutsal kitapların ulusal dillerle okunması, ulusal ruhban sınıflarının oluşturulması çabaları gibi Luteryen gelişmeler yaşanmaması) nedeniyle Protestan İslami ahlak kavramsallaştırmalarını eleştirmektediriz.

gelmektedir. Davut'un düşünceleri ne kadar çok işçi tarafından paylaşırsa kapitalizmin kendisini yeniden üretme koşulları da oranda güçlenecektir.

Otorite meşruiyete, iktidar da yasallığa bağlanırken (Çiğdem, 2001: 16) iktidarın yasallığını otoritenin meşruiyeti sağlamaktadır. Serbest pazar ekonomisi kurallarına uygun olarak işleyen kapitalist bir ekonomide iktidar kurumunun sürekliliğinin sağlanmasına dinsel otoritenin meşrulaştırıcılığı yardımcı olmaktadır. Bu noktada dinsel otoritenin iktidarın sürekliliğini sağlamadaki temel işlevi, ücretli müminin dinsel otoritenin buyruklarıyla iktidar ağları içindeki konumunu yeniden üretmesidir. Ücretli mümin bağımsız emeğini ücret sözleşmesiyle satmakta fakat iktidar ilişkilerini işveren ve özellikle de Tanrı için çalıştığı duygusuyla içselleştirmektedir. Araştırmanın ilerleyen bölümleri bu içselleştirmenin özel sektör işçileri, kamu işçileri ve fikir işçileri kategorilerinde değerlendirilmesini kapsamaktadır.

#### **3.5.4.2. Özel Sektörde İmalat Sanayisi İşçisi Olarak Ücretli Mümin: “İşçinin Kariyeri Olmaz ki!”<sup>221</sup>**

Araştırma örneğinde yer alan 27 işçinin 12'si Sincan ve Ostim üretim alanlarında imalat sanayisinde istihdam edilmektedir. Görüşmecilerin 7'si cemaat üyesi iken 3'ü cemaat üyesi değildir. 2 görüşmeci ise kimi zaman cemaat sohbetlerine katılmaktadır. Tümü mavi yakalı olan 12 görüşmecinin 7'si Sincan Organize Sanayi Bölgesi'nde büyük ölçekli, 5'i de Ostim'de küçük ve orta ölçekli sanayide çalışmaktadır. Bu noktada özellikle belirtilmesi gereken temel bir ölçüt, Bell (1973) gibi muhafazakâr ekonomistlerin savunduğu enformasyon toplumunda bilginin, değerlerin eski kaynağı olan üretken emeği yerinden ettiği ve post-endüstriyel toplumda mavi yakalı işçilerin bir azınlık konumunda buldukları düşüncesinin (Hall vd., 1992: 176, 148) araştırmamızda benimsenmediğidir.<sup>222</sup> Günümüzde kol emeğiyle çalışan hizmet

<sup>221</sup> Görüşmecilerden Ostim'de çalışan Bilal'in mesleğine ve geleceğine dair düşüncesidir.

<sup>222</sup> Muhafazakâr Bell'in (1973) post-endüstriyel olarak tanımladığı toplum tipolojisi üretim ve bölüşümde merkez-çevre ilişkisi kapsamında önemsizleşmektedir. Bell, merkez ülkelerin ekonomi politikasını post-endüstriyel olarak adlandırırken çevre ülkelerin ekonomi politikasını tanımlamamıştır. Sanayi sonrası üretim olarak adlandırılan olgu öncelikle hizmetler sektörünün büyüdüğü ve vasıflılığın arttığı argümanlarını kullanırken her iki argümanın birbiriyle uyumsuz olduğunu gözden kaçırmaktadır. Örneğin Williams (1989: 92) hizmetler sektörünün genişlediği, imalat sektörünün gerilediği argümanlarında esas olarak dünya kapitalist dizgesinin işleyişi içinde emek maliyetlerinin düşük olduğu, işçi sınıfının örgütlü olmadığı ülkelere yapılan ihracat ilişkilerinin görülmesi gerektiğini belirtir. Nitekim 1997 yılında Latin Amerika'da yaratılan her on işten dokuzu hizmet sektörü kapsamında yer almaktaydı. Hizmet sektörü içinde yaratılan her on işten dokuzu da kayıt dışı istihdamdı (Munck, 2003: 141). Bu

işçilerinin sayısı artmakta olsa da (Hartman, 2006: 91), mavi yakalı işçi olmak kesinlikle tarih dışı bir kategori konumuna gelmiş değildir. Yeni teknolojilerin üretim ilişkilerinde kullanılmaya başlaması sınıf çatışması olgusunu da yok etmemektedir. Bunun nedeni yeni teknolojilerin “yeni sınıf çatışması biçimleri” yaratmasıdır (Hout vd., 2007: 120).

Araştırmanın bu bölümünde özel sektör imalat sanayisinde çalışan ücretli müminlerden edinilen alan bilgileri; ücret, işyeri koşulları, denetim/disiplin pratikleri, işyeri içi sosyal ilişkiler, proleterleşme düzeyleri, sosyal güvence ve sendikal konum bağlamlarında temel başlıklar halinde sınıflandırılarak incelenecektir. Günümüzdeki yeni işçi sınıfı tartışmalarında ücretli müminin konumunu görebilmek amacıyla, ilk olarak ücretli mümin sözcüğünün kavramsallaştırılmasında da kullanılan ücret ilişkileri değerlendirilecektir. Görüşülen özel sektör işçilerinin özellikle ücret düşüklüğüyle ilgili sorunlarının bulunduğu görülmektedir. İşçilerin bir kısmının hayali, devlet memuru olarak sabit gelir güvencesine ulaşmaktır. Örneğin Salih işçi olmadan önce memur olmak istemiş fakat olamamıştır. İmam Hatip Lisesi mezunu olan Harun 1,5 yıl vekil imamlıktan sonra memurluk sınavında puanı tutmaması nedeniyle atanamayınca işçi olarak çalışmaya başladığını söylemiştir. Yasin de fakülte mezunu olmasına karşın öğretmen alımının yapıldığı sınavları kazanamadığından fabrikada çalışmaya başlamıştır. Görüşülen tüm işçiler işlerine tanıdık bağlantılarıyla başlamıştır. Bu bulgu göstermektedir ki bir fabrika her ne kadar modernite ve yasal otoritenin kurallar setine uygun olarak çalışsa da, çevre ve yarı-çevre kategorisinde yer alan ülkelerde geleneksel otoritenin kültürel örüntülerinin modernizmin kurumsallıklarıyla iç içe girebildiği örnekler söz konusu olmaktadır.

Görüşmecilerden özellikle Sincan’da özel sektör imalat sanayisinde yer alanlar, küresel üretim ağlarına eklemlenen işyerlerinde postfordist çalışma ilişkilerinin esnek üretim tarzında çalışmaktadır. Esnek otomasyon dizgesiyle çalışan Sincan’daki işçiler işlerin otomatikleşmesi ve uzun çalışma sürelerinden yakınmaktadır. Bazı işverenlerin işçilerine diğer fabrikalara oranla görece daha yüksek ücretler verdiği bilgisini edindiğimiz işçiler, bu ücretin karşılığında fazla mesai ve vardiyalı çalışma yapmaktadır. Emegün tüketildikçe değer yaratması olgusunun ışığında işgücünün değeri kendisinin yeniden üretimi için gereken tüketimine bağlı olduğuna göre, işçilerin sadece kendileri ve ailelerinin yeniden üretimini sağlayacak bir gelir elde ettiği

---

nedenle hizmet sektöründe çalışanlar “yeni düşük ücretli işçi sınıfı kesimleri” olarak tanımlanmalıdır (Braverman, 2008: 266).

görülmektedir. Çalışmaya yeni başlayacak olan işçilerin vasıf düzeylerinde yüksek oranlar aranmaması, işçilerin işgücü piyasası içinde ücretlerinin düşük olmasını ve işgücü maliyetlerinin minimalize edilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu tanıma uygun olarak işyerinde yeni bir işçi olan Aydın düşük ücretlerden yakınmaktadır:

“Ben asgari ücreti çok az buluyorum mesela, eminim herkes de öyle buluyor. Biz asgari ücretle başlıyoruz. Nereye başlarsan başla. İsterim ki en az mesela dokuz yüz- dokuz yüz elli ile bir insan başlasa işyerine”.

Görüldüğü gibi Aydın’ın hayal ettiği ücret artışı dahi son derece mütevazı bir miktardadır. İşçinin kendi emeğine verdiği bu değer emeğin değersizleşmesi olgusunu göstermektedir. Aynı fabrikada daha eski bir işçi olan Necmettin de ücret yetersizliklerinin işe yabancılaşmaya ve aile ilişkilerinde bozulmalara yol açtığına dair şu ifadeyi aktarmıştır:

“İnsan evinden çıkarken en azından eşinin yüzüne gülerek çıkar o şekilde yani. O bile bitti. İşime keyifle gelmiyorum. Şu borç, bu borç”.

Alan araştırması görüşmelerinin yapıldığı dönemde Sincan ve Ostim’de görüşülen işçilerden çalıştıkları fabrikalarda ve işyerlerinde işgücü devir oranının çok yüksek olmadığı bilgisi edinilmiştir. Nitekim bunun, özellikle işyerinin eski kıdemli işçileri söz konusu olduğunda, asgari ücret düzeyinin biraz daha yükseltilmesi ya da fazla mesailerin ücretlendirilerek işçi için gelir artışı yaratılması uygulamalarıyla bir işveren stratejisi olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili olarak İslami çalışma literatürünün yorumları ise ütopyiktir. Örneğin Tabakoğlu (1986: 89) İslamiyet’in “sosyal ücreti” benimsediğini belirtmektedir. Sosyal ücret emeği kiralayan kişi ile emeğini kiralayan kişi arasında “tüketim tarzı ve hayat standartı” olarak bir eşitlik olduğu iddiasıdır. Kehf de (1996: 159-160) İslami tüketicinin “felahın maksimizasyonu” amacıyla davranan kişi olduğunu söyler. Ona göre Müslüman bir hane halkının tüketim harcamaları Müslüman olmayan bir hane halkının harcamalarından yüksektir.

Ücretin ardından görüşmecilerin işyeri koşullarına dair verilere bakıldığında, işçilerin tümünün tanıdıklar aracılığıyla işe girmiş oldukları görülmektedir. Bu bilgi, Geniş’in (2006: 87) Ankara Ostim çalışanları üzerine yaptığı araştırmasında akraba ve arkadaş ilişkilerinden oluşan ağ benzeri yapılar aracılığıyla çalışmaya başlama ve Durak’ın (2011: 75) Konya Organize Sanayi bölgesinde çalışma yaşamında akrabalık, komşuluk, hemşehrlik, arkadaşlık ve cemaat bağları gibi enformel ilişki ağları bulunduğu saptamasıyla uyumludur.

Görüşmeler sırasında işçilerin fiziksel olarak yorgun ve zayıf oldukları gözlemlenmiştir. Görüşmecilerin tümü özellikle yurtdışına yapılan ihracatın çalışma saatlerine olan etkisi nedeniyle günlük 12 saate ulaşan sürelerde çalışmaktadır. İşçiler uzun süreli çalışmadan belirgin biçimde şikayetçidir ve genel olarak görüşme zamanı, emek sürecinin zorluklarına dair yakınmaların enformel olarak aktarıldığı psikolojik bir rahatlama görünümünde geçmiştir. Görüşmeler sırasında karşılaşılan bu tür durumlarda işçiler anlatılarını baskılamayı bırakıp bilinç yüzeyine çıkarttıkları bir katarsis aşamasına taşıdıklarında, verilerin elde edilmesi için ara sorular sorulmaması tercih edilmiştir. Diğer bir ifadeyle işçinin içini dökmesi sırasında konuşurken zihin akışının sağlanabilmesi, söylenilmek istenmeyen/baskılanan bilgilerin aktarılmasının sağlanması için sorularla kendisine müdahale edilmemiştir. Görüşmecilerden Aydın ve Necmettin bu durumu anlatmak için şu ifadeleri kullanmışlardır:

Aydın:

“Stresim, stresimi attım konuşunca”.

Necmettin:

“Kuşmak iyi. Ya değişiklik oldu, iyi oldu”.

Salih de işyerindeki makinelerin ritminin yoruculuğunun sohbetle azalabildiğini düşünmektedir:

“Soru cevap olunca daha güzel oluyor ağabey ya! Araya sıkışmış soru yok mu? Sorular güzel olunca, soru soracağız dediğinizde başta farklı düşünmüştüm. Zaten sohbet ettik, işten uzak iyi oldu. Dinlendim, iyi geldi. İşte makineleri dinlemekten yorulduydu”.

Aynı işyerinde çalışan Harun, Necmettin ve Aydın’ın işyerindeki emek süreciyle ilgili aktardıkları bilgiler, hoşnutsuzluk içeren çalışma deneyimleriyle üretim ilişkilerine yabancılaşmalarını anlatmaktadır. Harun işyerinde uygulanan vardiyalı çalışma süreci hakkında şunları söylemiştir:

“Gece ne kadar hafif iş olursa olsun. Gecenin yorgunluğu zaten bir kere insanın psikolojik...yani çökertiyor... çekilmez hale getiriyor”.

Aydın da işyeri koşullarını şu ifadelerle aktarmaktadır:

“O kadar çok çalışıyorsun, strese girebiliyorsun ister istemez. Sosyal bir faaliyet yok. Eve gidiyorsun mesela yorgunsun hiçbir şey yapamazsın. İki vardiya bir de burası”.

Aydın’ın anlatısı Tanrı’nın Adem’e söylediği belirtilen şu alıntıyla uyumludur: “Kaşından ter damlayacak” (Weber, 2011b: 225).

Montaj bölümünde çalışan Aydın’ın temel yakınması 12 saat çalışmadan daha kötü bir çalışma biçimi olduğunu düşündüğü vardiyalı gece çalışmasıdır:

“Beden olarak da yoruluyorsun, beyin olarak da yoruluyorsun. On iki saati kaldıramıyorsun hiçbir zaman. Bazen insan o kadar çalışıyor ki on iki saatlik işi, on bir saatlik işi dokuz saatte çıkartabiliyor. Sonrasında çalışmıyorsun artık, insanın vücudu titremeye geçiyor. Her gün aynı, aynı, aynı olmuyor yani. Sekiz saat çalışsam bir sekiz saate daha gelirim, çalışırım. On iki saat olunca insanın direnci düştükçe artık sıkıntı basıyor. Daha çok hava ihtiyacını duyuyorsun, dışarı çıkıyorsun hava almak için. Bunların hepsi de verimi düşürüyor. Oraya yazmış şu dakikada şu parça çıkıyor, mesela sabaha kadar yüz elli tane. Sen yapıyorsun yüz otuz tane”.

Bu anlatımda fabrikanın postfordist üretiminin aşırı işyükünün insan sağlığı üzerindeki etkileri görülmektedir. Aydın’a derinlemesine sorular yöneltildiğinde bilgisayar denetimli çalışmada bilgisayarın denetim hızına uymak gerektiğini, ceza almamak için fiziksel yıpranma pahasına çalışıldığını belirtmiştir.

Yine Sincan’da barkod sistemiyle ihracata yönelik çalıştıklarını belirten Salih gece vardiyası çalışmasının olumsuz yönüne değinir:

“Biz gece vardiyasında çalışıyoruz, çoğu insan böyle uyukluyor. Kafasını makineye vuruyor ancak ayılıyor yani. Makine bile hatalı parça çıkarabiliyor kaldı ki biz hayli, hayli yani. Bir de on iki saat çalışıyoruz burada. On iki saat yani dile kolay. Hayata on iki saat çalışmaya gelmişiz gibi, kadere bak ya”.

Görüşmeci “kadere bak ya” vurgusuyla dinsel kurallarla belirlendiğini düşündüğü yaşam rotasına itiraz ederken koşulları değiştirememenin çaresizliğini deneyimlemektedir. Salih aynı zamanda işçilerin yoğun çalışma zamanları içinde makinenin denetimine bağlı olmalarıyla hem işçinin hem de makinenin üretim hataları ortaya çıkartabildiği vurgulayarak işçi ve makineyi birbiriyle özdeşleştirme noktasında ironi yapmaktadır. Çalışma sürelerinin uzunluğu işçilerin makine tarafından gasp edilmelerine neden olmaktadır.

Salih’in aktardıklarına benzer biçimde Hamza fazla çalışmaya dair içinde yer aldığı emek sürecini şu biçimde özetler:

“Vardiya usulü çalışıyoruz. Çalışmamız biraz uzun, on iki saat çalışıyoruz. İki vardiya olduğu için on iki saat çalışıyoruz. Valla bizde hiç dinlenme yok. Şimdi on iki saat bir başlıyoruz ki sadece on beş dakika yemek arası var. On beş dakikada yemeği yiyip birisi geliyor, bizim yerimize bakıyor. Biz gidiyoruz yemek yiyoruz geri geliyoruz. Bir işçi yemeği yiyor, geliyor, diğer işçi gidiyor. Çay ya da şu bu arası yoktur. İşin aksamaması için çayı makine başında işimizi yaparken içiyoruz”.

Burada çalışmanın ritmi açısından çarpıcı bir resim ortaya çıkmaktadır. Bu noktada üretim biçiminin postfordist ya da fordist olması fark etmeksizin mutlak ve nispi artı-değer elde edilmesi süreçlerinde işgücünün fazla çalıştırılmasının genelgeçer bir kural olduğu belirgindir. Örneğin postfordist üretim tekniklerine bağlı çalışan Hamza’yla,

Ostim’de postfordist moda geçmemiş küçük ölçekli bir işyerinde çalışan Gökhan arasında çalışma süreleri ve ücretler açısından herhangi bir fark bulunmamaktadır. Gökhan’ın işyerinde ihracat yoğunluğu olan dönemlerde sabah 8.30 ve akşam 21.00 saatleri arasında çalışılmaktadır. Öğle molasının yarım saat olduğu işyerinde fazla çalışma saatleri karşılığı işçilere mesai ücreti verilmektedir. Gökhan iş yorgunluğunun maksimum düzeyde olması nedeniyle evine ancak gece saat 21.00’den sonra gelip, yemeğini yedikten sonra uyumakta; iş ve uyku arasında salınan bir ritimde yaşamaktadır.

Bilgisayarlı enjeksiyon makinelerinde çalışan Necmettin de işindeki çalışma ritminin fiziksel tükenmişlik yarattığını ve kendisini aile yaşamından uzaklaştırdığını belirtmektedir:

“Gündüz on iki saat artı bir de gece vardiyamız var o da on iki saat. Kusura bakmayın nefret ettiğim şey. Gerçekten çok zor, abim düşünsene mesela evlisin. Eşin akşam altı buçukta çıkıyor evden ve sabah sekizde eve geliyor. İki de çocuğun var yani o şekilde düşünmeni istiyorum. Çocuklar inan bazen yani eşimle şakalaşıyoruz öyle. Çocuk diyecek yakında anne bu kim falan. Çocuk beni görmüyor ki, gerçekten öyle. Bedenim yıprandı, gece işinden hala nefret ediyorum yani. İşin Türkçesi alışamadım, alışmak da istemiyorum. Sosyal hayatımız olmuyor. Ben buraya ilk girdim, iş olarak biraz ağır. Vücut yoruluyor sürekli. İlk girdiğimde yirmi iki yaşındaydım, şu anda otuz dört yaşındayım. Vücut artık belli bir şeyden sonra bazı şeyleri kaldırmıyor. Kaldırmadığı gibi bir de şu var ilk çalışma tempomuz gibi de değiliz. Sürekli artıyor. Ya çünkü diğer firmaların isteklerini karşılamak için, mesela şu şekilde anlatayım ben size. Şunu önceden mesela iki kişi yapıyorsa ikimiz yapıyoruz mesela. Artık iş düzeyi arttığı için fabrikalar çoğalıyor. Bir yerden kısmak zorunda. Ne yapıyor bu sefer bunu sadece bana yaptırıyor. Mesela seneler geçtikçe artık vücut kaldırmamaya başlıyor”.

Necmettin’in ifadesinin çarpıcı nitelikleri birkaç noktanın yorumlanmasına gereksinim yaratmıştır: İlk olarak işyükü nedeniyle tükenmişlik duygusuna nefret söylemi eşlik etmektedir. Necmettin’in işine dair keskin eleştirileri olmasına karşın iş değiştirmek için gücü kalmamış durumdadır. Fakat kendisinin tüm tükenmişlik algısına karşın dinsel otorite dayanma gücünü sürdürmeye çalışmasına yardımcı olmaktadır. Çalışılan işten nasıl şikâyet edilebilir düşüncesi nedeniyle de duyduğu nefreti aktarırken utandığı anlaşılmaktadır. Bu noktada önemli olan, nefret ettiğini özür dileyerek aktarmasıdır. Çalışma tekniklerinden nefret ettiği bir işte 12 yıldır çalışmayı sürdürmesi, ancak dinsel otoritenin sabır ve uyum üretmesiyle olanaklı olmuştur. Necmettin’in anlatısındaki ikinci önemli nokta, iş sürecinin ritmindeki artış konusunda yüksek farkındalığa sahip olmasıdır. İki işçinin yaptığı işin uzmanlaşmanın artmasıyla birlikte tek işçi tarafından yapılmaya başlanması tam da yeni üretim ilişkilerinde gerçekleştirilmek istenilen

verimlilik ölçütlerine denk gelmektedir. Bu ölçütler de Necmettin'in çalışma yaşamının negatif etkilerini dengeleyebileceği iş dışı yaşam alanının sınırlanmasına yol açmakta, neredeyse toplumsal ilişkilerin aile düzeyinde dahi sıfır noktasına varmasına neden olmaktadır.<sup>223</sup>

Necmettin'e benzer biçimde işyerinde uzmanlaşmayla verimliliğin artırılmasına Yasin de değinmiştir:

“İşçi kaytarmaya meyillidir. İşveren her zaman böyle düşünür. İşçi kaytarır şeyi vardır onlarda. İşveren senden yaptıkça daha fazlasını ister. Mesela bizde bir bant sistemi var. Mamül böyle banttandır dışarıdan gelir. Bantta dörder beşer sıra keserler, toplarlar. Üç işçi çalışır. Üç kişi topluyor burayı. İşveren der ki ben burayı nasıl iki kişiye indiririm, birine de başka iş veririm. İşçi de üst bir efor sarfetmez. Normal kendisini yormadan toplamaya çalışır, yoksa daha fazla iş yapmak zorunda kalır gibi bir ilişki var yani. İşçi beni fazla bunaltmasınlar diye şey yapıyor. İşveren de artık bunalmıyorsunuz işte, bize öyle gösteriyorsunuz ama bunalmıyorsunuz diye daha fazla iş yaptırma eğiliminde haliyle. Böyle bir ilişki var”.

Fazla iş üretmemeye yönelik çalışma davranışı işveren karşısında bir işçi tepkisini temsil etmektedir. Yasin ek olarak geçmişte başka bir kentte çalıştığı bir cam fabrikasında denetim sürecinin izleyemediği üretim bandının kör noktalarındaki tepki içeren bir işçi davranışını anlatmıştır. Bu veri işçilerin özellikle ürüne yabancılaşması ve buna gösterilen cılız tepkiler açısından ilginçtir. Bu örnekte fabrikada üretim bandından gelen binlerce bardaktan bazıları işçiler tarafından sadece keyfi olarak ya da bir kez su ya da çay içildikten sonra yere atılarak kırılmaktadır. Palet sonrası satış paketi olan “nihai ambalaj” aşamasında kırılan bardakların adet olarak görülmemesi işçilerin bu bireysel tepkilerinden vazgeçmemelerine neden olmaktadır. Nitekim Burawoy (1990) de işçilerin işin rutininden ve sıkıcılığundan kurtulabilmek amacıyla deneyimledikleri fabrika içi davranışlarıyla artı-değer üretimine yardımcı olabildiklerine değinmektedir.

İşçilerin üretime dair öznel düzenlemeler yapabilmesine vurgu yapan Yasin bu tür bir çalışma ortamına katlanmanın gerekçelerini de değerlendirmiştir. Ona göre işçiler işlerine tutunma davranışları sergilemektedir:

“İşsiz kalmak korkusundan sebep bazen işte çok yorgunsun. Kendi işin olsa yatarsın. Ama orda yatamıyorsun, yapıyorsun. Terlesen de hasta da olsan çalışıyorsun bir şeyler yapmaya. En azından kendini bir şeyler yapıyormuş gibi göstermeye çalışıyorsun”.

---

<sup>223</sup> Necmettin'in aktardığı işyeri deneyimi Seeman'in (1959: 783-790) yabancılaşmanın boyutları konusundaki yaklaşımıyla uyumludur. Seeman yabancılaşmanın beş düzlemine anlamsızlık (meaningless), kuralsızlık (normlessness), güçsüzlük (powerlessness), yalıtılma (isolation) ve kendinden uzaklaşma (self estrangement) olarak sınıflandırır.



İşin zorlayıcı ve tüketici ritminden şikâyet bu ifadede de açıklıkla yer almaktadır. Yasin'in işçinin “çalışıyormuş gibi” yapma davranışına dair aktardıkları Burawoy'in (1990: 35) özneliğin işyerindeki denetimin anlaşılmasında etkili olduğunu belirtmesiyle ilişkilidir. Gorz (1986: 153) da işsizlik olgusunu işyerlerinin disiplin ve itaat sağlamak için kullanmalarına değinir.<sup>224</sup> Bu nedenle işçiler var olan işlerini yitirmemek üzere makineleşme ve yabancılaşma süreçlerine razı olmaktadır. Ücretli mümin kategorisi söz konusu olduğundaysa rıza imalatında dinsel otorite aracılığıyla var olan somut zorlukların metafizikleştirilerek yatıştırıldığı bir “ancilla theologie” (teolojinin hizmetçisi) hali söz konusudur.

Zorlukları ve zorunlulukları metafizikleştirerek normalleştirme, görüşülen özel sektör imalat sanayisi işçilerinin denetim/disiplin pratiklerinin aktarılmasıyla daha görünür hale gelecektir. Sincan'da görüşmeciler işçilerin 5'inin çalıştığı fabrika, bilgisayar bağlantılı makine dizgeleriyle üretim yapmaktadır. Büyük firmaların yan sanayi üretimini gerçekleştiren ve küresel üretim ağına meta zincirleriyle katılan fabrikada esnek üretime dayalı bir denetim dizgesi bulunmaktadır. Bilindiği gibi enformasyon teknolojileriyle üretim karmaşık aygıtları, aşırı oranda gelişmiş çalışma rutinlerini tanımlayan donatıları ve prosedürleri içerir (Leghorn, 1961: 16). Esnek üretim dizgesi bilgisayar denetimine dayalıdır ve otomasyonun özünü bilgisayarla tümleşik üretim dizgesi oluşturur (Kıral, 1996: 21-23). Otomasyon adaları denilen üretim birimlerinin birbirlerine denetim dizgeleri aracılığıyla bağlanması esnek üretimin altyapısını oluşturur (1996: 33). Burada emek zamanının alternatifi makinenin otoritesi olmaktadır (Gorz, 1986: 139). Fabrika da emek denetiminin ve gözetiminin güvencesi olmaktadır (Aydoğanoglu, 2011: 40).

Ücretli müminin denetim pratikleri karşısındaki konumunda işyeri içi denetimin en üstünde yer alan işverene dair yorumları değerlendirildiğinde öncelikle anahtar bir veri olması açısından Bilal'in şu düşüncelerini aktarabiliriz:

“Başın işinde olacak, yani işin başında olacaksın. ‘Başımınla beraber’ gibi, anlatabiliyor muyum yani? Allah seni de patronu da görür. Sen işini görürsün”.

İşçilerin kolayca denetlenebilmesini sağlayan temel yaklaşım İslami işçilerin özellikle çalışma ve işverene yükledikleri olumlu anlam olmaktadır. Görüşmecilerin Tanrı için

---

<sup>224</sup> Klasik iktisatçılardan J. B. Say eksik bir öngörü üretmek makineleşme sürecinin başlangıçta işçileri işsiz bırakacağını fakat sonradan yaratacağı etkiyle ekonomide yeni iş alanlarının açılmasının yeni iş olanakları yaratacağını söylemekteydi (Schonfield, 1967: 30). Debord'un (1996: 40) da belirttiği gibi “Toplumun soyut iktidarını yaratan şey, onun somut özgürlüksüzlüğünü de yaratır”.

çalıştıkları dolaylı biçimde ifadelerine yansırken özellikle üç görüşmeci, Bilal, Abdurrahman ve Hacı, doğrudan “Allah için çalışıyoruz” ifadesini kullanmışlardır. Bu işçilerden Bilal işverenle aralarındaki ilişkinin sorunlu olamayacağını belirtmiştir. Görüşmeci işverenin Tanrı tarafından aracı kılındığını, işverene karşı olmanın Tanrı’ya da karşı gelmek anlamına geleceğini vurgulamıştır. Bu değerlendirmelere karşın, işçilerin işverenlerini olumsuz gördükleri örnekler de bulunmaktadır. Örneğin görüşmecilerden Hamza işveren ve amirlerinden hoşlanmadığını şu tümceyle aktarmıştır:

“İdolüm mü olsun yani onlar?”

Hamza işverenini ve amirlerini kesinlikle örnek almayacağı kişiler kategorisinde görmektedir. Bu bakış açısında Hamza’nın cemaat bağlılığı olmasının da etkisi bulunmaktadır. Görüşmecinin rol-model aldığı kategoriler bağlı olduğu cemaat içinde yer almaktadır. Hamza’ya benzer biçimde Yasin de işveren ve amirlerin olumsuz özelliklerini vurgulamaktadır:

“Prosedürde de zaten işçi her zaman haksız olur. Adam der ki kardeşim günde yedi buçuk saat, yarım saat yemek var ya, burada çalışmak zorundasın. Ben sana her işi yaptırırım şeyine döküyor yani”.

Araştırmanın kuramsal bölümünde de değinildiği gibi denetim ve gözetim ilişkileri güç ve otoriteyle tanımlanmaktadır (Savcı, 2002: 335). Bu anlamda postfordist tekniklerle üretim yapılan Sincan’daki fabrikada kamera denetimiyle birlikte bilgisayar dizgesiyle denetlenen makinelerde çalışılmaktadır. Çalışma saatleri içinde cep telefonu kullanımı yasaktır. Fabrikada şikayet kutusu uygulamasının yanı sıra amir ve işçilerin katıldığı toplam kalite toplantıları yapılmaktadır. Görüldüğü gibi endüstriyel fabrikalar Foucault’un “total kurum” olgusuna benzer biçimde rastlantısallığın ve kendiliğindenliğin yerine kurallar ve normlar yerleştirir. Bu kurumlar denetçiler aracılığıyla çalışanları izler ve denetler, koşulları tektipleştirerek gözetim altında tutulanların davranışlarını da tektipleştirir (Bauman, 2000: 184-185). Marx (2009: 614) bu olguyu işçinin tüm entelektüel yeteneklerinden uzaklaşarak bir “parça insan” olduğunu belirterek açıklar. Araştırmamızda da bazı işçiler anlatılarında çalıştıkları fabrikaları Foucault’un “total kurumlar” olarak adlandırdığı kurumları andırır biçimde “hapishane” ve “askeriye”ye benzetmişlerdir. Örneğin Sincan’da fabrika işçisi Aydın fabrika ve askeriye arasında benzerlikler kurmuştur:

“Ben her zaman doğruyu söylerim. Sıkı bir yönetim var. Her insanın çalışamayacağı bir yer, disiplinli bir yer, askeriye gibi. Ben alışkınım, ben acayip derecede alışkınım. Askerliğimi Mardin’de yaptım”.

“Sıkı bir yönetim” söyleminin toplumsal bilinçaltındaki karşılığının “sıkıyönetim” sözcüğü olduğu düşünülebilir. Aydın’a ifadesinde bir ironi olup olmadığını öğrenmek için “sıkıyönetim” mi yoksa “sıkı bir yönetim” mi var diye sorulduğunda gülümseyerek konuyu geçiştirmiştir. Aydın’ın fabrikadaki “Babil tutsaklığı”, Marx’ın fabrika üretiminin askeri kışla benzeri yapısına dikkat çekmesiyle koşutluk içermektedir. Aydın’ın konumu aynı zamanda Foucault’nun (2013: 111) çalışmanın bir güvenlik sağlama olgusu olduğunu savunmasıyla uyumludur:

“İşaretleri 17. yüzyıl Avrupasının tümü boyunca görülen kitlesel bir olay olan kapatma, bir ‘asayiş’ işidir. Kelimeye klasik dönemde verilen çok kesin anlam içinde asayiş, yani çalışmayı o olmadan yaşaması mümkün olmayan herkes için mümkün ve gerekli kılan önlemlerin bütünü”.

Ücretli müminin içinde yer aldığı emek sürecinde denetimin basamaklanmasına bakıldığında, görüşmeci Necmettin’in verdiği bilgilere göre Sincan’daki fabrikanın denetim zinciri şu hiyerarşiyle kurulmaktadır:

“Büyük patron genel müdüre, genel müdür amire, amir şefe, şef de bana”.<sup>225</sup>

Yasin’in çalıştığı cam fabrikasındaki denetim hiyerarşisi de yukarıdan aşağıya doğru şu biçimdedir: Genel müdür- müdür yardımcıları- şefler- mühendisler- teknisyenler- ustabaşılar- işçiler. Necmettin’in çalıştığı fabrikada amir olarak adlandırdığı yöneticiler Yasin’in verdiği hiyerarşik denetim bilgisiyle birleştirildiğinde mühendisler, teknisyenler ve ustabaşılara denk gelmektedir. Görüşmeci işçilerden 5’inin çalıştığı Sincan’daki fabrikada işçilerin denetçiyle kurdukları denetim ilişkisi bilgisayar desteklidir. Bu ilişkide denetçinin doğrudan doğruya işçinin başında durarak ve yönlendirerek oluşturduğu bir çalışma biçimi değil, hangi işçinin hangi parça işin hangi aşamasında olduğunu bilgisayar ekranından izleyebileceği bir denetim örgüsü bulunmaktadır. Burada makinelerle denetlenen işçiler için makinenin ikili bir işlevi vardır: Birincisi emek verimliliğini arttıran teknik işlevdir. İkincisi de işçilerin kendi emekleri üzerindeki denetimlerini ortadan kaldıran işlevdir (Braverman, 2008: 193).

Bilindiği gibi postfordist üretim ağının bileşenlerinden birisi tam zamanında üretimdir (just-in time). Günümüzde durmanın olanaksızlığı koşullarında (Bauman, 2000: 100) zaman hızın bir işlevi konumuna gelmiş (Jameson, 2005: 62) ve iş basitleşip

<sup>225</sup> İşyerlerinde güç ilişkileri üzerine kurulan denetim, yönetimin hiyerarşik yapısı içinde yukarıdan aşağıya doğru deneyimlenir (Gilman, 1962: 106).

rutin bir sürece dönüştükçe hız dürtüsü artmıştır (Braverman, 2008: 310). Enjeksiyon makinesinde çalışan Hamza'nın iş sürecini aktardığı anlatısı bu konuda örnek olarak verilebilir:

“Mesela bizde döngü olayı vardır. Saliseler çok önemlidir. Saniye değil saliseler çok önemlidir. Bir parça bir kaç salise geç çıksa yani birkaç salise o zaman büyük bir baskı oluyor yani. Otomasyon sistemi de var, bilgisayardan takip ediyorlar makineleri. Oradan görüyor yani. Hiçbir yere gitmeden öyle, yemem içmem çalışırım”.

Postfordist üretim dizgesi verimliliği arttırırken, işçiler üzerinde baskıyı ve denetimin artmasına koşut üretimde hata oranlarını da arttırabilmektedir. Salih de bu durumu yeni geçtikleri bilgisayar destekli üretim dizgesinde hata oranlarının artmasıyla betimlemiştir:

“Eski sistemde hata %1 iken, yeni sistemde %5'e çıktı”.

Burada verimliliğin denetiminin söz konusu olduğu görülmektedir. İşçiler makinenin ritmine uyamadığında hata yapılmaktadır.

Henüz postfordist aşamaya geçememiş Ostim'deki küçük ve orta ölçekli işyerlerinde işverenler de üretim sürecinin içinde yer aldıklarından denetim pratikleri farklılaşabilmektedir. Metal işleme sektöründe çalışan Gökhan işverenin işçilerin banka işlemleri için bile telefonla yapacakları kısa görüşmelere kızdığını aktarmıştır. Gökhan çalışma ilişkileri ve muhafazakârlıkla ilgili bir tez çalışması yapıldığı belirtilerek görüşebilmek için zaman ayırıp ayıramayacağı kendisine sorulduğunda bir korku yaşamıştır. Gökhan'ın işyerindeki konumunu işveren otoritesi o oranda kuşatmıştır ki görüşmenin işyeri dışında herhangi bir yerde yapılma talebi karşısında dahi işverenin izin verip vermeyeceği konusunda belirsizlik içeren bir korku var olmuştur:

“Patron izin verir mi bilmiyorum. Konuşayım, konuşayım elbet de ekme yediğimiz yerden olmak da var”.

İşverenin kişiliğiyle bağlantılı olarak Sincan'daki fabrikanın esnek otomasyona dayanan yönetselliği karşısında, Ostim'de çalışan işçilerin işyeri deneyimleri paternalizm ağırlıklı gözükmektedir. Ostim işçilerinin işyerleri küçük veya orta ölçekli olduğundan işçi, ustabaşı ve işveren ilişkilerinin yüzyüzeliği kolaylaşmaktadır. Bu anlamda işçileriyle işyerinde yüzyüze olan işveren kategorisi Weber'in yasal/ussal otoritesindeki profile uymamaktadır.<sup>226</sup>

<sup>226</sup> Ostim araştırmasında Geniş'in aktardığı bilgiler (2006: 138) bizim görüştüğümüz işçilerin aktardıklarıyla uyumludur. Genellikle işçi sınıfı ailelerinden gelen Ostim işçilerinde kırsal kökenlilik yaygındır. Sendikal bir örgütlenme görülmemektedir. Çalışanlar görece yoksulluk koşullarında emek

Ostim’de çalışan işçilerin anlatımları doğrultusunda işverenlerinin kâr maksimizasyonunu dinsel değerlerden üstün tuttuğu, üstelik bazı örneklerde dinsel otoriteyi kâr maksimizasyonunun ve işçi motivasyonunun bir aracı olarak kurmaya çalıştığı görülmektedir. İş makinesi operatörü olan Bilal mütedeyyin işverenin emek disiplini kurma çabasında dinsel otoriteyi nasıl araçsallaştırmaya çalıştığını şu ifadesiyle aktarmaktadır:

“Önceleri patron dualarla çalışalım dedi. Yemekten önce, sonra, işte vardiyalarda yani, iş bitince duayla... Vazgeçti sonra, yürütemedi”.

İşverenin bu uygulamayı neden yürütemediği konusundaki düşünceleri sorulduğunda Bilal, kendisinin bu konuyu fazlaca düşündüğünü, bazı işçilerin de dinsel motivasyona ayrılan bu zamanı dinlenmek için değerlendirdiklerini belirtmiştir. İşveren de bu uygulamada duayla geçecek zamanın iş akışını yavaşlattığını, dolayısıyla mutlak artı-değer oranını azalttığını fark etmiştir. İşverenin uygulamayı yürütememiş olması kâr maksimizasyonunun sağlanamayacağı endişesiyle koşuttur. Üretime duayla gelecek motivasyon desteği, teknik kurallara göre yürütülen üretim etkinliklerinde engelleyici bir rol oynayabilmektedir. Bu anlamda dinsel otoritenin işverenler için kullanışlılığının da belirli sınırları vardır sonucuna ulaşılmaktadır. Demek ki dinsel otorite işçinin sosyal hak talep etmeyen uysal bir işçi olarak konumlandırılmasında yeterli olmaktadır. Nitekim araştırmamızın önceki bölümlerinde değinilen Abdülvehhab Öztürk’ün (1986: 56) işçinin işyerinde namazının farzını kılıp, sünnetini kılmaması gerektiği düşüncesi de bu gerçeklikle uyumlu olmaktadır.

Gilman (1962: 107) işyerlerinde “manipülasyon”, “otorite”, “ikna”, “zorlama/baskı” olarak denetimin dört türü bulunduğunu ve bu dört denetim yönteminin tek başına ya da diğerleriyle ilişkiselliği içinde kullanıldığını belirtir. Denetimin uygulanmasında “otorite” ve “iknanın” kombinasyonu önemlidir (1962: 193). Görüşmeci Bilal’ın sunduğu bilgiler işverenin ikna ve otoritenin bir bileşkesini yakalamaya çalıştığını göstermektedir. Bilal’in deneyimi aynı zamanda Ortaçağ başlarında Benedikten tarikatının dua etme zamanlarının yanı sıra yemek yeme ve çalışma zamanlarını da çan çalarak bildirdiği, tümüyle dinsel otoritenin disipliniyle kuşanmış bir yaşam pratiği kurma çabasını andırmaktadır (Sennett, 2008: 37).

---

gelirleriyle ve eşlerinin ödenmemiş ev-içi emeğiyle geçinebilmektedir (2006: 285). Warde’a (1992: 102-103) göre çalışanların politik duruşlarıyla işyeri davranışları arasında benzer etkiler bulunur ve endüstriyel paternalizm politik bir strateji anlamına gelmektedir. Warde bu olguya örnek olarak İngiltere’de Lanchester kentindeki emek direncinin düşük oranlarının nedeninin paternalizm ve işçi sınıfındaki uyumlu davranış ilişkileri olmasını gösterir.

Ostim’de çalışan görüşmeciler Sennett’in (1992: 77) paternalizmle ilgili aktardığı bilgilerle uyumlu gözükmektedir: “Büyütülen bencil iyilik, talep edilen pasif hürmetkarlık, itaate sokuşturulan utanma duygusu”. Bunu en iyi örnekleyebilecek olan görüşmeci, kadın olması nedeniyle İslami eğilimli işvereni tarafından daha fazla paternalist himayeye alınan Fatma’dır. Fatma’nın çalıştığı işyerinde işçiler işverenlerini “ağabeyleri”, işverenler de işçileri “kardeşleri” olarak görmektedir. Bu ifadeler de işçi olgusunu muğlâklaştırmakta, işçi-işveren arasındaki yasal/ussal otoriteye dayanan ilişki ailevi kavramlarla örtülmektedir. Sağlık malzemeleri üretimi yapan bu küçük ölçekli işyerinde 7 kadın ve 3 erkek çalışmaktadır. Kadın işçilerden Fatma’yla birlikte 2 kişi türban kullanmaktadır. Kadınlar ve erkekler ayrı yerlerde çalışmaktadır. Namaz kılmak isteyenler sırayla ibadetlerini yerine getirebilirken, iş yoğunluğu olduğunda namaz kılınmamaktadır. İşverenin erkek ve kadın işçiler arasında çalışma ilişkilerini regüle etme biçiminde kadınların çalışmasıyla erkeklerin çalışması arasında iş yoğunluğu açısından herhangi bir fark bulunmamaktadır:

“Erkek eleman pek durmuyor bizim işyerimizde, maaş az diye. Erkeklerin sayısı az olduğundan kadınlar da ağır işleri yapıyorlar. Mesela bir kamyon geliyor onları bayanlar boşaltıyor ağır ağır kolileri”.

Görülmektedir ki işgücü piyasasındaki ikili yapı İslami içerikli işyerlerinde de geçerlidir. Bunun yanı sıra kadınların işyerinde sadece ahlaki düzeyde korunduğu, kadınların da ağır kolileri taşıması gibi nedenlerle sosyal haklar düzeyinde bir korumanın söz konusu olmadığı görülmektedir. İşyeri içindeki işgücü piyasasında istihdam ilişkileriyle otorite ilişkilerini birbirinden ayırmak güç olmaktadır (Warde, 1992: 110).

İşyeri paternalizmine dair deneyiminin yanı sıra Fatma’nın Ankara’ya gelmeden önce İstanbul’da çalıştığı fabrikadaki üretim düzenlemesi ve çalışma ilişkilerine dair aktardığı bilgilerin, dinsel otorite ve üretim arasında kurulan uhrevi bütünlüğün açılınması ve her İslami işverenin paternalist olmayacağından görülebilmesi açısından önemlidir. Bu anlamda kent olarak örneklemin dışında yer alsa da araştırmaya destekleyici veri sağlaması açısından, Fatma’nın İstanbul’da çalıştığı fabrikadaki deneyiminin aktarılması yararlı olacaktır. Fabrikada 100 kişi istihdam edilmekte ve işveren genellikle katı, emir verici davranışlarla işçilere yaklaşmaktadır. Fabrikada denetim üretim departmanı işçilerinin Üretim Müdürü, depo işçilerinin Depo/Sevkiyat/Lojistik Müdürü tarafından denetlendiği klasik bir ast-üst denetim ilişkisi bulunmaktadır. Fakat işveren bizatihi denetim sürecine katılmakta, genellikle

küçük ölçekli üretim için geçerli olan işverenin işçilerle birlikte üretim ilişkilerinin içinde yer alması olgusu burada büyük ölçekli üretim alanında sürdürmektedir.

Fabrikada çalışan mavi yakalı kadınlar arasında birkaç kişi dışında işçilerin tümü türban kullanmaktadır. İşçilerin tek tip kıyafet giyme zorunluluğu vardır. Kadın işçiler beyaz önlükle birlikte eğer türban kullanıyorlarsa mavi renkte, şirketin logosunun üzerinde yer aldığı bir türban takmak zorundadır. Mesai saati bitiminde tüm kadın işçiler işyeri türbanlarını çıkartıp gündelik yaşamlarında kullandıkları kendi türbanlarını takarak servislerle evlerine giderler. Fakat erkek işçilerde giyim-kuşam ya da saç-sakal tıraşı gibi dini özelliği gösterir nitelikte bir işyeri uygulaması söz konusu değildir. Fabrikada türban bir resmi işyeri giysisi konumundadır. Fatma bu durumu “kadın askeriyesi” olarak nitelendirmekle birlikte uygulamayı eleştirmemektedir.<sup>227</sup> Total kurum içinde kadınların disipline edildiği bu örnekte, erkeklerin kadınlar karşısında daha üst bir statüde değerlendirildikleri görülmektedir.

İlginç olan firmanın fabrika alanı dışında ofis çalışmasında istihdam edilen beyaz yakalı kadın çalışanların da muhafazakâr bir giyimi tercih edeceklerinin düşünülebilmesidir. Fakat tersine beyaz yakalı kadın çalışanların giydiği mini etek bile muhafazakâr işverenden herhangi bir tepki almamaktadır. Fabrikanın dinsel otorite kökenli emek denetimi, üretimde yer alan mavi yakalı kadın işçileri kapsamakta fakat herhangi bir paternalizm içermemektedir. İşveren mavi ve beyaz yakalıların çalışma ilişkilerine beden denetimi açısından farklı yaklaşmakta, satış, pazarlama, muhasebe gibi beyaz yakalı çalışan kategorilerinin yer aldığı alanlarda giyime dair bir denetim söz konusu olmamaktadır. Üretilen ürünlerin sadece İslami bir müşteri kitlesi olmadığından pazarlama ve satış bölümleri düzeyinde firmanın dışarıya açılan yüzünün modern olarak kurgulandığı anlaşılmaktadır.

Dinsel otoritenin artı-değer üretiminde araçsallaştırıldığı üretim dizgesi buyrukçu yasaklardan oluşan despotik değil, rıza üretimine dayalı hegemonik fabrika rejiminin göstergesidir. Burawoy’ın (1990: 35) belirttiği biçimde kapitalizmde denetim artı-değerin üretiminin güvence altına alınması ve belirsizleştirilmesi yönünde işlemektedir. Bu durum görüşülen işçilerin anlatılarında belirgin bir söylem kalıbı olarak yer almaktadır. Hegemonik fabrika rejiminin denetim ağının baskı ve itaatın

---

<sup>227</sup> Bu noktada Göle’nin (2000: 32) “eğitilmiş, kentli, militan Müslüman kadın imajı”nın kamusal alana taşınarak görünürlük ve meşruiyet kazanması olarak tanımladığı gelişme, görünürlük ve meşruiyet kazanan Müslüman kadınlarla, Fatma gibi kazanamayan kadınlar arasındaki sayısal eşitsizliğin büyüklüğüyle anlamını yitirmektedir. Göle’nin çözümlemesinin Şarkiyatçı bir çözümleme olduğu söylenebilir: “Şarkiyatçının Şark’ı, Şark’ın kendisi değil, Şarklaştırılmış Şark’tır” (Said, 1999: 114).

birleşmiş bir biçimini anlattığını düşünen Burawoy (1990: 49) üretimdeki artı-değeri gizleyen ve koruyan belirli siyasal ve ideolojik yapılara odaklanılması gerektiğini belirtir. Böylece ücretli müminin çalışma ilişkilerinde işverenin itaat talep ettiği, işçinin de buna rıza gösterdiği edilgen konumu ideolojik boyutun etki alanında yeniden üretilmektedir. Üretim ilişkilerinde önceki üretim biçimlerinin içerdiği denetim usülleri ve hiyerarşi pratikleri üretimin sürmesini güvenceye almak için sürer. Bunun örnekleri Ostim işçilerinin yer aldığı küçük işletmeler örneğinde ve Fatma'nın geçmişte çalıştığı büyük ölçekli olsa da eski denetim rejimlerini kullanan işverenlerin yer aldığı fabrikalarda sürmektedir.

İtaatin ve rızanın ücretli müminin belleğinde üretildiği otorite ilişkisi, işçinin içinde yer aldığı ekonomik statüyü kolaylıkla olumlamasına yol açabilmektedir. Bu noktada Salih'in dinsel bir cemaate katıldıktan sonra ücreti değişmemesine karşın, yaşamında gerçekleşen değişiklikleri algılamasına dair aktardıkları itaat ve rızanın birbiri içinde erimesi konusunda bir örnek oluşturur:

“Hani şu anki halimle o zamanki halimi kıyasladığım zaman şu an benim aldığım para bile bereketli. Ortalama elime bin iki yüz Lira para geçiyor; bin yüz elli- bin iki yüz elli Lira arası falan. Ben o zaman bu parayı yetiştiremiyordum. Ama şu anda ay sonu parayı alıyorum ve cebime bakıyorum ki dağıtıyorum bütün borçlarımı. Cebime bakıyorum halen daha param kalmış. Ama bugünkü yaptığımı o zamanda yapıyordum param kalmıyordu. Çünkü aradaki fark benim kendimi biraz daha Allaha doğru yöneltmem olmuş. Bunu anlıyor insan, hani paran bereketli oluyor. Hayatın düzene giriyor, hani ibadetlerini yapıyorsun. Allah'a karşı bir yüzün olmuş oluyor. Hani namaz kılıyorsun el açıp dua ediyorsun mutluluk verici bir şey”.

Salih bereketten söz etmesine karşın fiziki olarak parasının arttığına dair bir ifadesi bulunmamaktadır. Maddi gelirinde bir artış bulunmazken kendisinde pozitif bir algının var olduğu görülmektedir. Burada hangi motivasyonların geçerli olduğunu bilinmemektedir. Bunun nedeni bereketin nasıl oluştuğuna dair sorulan ek soruya Salih'in yanıt vermektan kaçınmış olmasıdır. Görüşmecinin işyerindeki uzun çalışma saatleri ve iş dışı gündelik yaşamında cemaat içinde bulunmasının para harcama alanlarını sınırlandırması, “bereket” sözcüğüne atıf yapmasına yol açmış olabilir.

Sincan ve Ostim işçilerinin denetim pratiklerine dair verilerin ardından işyeri içi sosyal ilişkileri incelendiğinde işçilerin üstleriyle ve kendi aralarında güvensizlik ilişkilerinin güçlü olduğu görülmektedir. Sincan bölgesinde postfordist koşullarda çalışan işçiler arasındaki güvensizlik ilişkilerinin daha fazla olduğu saptanmıştır. Bu konudaki temel bir bulgu, ücretli müminlerin büyük bölümünün, kamu ya da özel sektör farkı olmaksızın, üstleri olan mühendislerden hoşlanmamaları bulgusudur.



Belirgin bir diğerk özellik cemaat üyesi işçilerden aynı cemaat üyesi olanların birbirlerine güveninin, diğerk cemaatlerde yer alan ya da herhangi bir cemaat üyesi olmayan işçilere göre daha fazla olduğudur.

Güvensizlik ilişkilerinin yanı sıra üretim bandının işleyiş ritminin kendi sorumluluğundaki bölümünün bilgisine sahip olan fakat tüm üretim sürecinin bilgisine hakim olamayan işçide kayıtsızlaşma ve yabancılaşma olguları belirginleşmektedir. Sürekli rutin çalışan işçinin değişime dair bilinci ve gelecek vizyonu ortadan kalkabilmektedir (Sennett, 2008: 45). Muhafazakâr işçilerin geleceği erteleyerek geçmişe, dinsel otoritenin referans ve cemaatler düzeyindeki örgütlenme kanallarına yönelmelerinde bunun da etkisi bulunmaktadır. Marcuse'un (1998: 52) belirttiği gibi yabancılaşma ve disiplin süreci bu noktada çalışma zamanını aşmakta ve bireylerin özgür zamanlarına akmaktadır. Örneğin görüşmeci Hamza kendisini işyerinde "moron", üyesi olduğu cemaatin içinde ise "insan" olarak gördüğünü belirtir:

"İşin sıkıntısını orada atıyorum. İnsan kendisini yetiştirmek zorunda diye düşünüyorum. Herhalde yani işte affedersiniz moron gibi oluyor insan, cemaat sohbetlerindeyse insansınız".

Hamza'nın "moronluk" sözcüğüyle tanımladığı düzeyin yabancılaşma olduğu belirtilmelidir. Hamza bu ifadeyle bağlı olduğu cemaatin manevi boyutunun ruhunu ve aklını beslediğini ifade etmektedir. İşyerinde görmediği statü ve saygıya insan olmanın bir özelliği olarak cemaat içinde erişebildiğini düşünmektedir. Yeni İslami toplum tipolojisinde dinin neden işlevsel olduğunu göstermesi açısından da Hamza'nın bu anlatımı önemlidir. Toplumsal işbölümüyle toplum kendi alt parçalarına bölünürken, ayrıntılı işbölümüyle de insanlar alt parçalarına bölünür (Braverman, 2008: 95). Bireyi "moron" olmakla "insan" olmak arasında çatışmalı bir sürece hapseden otorite görülemeyecek oranda kendisini gizler. Birey sadece üretimde değil, tüketim ve boş zaman kullanımında da yabancılaşır (Mills, 1979: 261-262). Fakat işçinin yabancılaşmış olması verimsiz çalışacağı anlamına gelmez. Sennett'in (1992: 112) belirttiği gibi işçiler yabancılaşmış oldukları koşullarda da üretken olabilmektedir.

Ücretli müminin yabancılaşma içinde olmasının yanı sıra bir diğerk araştırma verisi görüşmecilerin proleterleşme deneyimleridir. Geniş'in (2006: 35) Ankara'da gerçekleştirdiği araştırmasında da kırsal alanlarda tarımdan kopan ücretsiz aile işçileri ve kentlerde kendi hesabına çalışanların proleterleşmekte oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Türkiye'de gelir dağılımı eşitsizliğine koşut olarak yoksulluğun artması ve sosyal hakların bilinçli bir devlet politikasıyla minimize edilmesi sürecinde proleterleşme artmaktadır. Proleterleşme ve emeğin değersizleşmesi küreselleşme

olgununun işçiler üzerinde oluşturduğu ekonomik iktidara içkin özelliklerdir. Üstelik işgücünün proleterleşmesi profesyonelleşmesinden daha yüksek oranlarda ortaya çıkmaktadır (Kumar, 1995: 39). Braverman (2008: 326) bu geniş proletaryanın yeni bir biçim halinde oluştuğunu belirtir:

“Bu çalışan nüfus, kendi istihdam koşulları dahilinde, sanayideki işçiler karşısında sahip olduğu önceki bütün üstünlüklerini yitirmiş ve ücret çizelgesinin de neredeyse altına yuvarlanmıştır”.

Marx proleterleşmenin üç anlamı bulunduğunu söylemiştir: Toplumun proleterleşmesi, işgücünün proleterleşmesi ve politik proleterleşme. Toplumun proleterleşmesi kapitalist üretim biçiminin gelişmesi sonucunda nispi yoksulluğun yayılmasını anlatır. İşgücünün proleterleşmesi üretim süreci içinde işveren, makine ve denetçi tarafından kurulan bir köleleştirilme ilişkisidir. Politik proleterleşme kavramı da işçi sınıfının siyasal bilincinin gelişmesini anlatır (Edgel, 1998: 15-16). Fakat toplumun ve işgücünün proleterleşmesi gerçekleşirken alan araştırmasında ücretli müminin konumu, dinsel otoritenin belirleyiciliği nedeniyle, politik proleterleşme düzeyinin tam karşıtında yer almaktadır. Cemaat aidiyetinin yanı sıra işyerinde abi-kardeş-bacı ilişkilerinin bulunması işverenin olumsuzluklarının üstünün örtülmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla ücretli müminin sınıf pratiklerinin henüz başında bulunduğu, sosyal hak ihlalleri ve sömürüye dair deneyimlerinin artmasıyla farkındalık düzeyinin de artacağı düşünülebilir.

Esas olarak üretim ilişkilerinin yönetselliğinin ücretli mümin tipolojisinden beklentisi, tam da bu noktada ücretli müminin politik proleterleşme sürecine girmeyerek kadere dayalı itaatkârlığı referans alan, emeği değersizleşen ve metalaşan bir işçi profili olmasıdır. Proleterleşmenin emeğin niteliksizleşmesi, türdeşleşmesi ve sermayeye bağımlılığının artması anlamına gelmesi ve işçilerin kendilerini proleterleştiren koşullara karşı koyabilme dirençlerini anlatan “karşı-proleterleşme” kavramı (Öngen, 1996: 118) bağlamında; görüşmeciler arasında bilinçli bir karşı-proleterleşme gözlenmemiştir. Fakat iş koşullarının zorluğuna ve ücret düzeylerinin düşüklüğüne dair söylemsel tepkilerde karşı proleterleşmenin tortu düzeyinde de olsa bulunduğu söylenebilir. Braverman (2008: 77) işçinin işverenle iş sözleşmesine toplumun kendisine ancak “hayatını kazanacağı başka hiçbir yol bırakmaması” durumunda katılacağını belirtir. Bu noktada karşı-proleterleşmenin artması yerine Türkiye’de cemaat aidiyetlerinin güçlenmesi söz konusudur. Kapitalizmin kendisini yeniden üretim döngüsünde yarattığı toplumsal değişmelerden en fazla etkilenen sosyal tabakaların küçük burjuvazi ve alt sınıflar olduğu düşünüldüğünde; işçiler, küçük esnaf

ve zanaatkârlardan oluşan bu toplumsal sınıfların dinsel cemaatler içine girerek ibadet pratiğinin yanı sıra ekonomik bir güvenlik kaygısı gütmeye nedenleri de anlaşılır olmaktadır.

İşyerini kapatmak zorunda kalarak işçi olan görüşmecilerden Salih küçük esnaflıktan koparak proleterleşme süreçlerine katılmasını şu ifadelerle anlatmıştır:

“Burası şeyş kaza oldu, ben aslında esnaftım kendi dükkânım vardı (...) Oto Sanayi Sitesi’nde. Benim tamamen farklı sektör yani, benimle alakalı değil bu. Ben dükkânımı kapattım. Biraz da çaresiz kalınca geziyorduk işte böyle sağda solda şeyş kaza girmiş bulunduk bu fabrikaya. Keşke dirensaydım de çalıştırsaydım dükkânımı. Hep böyle kendi kendimi yerim yani ama yapacak bir şey yok”.

Bu ifadeye Salih’in işçileşmenin ne kadar zor olduğunun bilincine vararak belki de işçileşmenin ilk adımını attığı düşünülebilir. Salih’e benzer biçimde Necmettin de sahibi olduğu kuruyemiş dükkânını kapatmak zorunda kalıp, bir süre hizmet sektöründe bir Avm’de kuruyemişçide çalıştıktan sonra düzenli bir maaş için işçi olarak çalışmaya başladığını söylemiştir. Bir diğer somut işçileşme/proleterleşme örneği Davut’un deneyimidir. Davut, dükkânının vergisini ve kendisinin sigorta primlerini ödeyecek kadar kazanamadığından işlerini yürütemeyip dükkânını kapatarak işçi olmuştur. Marx (1993: 233) dağıtımın, üretim araçlarının dağıtımını ve bireylerin farklı üretim cinsleri arasındaki dağıtımını anlattığını belirtir. Dağıtım ilişkilerinin içinde bireyler toplumsal dağıtım tarafından ücretli emek olmaya itilirler. Yoksulluk da kendi kendine oluşmamakta, yapay olarak üretilmektedir. Bu bağlamda “toplumun had safhadaki çözülüşü”, yoğunlukla da orta tabakadaki çözülüşü bireyleri proleterleştirmektedir (2000: 102).

“Toplumun had safhadaki çözülüşünde” ücretli müminlerin sosyal güvence ve sendikal deneyimlerine dair bulgulara bakıldığında; özel sektördeki mavi yakalı işçilerin sadece birisi sendika üyesiyken, kamu işçilerinin tümünün sendikalı olduğu görülmektedir. Örnekleme yer alan basın işçileri de sendikalı değildirler. Suğur’un (2005: 185) belirttiği gibi Türkiye’de işçilerin muhafazakârlığı sendikal örgütlenme oranının az olmasının nedenlerinden birisini oluşturmaktadır. İşçiler sendikal bir deneyim sahibi olmamalarına karşın sendikalarla ilgili olumsuz bakış açısına sahiptirler. Örgütlü mücadele yürüten sendikalı işçilerle bir özdeşlik ilişkisi kurulmamakta, bu işçilere ideolojik düzeyde karşı çıkılmaktadır. Burada sendikanın işçi için taşıdığı anlam cemaatle yer değiştirmiş gözükmektedir. Sendikal koruma ve cemaat arasındaki derin

farklılığın henüz keşfedilmemiş olması da çarpıcıdır. Görüşmeci Davut'un ifadesi bu konuda açıklayıcıdır:

“Bak, şimdi (...) Cemaati'nin sendikası olsa üye de olurum”.

Görüşmecilerden 6 işçi tembellik ve “komünistlikle” özdeşleştirerek tümüyle sendikacılığın karşısında yer aldıklarını belirtmişlerdir. Katı bir biçimde sendika karşıtlığı algısı özellikle paternalizmin başat bir çalışma ideolojisi olduğu Ostim işçilerinde belirgindir. Sincan'daki büyük ölçekli fabrikalardaysa işçilerin sendikal algısı farklılaşabilmektedir. Örneğin görüşmeciler içinde mavi yakalı tek sendikalı olan Yasin, paternalizm içermeyen ve yasal/ussal otoritenin ölçütlerine göre yönetilen/denetlenen bir fabrikada çalışması nedeniyle sendikanın kendisine toplu pazarlıkla getirdiği kimi sosyal haklardan hoşnutluğunu ifade etmiştir:

“Seksenlerdeydi o sendikacılık derler. Ama işveren genelde sendikadan çekiniyor. Onun için şu anda ek ödenekler, sosyal imkânlar hep bunlar sendikanın pazarlıkları sonucunda verilen şeyler. Veyahutta mesela sana zulüm yapmak istiyor çay içirmez, bilmemne yapmaz. Ama sendika bastırıldığı zaman geri vitese takıyorlar. Benim için sendika hakkı savunandır. İlla İslami olacak diye bir şey yoktur. İşini yapan kim olursa olsun. İşini yapmayıp da İslami olacağına, işini yapıp İslami olmasa da olur. Sonuçta Mevla senin nüfus kâğıdına bakıp almayacak seni cennete veya cehenneme. Ameline bakacak ne yaptın ne yapmadın”.

Yasin sendikal kazanımların etkisiyle İslami olmayan sendikalara olumsuz bakmamaktadır. Fakat İslami kuralların yönettiği bir toplumun ideal olduğunu düşünen ve moderniteye tümüyle karşıt bir cemaate bağlı olan Yasin'in sendikalar konusunda bireysel kazanımlarıyla dinsel düşüncesi arasında sıkıştığı görülmektedir. Bunu da sendikalıyım diye cehenneme gitmeyeceğim yorumuyla kendisini ikna süreci içinde rasyonalize ederek aşmaya çalışmaktadır.

İslami adalet düşüncesinin her şeyi kapsadığını düşünen Salih ise sendikaları eleştirmektedir:

“Şimdi ağabey bunlar grev yapıyorlar. Yakıyor, yıkıyorlar. Allah-ü Teala buna kızmaz mı? İslam varken, din, ibadet varken sendika ne ki?”<sup>228</sup>

Salih, sendikaları kötü olarak görülen modernitenin/ötekinin sürekli nümayiş çıkartan kurumsallaşmaları olarak değerlendirilmektedir. Sosyal hak arayışı bu yorumda bir karşı-İslami temsil etmektedir. Salih'in düşüncesi, Adorno'nun (2011: 184) otorite çalışmasında ideal bir işin nasıl olduğu sorusuna araştırma öznelere birisinin verdiği yanıtı çağrıştırmaktadır. Görüşmeci ideal bir işin “Herkes için bol iş, bütün

<sup>228</sup> Salih'in sendikalara tepkisi Müsiad üyesi işverenlerdeki “sendika antipatisi” ile koşuttur. Özdemir'in (2010: 42) araştırma bulgularına göre Müsiad işverenleri işsizlik koşullarında çalıştırdıkları işçilere iş vermiş olmalarını işçilerin kendilerine borçlu oldukları düşüncesiyle tanımlamaktadır.

grevlerin durdurulması” ile sağlanabileceğini düşünmektedir. İlgili görüşmeci kendisini toplumun en yoksul katmanlarına ait olarak tanımlarken var olan toplumsal yapıyı, ekonomik düzeni taşlaşmış bir biçimde benimsemiş gözükmektedir. Grevlerin olmadığı bir toplum yerine grevlerin durdurulduğu bir toplum biçimini düşlemektedir.

İslami çalışma literatüründe de Balcı (1994: 125) Salih’in düşüncesine benzer biçimde İslami bir ekonomide grevin yer almadığını belirtmektedir. İşverenlerin haksız kazançları ve işçilerin grevleri uzun vadede milleti zayıflatır. Bu nedenle İslami bir düzende grev yapmaya gerek kalmaz. Üstelik genel bir genel grev tembellik ve kamu malına zarar anlamına gelmektedir (Öztürk, 1986: 59-61). Tabakoğlu (1996: 54) İslamiyet’te işçi sınıfı olmadığını belirterek grev ve lokavtın da bulunmadığını söyler. Üstelik grev ve lokavtı birer hak olarak görmek işçi ve işverenlerin hukuku ve toplumun korunması bağlamlarında kabul edilemezdir (Bardakoğlu, 1986: 248). Sınıf mücadelesinden daha kötü bir şey yoktur (Öztürk, 1986: 60). Müslüman insan aynı zamanda gelirden ve kazançta insanların mutlak bir eşitliğe sahip olamayacaklarını da bilir (Zaim, 1994: 105). “Sermaye ve emek birbirinin iki ayrılmaz dostudurlar. Bu dostluğun bozulması toplum huzurunun ortadan kalkmasına yol açar” (Yeniçeri, 1986: 302). Mannan (1973: 210) da bir İslam devletinin fabrikalardaki makinelerin zarar görmesine kadar varan eylemlere “göz yuman” işçi sendikalarını yasaklayan yasalar yapma yetkisine sahip olduğunu savunur. Üstelik İslami kuralların geçerli olduğu bir toplumda grev ve lokavta gerek kalmayacağından işçilerden kaynaklanabilecek “toplumun zararına dönük her türlü eyleme gem vurma yetkisine “İslam devleti sahiptir” (1973: 226). Görüldüğü gibi Salih’in düşüncesi İslami ekonomiye dair kuramsal tartışmalarla uyumludur.

Ücretli mümin kendisini bir “abid” (ibadet eden, kulluk eden) olarak tanımlayıp ibadet etmeyi sosyal hak ve sendikalılık karşıtı bir eylem olarak görse de, görelilik olarak sosyal hak taleplerinde bulunabilmektedir. Örneğin Necmettin uzun çalışma saatlerinin kısalmasını devletin regüle etmesini beklemekte ve güvencesiz çalışmadan tedirgin olmaktadır:

“Otuz dört yaşındayım artık buradan çıksam ne yapacağım, en büyük sorun o. Yaş ilerledikçe insan biraz daha saplanıyor buraya, kök salıyor artık o şekilde söyleyeyim. Şu anda devletten beklediğim tek şey en azından şu çalışma saatlerine bir düzenleme getirmesi. Üç yüz kişi çalışıyorsun bir kişinin ağzına bakıyorsun, yarımına güvenemiyorum o şekilde”.

Necmettin kendisinde hak arama gücünü bulamamaktadır. Uzun çalışma saatlerine karşı yakınmasının devlete ve kamuoyuna ulaşmasını sağlayacak kurumların ve

eylemlerin gerekliliğini ihmal ederek, bir lütuf olarak devletin kendiliğinden düzenleme yapmasını beklemektedir. Bu bakış açısı devletin de mutlak erk sahibi olan, kendiliğinden lütuf ve iyilik yapan dinsel otorite gibi algılandığını göstermektedir.

Araştırmada edinilen bulgulardan bir diğeri de sendikaların etkisiz ve işlevini yitirmiş arkaik kurumlar olduğu düşüncesidir. Bu bakış açısı 1980 sonrasında sendikaların işlev kaybeden ve zayıflayan konumunun yaratmış olduğu negatif algıyı göstermektedir. Örneğin Necmettin “aslında bu son senelerde sendikanın adı kaldı. Çok fazla etkisi yok” ifadesiyle sendikaların etkileyici kurumlar olmadıklarına ve işlevlerini yitirdiklerine vurgu yapar. Hamza ise sendikaları ticari işletme ve ideolojik kurumlar olarak görmektedir:

“Ben sendikacılığa inanmıyorum açıkçası. Ben oraları yanlış mı gördüm bilemiyorum ama. Sendikacılığı sanki bir rant kapısı gibi görüyorum. İşte ne olur sendika gelir misal (...) -Sen, işte yok şu sendika bu sendika. Eylem yapar maaş yükselsin diye bağırır bağırır gider, bir şey değişmez. Bilmiyorum, belki yanlış düşünüyorum ama ben sendika hadiselerini pek şey görmüyorum, ya yaşamadım, yaşamıyorum ondan dolayı. Ne bileyim ayrı bir yük gibi görüyorum ben ya sendikacılığı. İdeolojikleşmeye falan gittiği için iyi görmüyorum”.

Hamza'nın sendikalara karşı olumsuz değerlendirmelerin arkasında eksik bilgilenmenin yattığı görülmektedir. Görüşmeci bunu anlattısının içinde defaeten “bilmiyorum” fiilini kullanarak göstermektedir. Sendika sadece üyelerinin gelirini arttırmak amaçlı yürüyüş yapan, toplumsal olaylar çıkartan, hiçbir kazanım elde edemediği halde etkinliklerini sürdüren sosyal bir yük olarak değerlendirilmektedir. Görüşmecinin negatif algısı esas olarak sendikaların işçiler açısından ideolojik söylemler içermesinden kaynaklanmaktadır. Hamza sendikaların sınıfsal bir örgütlenme biçimi olduğunun farkındadır. Fakat kendisinin de bu sınıfa ait olduğunun bilincinde değildir.

Demek ki çalışma hızının kahredici ritmi ve yetersiz ücretler söz konusu olsa da, işçilerin dinsel otoritenin etkisiyle geliştirdikleri öznel algılar, kolektif işçi davranışının oluşumunu engellemektedir. İşçilerin aldıkları ücretlerin kentsel uzamın sağlayabildiği yararları yetmemesi nedeniyle birey ancak sosyalitenin boşluklarında kalmakta, bir tutunma gereksinmesi hissetmektedir. Dinsel kolektivitelerin tabanının güçlenmesindeki temel nedenlerden birisi budur. Kamusal alanın yerini dinsel habitus aldığında, modernizmin bireye getirdiği sosyal hak ve sosyal güvenlik düzenlemelerine dair talep de azalmaktadır. Harvey'in (1997: 267) belirttiği gibi kapitalizm burjuvazinin denetimindeki uzamlara iktidarını kurmakta ve muhalefet uzamlarını güçsüz bırakmaktadır. Yeniden yapılanma süreçlerinde şirketler emekten tasarruf etmeyi ve

sendikaları güçsüzleştirmeyi yeğlemektedir (Castells, 2005: 335). Araçsallaştırılan dinsel otorite bu anlamda işlevsel olmaktadır. Ücretli müminin sendika ve sosyal haklar arasındaki ilişkiselliği deneyimlememesi ya da reddetmesi kârın maksimizasyonu ve artı-değer üretiminin sürmesinin güvence altına alınmasına yardımcı olmaktadır. Arendt'in (2011: 317) mülksüzleşme ve yabancılaşma arasında kurduğu rasyonalite bu noktada açıcı olacaktır:

“Mülksüzleşme ile dünyadan yabancılaşma, aynı mantıktan ötürü birbiriyle çakışır ve modern çağı başlatan, tam da bu oyunda yer alan aktörlerin niyetlerinin hilafına, nüfusun belli tabakalarının dünyadan yabancılaşmasıdır”.

### 3.5.4.3. Kamu İşçisi Olarak Ücretli Mümin: “Devlet İşine Kapağı Atmak Gerekiyordu”<sup>229</sup>

Türkiye’de kamu işçiliği Cumhuriyet’in başından itibaren hızla geliştirilen büyük ölçekli ağır sanayi kuruluşlarının içinden süzülüp gelen bir geleneğe sahiptir. Bu geleneğin büyük ölçekli işletmeleri fabrika, lojmanlar ve teknolojik altyapısıyla birlikte modern endüstri ilişkileri modeliyle uyumlu olarak inşa edilmiştir. Bu koşullarda Batıdaki işçileşme tarihi oranında güçlü olmasa da bir mavi yakalı işçileşme deneyiminin geliştiği belirtilmelidir. 1961 Anayasası’yla birlikte Türkiye’de işçi sınıfının altyapısının gelişimine destek verecek düzenlemelerle de kamu işçileri için sosyal kazanımlar sağlanmıştır. 1980’lerden itibaren ise mavi yakalı devlet işçiliği nicel olarak azalırken kamu işçisinin geçmiş deneyimleri kolektif belleğinde var olmayı sürdürmüştür. Bunlar fordist refah devletinin sağladığı görece sosyal hak kazanımlarının ve mücadelelerinin pratikleridir. Araştırmamızda görüşülen kamu işçileri de bu gelenek üzerinden çalışma yaşamına giren işçilerden oluşmaktadır. Fakat kamu işçisi ücretli müminler de yeni-liberalizmin sonuçlarıyla yüzleşmek zorunda kalmış ve kamu istihdamının sağladığı sosyal haklardan yararlanan işçi sayısı azalmıştır.<sup>230</sup>

Araştırma örneğinde yer alan kamu işçileri, günümüzde İslami işçi olarak nitelendirilen ve araştırmamızda ücretli mümin olarak kavramlaştırılan işçi profiliyle

<sup>229</sup> Görüşmecî Hacı’nın ifadesidir.

<sup>230</sup> Sosyal devlet ve modernite ilişkisinde kamu işçilerine sağlanan sosyal hakların niteliği bir önceki tarihsel dönemle karşılaştırılarak görülebilir. Örneğin Cumhuriyet modernizmi öncesinde demiryolları işçilerinin durumu şöyle betimlenmiştir: “Vaktiyle Anadolu demiryollarında çalışan inşaat işçileri de bu toprak işçilerinden daha kötü durumda idi. Çalıştırılan işçilere saat başı para veriliyordu. Dinlenme zamanlarında gündelik işlemiyordu. Bu yordamla işçileri sömüren hat müdürlerinden Fon Kölmann: ‘Yerli işçiler bir lokma kuru ekmek, iki çürük zeytin ile geçinebilir’ demişti. Bu söz pek meşhur olmuş, Anadolu’da iş yapacak olan Avrupa kapitalistlerinin maliyet fiyatı hesaplarına pek yaramıştır” (Şanda, 1908: 7; aktaran: Kıvılcımlı, 1974: 35).

uyumludur. Kamuda çalışan ücretli müminin düşünsel zemini, devlete hizmet etmekle İslami devlet ütopyası arasında kurulan manevi bir uyuma dayanmaktadır. Türkiye’de İslamiyet geleneksel olarak devletle özdeşleşmiştir.<sup>231</sup> İslamiyet’teki “emri bil maruf ve nehyi anil münker” (iyiliğe davet etmek ve kötülükten men etmek) ilkesinin sağlanması devletin görevi olarak düşünülmektedir (Ayubi, 1993: 33). Otoriteye sahip olan ve emir verme yetkisindeki kişiye İslamiyet’te sahib-i amr denilmektedir. Amr’a sahip olan amir, devlet ve hükümete ilişkin bir adlandırmadır (Lewis, 1997: 44). Sözcük kökenleri düzeyinde otoriteyle ilgili bir sözcüğün devlet yönetimini de adlandırması din ve devletin İslamiyet’te bir ve aynı olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Böylece muhafazakâr düşümsellikte devlet, otoritenin cisimleşmesi olarak görülür. Araştırma görüşmecilerinden Nakşibendîlerin devlet merkezli anlatılara, Nur Cemaati’nden olanların ise sivil toplum, kültür ve farklı dinlerin birbirleriyle diyalogu konularına odaklanmış oldukları gözlemlenmiştir. Esas olarak Nurcular yaşamın sivil toplum alanından başlayarak İslamileşmesini, Nakşibendîler ise doğrudan devlet dizgesinin İslamileşmesini savunmaktadır.

Araştırma görüşmecisi kamu işçileri de İslamiyet’in bütünselliğine uygun olarak devlet ve toplumu İslami bir alan olarak tahayyül etmektedir. Bu bağlamda görüşülen 9 kamu işçisi ücretli mümine dair bulguların aktarılacağı bu bölümde, özel sektör işçisi ücretli müminin değerlendirildiği bir önceki bölümdeki sınıflandırmaya uygun olarak sırasıyla; ücret, işyeri koşulları, denetim/disiplin pratikleri, işyeri içi sosyal ilişkiler, proleterleşme düzeyleri, sosyal güvence ve sendikal konum başlıkları incelenecektir. Görüşülen 9 kamu işçisinin 4’ü cemaat üyesiyken 3’ü cemaat üyesi değildir. 2’si de kimi zaman sistematik olmayan aralıklarla cemaat sohbetlerine katılmaktadır.

Ücret düzeylerine bakıldığında kamu işçilerinin özel sektör işçilerinden farklılaştığı temel bir ölçüt ücret farklılıklarıdır. Bu bağlamda görüşmecilerden Hacı’nın aktardığı bilgiler kendisini “işçi aristokrasisi” içinde değerlendirdiğini göstermektedir:

Benim üç bin Lira maaş hemen hemen üç bin Lira çok çok iyi yani. On bin Doları geçiyoruz yani. On bin Dolar mıydı gayri safi milli hasıla? Geçiyoruz yani ortalamanın üstündeyiz. Yani o mutlu azınlıktan birisiyim aslında ben o on bin Dolarlık. Mutlu azınlıktan biriyim ama asgari ücretli de aynı hataya düşüyor, götürüp de oyunu (...)’a veriyor ama asgari ücretli”.

<sup>231</sup> Sünni merkezi İslam’ın Sünnilik içindeki diğer heterodoks inançlara ve Şiiliğe karşı üstünlüğünü sağlayan özelliği, yüzyıllardır bir devlet dini olarak var olan konumuydu (Turan, 1993: 52).



Görüşülen kamu işçilerinin ücret ve sosyal güvence açısından özel sektör işçilerine oranla güçlü bir konumda bulunmaları, küreselleşme zamanlarında sosyal hak ve ücret kayıplarına uğrasalar da görece olarak “işçi aristokrasisi” kategorisini temsil ettiklerini göstermektedir.<sup>232</sup> Bunun yanı sıra Hacı Milli Görüş düşüncesini savunmakla birlikte kendisinden daha az geliri olan diğer İslami işçilerin yanlış partiye oy verdiklerini düşünmektedir.

İşçi aristokrasisi, ücretlilik dizgesine bağlı ve mülksüz olmakla birlikte, ücretlerinin daha fazla olması nedeniyle kendilerini diğer işçilerden farklılaştırmaktadır (Öngen, 1996: 217). Bilindiği gibi sanayici Ford günlük çalışma karşılığı 5 dolar ücret vaat ettiğinde, işçiler için en yüksek emek piyasası ücreti bu olduğundan Ford’un otomobil fabrikasına işçi akını olmuştu. Benzer biçimde devlet de sendikalılığın getirdiği yüksek ücret uygulamasıyla mavi yakalılar için çekici bir işveren konumundadır. Ancak bu olgu işçilerin çalışma ilişkilerine karşı olumsuz düşüncelere sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu anlamda ücretlerin görece olarak yüksek olması ve koşulların görece iyiliği işçilerin fabrikadaki çalışma ilişkilerinin kendilerine ne hissettirdiğini açıklayıcı değildir (Nichols ve Suğur, 2005: 60). Üretimin sürmesinin güvencesinin sağlanması için işçilere, ücret, prim, yardım, bazı sosyal haklar gibi tavizler verilebilir. İşçilerin ücretinin özel kesim yerine devlet tarafından ödenmesi kamu işçilerinin kapitalist ekonominin dışında kaldığı sonucunu doğurmamaktadır (Öngen, 1996: 214). Nitekim Callinicos (1994: 10-11) sınıfsal ilişkilerin çözümlenmesinde kimi zaman gelir dağılımının belirleyici olmayabileceğine değinir. Yükselen yaşam standartlarının çalışanların sınıfsal konumlarını yok ettiği düşüncesi gerçekçi değildir. Bunun nedeni kapitalist üretim biçiminde sınıf ilişkilerini artı-değerle bağlantılı biçimde sermayeyle emek arasındaki somut ilişkilerin belirlenmesidir (2006: 17-18).

Görüşmecilerdeki belirgin bir eğilim bireylerin devlet kadrolarında çalışmayı iş güvencesiyle özdeş görmeleridir. Fakat taşeron çalışmanın yanı sıra özelleştirme uygulamalarının yaygınlaşması kamu işçilerini de riskli bir meslek grubu durumuna getirmektedir. Bu durumda fordist dönemin sosyal politikasının koruma alanının (affluent worker/refahı yüksek çalışan) Türk işçi sınıfı içindeki son tortularının kamu işçileri olduğu görülmektedir. Görüşmeciler kamuda çalışmayı ücretlerin yüksekliği,

---

<sup>232</sup> Bu saptamanın istisnası kamu yönetiminde esnek çalışma uygulamalarıyla birlikte başlayan taşeron çalıştırma pratikleridir. Fakat araştırma örneğimizde yer alan kamu işçileri kadrolu işçilerden olduğundan, taşeron çalışan işçilere dair verilere sahip değiliz.

güvence ve denetim ilişkilerindeki görece rahatlıkla özdeşleştirmektedir. Bu durumu Ahmet “Rahatsız, denetim çok sıkı yok” cümlesiyle ifade etmiştir. Hacı da güvenceli çalışma bağlamında devlet algısını şu anlatımla dile getirmiştir:

“Devlet işine kapağı atmak gerekiyordu. O da işin gerçek boyutu yani. Ama yani stajı da orda yaptım ben. Sıkıntı çekmedim hiçbir şekilde. Kamuda rahat oluyor insan. Özelde de çalıştım, beş yıl (...)’da çalıştım. Adamlar para veriyorlar ama canına da okuyorlar insanın. Devletin garantisi var, yani ölmediğin sürece emekli oluyorsun. Ama özelde bir bakıyorsun sabahleyin çağırıyorlar kapının önünde buluyorsun kendini. Yani benim durumum iyi. Onlara don gelen yani millete, asgari ücrete don gelen bana şalvar gelir. Benim durumum iyi”.

Hacı çok çalışıp az kazanacağı özel sektör yerine, az çalışıp çok maaş alacağı kamu sektörünü tercih etmiştir. Devletin güvenceli iş, sabit ve görece yüksek ücret, sosyal koruma ve yaşam boyu istihdam güvenceleri Hacı’nın ifadelerinde anlaşılmaktadır. Bunu da kendisini özel sektör işçileriyle karşılaştırarak “don ve şalvar” benzetmesiyle yapmaktadır.

Devlet kurumlarında çalışmanın sağladığı sosyal güvence alanına karşın işçiler kamu sektörünün çalışma pratiklerinde yer alan yapısal sorunları görüşmeler sırasında fazlaca ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Nuri devlette çalışmayı eleştirmektedir:

“Normalde yani şu anki şeyim (aklım) olsa kamuda çalışmazdım. Hak geçme durumu falan çok fazla oluyor. Kul hakkı da geçiyor. Kamuda çalışmayı şu anki aklımla istemezdim. Maaş iyi ondan burdayız”.

Görüşme için ifadesini açması için derinlemesine sorular sorulduğunda kendisinin “kul hakkı” konusunda açıklamak istemediği vicdani bir sorununun bulunduğu sezilmiştir. Nuri’nin kul hakkı yenmesiyle ilgili olarak aktarmadığı veri; çalışmadan ücret alan personel, patronaj ve sübvansiyon ilişkileriyle niteliksiz istihdam ya da kendisinin siyasal nedenlerle uğratıldığı ciddi bir haksızlık olabilir. Bu olasılıkların düşünülmesinin nedeni farklı işçi ifadelerinde de benzer yakınmaların yapılmış olmasıdır. Kamuda hizmet sektöründe çalışan İsmet ve Fikret’in eleştirileri iktidar partilerinin kamu istihdamında kurdukları klasikleşmiş patronaj ilişkilerini vurgulamaktadır.

İsmet:

“Belli gruplaşmalar vardır böyle işyerlerinde. Belli gruplar oluşmuştur. Sağ-sol veya ne bileyim dinci. Bunu kollara ayırırsak mesela hepimiz (...)’nın çalışıyoruz. Sonra kollar ayrılıyor. İşte bunlar inançlı bunlar inançsız (...) çalışanları. Sonra onlar bir kola daha ayrılıyor. Alkol kullananlar, alkol kullanmayanlar”.

İsmet bu ifadesinde işyerinde ayrımcı tutumların siyasallaşmasından kaynaklanan yıpratıcı sonuçlardan yakınmaktadır.

Fikret:

“Tanıdık, torpil, kişisel ilişkiler araya girdiği için yazılı kurallar gerçek anlamda uygulanmıyor”.

Hacı da benzer temalara vurgu yaparak kul hakkı konusunda Nuri’yle aynı düşüncededir:

“Gözümün gördüğü hiçbir şeyden korkmam ama görmediğimden korkarız tabi, Allaha. Dolayısıyla onlarla da, amirlerle de çetrefilli münakaşalarım olmuştur iş konusunda yani. Daha doğrusu nasıl diyeyim yetimin hakkı var ya o işte yani bir zırnık. Biz şimdi malzemenin başındayız. Paranın başındayız senin anlayacağın. Musluğun başındayız. Orda bir gram bir şeyin fazla gitmesi yetimin hakkının yenmesi demek oluyor”.

Hacı’nın da diğer işçiler gibi suistimallere değinmesi özel sektör işçilerinde saptanmayan vicdani bir rahatsızlığın kamu işçilerinde olduğunu göstermektedir. Hacı her ne kadar “devlete kapağı atmak” deyimini kullanmış olsa da ücretli mümin tarafından kul hakkı yenmesi olgusunun tolere edilemeyeceği belirgindir. Bu düşüncenin arkasında İslamiyet’te devlet ve toplumun birbiriyle özdeş olması, devlet içinde yapılan haksızlıkların ve suistimallerin aynı zamanda İslamiyet’e karşı da yapılmış olduğu algısının yattığı düşünülebilir. Osman’ın “İyi bir çalışanın ilk önce devletin malını kendi namusu gibi koruması gerekir” ifadesi de bu anlamda örgütsel sadakatin namus kavramıyla özdeşleştirilmesini vurgulamaktadır. Demek ki ücretli müminin imgeleminde taşıdığı manevi bir devlet tasarımı bulunmaktadır. Peygamber ve Halifeler Dönemi’nden başlayarak Osmanlı Devleti’yle günümüze ulaşan bu İslam devleti düşüncesi işyerindeki devlet algısıyla koşuttur.

Bu “nizam-ı alem”e sadakat duygusunun kamu sektöründeki denetim/disiplin pratikleriyle nasıl bir ilişkisellik içinde olduğuna bakıldığında, özel sektör işçilerinin işyeri iktidarıyla kurdukları ilişkideki özne olan işveren ve amirlerin yerini kamu sektöründe devlet ve amirler almaktadır. Türkiye’de yeni-liberal dönüşümle birlikte devlet, sosyal refah devleti yükümlülüklerinden giderek uzaklaşırken görüşülen işçiler devlet olgusunu namus, kul hakkı ve geleneksel “devlet baba” metaforuyla değerlendirmektedir. Görüşmeciler devletin küçülerek kapitalizmin yeniden üretimine uygun biçimde dönüşmesi sonucunda oluşan minimal devlet algısına sahip değildir. Kendileri farkında olmasa da, hala fordist/modernist dönemin devletini özlemektedirler.

Denetim ilişkilerinin fabrika düzeyinde basamaklanması Ahmet’in işyerinde aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla çırak- işçi yardımcısı- işçi- usta yardımcısı- usta- uzman usta- mühendisler- müdürler hiyerarşisindedir. Görüldüğü gibi kamu sektöründe

dikey bir hiyerarşi dizgesi vardır. Kamu sektöründe denetim hiyerarşisinin dikey olması, yasal/ussal otoritenin kurumsal hiyerarşisinin yanı sıra özellikle muhafazakâr işçiler arasında geleneksel otorite ilişkilerine göre kurulan alternatif denetim rejimlerinin oluşmasına da yol açabilmektedir. Çalışma zamanının dışında öğle tatillerinde yasal/ussal otoriteye alternatif olarak muhafazakâr işçi gruplarınca Kuran okunmakta, hatim indirilmekte ve namaz kılınmaktadır. İşçiler kurumun yasal/ussal otoriteye göre düzenlenmiş olan örgütlenmesine ise tepki duymaktadır. Özellikle denetleyici amirler olan mühendislerden hoşlanılmamaktadır. Kamu işçisi ücretli müminin mühendisleri sevmemesi Sennett'in (1992: 45) "idealleştirilmiş ikame süreci" olarak adlandırdığı otorite ilişkisini andırmaktadır. Bu ikame sürecinde işyerinde işçiler için otorite olan üst birimlerin zaafı abartılmakta ve onlara negatif güç atfedilmektedir. Boya ünitesinde çalışan Ahmet pratik çalışmada ve yöneticilik becerilerinde mühendisleri yetersiz bulmakta ve bunu şu sözlerle ifade etmektedir:

"Amirler atölye konusunda çok yetersiz. Özellikle yeni gelen arkadaşlar. Belki okulunda kâğıt üzerinde bunu görüyor ama atölye ortamında hiç çalışmadıkları için çok yetersizler. Sonra idarecilik de herkesin bir vasfı değil. İdarecilik tabi bir ayrı vasfı gerektiren bir şey. İlkokul mezundur ama çalıştırabilir. İnsan psikolojisinden anlayabilir. Maneviyat daha önemli değil mi?"

Bu ifadede son yıllarda toplumsal kültürde ve medyada da izleri görülen bilgiye değer verilmemesine, eğitimin ve entelektüelitenin önemsizleştirilmesine dayanan ataerkil/popülist bir karşı-kültürün söylemsel izleri görülmektedir. Mühendislerin sevilmemeleri bu perspektif içinde anlaşılabilmektedir.

Lojistik biriminde çalışan Abdurrahman da teknoloji ve inovasyon konusunda mühendislerin yetersiz olduklarını düşünmektedir:

"Mühendisler bir şey geliştirmiyor ama 'Mühendis Bey' diye geziyorlar".

Malzeme bölümünde malzeme sevkiyatında çalışan Nuri ise mühendis ve amirlerin teknik bilgi eksikliği nedeniyle denetimde yetersiz olduklarına dair bir eleştiride bulunmuştur:

"Denetim olmalı ama sistemi farklı olmalıdır. Seni denetleyebilecek insanın kapasitesi senden daha yüksek olmak zorunda. Beni denetleyen işi dört dörtlük bilmesi lazım. Bu şekilde bilmesi lazım ki beni tamamen denetleyebilsin. O kabiliyette mühendiste çok az olduğu için hepsi de bilmiyor. En iyi bilen buradaki ustadır. Usta olan insan işin her şeyini bilir. Postabaşı olabilmek için malzemenin nerden geldiğinden tut, nasıl yapıldığını, nasıl şartlar altında olduğunu bilmek lazım".

Nuri'nin aktardıklarında Taylorist "fonksiyonel ustabaşı" düşüncesinin hala var olduğu görülmektedir.

Araştırmada denetim pratiklerine dair patriarkal algıyla iç içe geçen ilginç bir eleştiriyi Hacı yapmıştır:

"Orda dört tane mühendisle çalışıyoruz biz. Dördü de bizim amirimiz. Yani benim dört kocam var benim. Bunlardan ikisi kadın. Kadınlarla anlaşmak o kadar zor ki. Yani evdekine höt diyorsun oturuyor, oradakine höt diyemiyorsun yani. Şeflerim hepsi, dört tane amirim var. Dördü de benim kocam. Hatta bir de müdür var en büyük kocamız o yani".

Hacı'nın ifadesi toplumsal cinsiyet ve denetim pratiklerinin bürokratik dizge içinde harmanlandığı bir içiçeliği göstermektedir. Bu anlatıda çalışma ilişkileri evlilik metaforuyla açıklanmaktadır. Hacı görüşme sırasında gülerek yaptığı benzetmelerde kadın amirle çalışmanın ironik boyutunu üreten bir dil inşa etmiştir. Görüşmeci çalıştığı fabrikada kendisini dört kocası olan bir kadına benzetmektedir. Bilindiği gibi İslami tahayyül kadını evdeki özel alanla tanımlar. Hacı özel alandaki eşyle kamusal alandaki amirlerini karşılaştırarak kadınlarla anlaşmanın zorluğunu vurgularken, sahip olunan geleneksel otoritenin etkisiyle denetimin ancak baskıyla mümkün olabileceğine vurgu yapmaktadır. Fakat amiri olan 2 kadın mühendisle evdeki eşyle kurduğu davranış ilişkisini yasal/ussal otorite nedeniyle geliştirememektedir. Bu nedenle de kendisini evinde erkek, işyerinde kadın imgesiyle betimlemektedir. Yönettiği alanda erkek, yönetildiği alanda kadın olmakla betimlenen bu meşrulaştırmada, Hacı'nın eşini çalıştırmamasına rağmen işyerinde kadın amirlerin denetiminde yer alması kendisinde bilişsel bir çelişkiye yol açmaktadır.<sup>233</sup>

Profesyonel yönetici sınıf ile işçi sınıfı arasındaki ilişkiler her zaman çatışmacı bir karaktere sahiptir (Ehrenreich ve Ehrenreich, 1996: 210). Bu anlamda özel sektörle kamu sektörü arasında denetim olgusu açısından keskin bir ayrım bulunmaz. Üretilen artı-değere devlet kurumlarını yöneten kişiler el koymasalar da iş yönetimine dair ilkeler özel sektördekilere farklı olmamaktadır (Scase, 2000: 36). Modern çalışma ilişkileri iş sözleşmesiyle kurulan ücretlilik ilişkisine dayandığından kamu ve özel sektör arasında denetimin özü açısından ücretli müminin algısında bir homojenlik olduğunu düşünmekteyiz. Örneğin tıpkı bir önceki bölümde alıntılanan Aydın'ın fabrika ve askeriye arasında kurduğu bağlantıya benzer biçimde İsmet de fabrika ve hapisane arasında bir ilişkisellik kurmaktadır:

---

<sup>233</sup> Özel sektör imalat sanayisi işçilerinde bu tür bir anlatıyla karşılaşılmamıştır. Bunun nedeni görüşülen işçilerin işyerlerinde kadın mühendis bulunmamasıdır.

“Şimdi fabrikada çalışmak her ne kadar sabahleyin geliyorsunuz yarı açık cezaevi gibi geliyor bana. Şimdi disiplin var hayatımda. Sabah yedide iş başı yapmak zorundasın. Akşam beşe kadar orada bir hapis hayatı yaşıyorsun. O da insanı sıkıyor tabii ister istemez”.

Aydın ve İsmet’i aktardıkları açısından Foucaultçu anlamda total kurumlar arasındaki benzerlik belirgindir. Kamu sektöründe çalışmanın rahat olduğunun belirtilmesine karşın fabrikanın hapisane olarak nitelendirilmesi, hapisane deneyimindeki iç sıkıntılarının ve zamanın geçmemesinin yarattığı boyutsuzluğun ancak çalışarak kırılabilmesini çağrıştırmaktadır. İsmet’in ifadesindeki benzetme tam da hapisanedeki boş zamanın, kamudaki iş yoğunluğunun düşük olduğu rahat çalışmaya tekabül etmektedir.<sup>234</sup>

İşyeri içi sosyal ilişkilerin düzeyine dair verilerin değerlendirmesine geçildiğinde, ilgili veriler özel sektör işçilerinden farklılaşmaktadır. İşyeri içindeki örgütsel ilişkilerde yasal/ussal otoriteyle geleneksel otoritenin iç içe geçebilmesinin yanı sıra kamu sektörüne özgü patronaj, sübvansiyon bağlantılarının belirgin olduğu görülmektedir. Örneğin görüşmecilerden Hacı işçi olmasına karşın amiriyle aynı cemaate bağlı olması nedeniyle, görev süresini belirtmek istemediği bir zaman dilimi boyunca emek-yoğun çalışmayacağı bir memurluk görevini yerine getirmiştir. İşyerindeki boş zaman pratikleri, Hacı ve işyeri arkadaşları için aynı zamanda ortak ibadet, hatim indirme, manevi sohbet, eğitim ve kültürlenme etkinliklerinin yapıldığı bir işleve sahiptir.<sup>235</sup> Bu toplumsal ilişki kurma biçimleri Weberyen anlamda modernist kurumsal ilişkileri anlatan yasal/ussal otoritenin geleneksel otoriteyle iç içe girdiği işyeri deneyimlerinin oluştuğu gösterir. Örneğin Hacı iş kazalarına karşı kurban kestiklerini ve her hafta hatim indirdiklerini aktarır:

“Kurban kesiliyor. Mesela işçiler iş kazası yapmasın diye her sene belli bir zamanda para toplanır, kurban alınır. Kişilerden toplanır; beşer Lira, onar Lira, yetmeyi tamamlarız. Bir de güzel bir adetimiz var, çok güzel bir adet bu. Her hafta yaklaşık on ya da on bir tane hatim okunur öğlen paydosunda. Cuma günleri de bağışlanır. Yani bir hafta içinde hatim okunur. On-on bir tane hatim olur yani. O da Cuma günleri bağışlanır”.

Bu anlatımda bireylerin iş kazası sorumluluğunu kendilerinden ya da çalıştıkları kurumdan uzaklaştırarak Tanrı’ya atfettikleri kaderci bir yaklaşım egemendir. Hatim indirmek ve kurban adamak uygulamaları bu örnekte işin parçası olarak bir işyeri

<sup>234</sup> Cezaevlerindeki çalışma ilişkilerine dair bakınız: SAVCI, İlkay, **Cezaevi İşyurtlarında Çalışan Hükümlüler: Bir Alan Araştırması**, Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları: 220, 2004.

<sup>235</sup> Görüşmecilerden Hacı işyerindeki lakabının “İmam Abi” olduğunu söylemiştir. Akrabalık terimlerinin toplumsal ilişkilerde kişisel yakınlık bağımlı anlatılmasının tarihi çok eskidir. “Baba”, “oğul”, “kardeş” kavramlarının kullanımıyla bağlantılı olan bu ilişki aynı zamanda tarihsel bir hiyerarşiyi anlatmaktadır. Baba bir üstünlük terimi olarak kullanılırken kardeş eşitliği anlatır.

ritüeline dönüşmüş gözükmetedir. Esas olarak burada bir “atölye cemaatleşmesi”nin bulunduğu sezilmektedir. İşyerindeki ritüeller aynı zamanda bir toplumsallaşmaya da denk gelmekte, iş kazası korkusunun bir işyeri toplumsallaşması yarattığı görülmektedir.

Görüşmecilerden işyerindeki sosyal ilişkilere dair edinilen bir diğer veri, kimi zaman bir ustabaşı ya da işçinin diğer işçiler üzerinde amirlerinden daha fazla etki yaratabilmesidir. Bu anlamda Soner işyerinde kurmuş olduğu yakın ilişkilerin bir hata olduğunu düşünerek şu açıklamayı yapmaktadır:

“Maalesef o hataları bu işe yeni başladığımda yaptım. Özellikle özel konuları bu türlü kurumsal ve kalabalık ortamlarda konuşmak taraftarı değilim. Geri size dönebiliyor. Yapmamak gerekir”.

Cemaat üyesi olmayan Soner’in, işyeri dışındaki cemaat ve tanıdık ilişkilerinin çalışılan kuruma yansması durumunda işyeri hiyerarşinin bozulduğuna ilişkin değerlendirmesi de oldukça ilginçtir:

“(…) Abi’ye sorsak işimiz hallolur. Bir güç var. Şimdi senin sıfatın ne olursa olsun memursun diyelim. En düşük vasıfta çalışsın. Şöyle şimdi kişisel güçler var kurumda. Tabakalar var. Adamın amirinden daha büyük torpili var anlatabiliyor muyum? Yani bir yerde en düşük rütbedeki kişi amirinden daha güçlü olabilir. Yani düzenli bir hiyerarşi, gerçek bir kurumsal disiplin yok işyerimizde. Kıdeme dayalı gerçek bir kurumsal disiplin yok. Kendini aciz hissedebilirsin yani onun karşısında. Böyle durumların çok yaşandığını gördüm. Bu işyerinde gördüm şahsen”.

Görüşmeci çalıştığı kurumdan verdiği somut örneklerle alt statüde çalışan bir işçinin üyesi olduğu cemaat içinde yüksek bir konumda yer almasının, kurum içindeki statüsünü de yükselttiğini aktarmıştır. Birincil grup aidiyetleri olan cemaat hiyerarşilerinin bu noktada işyeri hiyerarşileri içinde yönetsellik kazandığı görülmektedir. Soner’in aktardığı veriler yasal/ussal otoritenin yapıbozuma uğrayabildiği postmodern ilişkileri yansıtmaktadır.

Soner gibi cemaat bağıllığı olmayan Hasan kurum içi ilişkilerdeki pragmatik yönere vurgu yapmaktadır:

“İşimi seviyorum ama işte yaşadığım olumsuz şeyler işimden soğutuyor. Benim üstümdeki otoritelerin çok riyakar olduklarını düşünüyorum. Liboş mu desem yüzüne gülüp bir yandan da açığını arayan, kraldan çok kralcı o tarz insanlar var”.

Hasan’ın örgüt hiyerarşisinin üst katmanlarında yer alanların uyumcu davranışlarının biat kültürü içermesinden duyduğu rahatsızlığı, bu kişileri liberal olmakla değerlendirerek aktarması ilginçtir. İsmet de Hasan’ın ifadesini destekler biçimde amirlerini eleştirir:

“Amirler hep yönetim yanlısıdır. Haksızlığı gördüğü halde şu an yapacak bir şeyi olmayanlar”. Bu ifade de Türkiye’nin bir çevre ya da yarı-çevre ülkesi olarak içinden geçtiği modernleşme ve sanayileşme süreçlerinde, örgüt iklimindeki yönetici ağlarının siyasal kanallara bağlanarak biçimlendiği otoriter bir kurumsal kültürü vurgulamaktadır.

Kamu işçisi ücretli müminle ilgili son olarak proleterleşme, sosyal güvence ve sendikal konuma dair bulgular değerlendirilecektir. İlk belirgin bulgu görüşmecilerin kamusal güvence arayışlarıdır. Örneğin görüşülen kamu işçilerinin bazıları farklı mesleki deneyimlerden geçtikten sonra kamu sektöründe çalışmaya başlamışlardır. Görüşülen 9 işçiden 2’si işyerini kapatıp, 2’si de özel sektör işçiliği sonrasında güvence ve ücret kaygısıyla kamu sektörüne geçmişlerdir. Demek ki tıpkı özel sektördeki işçilerde olduğu gibi kendi işini kaybederek işçileşen bireyler kamu sektöründe de görülmektedir. Osman sahip olduğu elektrikçi dükkanını kapatmış, açılan sınavı kazanarak<sup>236</sup> kamu işçisi olmuştur. Soner de bulaşıkçılık, garsonluk, animatörlük yaptıktan sonra Osman’ın deneyimine benzer biçimde işlettiği dükkânın ortaklığı bozulunca kamu işçisi olmuştur. İsmet ve Hacı ise özel sektör imalat sanayisinde çalışıp kamu işçiliğine sınavla geçmiştir. Hacı’nın aynı zamanda kısa süreli bir fikir işçiliği dönemi de olmuştur. İsmet ve Hacı’nın meslek değişimine yönelik bu çabası, modernizm döneminin hak kazanımlarının kısmen de olsa korunabildiği kamu fabrikasının günümüzdeki işlevine ışık tutmaktadır. Bu bağlamda modernizmin kitlelere görelî de olsa sağladığı kısmi sosyal hakların, devletin yaygın özelleştirme uygulamalarından geriye kalabilmiş kamu işletmelerinde azalarak sürmekte olduğu görülmektedir. Fakat yeni-liberalizmin etkisiyle kamu sektöründe yaygınlaşan taşeron işçi çalıştırma uygulamaları da gelişmektedir.

Kamu sektörü işçiliğine dair araştırmanın temel bulgularından birisi de görüşülen kamu işçilerinin tümü sendikaliyken özel sektör işçilerinin neredeyse tümünün sendikasız olmalarıdır. İlgili bölümde incelendiği gibi özel sektör imalat sanayisinde çalışan ücretli müminler sendikaları çoklukla rant odaklı modernist tortular olarak değerlendirmektedir. Fakat bu düşüncedeki ücretli müminlerin tümü sendikal bir deneyim ve sosyal hak düzeyinde bir kazanıma sahip değildir. Kamu işçisi ücretli mümin ise özel sektör işçisinden farklı olarak sendikaların kendilerine geçmişte sağlamış olduğu hak ve ücret artışlarının belirgin biçimde farkındadır. Örneğin Nuri “Sendikasızlık aynı başıboş işçi gibi” derken, İsmet sendikal hareket içinde hak

<sup>236</sup> Kamu işçisi görüşmeciler mesleklerine sınavla, özel sektör işçileri de tanıdık bağlantılarıyla girdiklerini belirtmişlerdir.



arayışında bulunmanın bireylerin siyasal düşünceleri ne olursa olsun önemine vurgu yapmaktadır. Bu düşüncesiyle bağlantılı olarak ulaşım sektöründeki kurumlarında yakın bir zamanda yapılan grev hakkında herhangi bir ideoloji farkı olmadan kolektif hareket edildiğini belirtmektedir:

“Grevde tanımadığımız adamlarla solcu, sağcı bir durduk”.

İsmet’in yorumu neredeyse sınıfsal bilinç düzeyindedir. İsmet’in bir dinsel cemate bağlılığının olmaması ve siyasal iktidarla kamu kurumları arasındaki ilişkiler ağının pragmatist yönünün dışında kalması, düşüncelerinin kristalize olmasında etkili olmuştur.

Hacı da geçmişte işçi sınıfı mücadelesi sonucunda elde edilen sosyal hakların kendi kuşaklarında süren kazanımları konusunda şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“Grev yapmak falan onlar daha mantıklı yani ama ne zamandır grev yapılmıyor. Sendika ağaları tabiri caizse kendi koltuklarını korumak için bizi satıyorlar yani, işçileri satıyorlar. Zamanında ne mücadeleler verilmiş, neler olmuş. Yani Allah’tan o ağabeylerimiz mücadele etmiş de bir şeyler kazanımları olmuş. Şimdi kaybediyoruz yani. Kazandığımız hakları geri veriyoruz yani. (...) bize, (...) çok zarar verdi ya memlekete, (...) Sendikayı bitirdi yani, sendika diye bir şey kalmadı. Bitirdi yani memleketi bitirdi. Ben çünkü bir zamanlar (...) için cop yedim. Bir zamanlar yine hatta aynı kişi için buradan kalktık gençken (...) Başkanı’yken şey yapmışlardı, grev yapmışlardı belediye işçileri. Biz gittik İstanbul’a çöp topladık abi. Çöplerini topladık onların. Buradan kamyonlarla gittik, orda yani grev deldik, grev kırıcı olduk adamlara. Kaç gece gittik yani bir kere de değil. Hakkımı helal etmiyorum o yüzden (...)’a”.

İsmet’in cemaat bağlılığı olmayan bir kamu işçisi olarak nesnel yaklaştığı sendikal bağlam, Hacı tarafından öznel ve ideolojik bir düzeyde yorumlanmaktadır. Hacı her ne kadar grev kırıcılığı yapmış olsa da sosyal hak kazanımları konusunda farkındalığa sahiptir. Bunun nedeni çalıştığı kamu kurumunda geçmişteki sendikal kazanımların bir bölümünün hala sürmesi ve Hacı’nın maddi düzeydeki işyeri deneyimine bu kazanımların içkin olmasıdır. Oysa özel sektörde yer alan ücretli müminlerin herhangi bir sendikal deneyimlerinin olmaması kendilerinde sendikalara karşı olumsuz yargıların daha fazla olmasına yol açmaktadır.

Görüşmeci kamu işçilerinin yaklaşık yarısı ise sendikaları eleştirmektedir. Bunun nedeni, kamu işçilerinin çalıştıkları kurumlara göre sendikal kazanımlarının değişebilmesiyle birlikte, cemaat kimliklerinin sendikal kimliğe baskın gelmesidir. Buradaki temel yorum işçilerin geçmişteki sendikal kazanımlardan hoşnut olmakla birlikte sendikaların siyasallaşmış ve yozlaşmış kurumlar olduklarını düşünmeleridir. 9 kamu işçisinden 5’i eğer bir seçim yapma olanağına sahip olursa İslami düşüncesi

temsil eden bir sendikanın üyesi olmayı yeğlemektedir.<sup>237</sup> Bu 5 işçiden 4'ü cemaat bağlılığı olan işçilerken 1'i arada bir cemaat sohbetlerine katılmaktadır. Abdurrahman sendikal kazanımları olduğu halde cemaat ve tanıdık ilişkileriyle kurulan birincil grup yardımlaşmalarının daha önemli olduğunu düşünmektedir. Osman sendikaların işçiler için bir yarar sağlamayacağını düşündüğü halde kesinlikle bir İslami sendikanın üyesi olmayı yeğlediğini belirtir:

“Sendikaya üye olacaksın diye zorluyorlar. Sendikaların sağlıklı işler yaptığına inanmıyorum ben. Bunlar işçinin, memurun parasıyla kendilerine saltanat sürüyorlar. Hiçbir faydaları olmadı, olacağını da zannetmiyorum. Şimdi üç- dört tane sendika var. Hükümet bunları parçalıyor, bize başkaldırmasın diye”.

Osman'ın aktardığı bulgulara göre sendika üyeliği için baskı yapılması zaten işçi yararına bir sendikacılığın söz konusu olmadığını gösterir. Siyasal iktidarın onayladığı sendikalara üyelik zorunluluğu ve diğer sendikaların da yararsız ve güvenilmez kurumlar olduğu düşüncesi sendikalarla ilgili iki farklı olumsuz algıdır.

Ücretli müminin sendikal konumuyla ilgili pragmatist içerikli değerlendirmeler de yapılmıştır. Her ikisi de cemaat üyesi olmayan Hasan ve Soner kamu işçilerinin sendikal bir etkinlik ya da bir grev yaptıklarında siyasal iktidarı değil sadece içinde yer aldıkları kamu kurumunun yönetimine tepki verilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Soner:

“Hükümete cephe almayacaksın. Hükümet birilerini kullanıyor mu, birilerini kandırıyor mu? Saf insanları kandırıyor mu, namaz kılanları sömürüyor mu, Müslümanları işte riyakarlıkla kandırıyor mu? Sen de kandır hükümeti kardeşim, sen de kandır. Amaçlarına ulaşmak istiyorsan sen de kandır”.

Hasan:

“Sendikaların dini, dili, ırkı olmaması gerektiğini düşünüyorum. Sendika hükümet karşıtı olmamalı, sendika şirket karşıtı olmalı. Bizim sendikamız dahil çoğu sendika hükümete karşı. Yahu niye hükümete karşıydın? Senin işverenin hükümet mi?”.

Hasan ve Soner'in sendikalara ilişkin değerlendirmeleri iki farklı boyutu ortaya çıkartmaktadır: İlki pragmatist/Makyevelist bir yaklaşımla sendikaların siyasal partilerle işbirliği yapmasıdır. İkincisi sendikaların siyasal işlevlerinin olmaması, Amerikan sendikacılığı benzeri bireysel hak savunusu yapmasıdır. Her iki bakış tarzı da işçi-işveren arasındaki karşıt konumların sınıfsal boyutunun kavranışından uzak olduğunu göstermektedir. Örneğin Soner siyasal iktidarın yanında gibi gözükmenin

---

<sup>237</sup> Dinsel inançların sendikal etkinliklerle birleştiğinde ücretli sınıfların zararına oluşacak gelişmeler konusunda Hıristiyan sendikacılığı örneği için bakınız: IŞIKLI, Alpaslan, **Sendikacılık ve Siyaset**, Ankara: Öteki Yayınevi, 1995.

amaçlara ulaşmak için yararını vurgulamaktadır. Hasan ise şirketleri üretim ilişkilerinin bir parçası değilmiş gibi görmek istemekte, siyasal iktidarı nötr ve ideolojilerden yalıtılmış bir yapı olarak tanımlama hatasına düşmektedir.<sup>238</sup>

Soner'in ek sorularla konuya dair düşüncelerini daha fazla aktarması sağlandığında günümüzde sosyal hakların azalması ve sendikasılaşma süreçlerine dair rasyonel bir değerlendirme yaptığı görülmüştür:

“Sürekli olması ve en azından yazılı bir kurala tabi olduğu için toplu iş görüşmeleri, sendikalar böyle şeyler tabi ki daha faydalı. Ama günümüzde bunların işlevini yok ettikleri için insanların bulabildiği tek şey de o sosyal paylaşım dedikleri işte o himmetler daha çok geliştiği için, insanların tek dayanağı olduğu için şu anda revaçta olan o. İnsanlar cemaatlerde ona aldaniyor. Diğer sendikal faaliyetler, toplu iş görüşmeleri işte ortak hareket edip arkadaşlarımızın yarısını grev yapip kovdurmak gibi şeyimiz de var yani. Onda da çok başarılıyız”.

Bu ifadede sendikanın işleviyle cemaatlerin işlevi karşılaştırılırken, günümüzde sendikal örgütlenme karşısında alternatif cemaat dayanışmalarının çoğalmasıyla ekonomik dizgenin uyumlu işçi profiline uygun ücretli müminler üretmesine vurgu yapılmaktadır. Soner günümüzün yeni-liberal ekonomik formasyonunda grev yapmanın hak arayışında etkili olamadığını, tam tersine grev yaptıkları için işten atılan işçilerle birlikte sendikaların daha da güçsüzleştiğini belirtmektedir. “Onda da çok başarılıyız” ifadesiyle de bir özeleştiriyi yapmaktadır. Özel sektörde çalışan işçilerde görüşmeler sırasında hiç karşılaşılmayan bu tür bir özeleştiriyi ve durum saptaması yapılması, kamu işçileriyle özel sektör işçileri arasındaki bir diğer farklılığı ortaya koymaktadır.

#### **3.5.4.4. Fikir İşçisi Olarak Ücretli Mümin: “İşsizlik Nasıl Diyeyim Ateizm Gibi. O Kadar Kötü Anlamında Diyorum”<sup>239</sup>**

Fikir işçisi ücretli müminin inceleneceği bu bölümde de özel sektör imalat sanayisi ve kamu sektörü işçilerinde olduğu gibi sırasıyla ücret, işyeri koşulları, denetim/disiplin pratikleri, işyeri içi sosyal ilişkiler, proleterleşme düzeyleri, sosyal güvence ve sendikal konum bağlamlarında alan araştırması verileri değerlendirilecektir. Görüşülen 6 fikir işçisinin 3'ü bir cemaatle organik bağlılığa sahipken, 2'si cemaat üyesi değildir. 1 görüşmeci de geçmişte farklı cemaatler içinde bulunmakla birlikte alan

<sup>238</sup> Adorno'nun (2011: 201) otorite araştırmasında da görüşmeciler otoriter niteliklerine göre değişmeyen bir biçimde sendikaları eleştirmişlerdir. Otoriter özellikleri baskın olanlar korporatist şirket tekellerini doğal karşılarken sendikaları birer çıkar grubu olarak görmüşlerdir.

<sup>239</sup> Görüşmecilerden Rıza'nın işsizlik konusundaki deneyimiyle ilgili olarak aktardığı düşünceleridir.

araştırması görüşmelerinin yapıldığı dönemde herhangi bir cemaat adiyetine sahip değildi.

Üretken ve üretken olmayan olarak ayrılan emek kategorilerinin küreselleşme sürecinin etkisiyle maruz kaldığı sosyal hak kayıplarını anlatan ekonomik konumları birbirinden farklı değildir. Marx (2009: 484) üretken ve üretken olmayan emek ile ilgili olarak şöyle der:

“Üretken biçimde çalışmak için artık el ile çalışmanız da gerekmez, kolektif emekçinin bir parçası olmanız, onun yerine getireceği alt işlevlerden bir tanesini yapmanız yeterlidir”.<sup>240</sup>

Bu anlamda imalat sanayisi işçilerinde olduğu gibi basın sektöründe çalışan ücretli müminler de ciddi sosyal hak kayıpları yaşamaktadır. Eğitim ve vasıflılık oranları mavi yakalı işçilere oranla yüksek olan, haber peşinde koşma ve yazma konularıyla da mesleki becerinin bireysel bir yetenekle birleştiği basın sektörü işçiliği, sömürü koşullarının yoğun biçimde yaşandığı bir beyaz yakalı çalışma kategorisidir. Basın işçileri beyaz yakalı olmalarının yanı sıra eğitim durumlarıyla da mavi yakalı işçilerden farklılık göstermektedir. Üniversiteden ayrılan bir görüşmecinin dışında görüşülen tüm basın işçileri üniversite mezunudur. Basın işçilerinin yasal olarak fikir işçisi sayılması da araştırmamızda mavi yakalı işçilerle karşılaştırmalı inceleme yapma olanağı vermektedir. Basın işçileri bir ara sınıf kategorisi olarak değerlendirilebilir. Bilindiği gibi ara sınıflar küçük burjuvazi, beyaz yakalı ve kafa işçisi olarak adlandırılmaktadır (Edgell, 1998: 72).

Özel sektör ve kamu sektörü işçiliğiyle karşılaştırma amacıyla bu kategorinin seçilmesinin nedeni, yapılan işin vasıflılık ve teknik bilgi gerektirmesine karşın beyaz yakalılar içinde emek sömürüsüne en açık çalışan kategorilerinden birisini basın işçilerinin oluşturmasıdır. Braverman (2008: 302) kol emeğiyle beyaz yakalı işçi arasında bir farkın bulunmadığını düşünür. Basın işçilerinde ücretlerin son derece düşük olması, çalışma zorlukları, güvencesizlik, özellikle gece çalışma zorunlulukları nedeniyle iş sürelerinin uzunluğu ve düzensizliği, basın sektörü işçilerini mavi yakalı işçilerden neredeyse daha zor koşullar içine sokmaktadır.

---

<sup>240</sup> Braverman (2008: 380) da üretken emek ve üretken olmayan emek arasında yapılan ayrımın bir soyutlama olduğuna değinir:

“...malların üretiminde işe koşulan emek, hizmet üretiminde sarf edilen emekten keskin bir biçimde ayrılmaz, çünkü her ikisi de, hedefi sadece değişim değeri üretimi olmayıp, aynı zamanda kapitalist için artı-değer üretimi de olan meta üretimi ve kapitalist temeldeki üretimin biçimleridir. Çeşitli belirlenimli emek biçimleri işçi sınıfının bilinci, bütünselliği ya da ekonomik ve politik faaliyeti üzerinde etkide bulunabilir, ancak bir sınıf olarak varlığını etkilemez. Kapitalist için meta üreten çeşitli emek biçimlerinin tümü de üretken emek sayılmalıdır. Büro binasını inşa eden işçiyle her gece bu binayı temizleyen işçi aynı biçimde değer ve artı-değer üretir” (2008: 372).<sup>240</sup>

Ücretli müminin üretim ilişkilerinde denetimi içselleştirmesi sektör, yapılan işin niteliği, vasıflılık-vasıfsızlık yönlerinden değişmemektedir. Dinsel otoritenin bütünselliği ve kapsayıcılığı ücretli müminin üretim ilişkileri içindeki konumunu, davranışlarını homojenleştirmektedir. Bu anlamda İslami işçileşme dinamiklerinin fikir işçisi kategorisinde nasıl deneyimlendiği ve diğer işçi profilleriyle bağlantılarının neler olduğunun görülmesi, ücretli müminin çalışma ilişkilerinin farklı kategorileri içindeki konumunun değerlendirilmesi açısından da yararlı olacaktır. Nitekim Burawoy (1990: 49-50) de kapitalizmin denetimin sınırlarını, düşünce ve eylemin bölünmesinin ve birbirinden ayrılmasının biçimleri üzerinden oluşturduğunu belirtir. Günümüzde de üretim fabrikada yapılmakla birlikte esnekleşme ve taşeron üretim ağlarıyla danışma, hizmetler gibi sektörlerin üretim dizgesinin uzantıları durumuna gelmeleri nedeniyle işçiliğin tanımı genişlemiştir. Gerek mavi yakalı gerekse beyaz yakalı işçi olsun esnekleşme uygulamalarının her sektörde kendisini göstermesi bu süreçte etkili olmuştur.

Basın işçileri hukuksal olarak “fikir işçisi” sayıldıklarından ve emeklilik işlemleri işçi emeklisi olarak yapıldığından mavi yakalı çalışan özelliklerine sahiptir. Fakat işçi statüsünde olsalar da çalışma koşulları itibariyle eleştirel düşünme, yazma becerileri gibi rasyonel süreçler içinde yer almaktadırlar. Üstelik basın işçileri eğitim, yüksek vasıf gibi özelliklere sahip olsalar da işgücü piyasasında ücret artışının en düşük oranlarıyla çalışmak zorunda kalmakta, işverenin mutlak artı-değer üretme pratiği olan sigortasız çalıştırma uygulamalarının en yoğun yaşandığı sektörlerden birisinin içinde yer almaktadırlar. Araştırmanın sektörel değerlendirmelerin yapıldığı bölümlerindeki verilerin sınıflandırılması sistematığına uygun olarak, görüşmeci Alper ücret bağlamında bu durumu şu tümceyle özetler:

“Biz fikir işçisiyiz zaten, maaşlar işçiden de düşük ama”.

Görüşmecilerden 1000 Lira civarında ücret alan cemaat aidiyeti olmayan muhabir Emre, gelirinin bir bölümünü ailesine aktardığından yoksulluk düzeyinde bir yaşamı deneyimlediğini söylemektedir:

“Kariyer anlamında da pek ilerleyeceğimi düşünmüyorum. Gazeteci kalmadı ki şimdi. Ben nasıl geleceğim yani, medya patronu istemiyor. Ummanları bilsen bilgi diye köşe yazarı yapmazlar ki sen yetmişinde de olsan git haber bul gel derler, emin ol abi”.

Görüldüğü gibi görüşmecinin içinde yer aldığı çalışma ilişkileri tükenmişlik duygusu üretmektedir. Emre gelir dağılımı dengesizliğine dair çıkmazın farkındadır ve çalışma ilişkilerini rasyonel bir biçimde değerlendirme kapasitesine sahiptir. Araştırmanın

önceki bölümlerinde de alıntılındığı gibi, Emre işyerinde ücretleri ödenmemesine karşın kendisine bir dinsel cemaatin kitaplarının okutulması çabasına direndiğini belirtmiştir. Bu anlamda Emre ödenmeyen ücretinin ikamesi olarak işverenin kendisine sunduğu imani teselli reddetmekteydi. Fakat dinsel otoritenin umutsuzluklara karşı teselli işlevi mesleki yaşamında yabancılaşan Emre’de de açıkça görülmektedir. Böylece üretim ilişkileriyle dinsel otoritenin iç içe geçtiği alanlarda somut gerçekliğin farkında olan Emre’nin, diğer işçiler gibi dinsel alanın hakikat rejimini koşulsuz benimsemek yerine, dinsel alana sığındığını düşünmekteyiz.

Emre’nin bu yabancılaşmasına karşılık ekonomik dizgeyle bütünleşen ve karşıt bir işçi kompozisyonunu gösteren bir örnek, cemaat bağlılığı olan Yusuf’un konumudur. Görüşülen diğer basın işçileri düşük ücretler alırken, farklı kentlerde muhabirlik yapan Yusuf 3000 Lira civarında maaş almaktadır. Yusuf mesleki kariyerinde gazete dağıtımcılığından muhabirliğe geçmiş, kariyerinde dikey bir yükselme olanağı yaşamıştır. Bu örnekte gazetenin tüm çalışanlarına yüksek ücret vermesi, cemaat ağlarının dayanışma kanallarıyla kapitalizmin proleterleşme süreçlerinden korunan bir çalışan kategorisinin de bulunduğunu göstermektedir. Yusuf ek olarak şu bilgileri vermektedir:

“Çok şükür bizde maaşlar iyi onu söyleyeyim. Ciddi ciddi iyi maaşlar. Bugün öğretmen olsam bu maaşı alamazdım. Bizde maaşlar iyi, imkânlar da iyi mesela ödenekler falan filan. Telefonlarınızdan tutun harcırahlarınıza kadar her türlü imkân vesaire. Muhabirler üç bin civarı, gazete dağıtıcıları bin beş yüz Lira civarı alıyorlar. Ben özellikle de muhabir olarak kalmak istiyorum. Duyan da diyor ki ne tuhaf bir şey. Siz de biliyorsunuz ki herkes editör olmak ister, müdür olmak ister. Bende şöyle bir şey var. Avrupa’daki gibi diyorum ki ben de uzmanlaşayım. Muhabir olayım ama alanımda uzman olayım”.

Görüldüğü gibi aylık ücret, ödeneklerle birlikte 3500 Lira’ya yakın bir miktara ulaşmaktadır. Kendilerine sağlanan bu ödeneklerin neleri kapsadığı sorulduğunda telefon, ulaşım ve kitap satın alma bedellerinin karşılandığı belirtilmiştir. Çalışanların bilgi, kültür düzeylerinin yükseltilmesi amacıyla sağlanan kitap ödeneğinin sadece cemaat yayınlarını kapsamadığı, her tür kitabın ödeneğin kapsamı içinde olduğu belirtilmiştir. Yusuf bu uygulamayı “ilmi esaslarla” kendilerini geliştirmeleri gerektiği biçiminde açıklamıştır.

Dinsel cemaatin koruma alanının sosyal güvence sağladığı Yusuf örneğinin dışında fikir işçisi ücretli mümin için düşük ücretler ve güvencesiz çalışma koşulları var olmaktadır. Ücretlerin düşük olmasının yanı sıra çalışma saatleri uzun ve düzensizdir. Çalışma ilişkilerinde sömürünün farklı düzeylerini görmek için işçinin el

ya da fikir işçisi olması gerekmemektedir. Bir basın işçisi yüksek vasıflara sahip olduğu halde mavi yakalı bir imalat işçisinden daha düşük ücretle çalışabilmekte, sigortasız ve sendikasız çalışma şartlarına bağımlı tutulabilmektedir. Buna koşut olarak görüşülen muhafazakâr basın işçilerinde kariyer ve sosyal haklara dair beklenti ve talep düşük düzeydedir. Görüşmecî Rıza kariyer basamaklarında yükselmiş olsa da mesleki ideallerin nesnel sınırları olduğunu aktarmıştır:

“Ben basın sektöründe yaygın medyada da çalıştım. (...) Gazetesi’nde (...) muhabirliği de yaptım. On yıl falan orada çalıştım. Çok tanınan bir muhabirdim vesaireydim işte. Ama şu an itibarıyla çok fazla beklentim yok. Şu var; meslekte kendiniz olamıyorsunuz, kendiniz yapmayacaksınız da ona buna yalalaklık yapacaksınız. Yoksa yükselmezsiniz meslekte, ücretin hep düşük kalır falan işte. Bununla ilgili bir sürü sıkıntıları var gazeteciliğin”.

Rıza’da kariyer beklentisi olmakla birlikte, sektörde dikey hareketliliğe kolaylıkla izin vermeyen katı statüler bulunmaktadır. Rıza araçsal bir iş yaptığını, işin özüne katkısının kısıtlı olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda emeğin özüne yabancılaşması ve emeğin değersizleşmesi söz konusudur. İşteki kariyer beklentisinin yapılan işin niteliğiyle de bağlantılı olmadığı görülmektedir. Böylece başarılı bir çalışan “meslekte kendisi olmadığını” bu koşullarda işinde yükselmeyecektir. Kariyer basamaklarının dikey hareketliliğe izin vermeyen katı yapısı işçinin araçsallaşarak basın sektörünün çevre işgücü içinde yer almasına yol açmaktadır. Oysa görüşmecilerin tümü idealleri için bu mesleği tercih ettiklerini belirtmişlerdir.

İşyeri koşullarının zorlukları denetim pratikleriyle de birleşmektedir. Muhafazakâr basın/yayın organlarında olayların haberleştirilmesindeki başat prosedür, haberin ancak İslami değerler süzgesinden geçirildikten sonra basıma ya da yayına hazır hale getirilebilmesidir. Bu zorunluluk manevi bir çalışma rutini oluşturmaktadır. Burada tamamlayıcı bir bulgu olarak Yusuf’un işyerindeki çalışanlar arasında “Abi” hitabıyla işleyen manevi bir hiyerarşi bulunduğu gözlenmiştir. Patriarkal abi- kardeş ilişkileri kurumsal bir kültüre içkinleşmiş olarak işlemektedir.

Denetim ilişkilerinin patriarkal karakterinin yanı sıra çevre işgücünde yer almanın yarattığı sosyal güvencesizlikle koşut olarak fikir işçilerinde proleterleşmenin yaygınlaştığı belirtilmelidir. Bununla ilgili belirgin bir bulgu görüşmecilerden Hacı’nın (araştırmanın önceki bölümlerinde de değinilen) özel sektör imalat sanayisinde ve bir süre basın sektöründe çalıştıktan sonra kamu fabrikasında mavi yakalı işçi olmasıdır. Hacı kafa emeğinden kol emeğine geçişe yönelik bu mesleki hareketliliğiyle, ücret ve sosyal güvence nedeniyle kamu işçisi olarak çalışmayı seçmiştir. Hacı’nın düşük

ücretlerden kaçış pratiği Türkiye'deki basın işçilerinin sınıfsal görünümünün yoğun bir proleterleşme dalgasının içinde yer aldığını göstermektedir. Proleterleşme süreçleri yalnızca imalat sanayisi çalışanlarıyla sınırlı değildir. Proleterleşme günümüzde beyaz yakalı çalışanlar, hizmet sektörü çalışanları, teknisyenler gibi çalışan kategorilerini de kapsamaktadır (Öngen, 1996: 178). Ücretli müminlerde henüz sınıf bilinci düzeyine yansımaya da; küreselleşmenin belirleyici olduğu yeni kapitalizmin sınıf ilişkileri, sosyal güvencesiz ve eğreti istihdam biçimleriyle proleterleşme deneyimlerinin yaşanmasına yol açmaktadır.

Bu süreçte sosyal güvencesizliğin yanı sıra sendikaların güçsüzleşmesinin de etkisi bulunmaktadır. Nitekim görüşülen basın işçilerinin hiçbiri sendika üyesi değildir. Türkiye'nin sürekli ve sistematik olarak içine girdiği siyasal ve ekonomik krizler basın işçilerinin gelecek algısında güvensizliğe neden olmaktadır. Sosyal güvencesizlikle birleşen işyeri içi güven ilişkilerinin üretilmemesi de iş kaybı korkusu nedeniyle basın işçilerinin sadece meslekteki statülerini korumaya odaklanmalarına yol açmaktadır. Bu anlamda görüşülen işçiler geleceğe dair bir kariyer planlaması da yapamamaktadır. Sennett'in (2008: 125) belirttiği gibi ekonomik riskler ve işten çıkartılma tehditleri günümüzde tüm çalışan toplumsal sınıflar için söz konusudur. Görüşmecilerden Rıza basın sektöründeki deneyimleriyle bağlantılı olarak bu konuda şunları belirtmiştir:

“Biliyorsunuz Türkiye’de gazetecilikte genelde işe başladığımız zaman belli bir süre sigortasız çalışmak zorunda kalıyorsunuz. Benim işsiz kaldığım zamanlar da oldu. Bir kere sıkılıyorsunuz yani çalışmaya alışmışsanız özellikle. İşsizlik nasıl diyeyim ateizm gibi. O kadar kötü anlamında diyorum. Derler ya şeytan boşta duranın aklına birtakım şeyler getirir. Mesela Peygamberimiz çalışmak ibadettendir der. Helal yoldan rızkını kazanmak için çalışman lazım. Peygamberimiz ticaretle uğraşmış, hem peygamberlik öncesinde hem peygamberliğinden sonra ticaretle uğraşmış. Ticaretle mesela şu malı beş Lira’ya aldım, on Lira’ya satabilirsin İslam’da var bu. Bu ticaret. Birisinin yanında çalışıyorsan senin hakkını vermeseler de bunu helal yoldan, alın terini bol dökerek kazanman gerektiğini düşünüyorum”.

Yaptığı iş ve aldığı eğitim nedeniyle vasıflı olduğu görülen Rıza işsizlik ve tembellikle ateizm arasında bir benzeşim kurmaktadır. İşsizliğin ücretli müminin aklına ateizmi dahi getirerek boş durmak anlamına gelmesi, dinsel bir emek disiplini göstermektedir. Çalışma bu yoruma göre bir ibadet olarak görülmektedir. Bu anlamda sürekli çalışan kişi ibadet eder ve aklına Tanrı dışında herhangi bir şey gelmez.

Rıza'nın ekonomik etkinlikleri de sadece mal alıp satma ilişkisine dayanan geleneksel ticaret düzeyiyle örnekleme, günümüz ekonomi-politiğinin tam olarak tanımlanamadığını göstermektedir. Bu bakış açısı sadece Rıza'da bulunmamaktadır.



Araştırma kapsamında görüşülen işçilerin tümü görüşmeler sırasında dolaylı ya da doğrudan ticaret olgusuna vurgu yapmışlardır. Her işçi yaptığı iş gereği işbölümü ve uzmanlaşma kuralları çerçevesinde kapitalizmin günümüzdeki biçiminin farklı kategorilerini deneyimlemektedir. Fakat yine de ekonomik etkinlikler sadece ticaret algısıyla değerlendirilmektedir. Bunun kökeninde Peygamber'in ticaretle uğraşmış olmasının İslami nesillerin kolektif hafızasında günümüze değin taşınmış olması yatmaktadır. Rıza kâr konusunda da İslamiyet'in bir sınır getirmediğini düşünmektedir. Fakat burada temel bir çelişki bulunmaktadır. Rıza'nın kişinin hakkını helal yollardan ve ter dökerek alması gerektiğine yönelik ifadesi, ticareti ve yüksek kâr oranlarını kutsamasıyla çelişki içindedir. Görüşmecinin işsiz kalmasını sağlayan koşulları üreten bizatihi sözünü ettiği ticaretten çok daha gelişmiş olan kapitalizmin üretim tarzıdır.

Fikir işçisinin sosyal güvencesizliğinin bir diğer boyutu sendikal düzeyde ortaya çıkmaktadır. Görüşmecilerin iş deneyimleri ve eğitim düzeylerinin yüksekliği sendikal hak bilincine yol açmakla birlikte hiçbir görüşmeci sendika üyesi değildir. Araştırma görüşmelerinde saptanan, ücretli mümin tipolojisinin iç farklılaşmasındaki temel değişken olan bir cemaate bağlı olup olmamak, sendikalar konusundaki yorumlarda da belirleyicidir. Cemaat aidiyeti, ücretli müminin sendikaların sağlayabileceği toplu pazarlık, toplu sözleşme gibi yararların yerine cemaat içi dayanışma ağlarını yeğlemesine neden olmaktadır. Bu bağlamda cemaat aidiyeti olan fikir işçilerinin sendikalara bakışı cemaat üyesi olmayanlarla karşılaştırılarak değerlendirilecektir. Cemaat aidiyeti olan ve mesleğini gönül işi olarak nitelendiren Halil sendikal etkinliklerin çalışılan işletmeye zarar verecek biçimde eylem düzeyine taşınmasını eleştirmektedir:

“Benim içinde bulunduğum sendika gerçekten hak, hukuk, kural mı tanır yoksa kural tanımaz mı? Biz 1980 öncesinde belli şeyleri yaşadık. Sendikalar çalıştıkları işyerlerini, fabrikaları tarumar ettiler, yıktılar, yaktılar. Mesela Ayşe'yi dondurdular Demir-Çelik Karabük'te. Türkiye'nin en büyük demir-çelik fırınıydı. Niye çalıştırmadılar, dondurdular? Bir insan kendi ekme teknesine ihanet edemez. Böyle bir sendikal anlayışa karşıyım. Yani sendikalar mücrim olmamalıdır”.

Görüldüğü gibi Halil sendikaların sosyal hak arayışı eylemlerinin sınıfsal olduğunu düşünmemektedir. Bu değerlendirme sendikalara atfedilen anlamın belirsizliğinin yanı sıra Halil'de sınıf bilincinin henüz kristalleşmediğini ortaya koymaktadır. Halil sendikal etkinliklerin siyasallaşmasından da rahatsız olmaktadır. Sendika eylemlerinin

hak mücadelesi değil “mücrim” sözcüğüyle ifade edildiği gibi bir suç olduğunu düşünmektedir.

Cemaat bağlılığı olan Rıza da Halil gibi sendikal etkinlikleri olumsuz değerlendirmektedir. Rıza’ya göre sendikaların günümüzde güçsüzleşmesinin nedeni, aynı zamanda İslami kuralların da gereği olan hak ettiğini değil, hak ettiğinden fazlasını talep etmesidir:

“Sendikalar hak yerine rant arama devrine geçtiler. Sen mesela işçi sendikası oldun. Sendikanın üretimden gelen bir gücü var. Aslında üretimsizlikten gelen bir güç o. Yani ne yapıyorsun, çalışmıyorsun mesela. Adam mesela kendisi çalışmıyor ama greve gitmeyip çalışmayı tercih edene de engel oluyor. Ben çalışmayayım, başkasını da çalıştırmayayım, toplumu mağdur edeyim de bu şekilde toplum mağdur olsun. Onlar da sesini yükseltsin. İşte iktidarın üzerinde baskı oluşsun ve böylece ben daha fazlasını şey yapayım, yani hiçbir zaman gözleri doymuyor. Bu bize yeter falan filan yok. O hakkı alıyorlar, bu hakkı alıyorlar yüzlerce hak elde ediyorlar bilmemne yapıyorlar. Toplumun ortalama gelirin iki katına yakın diyelim ki sendikalılar maaş alsa bile onu da yeterli görmüyorlar. Ve bir süre sonra insanlar diyor ki bunlar nasıl bir şey? İşveren korkuyor sendikalardan, niye? Maliyetini karşılaması mümkün değil, o batıyor. İslamiyet’te şöyle bir şey vardır zaten: Sen her şeyi kendine yontmazsın, makul olanın peşinde koşarsın. Herhangi bir şeyde aşırıya gitmezsin. Böyle olması lazım sendika falan olacaksa da. Sen bunu başka amaçlar için kullanırsan, onun üzerinde baskı yapayım, ben siyasi güç olarak bunu kullanayım dersen fazla bir yere gitmez. Türkiye’de darbelerin en büyük destekçileri haline gelmiş zamanında sendikalar, üniversiteler. Sendikalar elde ettikleri gücü yanlış alanda kullandılar”.

Rıza sendikaların tembel işçiler ürettiğini, sendikalı işyerlerinde verimliliğin düşük olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra sendikaların grev sırasında çalışmak isteyen işçileri engellediklerini belirterek grev kırıncılığı savunmaktadır. Rıza’nın grev kırıncılığını desteklemesine benzer biçimde görüşmeci Hacı da geçmişte İstanbul kentine grev kırıncılığı için gittiği bilgisini aktarmıştı. Görüldüğü gibi özellikle cemaat üyesi olan ücretli müminin koşulsuz biçimde işveren yanında yer alması, dinsel otoritenin işçiye mi yoksa işverene mi yardımcı olduğu konusundaki gerçekliği tam da bu noktada ortaya koymaktadır. Rıza ek olarak sendikalı işçinin daha yüksek ücret almasının da olumsuz bir şey olduğuna inanmaktadır.

Görüldüğü gibi özellikle cemaat üyesi olan görüşmeciler sendikalar konusunda olumsuz değerlendirmeler yapmaktadır. Fakat cemaat bağı görelileştiğinde ya da hiç olmadığına görüşmeci ifadeleri yumuşamakta, sendikalara dair olumlu değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu çerçevede geçmişteki cemaat deneyimlerini sonlandırmış olan Burak’ın değerlendirmelerine yer verilebilir. Burak, Halil ve

Rıza'dan farklı olarak sendikanın bir gereksinim olduğunu, bir tercih yapması durumunda ise İslami bir sendikayı yeğleyeceğini belirterek aktarır:

“Önceden bir sendikamız varmış. Gazete patronları biraz böyle sert çıkınca sendika kapanmış. Ben gazetecilerin bir sendikasının olmasını isterim yalnız. Herkesi asgari ücretle çalıştırıyorlar. Bir sendika olsa herkese maaş aralıkları belirleyebilse daha iyi olur. Herkesin kazancı daha iyi olur”.

Burak düşüncelerinde sendikalara karşı olumlu yaklaşmakla birlikte ücret sendikacılığını talep etmektedir. Bunun yanı sıra sendikaların ücret dışındaki diğer işlevlerinden söz etmemekle İslami işçilerin konuya dair genel görüşlerini paylaşmaktadır.

Cemaat aidiyeti olmayan basın işçileri ise sendikalara olumlu bakarken, sektör içinde ücret düşüklükleri, sosyal güvencesizlik gibi konularda sendikaların yararlı olabileceğini düşünmektedirler. Aktardığı düşünceleriyle neredeyse muhafazakârlığı yapıbozumuna uğratan Alper, sarı sendikacılığı ve sağ sendikaların olumsuz etkilerini eleştirmektedir:

“Ben hep söylüyorum yine de söyleyeceğim. Bu ülkede sendikaları, sendika denilen varlıkları sağdan alacaksın sola vereceksin. Hayatımda hiç sola oy atmadım. Ama hak aradıkları için bak. Sağ sendikalara bak: Vatan, bayrak, millet. Herkes vatanını, bayrağını, milletini seviyor. Sen benim hakkımı ver, hakkımı. Ama bir bak sol sendikaya, en ufak olayda hakkını arıyorlar. Sendikaları vereceksin abi sola. Sarı sendikacılık yapmıycan. İkimiz de sendikacıyız mesela. Ama sen (...)’e biniyorsun, ben işte (...)’a biniyorum. Niye sen (...)’e biniyorsun, demek ki sen bir şey yapıyorsun. Sen hükümet yanlısısın ya da başka şeyler yapıyorsun. Ben evde namazımı kılarım, camiye giderim. Bu sendikayı ilgilendirmez. O adamın işi ne? Benim hakkımı aramak. Sen ne yapacaksın benim namazımı, niyazımı, eşim kapalı mı, açık mı? Bu (...) geldi. Benim dayımın oğlu güvenlikçiydi bir devlet dairesinde. Bizim gelinin saçı açıktı bu (...) geldi, gelin başını kapattı. Mantıksız bence yani. Allah’tan korkuyorsan kapatacaksın”.

Alper aktardığı bulgularla İslami sendikaların siyasi iktidar yanlısı olmasının bizatihi ekonomik çıkar arayışından kaynaklandığına vurgu yapmaktadır. İslami değerlerin araçsallaştırılarak, iktidar yanlılığı biçiminde yeni iktidar retorikleri üretildiği ifade edilmektedir. Sendikaların otomobil, para, binalar gibi görsel araçlarının yanı sıra İslami göstergeler olan kadının kapanması konusu da eleştirilmektedir. Alper’in mesleği gereği haber kaynaklarına erişim olanakları da bu çıkarsamayı yapmasına yardımcı olmuştur denilebilir. Alper sosyal haklar konusuna gelir dağılımı eşitsizliklerini, sınıfsal karşıtlıkları da görerek nesnel bakmaktadır. Görüşmecinin sendikalara kendi hakkını da savunabilecek sınıfsal çıkar grupları olarak bakması, işçinin hakkını düşünen sendikaların sol sendikalar olduğunu vurgulaması, işçi ve

işveren ayırımını itaat ilişkileriyle anlamlandırmadan yapabildiğini de göstermektedir. Bu bulgular aynı zamanda muhafazakâr işçi profillerinin farklılaşabildiğini, muhafazakâr düşüncenin geniş bir skalada yer alan farklı katmanlardan oluştuğunu da göstermektedir.

### 3.6. ÜCRETLİ MÜMİNİN SINIFSAK KUNUMU

Görüşmeler sırasında işçilere doğrudan hangi sosyal sınıflara ait oldukları sorulmadığı ve işçiler kendilerini işçi sınıfı içinde değil mümin olarak gördüklerinden, soru formunun ek sorularıyla bu bölüm oluşturulmuştur. Bireylerin sınıf algısını ortaya çıkartmaya çalışan yöntemler muhafazakâr işçilerde geçerli olmayabilmektedir. Örneklemin dışa kapalı olması, özellikle cemaat üyesi işçilerde birincil grup aidiyetlerinin güçlüğünün ürettiği önkabuller bunu engellemektedir. Görüşmeciler sınıfsal katmanlaşmanın farkındadırlar fakat bunun Tanrı tarafından belirlenmiş geçmişi ve geleceği kapsayan kaderle ilgili kategoriler olduğunu düşünmektedirler. Bu noktada araştırmanın kısıtları bölümünde de belirtildiği gibi, karşılaşılan temel kısıtlardan birisi işçilerin kalıpyargılar ve klişelerle düşünmeleri nedeniyle görüşmeci ifadelerinde kimi zaman boşlukların oluşmasıdır. Sorular derinlemesine ek sorularla açılmaya çalışıldığında görüşmeciler, cemaate ya da hoca'ya danışmak gerekir cümlesini kurmuşlardır. Bunun yanı sıra iletişimi geçici olarak kesmek amacıyla o sırada başka bir işçiye laf atmak, saate ya da pencereden dışarıya bakmak gibi davranışlar sergilenmiştir. Bunun tesadüfi olmadığı, işçilerin belirli sorulara yanıt vermemek için bu tür yöntemleri kullandıkları gözlenmiştir.

Görüşmeciler üyesi oldukları cemaatin onaylamadığı herhangi bir konuda genellikle açıklama yapmaktan kaçınmaktadırlar. Yoksul-varsıl, işçi-işveren gibi hiyerarşik kategorilerin farkındadırlar fakat bunları sadece toplumun değişmez parçaları olarak işlevsel görmektedirler. Örneğin varsıl ve yoksul dinsel bir kosmos içinde birbirlerine muhtaç kategoriler olarak görülebilmektedir. Böylece varsıllık ve yoksulluk sınıfsal değil, birer dinsel kategori olarak görülmektedir. Bu da sınıf bilincine dair örüntülere ulaşmayı güçleştiren bir düşünsel set üretmektedir. Literatürdeki sınıf tartışmalarında kullanılan argüman ve kavramlar bu anlamda niteliksel veri elde etme konusunda işlevsizleşebilmektedir. Örneğin “proletarya” sözcüğünü basın çalışanları dışında görüşülen diğer işçiler bilmemektedir.

Gerçekten de görüşülen işçiler toplumsal eşitsizliklerin farkında olmakla birlikte bunun etimolojine dair farklı açıklama pratikleri geliştirmişlerdir. Örneğin kamu işçisi

Osman sınıf sözcüğünü kullanmasa da adalet ve eşitliğin dengeli dağılmadığının farkındadır ve “dengeli dağıtım yok bizim Türkiye’de” demektedir. Ek sorularla konuyu irdelemeye çalıştığımızda Türkiye’deki eşitsizliklere dair klasikleşmiş bir argüman olan ücretlerin fiyatlar karşısındaki yetersizliğini somut deneyimleriyle aktarmıştır. Fakat açıklamalarını toplumsal sınıflar düzeyinde örneklendirmemiştir. Sincan’da mavi yakalı işçi olarak çalışan Aydın da soru formundaki E1-7 numaralı soruya agnostik bir yaklaşımla eşitsizliklerin kökenini çözümleyemediğini belirterek yanıt vermiştir:

“Adaletsizliğin sebebini bilmiyorum valla, ben anlamıyorum yani. Ben düşünemiyorum asgari ücret mantıklı mı? Hiç de mantıklı değil”.<sup>241</sup>

Aydın asgari ücret ve yüksek ücret arasındaki farklılıkların nedenini gerekçelendirememektedir. Toplumsal eşitsizlikleri kendi işyeri deneyiminin etkisiyle sadece asgari ücretle değerlendirmektedir. Aydın’ın adaletsizliklerin kökenini anlayamadığını belirten düşüncesi Marx’ın (1993: 238-239) bilinçle ilgili şu alıntısıyla ilişkilendirilebilir:

“Bilinç için ve felsefi bilinç öyledir ki, onun için kavrayışa varan düşünce, gerçek insanı teşkil eder ve bunun sonucu olarak da, ancak kavranan bir dünya, gerçek bir dünya olarak görünür”.

Bu anlamda Aydın’ın üretim ilişkilerindeki konumu Sennett’in (2008: 27) aktardığı esnek üretimin yıkıcılığıyla baş edemeyerek muhafazakârlaşan ve kaderci düşünmeye başlayan işçi Rico’nun yaşadıklarını anımsatmaktadır.

Görüşmecilerin sınıfsal konumları konusunda araştırmada karşılaşılan temel bir bağlam varsılıkla yoksulluk arasındaki farklılıkların dinsel otoritenin normatif düzenlemeleriyle giderilebileceği düşüncesidir. Sincan’da mavi yakalı işçi olarak çalışan Hamza toplumsal eşitsizliklerin çözümünün panzehirini dinsel kurumların sosyal yardımlarında görmektedir:

“Tabi yardım yapılması lazım, çünkü gelir dağılımı eşit değil yani öyle değil mi? Bakıyorsunuz ekmeğe muhtaç insan da var, altında (...) arabayla gezen de var. Ne bileyim daha şeyler de var. O yüzden (yardım) yapılması lazım”.

Hamza adaletsizliğin ve eşitsizliğin gelir dağılımından kaynaklandığının farkındadır fakat bunun sınıfsal bir açıklamasını yapmamıştır. Toplumdaki sınıfsal hiyerarşinin

---

<sup>241</sup> Aydın yaşadığı banliyö semtinin toplumsal tehditlerinden çalışma aracılığıyla kaçınabileceğini tasavvur etmektedir. Katı bir emek disiplini altında çalışmakla, mahallede kendi ailesinin tabiriyle “serseri ve işsiz” olarak kalmak arasındaki boşluğu Aydın, sakin, sabırlı, disiplinli kişiliğiyle muhafazakârlaşarak aşmaya çalışmaktadır. Çevre semtlerde yaşayan yoksul ailelerin muhafazakârlıklarının ve çocuklarına dinsel eğitim aldırma isteklerinin arkasında da kentsel kaosun ve “serseri ve işsiz olarak kalma” korkusuna dair güdülerin bulunduğunu düşünmekteyiz.

oluşturduğu eşitsizlikler ona göre dinsel kurumların sosyal yardımlarıyla giderilebilir. Ahmet de eşitliğin ancak ahirette sağlanacağını düşünmektedir:

“Başarı sadece bu dünya içinse başarılı olunmayabilir. Ama esas başarı ahiret içinse mutlaka, kesintisiz başarı olur. Dünyada başarı olmayabilir. Farzı misal siz çok sabrettiniz, şükrettiniz, rızkınıza razı geldiniz ama fakirlik içinde geldiniz gittiniz. Dediler ki bilmem kimin oğlu fakirlik içinde geldi gitti. Bunun sonu eğer ahiretse kesinlikle başarıdır. Ne halde olursan ol. İster zenginlikte şükret ahirete gir, ister fakirliğine sabret, şükret ahirete gir. Kesinlikle başarıdır yani. Ahiretteki eşitlikte buradan götürdüğün çantanın içine bakılır”.

Ahmet’in aktardıklarında sınıf olgusu anlatılara yansımamakta, hangi toplumsal sınıfa ait olduğu önemli görülmemektedir. Varsıllık ve yoksulluk hiyerarşik değil, Tanrı’nın gözünde eşit olarak değerlendirilmektedir. Toplumsal tabakaların eşitlenmesi de ahirete ertelenmektedir. Bu düşünce psikolojik bir rahatlık sağlayarak bireyi sosyal hak taleplerinden uzaklaştırmaktadır.

Ahmet’in yoksulluk ve varsıllıkla ilgili bu düşüncelerinde neredeyse bir tür kast dizgesini betimlediği görülmektedir. Bu düşünce İslami literatürdeki kimi yorumlarla da uyumludur. Örneğin Mevdudi (2000: 15) kast dizgesini olumlamaktadır:

“İnsan kendi iradesi ile bir başka yaratığa kulluk dahi etse onun varlığı asıl İlah’a kulluk ve ibadet içindir”.

Mevdudi (2000: 24, 124) aynı zamanda kullukla itaatin birleştiğini söyler:

“İslam, arazi sahibi ile çalışanı, fabrika sahibi ile işçi arasında efendi köle ilişkisi oluşturmaz. Her iki tarafa da dengeli bir haklar bütünü verir. Böylelikle karşılıklı bir hak eşitliği doğar ve bir tarafın diğer tarafı ezmesi kesinlikle önlenmiş olur” (2000: 140).

Nitekim İslami literatür işçileri ayrı bir toplumsal sınıf yerine “tekil Müslümanlar” olarak değerlendirmektedir (Ayubi, 1993: 194). İşçilerin anlatılarından görülebileceği gibi açıklanamayan toplumsal gerçeklikler karşısında dinsel normların sabit çözüm önerileri kolaylıkla benimsemektedir. Bu anlamda günümüzde muhafazakâr bireylerin ekonomi-politik süreçler karşısında tarihsel gecikmenin düşünsel özelliklerini taşıdıkları belirtilebilir: Ücretli mümin dinsel otoritenin normlarını taşıyarak üretim ilişkileri içinde bulunduğu halde sosyal haklarının tümüyle farkında olmadığı ideolojik bir uğrakta yer almaktadır.

Bu noktada bir cemaate bağlı olup olmamak da işçiler arasında yorum farklılığı oluşturmaktadır. Yukarıda anlatılarına yer verilen Ahmet ve Hamza cemaat üyesi işçilerdir. Cemaat bağlılığı olmayan Alper ise değerlendirmelerinde Ahmet ve Hamza gibi bir kast dizgesi tahayyülü kurmaz. Alper lüks araçlara binen ve binmeyen

Müslümanlar düzeyinde bir ayırım yaparak sınıfsal eşitsizlikleri vurgulamaktadır. Bu da sınıf sözcüğü kullanılmadan yapılan bir kategorileştirme örneğidir:

“Her yerde jipe binen türbanlı kadınlar var. Bu hükümet gitti mi onlar da açılırlar yani. (...) Adaleti Kalmamış Zengin Partisi’dir”.

Alper’in aktardığı düşünceleri muhafazakâr işçilerin yorumlarında genel olarak dikotomik bir kategorileştirme yaptıklarını da göstermektedir. Sınıfsal farklılıklar patates yiyenler ve tatlı yiyenler, lüks araçlara binenler ve binmeyenler gibi karşıtlıklarla görülmektedir. Alper bu düşüncesinde varsıllaşmış sınıfsal katmanların da geçici ve araçsal olabileceğini görmektedir. İktidarın patronaj ve sübvansiyon ilişkileriyle varsıllaşan türedi toplumsal sınıflar, muhafazakâr bireylerin de gözünden kaçmamakta ve eleştirilmektedir. Alper’in yorumunun belirginleştirdiği bir diğer bulgu, cemaat aidiyeti olmayan işçilerin gelir eşitsizliklerine dair tepkilerinin cemaat üyesi olan işçilere oranla daha güçlü olmasıdır.

Alper’in düşünceleriyle cemaat üyesi olan Necmettin’in düşüncelerinin bu noktada karşılaştırılmasında yarar vardır. Necmettin siyasetle ekonomiyi birbirinden ayırarak gelir adaletsizliğini şu biçimde ele almaktadır:

“Devlet asgari ücreti düşük tutuyor. Bu gerçekten çok büyük bir ayıp, gerçekten. Memur çalışıyor sekiz saat, işçi çalışıyor biz mesela çalışıyoruz on iki saat. Cumartesi yok, Pazar yok. Ev hayatı yok, sosyal hayat yok... Sırf işverenler toplu bir şekilde gelip de hani baştaki elemena diyorlar artık. Başbakan asgari maaşı şu yaparsan ben bin tane adam çıkartırım. Öbür patron diyor on bin tane adam çıkartırım. Sen de o zaman ne yaparsın? İşsizlik yükseldi derler sen sıkıntıya girersin. Mecburen kalıyor o da. Adaleti şahsi görüyorum”.

Necmettin fazla çalışması ve işyeri dışında sosyal yaşama sahip olamamasında siyasal iktidarın herhangi bir payı olduğunu düşünmemektedir. Necmettin’e göre ücret düşüklüklerinin ve fazla çalışmanın tüm sorumluluğu işverene aittir. Devlet ve işveren arasında herhangi bir organik bağ bulunmamaktadır. Görüşmecinin örneklendirmeyi asgari ücretle yapması işyeri deneyimini göstermektedir. Bu anlatıda her ne kadar sınıfsal bilinçlenmeye kısmi ve görel bir açıklık varsa da, memur işçi arasında yapılan karşılaştırmada memurun da proleterleştiği görülmemektedir. Yaşanılan deneyim üzerinden işçi-memur karşılaştırması yapılırken esas olarak tartışılması gereken varsıl-yoksul boyutuna geçilmemektedir.

Görüşmecilerin sınıfsal konumlarına bakıldığında, işçiler sınıf olgusuyla ilgili doğrudan bir değerlendirme yapmadığından ilgili veriler ancak dolaylı yoldan elde edilmiştir. Verilerin bir bölümü işçilerin aktardıkları işyeri deneyiminden, bir bölümü de araştırmacının gözlemleri ve işçilerin tepkilerinden elde edilmiştir. Özellikle cemaat

aidiyetleri olan işçilerde sınıf yapısının yerine cemaat ilişkileri ikame edilmiştir. Cemaat kimlikleri işçileri sınıf bilincinden uzak tutmakta, kavranabilir, somut ekonomik ilişkileri perdelemektedir. Fakat işçiler içinde buldukları gelir dağılımı adaletsizliğinin görece de olsa farkındadır. Özellikle uzun çalışma saatleri ve düşük ücretler bağlamında belirgin olan farkındalık, muhafazakâr işçiler tarafından kader algısıyla tolere edilmektedir. Bu nedenle sınıf bilinci görülmeyen işçilerde tortu düzeyinde yer almaktadır. Böylece değişim değerinin egemenliğinin söz konusu olduğu bir toplumda sermaye ve emek arasında eşitsiz kurulan ilişkiler de gizlenmiş olmaktadır (Swingewood, 1998: 93). Callinicos'a (2006: 28) göre bireyin içinde yer aldığı sınıfsal konum üretim araçlarıyla kurulan ilişkiyle nesnel olarak belirlenir. Sınıf bu nesnellik anlamıyla bireysel bilinçlerden doğmaz, üstelik bireysel bilinçlerle çelişebilir. Peet (2011: 31) de inanç dizgesinin denetiminin toplumsal yaşamın "yorumsal çatısının" denetimi anlamına geldiğine değinir:

"Deneyim kabaca toplumsal inançların filtresinden geçer. İnançlar yorum makineleri olarak düşünülebilir, ki böylece birinin sadece tesadüf olarak gördüğünde bir başkası ilahi müdahalenin kusursuz kanıtını bulabilir. Bir diğer ifadeyle, deneyim doğrudan yaşanan maddi var oluş yerine inançta yaşar. Yani, hegemonik egemenlik özellikle insanların yaşamları yoluyla oluşan kolektif inançlar olarak geleneğin toplumsal üretimidir".

Türkiye'de işçi sınıfının parçalı, tabakalaşmış bir görünümde olmasının yanı sıra işçilerin içinde konumlandıkları toplumsallaşma pratiklerinin güçlü otoriter ve ataerkil örüntüler içermesi, araştırmadaki işçilerin anlatılarına açık bir biçimde yansımıştır. Var olan somut gerçeklik, kaderci imgelerle birleşen ataerkil ve paternalist yorumlarla değerlendirilmektedir. Örneğin Sincan'da mavi yakalı işçi olarak çalışan Hamza sömürüyü hak geçmesi olarak değerlendirmektedir:

"Hak geçerse de şöyle bir şey derler. Hak geçerse de işte inanmayan bir insanın hakkı geçmesin. Öbür tarafta işin zorlaşır derler. Patronun hakkını almamaya çalışırım. Ben işimi yaparım, çalışırım. Benim hakkım geçsin ama onun bana hakkı geçmesin".

Bu ifadede kul hakkının aktarıldığı hak geçme düşüncesi rıza davranışının da ötesindedir. Artık neredeyse işçi kavramının dahi ortadan kalktığı ve kulluğun ön plana çıktığı bu bağlam, görüşmecinin kendisine ciddi bir oto-denetim uyguladığını göstermektedir. İşyeri ilişkileri oto-denetim süreçlerinden geçirilmekte, görüşmeci işverenine dinsel anlamda hak geçmemesi için, kendisinin tüm sosyal haklarını feda edebilmektedir. Bunu da çalışma ilişkilerinde içinde yer aldığı konumu oto-denetim süzgecinden geçirerek yapmaktadır. Edilgen ve hakkını aramayan bu işçi profili, sadece



işverenin hakkaniyetine kalmış bir görünüm arz etmekte, üst düzeyde ekonomik sömürü ilişkisine olanak yaratmaktadır.

Edilgen nitelikli hak geçmesi düşüncesi ve kader algısı, bireylerin edinebilecekleri sosyal hakları ucu açık ve muğlâk bir geleceğe ertelemektedir. Özellikle öte dünya beklentisi bu dünyadaki sabrı tetiklemektedir. Bu bağlamda işçilerin üretim ilişkilerindeki olumsuzluklara dair tepkileri bireyseldir ve iş arkadaşlarıyla, aileleriyle dertleşme düzeyindedir. Kapitalizmin serbest piyasalaşmış üretim ağları içinde işçilerin belirttiği hoşnutsuzluk ve huzursuzluk anlatıları, gerçekte sınıfsal ilişkilere verilen tepkinin farklı sözcüklerle ifade edilmiş biçimleri olarak da düşünülebilir. Nitekim Özüğurlu'nun (2008: 212, 226) araştırmasında da işçilerin eşitsizlik ve adaletsizlik konularında algıya ve deneyime sahip oldukları fakat bu “ahlaki öfke”nin sınıfsal bir biçimde anlatılmadığı sonucu, bizim araştırmamızdaki muhafazakâr işçilerin büyük bölümünde görülen benzer bir veri olmuştur. Sincan'da mavi yakalı işçi olan cemaat üyesi Salih'in, her ne kadar proleter kavramını kullanmasa da, kendisinin proleterleşme sürecini öyküleyen anlatısı bu bağlamda örnek olarak alınabilir:

“Bir iş yerinde huzur varsa zaten o işi severek yaparsınız. Yeter ki, size o huzuru sağlasınlar. Çünkü ben kendim de işçi çalıştırdım, aynı şeyi söylüyorum. Benim kendi işçim de vardı ama ben işçilerime patronluk yapmadım. Çünkü bir nevi patron olsun şef olsun işçilerle bir nevi arkadaş olması gerekiyor aslında. Belli bir yerde mesafe de olacak, arkadaş da olacak ama biz onu burada göremiyoruz maalesef. Hep bir mesafe var, dediğim gibi baskı var. On iki saat çalışıyoruz on iki saatte sadece bir tanesini istirahata ayırıyoruz, yarım saat yemek molası, zaten bunun on beş dakikası yemek sırasında geçiyor. Önce huzur daha önemli, anladınız mı ağabey?”.

İşyerini kapatmak zorunda kalarak proleterleşen Salih, geçmişte kendisinin paternalist bir patron olduğunu belirtmektedir. Görüşmeci “patronluk yapmak”, “arkadaş olmak” ifadelerini ve “baskı”, “mesafe”, “huzur” sözcüklerini kullanarak aslında örtük biçimde sınıfsal ilişkileri kastetmektedir.

Anlatılardaki deneyim işçilerin görelî olarak nesnel sınıf çıkarı düzeyine erişebildiklerini fakat bunun bir sınıf kapasitesi olgusuna dönüşmediğini göstermektedir. Ücretli müminin sınıfsal konumlanmasındaki temel motivasyonlardan birisi olan dinsel otoritenin işlevi tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. İşçiler maddî üretim içinde nesnel sınıf koşullarıyla yer alırlar (Özüğurlu, 2008: 29). Nesnel sınıf çıkarını sınıf yapısı belirler. Sınıf bilincini de içeren sınıf kapasitesi, proletaryanın nesnel sınıf çıkarlarına uygun olan kapasitesinin tanımıdır. Etnik, dinsel etmenler sınıf

çıkarmı bölen, zayıflatan öğeler olmaktadır (Öngen, 1996: 229-242). İşçinin ve işverenin sınıf konumlarını doğrudan doğruya kapitalist işletme, işgücü piyasası, toplu eylemler gibi etmenler belirler (Weber, 2008: 288). Fakat sınıf kimliği oluşmadığında örgütlü emek olgusu da ortaya çıkmamaktadır (Worsley, 2007: 162). Araştırmanın diğer bölümlerinde de anlatılarla örneklendirildiği gibi, işçilerde belirgin olarak İslami dayanışma biçimlerinin sendikal örgütlülüğe tercih edilmesi de sınıf bilincinin henüz oluşmadığını göstermektedir.

Araştırmanın kuramsal kısmında otoritenin tarihsel ilerleme çizgisinin değerlendirildiği bölümlerde belirtildiği gibi; Batıdaki sanayileşme modelinde de özellikle Protestan mezheplerinde Tanrı adına çalışan işçi profili zamanla modern işçi sınıfına nasıl dönüştüyse, Türkiye’de de benzer bir süreç yaşanabilir. Bu anlamda ücretli müminin üretim ilişkileri içindeki konumu gelecekte de sınıf bilinci dışında belirlenecektir diyemeyiz. İşçiler sosyal hak ihlallerinin tecrübesine sahip oldukça ve artan oranlı bir biçimde gelir eşitsizliklerini deneyimledikçe sınıf bilincine sahip olabilirler. Gerek imalat sanayisinde gerekse hizmet sektöründe çalışan işçilerin sınıfsal bir söylem sahibi olmamaları sınıfsal ilişkilerin koşullarını deneyimlemedikleri anlamına da gelmemektedir. Buna koşut olarak Wood (1992: 115) sınıfsal bir söyleme sahip olmamanın sınıfsal gerçeklikleri ortadan kaldırmayacağını belirtir. Sınıfsal ilişkilerin deneyimlendiği “güç alanının” içinde yer alan bireylerin yaşam koşulları ve bilinçleri de bu gerçeklikten etkilenecek oluşur. Burada da ideoloji ve rıza mekanizmaları devreye girmektedir. Nitekim Özdemir (2010: 56) de araştırmasında muhafazakâr işçiler arasında sınıf bilincinin “serpilmekte” olduğunu saptamıştır. İşçiler arasında sınıf bilincinin gelişme olasılığı bulunsa da ataerkilliğin kapitalizmle birleştiği koşullar her zaman sınıf kapasitesi ve sınıf bilincinin gelişmesinin önleyicisi olacaktır. Önceki bölümlerde değinilen homo-Islamicus kavramıyla birleşen İslami ekonomi literatürünün oluşturulma çabasının sınıf bilincinin gelişmemesine dair bir işlev üstlendiği de özellikle belirtilmelidir. Örneğin Tabakoğlu (1986: 87) İslam toplumlarında ahilik kurumu ve fütüvvet geleneği nedeniyle toplumsal sınıfların oluşmadığını savunur. Toplumsal sınıfların var olmamasının bir diğer nedeni kişinin hem işçi hem de işveren olabileceğinin düşünülmesidir.

### **3.7. ÜCRETLİ MÜMİN ve DİNSEL CEMAATLER**

Araştırmamızda alan araştırması görüşmeleri yapılırken, görüşmecilerin eğer bir dinsel cemaate bağlılıkları varsa bunun görüşmeler sırasında kendileri tarafından

başlangıçta açıkça ifade edilmeyeceği, dinsel cemaatler hakkında soru formunda yer alan E1-4 numaralı soruya yanıt verilmeyebileceği düşünülmüştür. Fakat görüşmecilerin cemaat bağlılıklarının bilgisine erişilebilmesi, ücretli müminin cemaatlerle olan ilişkiselliğini değerlendiren bu bölümün yeni bir veri setiyle araştırmaya katılmasını zorunlu hale getirmiştir. İşçilerin cemaat bağlılıklarının bir ara değişken olarak ortaya çıkması araştırmanın derinlemesine mülakatla yürütülmesiyle koşut olarak ilerlemiştir. Bu anlamda nitel araştırmaların “derinlik” boyutu araştırma başlığının ve sorularının yanı sıra öngörülemeyen yeni bilgilerin ortaya çıkmasını da içermektedir (Geray, 2004: 253).

Görüşmecilerin dinsel cemaatlere dair bulgularına erişilmesinde yöntem bölümünde belirtildiği gibi tanıdık bağlantılarıyla kendilerine ulaşılması ve görüşme sırasında kurulan güven ilişkisi etkili olmuştur. Fakat araştırmamızın temel sorunsalı cemaatlerin kültürel, ritüel vb. bağlamlarda birbirlerinden farkları ya da tarihselliklerinin, ilahiyat içeriklerinin neler olduğu gibi konular değildir. Bu bölümde konunun tarihselliği ve ayrıntılarla yüklü teolojik teknik bilgiler içeren genişliği nedeniyle araştırma amacından uzaklaşmamak için, ücretli müminin cem (toplanmak) sözcük kökünden gelen cemaatlerle olan bağının üretim ilişkilerine nasıl etkiye bulunduğu inceleyecektir. Araştırmanın kapsamı dışında yer aldığından görüşmecilerin spesifik olarak hangi cemaatlere bağlı oldukları belirtilmeyecektir. Konunun alt başlıklarla irdelenmesine geçmeden önce, görüşmecilerin cemaat deneyimleriyle ilgili elde edilen bilgilerden çıkarsanan genel saptamalar aktarılacaktır:

- Ücretli mümin farklı cemaatlere bağlı olsa da üretim ilişkilerine dair homojen düşüncelere sahiptir. Ücretli müminin normatif kurallar seti olarak imgeleminde taşıdığı dinsel otorite, işverenin yeni kapitalizmin emek denetimi yöntemlerini kullanmasına gerek kalmadan, işyerindeki disiplinizasyon süreçlerinde belirleyici olmaktadır. Bu anlamda araştırma bulguları göstermektedir ki dinsel cemaatlerin çalışma yaşamının regülasyonunda güçlü etkileri bulunmaktadır.
- Dinsel cemaatler toplumsal disiplin sağlama işlevleriyle bireylerde sosyal hakların algılanma düzeyinde bir durağanlık oluşturmaktadır. Cemaatler birbirlerinden farklı görüşleri yansıttığı gibi gözükmelerine karşın son tahlilde türdeşler.
- Cemaat kültürü modernizme alternatif bir İslami toplum paradigmasıyla hareket ederek üyelerinin toplumsallaşmasını sağlamaktadır. Milliyetçi ve muhafazakâr

düşünceye sahip halk İslamı kategorisinin bir bölümünün dinsel cemaat üyesi müride dönüşmekte olduğu görülmektedir. Alan araştırmasında şu anda cemaat üyesi olan işçilerin büyük bölümünün belirttiği anne ve babalarının cemaat üyesi olmayıp, geleneksel halk İslam'ını temsil etmesi bu bağlamda değerlendirilebilecek bir veri oluşturmaktadır.

- Boerdieu'nun tanımladığı kiliselerin dinsel-ekonomik alanlar olmasına benzer biçimde kapitalizmin üretim ilişkilerine uyarlanan cemaatler, içerdikleri sosyal yardım ve dayanışma ağlarıyla birer işletme niteliğine sahiptir. Karmaşık ve eşitsiz gelişen kapitalist üretim ilişkileri, gündelik yaşam alanında ve işyerinde bireylerin aradıkları ontolojik güven duygusunu karşılamamakta, özellikle kırsal alandan kentsel alanlara göç deneyimlemiş olan bireylerde ekonomik ve tinsel bir korunma alanı olarak cemaatlere yönelme davranışı ortaya çıkmaktadır.
- Cemaat aidiyeti olan görüşmecilerde cemaatlerin kentsel alanda kendileri için sosyal ve ekonomik bir zırh görevi gördüğü gözlemlenmiştir. Bireyi bir kolektivite içine katarak topluma karşı temsil ve aidiyet ilişkisi kuran cemaatler görece bir özgüven duygusu sağlamaktadır. Birincil grup ilişkileriyle kurulan cemaat olgusu, kamusal alanda bireylerin ancak bir cemaat hiyerarşisinin içinden geçerek toplumsallaşmasını sağlamaktadır.

### **3.7.1. Farklılığın Türdeşliği Olarak Cemaat**

Bilindiği gibi cemaat kavramı sadece dinsel cemaatleri tanımlamaz. Örneğin Durkheim'ın "mekanik dayanışma" kavramı dinsel cemaatleri de kapsayan bir üst başlıktır. Durkheim (2006: 220) mekanik dayanışmayı türdeş, benzer parçaların oluşturduğu bir dizge olarak anlatır. Weber (2008: 391) gelişmiş dinsel derneklerin/toplulukların hiyerokratik örgütler olarak kolektif otoriteye sahip olduklarını söyler: "Yönetme kudretleri, kutsal değerlerin dağıtımında sahip oldukları tekele dayanır". Tönnies (1988: 64) de cemaatlerde duygular ve doğal bir iradenin bulunduğu ve cemaatin tüzel kişiliğini temsil eden somut bir kurum bulunmamasına karşın dernekler, şirketler, tanışıklıklar üzerinden kurulan bir ağ ilişkisinin varlığına vurgu yapar.

Modern öncesi toplumlarda dört tür güven ilişkisi vardır: "Akrabalık sistemleri", "cemaat", "dinsel kozmolojinin etkisi" ve "geleneğin kendisi" (Giddens, 2010: 93-97). Modern dönemde ise modernite öncesi güven ilişkilerinden birisini

temsil eden cemaat, yeni kapitalizmin içinde yeniden güçlenmektedir (Bauman, 2000: 48). Bu süreçte küreselleşme ve yerelleşmenin birlikte yükselmesi etkilidir (2000: 64). Habermas (2002: 278) bu olguyu kültürel akıl üreten kamusal topluluktan, kültür tüketen kamusal topluluğa geçilirken toplumlarda yeniden feodalleşmenin oluşması, tartışma ve mütalaanın yerini müştereklik ve cemaatin almasıyla tanımlar. Berger (2009: 76-77) de günümüzde güçlenen iki temel dinsel alanın Evancelikalizm ve İslamiyet olduğunu belirtir. Bu genel çerçeveyi alan verileriyle somutlaştırırken, araştırma kapsamında ücretli müminin cemaat ve çalışma ilişkileri arasındaki konumu, Şaylan'ın (1992: 146) “tarihsel tarikatlar” (Nakşibendîler, Melamiler, Kadiriler) ve “modernizme tepkiye dayalı modern tarikatlar” (Nurcular, Süleymancılar, Gülen Tarikatı, Işıkçılar) sınıflandırmasıyla ilişkisel biçimde değerlendirilecektir. Literatürdeki incelenen diğer sınıflandırmalar araştırmanın sonunda EK-1’de yer almaktadır.

Araştırmada görüşmecilerden edinilen temel bir veri, cemaatlerin İslami habitus içinde türdeş gözökmelerine karşın birbirlerinden tarihsel olarak (modernizm öncesi ve sonrası gelişenler) ve içyapılarına dair birincil grup ilişkileri düzeyinde farklılıklara sahip olmalarıdır. Farklılık cemaatlerin İslami fıkıh ve ritüelleri yorumlama ve uygulama düzeylerinde ortaya çıkmaktadır. Günümüzde kapitalizm cemaat olgusunu araçsal bir biçimde güçlendirirken, cemaat grupları bir ağ ilişkisiyle postmodern bir toplumsal kategoriyi temsil etmektedir. Bu çerçevede görüşmeler sırasında cemaat üyeliği olan işçilerden edinilen izlenim, iç grupların eleştirilmemesi ve birincil grup ilişkilerinin ruhani karakterinin toplumsal ilişkiler üzerinde önbelirleyici olmasıdır. Görüşmeciler eleştirilerini çoklukla diğer cemaatlere yönelterek, bunların toplum içinde iktidar ilişkilerinin işleyişinden pay almaya çalışan gruplar olduğunu düşünmektedir. Bu noktada her dinsel cemaatin kendi kolektivitesini yücelten bir pragmatizm içerdiği görülmektedir. Ancak görüşmeciler cemaat yararlarının maksimize edilmesi anlamında değerlendirdiğimiz pragmatizmi, kendi cemaatlerinin iç grubunda değil dış gruplar bağlamında diğer cemaatleri eleştirerek aktarmışlardır. Bu bulgu da ortak bir noktada birleşmiş bir İslami ütopyanın olamayacağını, farklı cemaatlerin birbirlerine dair eleştirel bakışları üzerinden göstermektedir.

Cemaat ve pragmatizm ilişkisi görüşmecilerin anlatılarıyla birlikte incelendiğinde, Osman cemaatlerin manevi alanı sahiplenmelerine karşın maddi örüntülerin cemaat içi ilişkilerde başat olduğunu şu ifadesiyle anlatmaktadır:

Şimdi cemaatlerin çoğusu maddiyat üzerine kurulmuş. Çıkar gözetmeyen, siyaset gözetmeyen cemaat parmakla gösterilecek kadar azdır yani. (...)lar, (...)lar vardır mesela, baştan onlar çıkar için kurulmuş. (...)larla otur mesela, onların cemaatine git sohbet et. Hep sohbetleri şeydir; Ben iki bin on iki model araba aldım, Didim’de yazlığım var, şurda yazlığım var, cemaatin devremülküne gittim gibi, hep maddiyat üzerine. Allah için konuşmaları çok azdır yani”.

Ücretli müminin üyesi olduğu cemaat, kendisine bir topluluk dayanışması bilinci sağlamaktadır. İç grup-dış grup ilişkisi çerçevesinde birey ait olduğu iç grubun hakikat rejimini genellikle eleştirmeksizin benimsemektedir. Cemaat üyeliği bireysel bir özgüven kaynağı olarak bireyi kuşatan güçlü bir aidiyet bilinci üretmektedir. Bu manevi dayanışma kolektivitesi, toplum içerisinde bireye araçsal bir kimlik inşa etmekte, gerek çalışma yaşamında gerekse de çalışma dışı yaşamda birtakım olanaklar yaratabilmektedir. Bu bulgunun araştırmamız için önemli olan boyutu cemaatlerin birey ve toplum arasında araçsal bağlar kuran bir işlevi yürütüyor olmasıdır.<sup>242</sup> Örneğin cemaatler işe girme, iş değiştirme ve yeni iş kurmak için önemli fırsatlar sunabilirken, diğer yandan sosyolojik bir olgu olarak kırsal alanlardan kentlere göç eden bireyler için kentsel sığınma alanları yaratmaktadır. Bu noktada gözlemlenen temel bir paradoks birey-cemaat-toplum arasında kurulan araçsallık ve pragmatizmdir.

Bu araçsallığa örnek olarak toplum içinde bir cemaat üyesinin dışarıdan nasıl gözüktüğü konusunda Osman’ın aktardıkları verilebilir. Osman cemaat sohbetlerinde “dışarıdaki” toplumsal alanda nasıl giyinmeleri gerektiğine dair öğütlerde bulunulduğunu aktarmıştır:

“Bizim gittiğimiz cemaatte öyle başında takkeyle, cüppeyle falan dolaşma derler. Niye dolaşma derler? Çünkü çoğunluk ona kötü gözle bakıyor. Onların günaha girmesine sebep olursun, öyle giyinme derler. Öyle giyineceksen evinde giyin. Sokağa çıkıp da milletin dikkatini çekme derler. İslam’dan soğutursun insanları, dine kötü gözle bakmalarına sebep olursun”.

Bu veri incelendiğinde görülmektedir ki Osman’ın bağlı olduğu cemaat, toplumsal alanda radikal bir görüntünün İslamiyet’in özüne zarar vereceğini düşünmektedir. Aynı zamanda bu giyim tarzının cemaatlerin misyonerlik etkinlikleri bağlamında olumsuz bir etki yapacağı düşünülmektedir. Bu ifadeye ilginç olan bu tür bir giyim tarzını kullanan cemaat üyesinin değil, giyim tarzını görerek eleştiren cemaat dışı kişilerin günaha girecekleri düşüncesidir. Bu düşüncedeki pragmatist içerik, cemaatin dinsel temsilinin toplumda sorunlu bir alan oluşturmasına yönelik yorumda yer almaktadır. Fakat bu pragmatizm cemaatlere göre farklılaşabilmektedir. Örneğin Osman’dan farklı bir

<sup>242</sup> Bulaç (2008: 45) toplum ve bireyi reddederek şu sonuca varır: “Eğer toplumun hem ontolojik hem kadim-tarihsel bir hakikati ve sahici bir karşılığı yoksa, beşer hayatında ‘asıl ve asli olan’ beşeri bir realitenin var olması gerekir. Bu açıdan insan tarihinde ve gerçek hayatta asıl ve asli olan cemaattir”.

cemaate üye olan Yasin, kendi cemaatinde İslamiyet'in bir Müslümanı nasıl tanımladığının toplum içinde görülmesi gerektiğinin savunulduğunu söylemiştir. Yasin bu nedenle gündelik yaşamında Osman'dan farklı olarak sakal bırakmakta, takke, yakasız gömlek ve şalvar giymektedir. İşyerinde sakalını kesmesi konusunda müdürüyle kavga etmiş fakat sakalını kesmemiştir. Aynı biçimde Salih de çalıştığı fabrikada sakal bırakmak yasak olmasına karşın bu kurala uymamaktadır. Pek çok İslami işçi de sakal konusunda hassastır ve işyerinde sakallarını kesmek istememektedir.

Cemaat aidiyeti olan ücretli müminin biz/öteki algısında cemaatleri değerlendirmesini Osman'ın başka bir ifadesi üzerinden sürdürürsek görüşmecinin kendi cemaatini diğer cemaatlerden ayırdığı görülmektedir:

“Benim gittiğim yerde siyaset yok. Bizim gittiğimiz cemaate dışarıdan birisi geldi seçim zamanı. Oyunuzu nereye veriyorsunuz dedi. Bizim (...) Abi diye bir hoca vardı, adamı tersledi. Allah sana akıl vermiş, fikir vermiş dedi. Nereye vereceksen oyunu oraya vereceksin dedi. Bize zarf atıp bizim fikrimizi mi öğrenmek istiyorsun dedi. (...)lara bak, onlar gibi (...) Cemaati cebebi memleketlerde okul açmak istese dünyada izin vermezler mesela. Onlar nasıl açıyor?”.

İç grup ve dış grup aidiyetine dair güvensizlik ilişkisini anlatan yorumlar içermesi açısından Osman'ın bu alıntısı önemlidir. İbadetin maddiyatla ilişkilendirilmesini reddeden bir cemaatin üyesi olan Bilal kendi cemaatinin dışındaki diğer cemaatleri maddiyatçı olmaları nedeniyle eleştirmektedir. Bilal aynı zamanda cemaatinin genel kabulü gereği imamların camilerde maaşla çalışmalarına da karşıdır:

“İbadet parayla yapılmaz. Cami imamları parayla çalışır. Benim cemaate girmem kaderdir, Allah niyaz etti, işlerim açıldı, çevremize de faydamız oldu. Bereket çok şükür”.

Görüşmeci ibadetle para arasında bir bağlantı kurmuyormuş gibi gözükse de cemaatinin benimsemediği maddi ilişkiler tüm toplumsal yaşamı kapsamamaktadır. İmamların maaş almasına karşı çıkmasındaki pragmatizmin içeriği cemaate girdikten sonra işlerinin açıldığını belirttiği bağlamda bulanıklaşır. Bilal'le aynı cemaatte yer alan Davut da farklı cemaatlerin inançlarında dürüst olmadıklarını “Diğer cemaatler sözde şükürcü” diyerek ifade etmektedir.

Yasin'in kendi cemaate giriş deneyimiyle birlikte aktardığı düşünceleri cemaatler arasındaki çekişmeleri vurgulamaktadır:

“Cemaatlerde en büyük sıkıntı şudur: Cemaatler birbirleriyle çok uğraşırlar. Müslüman olmayanlarla uğraş da, onlarla uğraşmayı bıraktılar Müslümanlarla uğraştılar. Bize en büyük zararı biz veriyoruz. Bağlı olduğum bir cemaat var İstanbul (...) semtindeki (...) Cemaati. Hakkını veremiyorum onu tekrar söylüyorum da. (...) Hoca diyorlar ya kamuoyunda baya bir

görünmeye başladı. Onun bağlı olduğu yere sohbetlerine gidiyoruz. Onların söylediklerini yaşayamasak da doğru söylüyorlardır diyoruz anlatabiliyor muyum? Sohbet edep, ayet, hadis söylenir. Ben daha önceden çarşaf, tarikat, tasavvuf hiçbir şeyden haberim yok, namazlarım bile yoktu öyle söyleyeyim. Ondan sonra elhamdulillah arkadaşlar, birileri vesile oldu. Şöyle oldu, böyle oldu. Bu yolu tanıdık. Olması gerektiğinin böyle olduğunu anladık. Ben önceden yaşamıyordum ama doğrusunun o olduğunu biliyordum demek ki”.

Diğer cemaat üyesi görüşmecilerden farklı bir yorumla Nuri ve zaman zaman dinsel sohbetlere/toplantılara katıldığını belirten İsmail ise diğer tüm cemaatleri reddeden bir cemaati eleştirmektedir:

Nuri:

“Cemaatlerle ilgili çok güzel düşüncelerim var da. Şimdi bunlara düşmanlık besleyenler de var. Mesela ne onun adı? (...) Hoca, (...)çiler. Kim varsa onlara çatıyor. (...)’a çatıyor, (...)’a çatıyor, (...)’a, (...)’e çatıyor. Bu kadar sığ görüş olamaz ya”.

Nuri bu eleştirisinde İslami grupların parçacıl niteliğinin, bütün olamayışının arkasında bir tehdit olduğunu düşünmektedir. Görüşmeci İslamiyet’in cemaatlere bölünmemesi gerektiğini savunmaktadır fakat kendisi de bir cemaate bağlıdır. Bu yorumda açıkça belirtmese de kendi cemaatinin gerçek İslamı temsil ettiği örtük bir biçimde ifade edilmiş olmaktadır.

İsmail’in düşünceleri yine aynı cemaate yönelik eleştiriler içermektedir:

“ (...)ler var. (...)ler kendinden başka kimseyi tanımıyor. (...) Hoca artık neyse bütün hepsini silip süpürüyor. Vakti bile oruç açmak için yine kendisine göre şey yapmış”.

Nuri ve İsmail kendi cemaatlerinin hakikat rejimini mutlak görürken, var olan tüm cemaatleri reddeden bir cemaate karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre cemaatler olmalı fakat kadir-i mutlakı ifade eden cemaat kendi cemaatleri olmalıdır.

Cemaat üyesi olmayan işçilerin anlatılarına bakıldığında, cemaat üyesi işçilerle aralarında belirgin yorum farklılıkları olduğu görülmektedir. Araştırmanın önceki bölümlerinde de belirtildiği gibi görüşmecilerin 15’inin cemaat aidiyeti bulunmaktadır. Cemaat üyesi olmayıp muhafazakâr-milliyetçi olarak adlandırılan görüşmecilerin sayısı 12’dir. Bu görüşmecilerin 7’sinin hiçbir cemaatle doğrudan ya da dolaylı bir ilişkisi bulunmamaktadır. 5’i ise cemaat aidiyetleri organik ve sistematik olmayıp kimi zaman sohbetlere/toplantılara katılan işçilerden oluşmaktadır. Hiçbir cemaatle ilişkisi olmayan 7 görüşmecinin 5’i cemaatler hakkında olumsuz değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu işçilerin eleştirileri genellikle cemaatlerin ekonomik etkinlikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Cemaat üyesi olmayan ücretli mümin, eğer herhangi bir cemaatin sosyal yardım ağında yer almak gibi bir pragmatik ilişkisellik içinde değilse, tüm



cemaatleri eleştirmektedir. Örneğin Soner ironik ve eleştirel bir dille cemaat içi ilişkileri sorgulamaktadır:

“Cemaatte ‘Abi’ demek aynı zamanda sponsor demek. Benim bir dayım var Kırıkkaleli. Ya Dayı diyorum şu işleri ayarla, bana bir torpil ayarla diyorum. ‘Yeğenim bizim özel isteklerimiz yok, Allah için yaptığımız işlerde yeni bir yurt yaptırıyoruz. Binasında senin de bir katkı olsun. Bir tuğla da sen koysan ömrüne bedel olur. Sen harçlığından biriktirsen’ diyor. Dayı diyorum senin bundan ne çıkarın var evinde televizyonun yok diyorum”.

Soner’in aktardıkları cemaat yatırımlarının finansmanının bir bölümünün üyelerden toplanan aidatlarla yapıldığını göstermektedir. Soner aynı zamanda dayısının yoksulluğundan söz ederken “Adam elektrik faturasını zor ödüyor. Ama o kopmuş yani. Adam yok yani hiç tık yok herifte. Bir de öyle adamlar var, taban işte” diyerek dayısının tüm gelirini cemaatle özdeşleştirmesini eleştirmektedir.<sup>243</sup>

Görüşmecı Aydın cemaatlere dair düşüncelerini araştırmada kendisiyle de görüşülen Salih’in üyesi olduğu cemaatin derneği için işyerindeki işçilerden katkı niteliğinde aidat toplama çabasını eleştirerek aktarmıştır:

“Cemaat meselesini bir arkadaşla tartışmasını yaptım mesela. Bunların bir derneği var mesela. Orada para topluyorlar. Ondan sonra ben kötülemiyorum hani de, mesela burada para verenler var beş Lira falan aylık. Versinler, Ben dedim ki vermem dedim. Bilmiyorum belki yanlış düşünüyorum, Allah bilir tabi de. Ben gözle veririm, gözle görürüm, insanın durumunu görürüm veya giderim bir yerde kurban keserim. Muhtaç bir sürü Kuran kursiyerleri falan var veya yardıma ihtiyacı olan kişiler vardır. Gözümle gördüğüm için huzur içinde olurum”.

Aydın’ın dinsel cemaatlerin parasal kaynak arayışlarına daha eleştirel bir tutumla yaklaştığı söylenebilir. Fakat yine de sosyal yardım konusuna dinsel habitusun içinden bakmaktadır. Cemaatin yerine yardımı kendisi yapsa da sosyal yardımlarla bağımlılaşan toplumsal kesimler oluşturulması konusunda, cemaat yardımıyla Aydın’ın bireysel yardımı arasında belirgin fark bulunmamaktadır.

Görüşmecilerden Burak ise zaman içinde cemaatsizleşmiş, herkesin kendi yerel ve özerk cemaatini kurması gerektiğini düşünmeye başlamıştır. Türkiye’deki İslami cemaatleri eleştiren Burak’ın düşüncelerinin içerdığı özgünlük nedeniyle alıntılanması gerekmektedir:

“Önceden söylediği kelimeleri, kelimeleri beni de etkilemişti. Ama son zamanlarda dinler arası diyalog dediler. Bunlar dinler arası diyalog deyince ben tamamen kendimi soyutladım (...) Cemaati’nden. Ben cemaate girmem. Bu saatte girmem şu anda. Ehl-i sünnet vel cemaat ol,

<sup>243</sup> Pentekost kiliselerde cemaat üyelerinin kiliselere gelirlerinin yüzde onunu bağışlamaları (Hefner, 2012: 254) Türkiye’deki cemaatlerin finansal dayanışmasını andırmaktadır. Pentekostalizm, Protestanlığın ilahi özelliğinin daha coşkulu biçimde trans halleri, vecd, ağlama gibi duygusal deneyimlenmesini amaçlamaktadır (2012: 253-254).

kendin bir cemaat oluştur. Ailenle oluştur, hanımınla, çoluğunla çocuğunla, abinle, ne bileyim işte ablanla, kardeşlerinle cemaat oluştur. Kendi cemaatin o olsun. Dünya bir sınav, cemaate girersen sınavdan çıkarsın”.

Burak akrabalık düzeyinde kurulması tasarlanan cemaat düşüncesiyle farklı bir yorum getirmektedir. Burak eğer herkes kendisi cemaat olsun deseydi dinin komünal bir yönünün olmadığı, sadece bireysel vicdanla ilişkisel olduğu sonucuna varmış olacaktı. Fakat dinsel alanı yine kolektivite düzeyinde tanımladığından esas olarak dinin ancak cemaatler düzeyinde deneyimlenebileceği düşüncesinden uzaklaşmamaktadır.

Son olarak Alper cemaatlerin dindarlığı bir gösteri kültürü olarak sergilemelerine karşın, cemaat üyelerinin dinsel yükümlülüklerini yerine getirecekleri alanlarda bulunmamalarını eleştirmektedir:

“Şimdi bu ülkede... çeşit çeşit cemaatler var. Ama sabah namazına gidiyoruz camilerde dört kişi, beş kişi var. Nerde kılıyor bu insanlar namazı diyorum ben kendimce? İslamiyet’te, her yerde bölücülük yapıyorlar. Sen A cemaatindesindir ben C cemaatindeyimdir, ben senin arkanda namaz kılmam diyorlar. Adam diyor ki nasıl niyetle kıldırıyor bu namazı diyor. Cemaat diye bir şey bırakmayacaksın abi, bırakmayacaksın yani. İslam bir değil mi, Kuran farklı farklı mı çözüyor? Hepimiz aynı çözüyoruz Kuran’ı. Rant her yerde ya”.

Bu ifadede hem ekonomik hem de cemaatlerin ontolojisine dair bir eleştiri bulunmaktadır. Alper’in aktardığı bulgular, Roy’un İslamiyet’te cami ve kitlelerle ilgili düşünceleriyle benzer gözükmektedir. Roy’a (1995: 257) göre Tunus ve Türkiye gibi görece laik ülkelerde camilerin dışında da namaz kılma biçimindeki ibadet, insan kalabalıklarıyla bir gösterişe dönüştürülürken, şeriat normlarıyla yönetilen İran’daki camilerde bu tür görüntüler ortaya çıkmamaktadır.

### **3.7.2. Dinsel Disiplin İçeren Alternatif İslami Toplum**

Bir önceki bölümde değerlendirildiği gibi cemaatlerin bulunduğu dinsel alan bir piramit biçiminde düşünüldüğünde, derine inildikçe türdeşlik olarak görünen bilgilerin esas olarak cemaatler arasındaki belirgin farklılık rejimlerini içerdiği görülmektedir. Araştırmanın bu bölümünde ise dinsel cemaatlerin alan verilerinin yardımıyla çıkarsanan ikili bir toplumsal işlevinin olduğu belirtilecektir:

- Tarihsel olarak taşıdıkları geleneksel otorite motifleri nedeniyle cemaatlerin bireysel adanma ve toplumsal disiplin sağlama araçları olmaları.
- Modernite karşısında alternatif bir İslami toplum üretme kaygısı içermeleri.

Bu anlamda ilk olarak cemaatlerin bireysel adanmayla toplumsal disiplin sağlama özelliklerine ve ardından alternatif bir İslami toplum kurgusuna dair görüşmeci anlatıları irdelenecektir.

Cemaat aidiyeti olan ücretli mümin, toplumla kurduğu ilişkileri cemaat habitusunun süzgecinden geçirerek anlamlandırmaktadır. Görüşmeci işçiler söylem ve anlatılarında özellikle geleneksel otoritenin diline başvurumaktadırlar. Görüşmeler sırasında cemaat aidiyeti olanlar, olmayanlardan farklı biçimde üyesi oldukları spesifik cemaat kültürünün düşüncelerini de aktarmışlardır. Böylece cemaat kültürünün bireylerde daha spesifik bir davranış/düşünüş tarzı geliştirdiği görülmektedir. Birey cemaatin kolektif düşüncesiyle özdeşleştiği oranda kendi varlığından uzaklaşmakta, cemaatin bütününde erimektedir. Cemaatçi bir yapı içine doğan bir birey, zamanla kendi özgürlüğünü kısıtlayacak pratikler karşısında tüm direnme biçimlerinden vazgeçmeye yönelir (Başaran, 2005: 168). Sennett'in (1992: 161) belirttiği gibi otoritenin temel misyonu bireylere güven vermektir. Otorite kendisine bağımlı olanların deneyimledikleri gündelik pratiklerinin önemli gözükmeye başlamasını yaratır. Otoritenin sadece varlığının bilinmesi dahi bireylerde bir güven duygusu üretmektedir. Nitekim cemaatlerdeki şeyhe kayıtsız ve koşulsuz itaat etmeyi anlatan "itaâti mutlaka ve teslimiyeti külli" ilkesi bir kulluk ilişkisini anlatmaktadır (Yılmaz, 2011a: 153).<sup>244</sup> Bu bağlamda görüşmecilerden Nuri bireyin mutlaka bir cemaate gereksindiğini savunmaktadır:

"İnsanların dünya imtihanını kendi başlarına geçmeleri zor. Yanına bir rehber edinmeleri lazım. Çünkü ne bileyim, iyi bir (...) hocaya, hocaefendiye falan bağlanmak lazım. Rehberin yok mesela, ne yaparsın millet zelil olmaz mı?"

Görüşmeci Nuri bu ifadesinde kendi eylemi ve iradesine güvenmediğini belirtmektedir. Gellner (2012: 99) Nuri'nin bu ifadesiyle uyumlu olarak Faslıların ilginç bir özdeyişini aktarır: "Şeyhi olmayanın şeytanı vardır".

Cemaat olgusunda ücretli mümin; sınıf, yurttaş ve birey kavramlarının yerine ümmet, cemaat ve mümini ikame etmektedir.<sup>245</sup> İslamiyet'te ruhban sınıfı olmamasına karşın özellikle cemaat hiyerarşisi içine katılan bireyler cemaatin hakikat rejimini

<sup>244</sup> Bu çerçevede Ocak (2007: 57) tasavvufun içinde en üst makamda yer alan kişiden en alt katmandaki veliye kadar oluşturulan hiyerarşinin İslam'ın birlik/tevhid inancıyla bağdaşmadığını, bu hiyerarşinin bir "yarı tanrılar panteonu" oluşturduğunu belirtir.

<sup>245</sup> Bauman (2003a: 314), bireyin özgürlüklerinin bir bölümünü feda ederek Hobbesçu ve Freudçu anlamda güvenliğe sığınabileceğini ya da cemaat yaratmaya, "kendi seçiminin zayıf ipliklerinden bir cemaat örmeye" dair davranabileceğini belirtir.

koşulsuz benimsemektedir. Örneğin Davut üyesi olduğu cemaatin manevi önderine referansla şöyle der:

“Oğlumun adı bile (...) O kadar yani bağlıyız, sen ordan anla artık”.

Cemaat ilişkilerine koşulsuz ve içten bağlanmanın inşa ettiği bireysel disiplin bu ifadede açıkça görülmektedir. Halil de cemaat içindeki uhrevi hiyerarşi ve ahlaki disiplinin tüm topluma yayılmasıyla “sosyal disiplin” sağlanabileceğini düşünmektedir:

“Cemaatlerin doğru işleri var. Doğru iş nedir onu söyleyeyim önce. Bu kadar başboş insanı belli bir disiplin altında muhafaza edebilmek, onları kontrol altında tutabilmek. Sosyal anlamda insanları belli şeylerden korumak anlamında söylüyorum bunu. Bu bağlantıları itibariyle toplumu kontrol etmek anlamında önemli işlevlere sahiptirler. Ama cemaatler ne zaman siyasal, kültürel ve toplumsal etki meydana getirmeye başlarsa orada işte sıkıntı başlıyor demektir”.

Bu ifadede cemaatlerin denetim ve disiplin ağının tüm topluma içselleşmesiyle ahlaklı bir toplumun var olabileceği savunulmaktadır. Örtük bir biçimde ahlaklı bir toplumun cemaatlerin mürit sayısının çoğalması aracılığıyla sağlanabileceğine vurgu yapılmaktadır. Bu denetim düşüncesi Foucault’un iktidarın halkalar biçiminde topluma yayılmasını belirttiği bağlamı andırmaktadır. Halil’in düşüncesi aynı zamanda belirgin bir çelişki de içermektedir. Cemaatlerin “siyasal, kültürel, toplumsal etki” oluşturdukları bir noktada toplumsal sorunların oluşacağını belirtmesi, cemaatlere toplumu denetleyen bir işlev yüklenmesinin savunulmasıyla uyumsuzdur. Kendisi açıkça belirtmese de Halil’in bu ifadede farklı cemaatlerin toplum üzerinde etkili olmasının bir toplumsal kargaşaya yol açacağını savunduğu düşünülebilir.

Halil gibi Abdurrahman da toplumsal denetim sağlanmasında cemaatlerin işlevsel olduğuna değinmiştir:

“Çok güzel cemaatleşme var. Ahlaksız halkın onlar hakkından gelir”.

İdeal bir İslami toplum kurma olgusunda cemaatlerin bir ikna ağları dizgesi oluşturdukları anlaşılmaktadır. Halil ve Abdurrahman ahlaksız bir halkı hangi cemaatin terbiye etmesinin meşru olduğu sorusuna kendi cemaatlerini överek yanıt vermişlerdir. Bu durum dinsel hoşgörü olgusunun anlamlandırılmamış olmasının yanı sıra farklı cemaatlerin birbirlerine dair bakışını yansıtması açısından da ilginçtir.

Bireysel adanmışlığın güdülediği ideal bir İslami toplum düşüncesi, kentsel alanda kendisini modernizme alternatif bir yapıda kurgulamaktadır. Özellikle küreselleşme zamanlarıyla birlikte yoksulluk ve yoksunluk oranlarının artması, geleneksel otoritenin güçlenmesiyle koşuttur. Böylece kapitalizmin içine girdiği devrevi krizi aşma çabasında devlet küçültülürken boşalan alanı İslamlaşma doldurmuştur. Gecikmiş ve eksik modernizm karşısında bireyler yoksul olmakla

birlikte kendilerini “ımtiyazlı muhafazakârlar” olarak duyumsayabilecekleri alternatif kimliklere yönelmişlerdir. Modernizmin yasal/ussal otoritesinin sınırları içinde cemaatler alternatif toplumsallık kurguları olarak geleneksel ve karizmatik otoritenin birbiri içinde eridiği alanlar olmaktadır. Cemaatler ve tarikatlar bunun yanı sıra kentsel anomi ve yabancılaşma duygularına karşı “ruhsal ve maddi güvenlik alanları” oluşturmuşlardır. Fakat alan araştırmasından elde edilen bulgular göstermektedir ki; cemaat ağlarının ekonomik yardım kanallarına katılarak ve kentte bir topluluk içinde yer almanın çoğulluğuyla kendisine güvenini kazanarak yabancılaşmadan kurtulduğunu tahayyül eden birey, tersine toplumla arasına cemaat habitusunun hiyerarşi ve davranış kalıplarını yerleştirerek bir diğer yabancılaşma alanının içine katılmış olmaktadır.

Alternatif İslami toplum tasarımıında bir yeniden toplumsallaşma örneği olarak cemaat üyesi görüşmeciler, araştırmanın önceki bölümlerinde de söz edildiği gibi, ailelerinin dinsel anlayışını reddederek cemaat ağları içine katılmaktadır. Görüşmeci Hacı geçmişte ailesinden öğrendiği İslamiyet’i yetersiz bulmaktadır:

“Biz biraz daha böyle cahildik<sup>246</sup> hakkaten. Ya yeni yeni ben öğrenmeye başladım. Ben anamdan, babamdan bildiğim dini yaşamaya çalışıyordum. Şimdi öğrenerek yaşıyorum şimdi, okuyarak, araştırarak. Yani onlar bana yanlış öğretmişler demiyorum. Onların da doğruları var ama eksik öğretmişler. Eksikleri tamamlıyorum ben şimdi yani”.

Cemaat içinde yeniden toplumsallaşma ve yeniden öğrenme süreçlerinin yaşandığı görülmektedir. Hacı söyledikleriyle İslami bir eğitimin aile boyutunu aştığına vurgu yapmakta bu anlamda cemaatleri bir aracı kurum olarak algılamaktadır. Weber (2008: 438) de kurtuluş sözü veren misyoner dinlerin oluşturduğu dinsel toplulukların ilk olarak aile birimiyle çatışma içine girdiklerini belirtir. Dinin kurtuluş amacı ne oranda kapsayıcı, derin olursa müminlerin aileleriyle yaşayacakları toplumsal çatışmalar da o oranda artacaktır.

Araştırmamızda dinsel cemaatlerin alternatif bir İslami toplumu nasıl oluşturduğuna dair somut bir veri, yine Hacı’nın aktardığı bilgilerde yer alan mahalle örgütlenmesi modelidir.<sup>247</sup> Hacı Milli Görüş düşüncesinin mahalle örgütlenmesi yapısı olan “Müşahit Modeli”ni şu bilgilerle aktarmaktadır:

“Ben (...) Partisi’nin mahalle temsilciliğini yaptım. (...) Partisi’nde de yaptım. Kapı kapı dolaşırdım ihtiyacınız var mı diye. Gece çıkardım, akşam işten gelirdim, kapı kapı böyle

<sup>246</sup> İslamiyet’ten önce Araplar arasında “cehl” ve “hilm” karşıtlığı bulunmaktaydı. Cehl (cahil) sadece kendi otoritesine inanan ve kendi davranışlarını, düşüncelerini denetleyemeyen, hilm (halim) ise kendi kendisini denetleyebilen, fevri olmayan kişiyi anlatmaktaydı (Turner, 1997b: 108).

<sup>247</sup> İslami örüntüler genellikle yerel düzeyde gelişip güçlenmektedir. Mahalle ve ahlak arasında bir ilişki oluştuğunda mahalle ahlaka nezaret etmektedir (Mardin, 1999: 103).

dolaşırdım. İhtiyacı olanları arardık. Aramakla mükellefiz yani bizim işimiz o. Öyle kuru kuruya mahalle temsilciliği olmaz. Şu adamı şuraya aktar işbaşı yaptır, bu adamı buraya işbaşı yaptır böyle değil. Mahalle temsilcisinin görevi o yani mahalledeki bütün fakir fukaraları tespit edip (...) Vakfi'ndan oraya yardım ettirmek. Gerçek fakirleri ama. Şu (...)’in uygulamış olduğu model var Mahalle Modeli. Daha doğrusu biz ona Müşahit Modeli diyoruz. Başmüşahit ve Müşahit Modeli diyoruz, onu uyguluyor (...) şu anda. (...) Hoca'nın o projesini uyguluyor, o modelini uyguluyor ve başarılı oluyor. Her mahallede, her sokakta bir tane adamı var (...)’in. (...) Hoca'nın da projesi buydu. Her sokakta bir adam, en az. Yani şu sokakta bir adam. Düşünsene iktidar partisinin adamının olması şu sokakta nerede fakir var, nerede fukara var bilinmesi anlamına geliyor. Vebalden kurtuluyorsun. (...) Hoca'nın projesinde her okulda bir tane Milli Görüşçü olmalı”.

Cemaat ve sosyal yardım arasındaki ilişki bu ifadede belirgin biçimde görülmektedir. Hacı'ya görüşme sırasında ek bir soru olarak neden yoksullar üzerine odaklanıldığı sorulduğunda, varsılların bir kısmının ticari gereksinimleri nedeniyle kendilerini bulduğunu, kendilerinin de yoksulları bulduğunu aktarmıştır. Kapsayıcı bir ağ olarak tüm kenti saracak biçimde tasarılanan Müşahit Modeli'nde cemaat içi bir hiyerarşi de bulunmaktadır. Bu yapıda cemaatin tabanıyla tavanı arasında bir itaat ilişkisi kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim literatürde Milli Görüş düşüncesinde bu anlamda bir itaat ilişkisinin bulunduğu belirtilmektedir. İtaatin meşrulaştırılması ataerkil ve duygusal bir söylemle yapılmaktadır (Çınar, 2005: 88). Müşahit Modeli'nin başarısında bu itaat ilişkisinin etkili olduğu söylenebilir. Tuğal'ın (2006: 265) muhafazakârlık araştırmasında da Erbakan'ın tüm mahallenin bilinmesine dayalı mobilize olma stratejisi olan Müşahit Modeli'nin İstanbul Sultanbeyli'de geçerli olduğu görülmektedir.

Alternatif toplum tasarımında birey cemaate karşı koşulsuz bir güven ilişkisi üretmektedir. Bu ilişki Necmettin'in açıklamaları üzerinden görülebilir:

“İnsan yaşamış olduğu dine önem verdiği zaman hayat biraz daha kolaylaşıyor. Güzel bir şey mi dersiniz? Gerçekten güzel bir şey. Nasıl hani cep telefonumuz var sürekli şarj olmuyor, haftada bir bitiyor. En azından kendini biraz sapmaya yönelttiğin zaman o ortamın içine... Haftada bir kere gidiliyor zaten. Gittiğin zaman bir yarım saat, bir saat kaldığında şarj oluyor vücut. Şart değil ama yetim bir çocuk düşünün; anne yok, baba yok veya savaşın ortasında bir çocuk düşünün, herkesten kopuyor. Güvenecek bir dal oluyor, ortamı bilmiyor o şekilde olabilir diyeyim”.

Necmettin anlatımında imgelem düzeyinde betimlediği yalnızlığını ancak ailesinin yerini tutan bir cemaatin toplumsallığıyla giderebildiğini belirtmektedir. Birey yaşamda her an kötü yola düşebilecek bir varlık olarak görülmektedir. Necmettin'in, bireyi

kosmosun karmaşasındaki kaybolmuşluk metaforuyla tanımladığı bu kaos ancak bir yol göstericinin yardımıyla, “güvenecek bir dal” aracılığıyla düzene kavuşmaktadır.

Hamza da benzer biçimde alternatif bir toplum tasarımı olan cemaatlerin sağladığı ontolojik güven duygusuyla ilgili şu düşünceleri aktarmıştır:

“Şöyle düşünüyorum, insan tek yaşayamaz. Müslümanlık tek yaşanmaz. Muhakkak cemaat diyoruz ya. Cemaat, cem olmak yani birleşmek. Ağaç işte saçaklarından beslenir, nasıl insanlar duydukları ile beslenir. İnsan da kulağıyla beslenir yani duyduklarıyla. Muhakkak okumakla. Orada bir yönlendirme oluyor tabi. Mesela şurada geliyorsun, gidiyorsun. Çoğu arkadaşım hani ben götürmeye de çalışıyorum. Adam geliyor işten evine gidiyor. Elinde kumanda televizyon başında uyuyor, geri buraya geliyor. Ama oraya giden insan, benim toplantılara götürdüğüm insanlar ayda en azından bir kitap bitiriyor, bir şeyler yapıyor. Kendisini geliştiriyor. Ben oraya ayırdığım zamanı çok önemsiyorum. İşten çıkınca da gidiyorum. Yedi buçukta işten çıkıyorum saat gece bire kadar orada durduğum oluyor”<sup>248</sup>

Gelenekler, bireylerde güven ilişkilerini “rutinleşmiş toplumsal uygulamalara” bağlayarak ontolojik bir güvenlik üretir (Giddens, 2010: 97-98). Cemaat içindeki konumunun Hamza’ya sağladığı statü de kendisini değerli hissetmesine neden olmaktadır. Hamza’nın cemaat içindeki konumu kendisine Weber (2008: 290) anlamda bir statü onuru sağlamaktadır. Yasal/ussal otoriteyle işleyen işyerindeki statüsünün yerine dinsel cemaatin geleneksel otoritesi ikame edilmiştir. Cemaatin alternatif bir dizge olarak toplumsallaşma ve eğitim süreçlerini de içermesi söz konusudur. Üstelik cemaat ilişkileri neredeyse aile yaşamının yerini almaktadır. Çekirdek aile ilişkilerinin dışında eş ve çocukların periferide, erkeğin ve cemaatin merkezde yer aldığı bir sosyalitenin oluştuğu görülmektedir.

Cemaat bağlılıkları olan Necmettin ve Hamza’ya karşıt bir örnek olarak cemaat ilişkilerinin dışında bir toplumsallaşmaya dair Meryem’in aktardığı bulgular verilebilir. Araştırmanın farklı bölümlerinde de değinildiği gibi kentsel alanın gelir dağılımı eşitsizliğinde ve anomik ilişkilerinde yalnızlaşan ve kentsel doku içine nüfuz edemeyen birey, dinsel bir cemaat ağına katılabilmektedir. Fakat cemaat üyesi olmayan Meryem, kimi zaman sohbetlerine katılsa da cemaat içi ağlarla değil, işyeri deneyimleri aracılığıyla toplumsallaşmıştır. Meryem kırsal alan ve kentsel alan arasındaki bireysel deneyimini şu biçimde anlatmaktadır:

<sup>248</sup> Tarikatların temel niteliği gönüllü katılım özelliğine sahip olmalarıdır (Weber, 2011a: 45). “Bir ermiş ve örgütlü taraftarlar”dan oluşan tarikatlar Tanrı’yla aracılık ilişkisi kurulmasını sağlamakta (Gellner, 2012: 283, 88); tarikat önderi olan mürşit, müritleri çevresinde toplayabildiği karizmatik otoritesiyle devlete bağlı olan ulemanın dışında bir kategori olmaktadır (Lindholm, 2004: 321). Karizmatik otoriteye sahip olan pirlar “kişisel, mitos-kurucu, heterodoks olan tasavvufi” bir İslamiyet’i temsil ederken, ulema kamusal, hukuksal ve soyut bir İslamiyet’i temsil etmektedir (2004: 323).

“Şehirde bakarak öğrendim. Şimdi meselaki şuraya gidiyorum, bakıyorum. Buraya gidiyorum, bakıyorum, öğreniyom. Ben meselaki öyle yaptım. Kendi evimde geldim beyim bana dedi ki karı bu nerden çıktı dedi. Bu benden çıktı dedim, bundan sonra böyle yenecek dedim. Bak daha masam yok evde. Masada da yesen dedim, yerde de yesen dedim ayrı tabakla yiyeceksin bundan sonra dedim. Ben bugün gittiğim yerde böyle gördüm dedim. Köyden geldim evdeydim. Konuşmayı bilmezdim meselaki, bana öğretiler. (...) Hanım şöyle diyen, kapıyı tık tık vurcan. Çay kahve ne istiyorsunuz derdim onları öğretiler işte. Ceketinin önünü iliklecek hazır oldu dikilecen dediler”.

Marx’ın (2009: 612) belirttiği gibi tarımın kapitalistleşmesi oranında, tarım çalışanına kırsal alanda duyulan talep azaldıkça, kentlerde bir artı-nüfus birikir. Tarımsal nüfusun bir bölümü bu koşullar içinde kent proletaryasına dönüşmek zorunda kalır. Kentsel alanda proleterleşen Meryem de kentlerin güvenilmezliğini giyim konusu üzerinden aktarmıştır. Türban kullanan görüşmeci, kızının başını kapatmasını istemekle birlikte kızı bu talebi kabul etmediğinde kendisini zorlamamıştır. Kente göç etmeden önce köyde giyim konusunda rahat olduklarını fakat kente geldiklerinde örtünme gereksinmesi hissettiklerini belirten Meryem, bunun nedeninin kente dair duyduğu güvensizlik, yabancılaşma duygusu ve “kenti tanımaması” olduğunu aktarmıştır.

Bu noktada toplumsal cinsiyet konusunda bir veri oluşturması açısından da ataerkil dizgenin kırsal alanda Meryem üzerinde kurduğu yapabilirlikten yoksunluğun aktarılması yararlı olacaktır:

“Çok çok pişmanım. Ben o zaman dışarıdan okula gideymişim üniversiteyi okumuşum. Ama ben parasızlık çok çektim, o yüzden okuyamadım. Böyle bir şey bana bir destek misal böyle bir destek... Meselaki bana bugün varsın, yarın yoksun her şeyi öğren de deselerdi bana, ben kesinlikle yapardım. Çok çok orda hata yaptım ben. Amcalarım saçlarımdan tuttu tuttu dövdü. Okuldan aldılar, ilkokul üçten aldılar ya. Öğretmenim geldi bunun yaka(sın)dan tuttu itti. Amcam da akşam geldi beni evde dövdü. Çok dayak yedim. Okutmadılar kız kısmısı diye. Ankara’ya daha evvel neye gelecek olsaydım, buralardan evlenecek olsaydım; amcam, annem, babam beni öldürse de, evlatlıktan reddetse de ben kaçırdım, okurdum. Okumayı çok istiyorum”.

Meryem’in aktardığı değerli bulgu, geleneksel/dinsel otoritenin tüm evrenini kuşatmış bir kadının toplumsal patriarşiye karşı çıkma çabasıdır. Meryem örneğinde görülmektedir ki bireyler muhafazakâr ve yapabilirlikten yoksun bir durumda olsalar da dinsel cemaat ağlarının tümüyle içinde yer almayabilirler. Meryem eğer patriarşi ve kapitalizm karşısında daha güçlü bir toplumsal statüye sahip olsaydı kendisini gerçekleştirme olanaklarına da sahip olabilecekti. Bu gerçeklik kapitalizmin eşitsiz



toplumsal kurgusu karşısında kadınların daha da güçsüzleştirilmiş bir konumda yer aldıklarını göstermektedir.

Oysa görüşmeci Salih, Meryem'den çok daha farklı düşünmektedir. Salih'in aktardığı bilgiler cemaatlerin din ve dünya arasında sadece uhrevi bir aracılık işlevi görmediği aynı zamanda farklı toplumsal aktivitelerin işleyişini sağladığına işaret etmektedir. Salih cemaat sohbetlerinin toplumsallaştırma işlevine şu ifadesiyle vurgu yapar:

“Yani ben hem bilgimi, ilmimi geliştirmek açısından. İnsanın sadece kalbini namazla doldurmaması gerekiyor. Biraz bilgi her zaman önemlidir yani. Sohbeta Pazar akşamları gidiyorum ben, bir de Cuma akşamları gidiyorum. Farklı insanlar tanıyoruz, kaynaşıyoruz yani bayağı keyifli oluyor”.

Görüşmeci “bilgimi, ilmimi” sözcükleriyle dinsel bilgiyi kastetmektedir. Araştırmada görüşülen cemaat üyelerinin tümü cemaatlerinin eğitim işlevlerinin önemine değinmişlerdir. Tarikat şeyhinin baba otoritesi yerine geçen şefkat davranışı da bireyler üzerinde etkili olabilmektedir (Güner, 1991: 394-395). Fakat cemaat içinde huzur ve mutluluk bulan bireyler, cemaat dışında kendi başlarına kaldıklarında aynı duygulara sahip olamamaktadır (Sayman, 2005: 15-16).

Dinsel öğrenme ve sembollerle bireyler kendilerine bir kimlik alanı yaratmaktadır (Şaylan, 1992: 28). Cemaatlerin alternatif toplum tasarımında çoklukla duygulara seslenen hitabet, ibadet ve dayanışma ağlarıyla bir kolektivite oluşturulmaktadır. Bu bağlamda görüşmecilerin çalışma dışı bir aktivite olarak cemaat sohbetlerinde işyerinin disiplininden uzaklaşarak rahatladıklarını söylemeleri, kentsel anomi koşullarında dinin bir koruma alanı olabildiğini göstermektedir. Fakat bu korunma algısının bir sınırı bulunmaktadır. Dinsel cemaatler içinde kurulan alternatif İslami kimlikte, bir özgüven duygusu bulunmakla birlikte “zayıfın esrik dini” (Lindholm, 2004: 318) kavramsallaştırması geçerlidir. Bireyler güçsüzlüklerini ortadan kaldıracak üstün bir kimlik ve güç duygusunu deneyimlemektedir. Bu deneyime geçmiş yaşamındaki “kötü ve şeytani” olarak belirttiği alışkanlıklarından kurtulmak amacıyla cemaate giren Salih'in anlattıkları uygun düşmektedir:

“Ağabey bir şey söyleyeyim. Hani dedik ya bir Müslüman her şeyi ile örnek olması lazım diye, hani konumuz dine kaçmaz inşallah da fetva da vermiş gibi olmayayım. Çünkü fetva vermek ateşten gömlek gibidir. Ben bundan beş gün öncesine kadar sigara içen bir insandım. Ben zaten sohbetlere falan da katılırım, bilirsiniz sohbetler falan olur. Orada hocamızın biri dedi ki sigara haram dedi. Ben sigara haram dediği gün sigarayı bıraktım. Alkolüm yoktu, sigara vardı sadece. Bunun dışında da vardı yani konuşmaya gerek yok. Vardı, vardı yani. Tamamen heves meselesi.

Hani gösteriş bizim insanımız biraz aç, lafım buradan dışarı. Gözü aç çünkü zamanında ben de öyle idim. En iyi markalardan ben de giysi aldım bir sene öncesine kadar. Benim kardeşim (...) mağazasının müdürüydü. Ben oradan giyiniyordum sürekli, ben de pahalı kotlar, gömlekler vs. alıyordum ama öyle değilmiş yani”.

Salih’in üzerindeki cemaat etkisi, tüketim, lüksten kaçınma davranışı ve nefis terbiyesi düzeyinde mutlak bir dinsel otorite olarak kurulmuştur. Bu noktada cemaatin mi bireye gereksindiği yoksa bireyin mi cemaate gereksindiği konusu tartışmalıdır.

Cemaatlerin alternatif bir toplumsal alan olmasına dair bir diğer örnek Osman’ın bağlı olduğu cemaate muhafazakâr evlilik yapmak isteyen kişilerin geldiğini belirtmesidir:

“Bazıları da evlenip kadın bulmak için geliyor. Bizde yok. Bizim burası evlilik programı değil deyip gönderdik adamı”.

İslami değerleri benimsemiş bir eş bulmak isteyenlerin dinsel bir cemaate gitmesi örneği, cemaatin bireyin toplumdaki konumuna dair her şeyi çözeceği bir bağlamda değerlendirildiğini göstermektedir.

### **3.7.3. “Cemaat-Şirket Kompleksi”<sup>249</sup> ve Sosyal Yardım Mekanizması: “Tanrı Onun Ticaretini Kutsasın”<sup>250</sup>**

Ücretli müminin cemaat düzeyinde değerlendirilmesinde son olarak, cemaatlerin hem kapitalist bir şirket hem de bir sosyal yardım mekanizması aktörü olarak nasıl konumlandıkları üzerinde durulacaktır. Bu konudaki en analitik açıklamayı Bourdieu (1995: 201) yapmıştır. Buna göre dinsel pratiğe eşlik eden dinsel söylem ibadet ekonomisinin bütünleşik bir parçasını oluşturur ve burada bir “hayır ekonomisi” işler. Dinsel girişimin aynı zamanda ekonomik boyutlu bir girişim, ekonomik bir ünite olması fakat bu niteliğini itiraf etmemesi ve ekonomik boyutun sürekli yadsınması gerçekliğini Bourdieu (1995: 202) şu biçimde aktarır:

“Ekonomik bir edimde bulunuyorum ama bunu bilmek istemiyorum; bunu öyle bir kipte yapıyorum ki, kendi kendime ve başkalarına bunun ekonomik bir edim olmadığını söyleyebiliyorum ve başkalarının gözünde, ancak buna bizzat kendim de inandığım takdirde güvenilir olabilirim”.

Böylece dinsel söylem ekonominin bir parçasını oluştururken ekonomik nitelik gizlenmektedir (1995: 204-207).

<sup>249</sup> “Cemaat-Şirket Kompleksi” kavramını ABD Başkanı Eisenhower’ın 1961’de yaptığı konuşmada kullandığı askeri-sanayi kompleksi (military-industrial complex) kavramından alınan esinlenmeyle kullanılmaktadır.

<sup>250</sup> (Weber, 2011b: 237)

İslami yazar Bulaç (2008: 17) ise Bourdieu'nun tanımlamasındaki ekonomiyle dinsel alanın kesişme noktasından bir adım daha ileriye giderek cemaatin doğrudan doğruya bir işletme olduğunu söyler. Cemaatlerde iktisadi rasyonalite şarttır:

“Hiçbir cemaat, ilânhaye yardım ve infakla ayakta duramaz. Bir noktadan sonra işletmelerin kâr elde etmesi veya en azından kendi kendilerini finanse etmesi beklenir” (2008: 18).

Cemaatler diğer ekonomik ve toplumsal işletmeler gibi rasyonel, verimli ve etkin olmak zorundadır (2008: 36). Burada örgütlenmesi geleneksel otoriteyle, çalışma biçimleri kapitalizmin yasal/ussal otoritesiyle biçimlenen bir “cemaat-şirket kompleksiyle” karşılaşmaktayız. İslami burjuvazideki ekonomik eğilimlerin dini araçsallaştırıcılığı (Durak, 2011: 40) göz önüne alındığında işletmeciyi bir cemaatin ağ yapıları üzerinden işleyen kurgusu içinde yer alan ücretli müminin kendisi de araçsallaşmaktadır. Cemaat aidiyeti olmayan muhafazakâr işçi Soner'in cemaatlerin kapitalizmle kurduğu ilişki konusundaki düşünceleri açıklayıcıdır:

“Cemaatler günümüzde iş yapmakla ilgili. Çünkü artık sağ görüşlü ya da muhafazakâr insanlar biraz uyandırdığı için bir birlik, bir otorite, bir kooperatif kurmaları gerektiğini düşünerek bu cemaatleri kurdular abicim. Cemaatler sayesinde de ticari ilişkileri geliştirdiler, bağları büyüdü. Adamların cemaatle alakaları yok ama cemaatin içinden de hiç çıkmıyorlar”.

Soner'in aktardıkları cemaatlerin bir cemaat-şirket kompleksi olduklarını doğrulamaktadır. Cemaatlerin hem ticaret yapmaları hem de üyelerini işyerlerinde istihdama katmaları sermaye ve emek piyasalarında cemaatleri işlevselleştirmektedir. Görüşmeciyi Soner de kendisinin cemaat üyesi olmamasının sağladığı nesnellikle, bu ilişkiler ağını tanıdığı cemaat üyesi kişiler aracılığıyla deneyimlediğini belirtmektedir.

Cemaat-şirket kompleksinde lonca ahlakının kapitalizmle birleştirilmesi çabası bulunmaktadır. Bunun nedeni üretim biçimleri değiştikçe bir önceki üretim ilişkisinin tortularının yeni üretim ilişkilerinin içinde yaşamaya devam etmesidir (Marx, 1993: 243). Örneğin 1980 sonrasında kentlere göç eden muhafazakâr girişimciler betimlenirken lonca argümanı kullanılmaktadır:

“Ticaretin her çeşit riskine akıncılar gibi atıldılar. Geleneksel dayanışma grupları olan tarikatlarla da birleşerek, kentli tüccarın müdahalelerine karşı “ahilikler” oluşturdular” (Yıldırım, 1999: 70).

Aynı zamanda cemaatlerin batılı modern toplumlarda bulunmayan “toplumsal sermaye”yi temsil ettikleri iddia edilmektedir (Bulaç, 2008: 36).<sup>251</sup> Weber'in (2008:

<sup>251</sup> Oysa cemaat olgusu sadece İslamiyet'e özgü spesifik bir kurum değildir. Weber (2011b: 303) Protestan ağlarının kurdukları iş ilişkilerini şu biçimde anlatır: “Bir mezhep üyesi başka bir yere taşındığında ya da gezici satış işindeyse mezhebin kendisine verdiği sertifikayı da beraberinde götürüyordu ve böylece diğer mezhep üyeleriyle kolayca bağlantıya geçebiliyor, en önemlisi de nereye

410) belirttiği gibi dinsel dernekler girişimci orta sınıf için bir yükselme aracı konumunda olabilmektedir.

Cemaatlerin tabanı gelir dağılımından ve ülkenin milli gelirinden daha az pay alan, alt sınıflar, işçi sınıfı, küçük esnaf gibi toplumsal kesimlerinden oluşur (Habermas, 2009: 132-133). İran, Mısır ve Suriye'deki İslami hareketlerde geleneksel tüccar ve zanaatkârların belirgin bir etkisi bulunmaktadır (Ayubi, 1993: 179). Türkiye örneğinde de Gülen (1996: 102) cennete öncelikli olarak girecek kişilerin mallarını ve canlarını Allah yolunda harcayan tüccarlar ve esnaflar olduğunu söylemektedir. Nitekim Nurculuk esnaf ve sanatkârlardan, yükselmekte olan işadamlarından oluşan bir orta sınıftan destek bulmuştur (Mardin, 2005b: 141).

Cemaatlerin de şirketler aracılığıyla yerel, bölgesel, ulusal pazarlara sahip olabilmeleri işletme niteliklerine dair bir gerçeklikleri olduğunu göstermektedir.<sup>252</sup> Cemaat üretici ve tüketicileriyle modernizme alternatif bir alan olarak kendisini kurmaktadır. Cemaat şirketleri cemaatlerin büyüklüğüne oranla ürettikleri ürünlerin tüketici kitlelerine de sahip olmaktadır. Sermaye birikimi ve emek süreçlerinde geleneksel değerler ve ilişki ağlarını kullanan cemaat şirketleri Müsiad örneğinde de görüleceği gibi bir “İslami alt ekonomi” oluşturabilmektedir. Fakat emek-sermaye ilişkileri cemaat şirketlerinde otoriter, paternalist, gayri-resmi ilişkiler düzeyine çekilir. Böylece emek ile sermaye arasındaki ilişki, sendika, toplu sözleşme gibi sosyal hak araçlarının uzağında kurulur (Doğan, 2006: 52-54).

Kapitalizmin esnekliğinin belirsizliği ve güvensizlik üretmesi, bireylerin “biz” sözcüğünü kullanma olanağına sahip olabilecekleri bir cemaate katılmalarına yol açabilmektedir (Sennett, 2008: 145).<sup>253</sup> Otoritenin bireyler için bir güvenlik ve sağlamlık arayışı olması (1992: 203) tam da bununla ilgilidir. Örneğin görüşmecilerden Hamza şu ifadeyle cemaat ilişkilerine girerek iş ve gündelik yaşamına dair bazı zorluklardan kurtulduğunu belirtmiştir:

“Allah razı olsun, karşıma (...) Hoca çıktı, ağabeyler çıktı. Vallahi zordu önceleri”.

---

gitse itibar görüyordu. Eğer kendinden kaynaklanmayan bir sebepten dolayı ekonomik darboğaza düşerse, mezhep ona iş bağlantıları kuruyor, kredi verenlere garantörlük veriyor ve darboğaza düşene her türlü imkânı sağlıyordu. Bunu yaparken de İncil'deki şu sözü benimsiyorlardı: ‘Geriye bir şey almayacağını umut ederek borç ver’ ”.

<sup>252</sup> İslami şirketlerle birlikte ekonomide mümin tüketici pazarı gelişmiştir. Örneğin bir Nakşibendî şeyhinden (...) marka gıda maddelerinin tüketilmesi konusunda fetva alınmıştır (Bulut, 1995: 367).

<sup>253</sup> Cemaatçilik (komüniteryanizm) ahlakın standartlarının arttırılmasını, başkalarına karşı özveride bulunulmasını, ortak ilkelere uyularak güç ve duygusal tatmin elde edilebileceğini iddia etmektedir. Fakat Sennett (2008: 150) bu argümanların cemaatlerin güven ve bağlılık olgularını sahiplenmeleri ve cemaatler içinde çelişkiler ortaya çıktığında toplumsal bağların da tehdit altına gireceğinin düşünülmesi nedeniyle sorunlu olduğunu belirtir.

Küreselleşmenin yoksunluğu ve yoksulluğu yaygınlaştırmasının muhafazakârlaşmanın artmasıyla koşut olması, Hamza'yı "Hoca" ve "abi" hiyerarşisinin dinsel disiplininin içine katmıştır.

Günümüzde Ortadoğu devletlerinin içinde buldukları bağımlılık ilişkileri ekonomik gelişmelerini engellerken, modernleştirici devletin topluma sunduğu vaatlerini yerine getirememesi meşruluğunu yitirmesine neden olmaktadır (Zubaida, 1994: 214-215). Benzer ekonomik koşullar sadece nüfusu Müslüman ülkelerde değil Latin Amerika ülkelerinde de geçerlidir. Bu ülkelerde Protestan Pentekost kiliseler, üyelerini en yoğun biçimde yoksullardan ve yersiz yurtsuz kişilerden devşirmektedir (Hefner, 2012: 251). Bunlara koşut olarak Türkiye'de cemaatler hem bir cemaat-şirket kompleksi olarak işletme niteliğinde var olmakta hem de devletin terk ettiği sosyal politika alanında sosyal yardım mekanizmalarıyla etkinlik göstermektedir. Görüşmecilerden İsmail'in cemaat deneyimi bu bilgilerle uyumludur:

"Bakma sen halimize... gelirim çok fazla olsa bilemedim gene sohbetlere gider miydim? O zaman fakire ben yardım ederdim herhal".

İsmail'in yoksulluk ve cemaat ilişkiselliğiyle ilgili yorumları, Touraine'in bireyin cemaatle pazar ekonomisi arasında sıkışmasını tanımladığı bağlama uygun düşmektedir. Touraine (2002: 108) kendisini ya bir tüketici ya da bir mümin olarak konumlandırmak zorunluluğuyla karşı karşıya kalan bireyin, öznesinin parçalandığını belirtir.

Bir cemaate bağlılığı olmayan Alper de muhafazakârlaşmanın artışının yoksullukla birlikte ilerlediğini aktarırken ahlaksız bir topluma dair öğelerin de artmakta olduğunu düşünmekte, cemaat tipi muhafazakârlığı eleştirmektedir:

"Yoksulluk arttıkça cemaatler arttı. Hırsızlık, üçkâğıtçılık, fuhuş da arttı ama bir yandan, ne yapacaksın?".

Alper'in bu ifadedeki en önemli vurgusu toplumda cemaatleşmenin artışının aynı zamanda ahlakın artması, kötülüklerin önlenmesi anlamına gelmemesidir. Türkiye'de devlet sosyal refah harcamalarından çekildikçe cemaatlerin sosyal yardım çalışmaları artmıştır (Buğra ve Keyder, 2006: 211-228). İslami hareketler zamanla gelişerek devletlerin refah politikası alanlarına ve yerel yönetim birimlerine taşınmışlardır. Bunu dürüst yönetim ve eşitlik ideali argümanını kullanarak gerçekleştirmeye yönelmişlerdir (Halliday, 1995: 406). Özellikle Refah Partisi'nin yükselişinde sosyal adalete yapılan vurgu ve parti örgütlerinin sosyal yardımları etkili olmuştur (Göçmen, 2011: 122). İslami dernekler ve cemaatlerin sosyal yardım pratikleri, kapitalizmin sosyal politikada

yarattığı boşlukları doldurarak gelişmiştir.<sup>254</sup> Özellikle de kentsel yoksulluğun bireylerin cemaatlerin yardım ağlarına katılmaları üzerinde ciddi bir etkisi bulunmaktadır. Görüşmeci işçilerden cemaat üyesi olan Davut'un cemaatlerin sosyal yardım mekanizmalarını nasıl işlettiğine dair verdiği bilgi bu bağlamda ilginçtir. Davut cemaatlerin topladığı yardımların hem nakdi hem de aynı yardımları içerdiğini ve kırsal/ kentsel alanlara göre farklılaştığını söylemektedir:

“Himmet yapılır, maddi veyahut manevi ne verebilersen o... Köylere de giderdik Kuran kursu hayrına. Buğday toplar dönerdik. Elli kilo biri veriyor, ne bileyim yüz kilo öteki veriyor. İki ton, üç ton aldığımız olurdu”.

İslami cemaatlerin yardımlaşma ağı tarihsel olarak kapitalizmin sosyal politikada oluşturduğu boşlukları doldurması açısından yeni olmakla birlikte tarihsel bir geçmişe sahiptir. Tarikatlar ve cemaatler geleneksel olarak zaten yoksul üyelerine yardım ve moral yönlendirme sağlamaktaydı (Şaylan, 1992: 150). Osmanlı İslamcılarının düşüncesine göre İslamiyet aynı zamanda sosyal politika ilkelerine de sahipti. İslam cemaatini bütünleştiren sosyal yardımlar, karşılıklı bağımlılık ağları olmaktadır (Mardin, 2005b: 25). Örneğin 19. yüzyılda Nakşibendî şeyhi Ziyaeddin Gümüşhanevi, varsıl müritlerin bağışlarıyla sermayesinin oluşturulduğu, amacı küçük işyerlerine kredi vermek ve yoksullara yardım etmek olan bir cemaat sandığı kurmuştur (1993: 84).

Görüşmeci işçilerin araştırmanın önceki bölümlerinde değinilen muhafazakâr önceliklerinden olan ecdad hassasiyeti ve ütöpic Osmanlıcılık düşüncesi, sosyal yardım olgusuna ve bunun tarihselliğine dair bakışta da güçlü etkilere sahiptir. Görüşmecilerden Hasan Osmanlı Devleti döneminde gelir dağılımı adaletinin Anadolu'da tümüyle sağlandığını düşünmektedir:

“Sivas'taki bir camide var. Sivas'ta bir Kale Camisi var. Şu kadar bir köşesinde şöyle bir şey var. Oyuk diyeyim ben sana. Orası işte zenginler geceleri oraya para koyarlarmış kimse görmeden. Fakirler de orada para olduğunu bilir, ihtiyacı kadarını alırlarmış. Sonra Osmanlı öyle bir seviyeye geliyor ki artık oradan bakıyorlar oyuğa, kimse bir şey almıyor artık”.

Hasan'ın ifadelerine benzer bir yorumu Yusuf, sivil toplum ve sosyal yardım arasında bağlantı kurarak yapmıştır:

---

<sup>254</sup> İslami yazarlardan Zaim İslamiyet'te sosyal politika önlemlerinin “bidayetten beri” var olduğunu savunmaktadır. Zaim'e (1969: 14-15) göre zekât kurumu günümüzün sosyal politika uygulamalarının kökenini anlatmaktadır. Demek ki İslamiyet “bu vecibeyi 14 asır önce” benimsediğinden, doğası gereği zaten sosyal politika içeriğine sahiptir. Bu nedenle farklı bir sosyal politika arayışına girmenin anlamı olmamaktadır (1969: 19). Demir'e (1999: 69) göre de din, sosyal yardımlaşmalarla sosyal güvenlik düzenlemelerinde tasarruf yaratarak gelir dağılımını adilleştirmektedir.

“Ben tek taraflı devletin yürütebileceğini pek şey görmüyorum yanlış mı düşünüyorum ama. Bu işlerde sivil toplumların da daha etkin olması gerektiğine inanıyorum. Daha eskiye baktığımızda Osmanlı’da, Selçuklu’da bu tür şeyler hep gelmiş. Bir hayli etkin. O dönemdeki sosyal refah çok yüksek. Hatta anlatılır, biliyoruz, okuyoruz, sadaka verilecek insanlar artık bulunamıyor falan. Bu şuna benziyor. Bir gölet düşünün. Bu gölete bir tek yerden kaynağın geldiğini düşünün, bir de işte on koldan geldiğini düşünün. Bunun gibi bir durum”.

Görüşmecilere bu bilgilere nasıl ulaştıkları sorulduğunda, cemaat üyesi olan Yusuf cemaat sohbetlerinde konuya değinildiğini söylemiştir. Cemaat üyesi olmayan Hasan da geleneksel olarak birincil toplumsal ilişkiler aracılığıyla çevresinden öğrendiğini aktarmıştır.

Günümüzde de cemaatler üyelerine gıda paketleri, barınak yardımı, acil yardım içeren hizmetler gibi sosyal yardımlar sağlamaktadır (Ammerman, 2012: 410). Bununla koşut olarak araştırmada görüşülen işçiler (görel olarak kamuda istihdam edilenler hariç) ciddi maddi zorluklar ve borç yükü altındadır. İşçiler sosyal politikasızlaştırılan çalışma ilişkilerinde ücret ve sosyal hak kayıplarına uğradıklarından; cemaatlerin, işverenlerinin ya da siyasal iktidarların yaptıkları sosyal yardımlara bağımlılaşmaktadır. Örneğin alan görüşmelerinde işçiler işyerince yapılan sosyal yardımları olumlu, yardım yapmayan işverenleri eleştirmişlerdir. Sosyal yardımın en az ücret kadar önemsenmediği görülmüştür. Bu bağlamda görüştüğümüz işçilerin büyük bölümü sosyal yardımları sosyal hizmetlere yeğlemektedir. İşçilerin 19’u sosyal yardımları savunmaktadır. 5’i sosyal yardım yapılması yerine istihdam yaratılması gerektiğini düşünmektedir. 2 görüşmeciye bu konuda herhangi bir fikri olmadığını belirtmiştir.

Cemaat üyesi olan Rıza sosyal yardımları sosyal devletin yerine getirmesi gereken bir yükümlülük olarak görmektedir. Fakat Rıza serbest piyasa ekonomisini savunduğundan sosyal yardımların geçiciliği ve bağımlılık yaratmasıyla, sosyal hizmetlerin kalıcılığı ve istihdam sağlayıcılığı arasındaki farklılığı önemsememektedir:

“Sosyal yardımlar yapılması gereken şeylerdir. Ben serbest piyasadan da yanayım aynı zamanda ama işte diyelim ki, ben mesela yurtdışında da yaşadım üç buçuk sene. Orada gördüğüm birtakım şeyler oldu. Ne bileyim mesela sosyal devlet. Bunların dengesini iyi kurmak lazım. Tamamen mesela kapitalizme esir olmayacaksın ama sosyal devletin gereklerini de yerine getirebilecek bir sistem olması konusunda düşüncelerim var. Şimdi Türkiye’de çalışma şartları eskiye göre düzeltildi, paranın değeri arttı veya”.

Bu ifade sosyal yardım ve serbest piyasa birlikte tanımlanmaktadır. Konuyla ilgili ek sorular sorulmasına karşın Rıza yurtdışı deneyiminin etkisiyle gördüğü sosyal devlet

uygulamalarının serbest bir piyasa ekonomisi içinde Türkiye’de nasıl sağlanabileceği sorusuna yanıt vermemiştir.

Sosyal dayanışmaya ihtiyaç olduğunu ve sosyal yardımların yapılması gerektiğini düşünen 19 görüşmeci işçi ek olarak yardımların dağıtımında var olan suistimallerin bir denetim organınca engellenmesi gerektiğini düşünmektedir. Görüşmecilerin konuyu değerlendirmelerinde kullandıkları kolektif bir anlatım yardımların “ihtiyacı olana gitmesi” tümcesi olmuştur. Özellikle cemaat üyesi olanlar, kendilerini İslami toplumsal dayanışma ağlarının aktif özneleri olarak görmektedir. İşçiler aynı zamanda kendilerinin de sosyal yardımlarda bulduklarını ya da dinsel normlar gereğince bulunmak zorunda olduklarını belirtmişlerdir. Örneğin Milli Görüş düşüncesine bağlı olan Hacı cemaat içi dayanışmada evlilikte kadınların istediği “mehir” uygulamasıyla ilgili şunları anlatmıştır:

“Düğünlerde, şunlarda mesela sünnet düğünü yapıyoruz veya ne bileyim evlenme düğünü yapıyoruz. Orada gene bir yardımlaşmamız var. Mesela arkadaşımıza soruyoruz hangi beyaz eşyası eksik veya ne bileyim neyi eksikse. Onu tamamlamaya gayret ediyoruz. Biz bir tanesini alıyoruz, hediye veriyoruz yani. Mesela Konya’da vardı biz de yaptık onu. Mehir vardır İslam’da. Evlenirken kadın mehir ister erkekten. Belli bir oranı var ama bu kadının isteğine göre değişiyor. Mehir yardımında da bulunabiliyoruz arkadaşımıza yani. Fisebilillah<sup>255</sup>, parayı geri istemeden. Kadın mesela diyor ki yüz gram altın istiyorum ben diyor. Yüz gram altını aramızda para toplayıp alıyoruz, arkadaşımıza veriyoruz. Gidiyor kadının mehirini veriyor, evleniyor. Biz değerlendiriyoruz yani. Geri de istemiyoruz biz bunu ondan”.<sup>256</sup>

Hacı’nın aktardığı sosyal yardım uygulaması cemaat içi ilişkilerde iç grup aidiyetinin ne oranda güçlü olduğunu göstermektedir.

Sosyal yardımlar konusundaki diğer bir yorum da bölüşüm ilişkilerinin eleştirilmesidir. Bu bağlamda sosyal yardımları onayan fakat yardım dağıtımlarındaki haksızlıklara vurgu yapan 4 işçinin anlatımları örnek olarak verilecektir. Cemaat bağlılığı olmayan Emre sosyal yardımlardaki haksızlıklara değinerek yardımların işleyişinin devletin denetiminden geçmesi fakat insanların tembelliğe alıştırılmaması gerektiğini düşünmektedir. Benzer biçimde cemaat üyesi olan Yusuf da cemaatlerin yaptığı sosyal yardımların toplumsal yarar içerdiğini aktarmıştır. Yusuf “Ben vakıfların, derneklerin ama adil, adaletli ve dürüst olmak kaydıyla, şartıyla etkin

<sup>255</sup> “Karşılık beklemeden, Allah yolunda”.

<sup>256</sup> Mehir yardımlaşması Kuran’da (2008: 83) Nisa Suresi 4. Ayet’te geçmektedir: “(Nikâhlandığımız) kadınlara mehirlerini bağış olarak (cömertçe) verin; eğer nikâhlandığımız kadınlar ondan size gönül hoşluğu ile bir şey bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin”. Evliliklere dair bir yardımlaşma uygulaması olarak Hacı’nın söz ettiği organizasyon Konya’daki “Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı”dır. Bakınız: <http://www.mehir.org/>



olmasının faydalı olacağına inanıyorum” ifadesiyle sosyal yardımları adil ve dürüstlük koşulunu sağladıkları oranda desteklediğini belirtmiştir. Yine cemaat üyesi olan Halil sosyal yardımların gelir dağılımı adaletsizliğine çözüm getireceğini savunurken cemaatlere dair bir özeleştiri yapmaktadır:

“Alt gelir grubunun ihtiyacını vakıfların, derneklerin ya da cemaatlerin diyebilirim karşılması da normal. Devlet eliyle bu işlerin yapılması da çok normal. Fakat burada başka şeyler devreye giriyor. Ne devreye giriyor? Bir; siyasal güç devreye giriyor. İki; cemaatlerin kendilerine taraftar edinme duyguları devreye giriyor”.

Kendisi de cemaat üyesi olan Halil’in, cemaatlerin siyasal iktidarla da bağlantılı biçimde sosyal yardımları üye kazanmak amacıyla yapmalarını İslami bulmayarak eleştirmesi önemli bir özeleştirmedir.

Herhangi bir cemaatle organik bağı bulunmayan Hasan da cemaatlerin yardım politikalarını eleştirerek, sosyal yardımların bir bağımlı yoksullar grubu oluşturduğu belirtir:

“Herkes kendi yandaşlarına yardımlarını yolluyor. Herkes kendi fakirine sahip çıkıyor”.

Hasan’ın bu düşüncesi Halil’in sosyal yardımlarla mürit elde edildiği düşüncesiyle uyumludur. Hasan ve Halil’in sosyal yardım-cemaat ilişkisine yönelttikleri bu ortak eleştiriler Öztürk’ün (2012b: 134) sosyal devletin yerine “sadaka toplumu” getirilmeye çalışıldığı düşüncesiyle örtüşmektedir:

“Doğaldır ki bu sadaka toplumunda karnı egemenlerin lütfuyla doyurulan kitleler, sürekli olarak bu lütfun sahiplerine boyun eğecek, hatta köle olacaktır”.

Bu anlamda yoksulluğun yapısallaşması, cemaatlerin sosyal yardımları sürdürdükçe yoksul kitlelerin varlığının da süreklileşeceğini göstermektedir. Oysa yoksulluk yapısal olmadığına sosyal yardımların, sadaka ve zekât uygulamalarının normatif anlamı ortadan kalkmaktadır. Cemaat deneyimi olan Burak bu noktada ilginç bir veri olarak hiçbir cemaate sosyal yardım verilmemesi gerektiğini savunur:

“Ben cemaatlere yardım vermem. Onlar güçlüler zaten. Gayet güçlüler. Ben kendi çevremde araştırıyorum zaten fakir olanları. Bir elin verdiği diğer el görmemeli diyor Allah’ın Resulü. Hz. Ömer’in yönettiği devleti göz önüne alırsan Hz. Ömer ev ev dolaşmış. Hükümdar o, İslam’ın halifesi o. Her evi kendisi dolaşmış fakir var mı yok mu diye. Hükümdarlık bu olmalı. Bizim şimdi hükümdarımız kim? Tek tek evleri dolaşacak veyahut da kuracak ekibini. Valilere diyecek ki tek tek dolaşın kardeşim evleri, fakirleri bulun”.

Görüldüğü gibi kapitalizmin kendisini yeniden üretim sürecinde modern toplumun yalnızlaşan bireye maddi ve manevi destek sunma işlevini yitirmiş olması, cemaat yapılarının güçlenmesiyle sonuçlanmakta, bireylerde sosyal politikaya dair bir bilinç/farkındalık oluşmamaktadır. Görüşmeci Burak’ın ifadesinde yer aldığı biçimiyle

yoksulluk ancak aranıp bulunan bir olgu olarak görülmektedir. Görüşmecî ifadelerinde sıklıkla vurgulanan sosyal yardımlardaki suistimaller de modernizme alternatif olarak tahayyül edilen İslami toplumun, basitçe kapitalizme uyarlanmış bir İslami maneviyat alanını temsil ettiği görülmektedir. Bu noktada ücretli müminden beklenen ise sessizce itaat etmesidir.

Dinsel cemaatler özellikle alt sosyal sınıfları kapsayan yardım ağlarıyla yoksulluğa bölüşüm ilişkileri noktasında müdahale ederek “eşitsiz” ve “geçici” çözümler oluşturmaktadır. Bunun nedeni sosyal yardımların sürekliliğinin yoksulluğun sürmesine bağlı olmasıdır. Cemaatlerin dayanışma ağları, Keynesyen ekonomi dönemine tekabül eden modernizmin sosyal politika kurallarına uygun olarak kurulmuş sosyal hizmet kurumlarının yerine enformel dayanışma ağlarını ikame etmektedir. Esas olarak devletin yükümlülüğünde olan ve kamusal yarar içeren sosyal güvenlik uygulamalarının enformel ağlarla işleyen cemaat-şirket komplekslerince karşılanması, Touraine’in bireyin ekonomik piyasa ve cemaat ilişkileri arasında sıkışıp kaldığını belirttiği yabancılaşma bağlamına denk gelmektedir. Ücretli mümin bu koşullarda kentsel alanda deneyimlediği proleterleşme süreçlerinin yanı sıra yabancılaşma süreçlerini de deneyimlemektedir. Yabancılaşma Marx’a göre insanın hastalığıdır. Bu hastalık ilkel toplumu aşmış bir biçimde uygarlıkların hastalığı konumundadır: “Kendini en ağır şekilde işçi sınıfında göstermesine karşın herkesin çektiği bir hastalıktır” (Fromm, 1989: 60).

## SONUÇ

Otorite gizlidir, kendisini iktidar kurumları aracılığıyla görünürleştirir. Tarihsel ilerleme sürecinde üretim biçimleri değişse de otoriteye itaat değişmemekte, itaatın işlevi, görünümüleri ve temsil ilişkileri farklılaşmaktadır. Bireylerin otoriterleşmesi aynı zamanda nesneleşmesi anlamına gelmekte, böylelikle Habermas'ın sözünü ettiği kamusal alan ortadan kalkarken, toplumu otoriter iktidar ağları sarmaktadır. İnsanın olumsuzlanması, karşı-insan yaratılması anlamına gelen bu otoriter bağlamda düşünce ve insan ekonomik aygıtın vasat bir ögesi olurken, toplumun var oluşu değişim değeri üzerinden kurulup, ürünler fetişleştirilmektedir. İkel toplumlardaki totem ve tabunun yerini ekonomi dizgesinin arkaik bilinçaltına tekabül eden serbest piyasa ekonomisinin “gizli eli” almaktadır. Bu noktada Fromm'un insanların özgürlükten kaçarak otoriteye sığınmaları düşüncesi anlam kazanır.

Otorite, kendisinin türevi olan itaati, iktidar ilişkilerinin farklı düzeylerine göre üretim biçimlerine uyarlanabilir hale getirmektedir. Bu anlamda yasal/ussal otoriteden çok geleneksel otoriteye uyan ücretli mümin, otoritenin inşa ettiği yeni bir itaat kültürünün nesnesi olmaktadır. Özellikle Türkiye gibi çevre ya da yarı-çevre ülkelerde kapitalizmin birikim sürecinde eskiyen düzenleme rejiminde ortaya çıkan yapısal krizle birlikte yeni bir düzenleme rejimine geçişin bağlamı, bu itaat kültürünün oluşturulmasıyla anlaşılanır.

Modernizm gelenekleri ve cemaatleri minimize etmişken günümüzde postmodern dönemde gelenekler ve cemaat ilişkileri postmodernitenin anti-rasyonalitesine de uygun olarak yeniden güçlenmiştir. Modernleşme sürecine gecikmiş bir modernizmle başlayan Türkiye'de kapitalistleşme süreci dinsel otoritenin de güçlenmesiyle ilerlemektedir. Var olan bu dinsel otorite, İslamiyet'teki “infak fi sebilillah” (Allah yolunda harcama) ve “fenafillah” (Vahdet-i vücud aşamasına ulaşmak) düşüncelerinden de uzakta yer almaktadır. Bu süreçte özellikle 1980 sonrasında dinsel cemaatlerin cemaat-şirket kompleksleri olarak şirketleştikleri ve iktidar ilişkilerinde birer kolektivite olarak hak talep ettikleri görülmektedir. İslami hareketlerin başarısında da kapitalizmin yabancılaştırdığı kitleleri desteklemelerinin etkisi olduğu görülmektedir. Kapitalizmin oluşturduğu ekonomik ve toplumsal kırılmaları İslami hareketlerin doldurması bağlamında, İslami başarı grafiği esas olarak kapitalizmin başarısızlığının bir türevidir. 1980 sonrasında refah devletinin

güçsüzleşmesi, küresel işbölümü ve esnek uzmanlaşmanın gelişmesiyle birlikte sosyal devlet yükümlülüklerinin alanını bizatihi devletin örgütleyerek kurumsallaştırdığı fon uygulamaları ve dinsel cemaatlerin sosyal yardım ağları almıştır. Bu çerçevede araştırmamızda da ücretli mümin olarak kavramsallaştırılan muhafazakâr işçi kategorisinin ekonomi-politik otoriteyle dinsel otoritenin birleştiği ücretli çalışma ilişkileri düzeni içinde mülkiyet ve denetim ilişkisinin nesnesi olduğu görülmektedir.

Bu bağlamda alan araştırmasından elde edilen bulgular kapsamında ücretli müminin temel özellikleri şunlardır:

- Ücretli mümin kapitalizmin çevre ya da yarı-çevre ülkesi koşullarında ücret sözleşmesiyle çalışan muhafazakâr işçi tipolojisini anlatmaktadır.
- Ücretli mümin tipolojisi farklı düzeylerde geniş bir muhafazakârlık skalasında katmanlaşmaktadır.
- Ücretli müminin stabil özellikleri büyük ölçüde cemaat üyeliği söz konusu olduğunda belirginleşmektedir.
- Ücretli mümin geleneksel/dinsel otoritenin düşünsel kodlarına sahiptir.
- Birey ve topluma dair nedensellik ilişkisi metafizik düzeyde anlamlandırılır.
- Açıklanamayan konularda bilişsel çelişki oluştuğunda, klişeler ve kalıpyargılarla birlikte bastırma mekanizması kullanılmaktadır.
- Kader, tevekkül, riyazet birincil önemdedir.
- Modernite ve Aydınlanma düşüncesi karşıtlığı söz konusuysen, kapitalizm materyalist olması nedeniyle eleştirilir.
- Benimsenen ataerkil değerler güçlü bir ecdad ve tarih hassasiyetiyle bütünlenir.
- Anlatılarda düşünceler çoklukla dinsel meseller ve metaforlarla desteklenmektedir.
- İslamiyet'in ekonomik bir esnekliğe sahip olması nedeniyle, ücretli mümin kapitalizmin içinde artı-değer üretimini garanti altına almaktadır.
- Dinsel alanın geleneksel yardımlaşma ve dayanışma pratikleri, sınıf bilinciyle anamlanan sosyal haklar ve sosyal güvence algısını ikincilleştirmektedir.
- Fakat gelir dağılımı adaletsizliklerine dair farkındalık bulunmaktadır.
- Özellikle cemaat üyesi işçilerde ahlaki/manevi otoritelere (karizmatik otorite) koşulsuz bir itaat söz konudur.
- Yine cemat üyesi ücretli müminlerde ait olunan birincil grubun kosmosunun dışı kaotik, belirsiz ve güvensiz olarak algılanmaktadır.

Üretim ilişkileri düzeyinde özellikle cemaat aidiyeti olan ücretli mümin sosyal haklar konusunda üyesi olunan cemaatin hakikat rejiminin dili üzerinden düşünmektedir. Araştırmamızda gördüğümüz gerçeklik muhafazakârlığın özellikle cemaat aidiyeti söz konusu olduğunda, bağlı olunan cemaatin davranış ve düşünüş kodlarının belirleyiciliği açısından homojen olmasıdır. Farklılıklar cemaatler arasında dinsel inanca ya da ritüellere dair bakışın aynı olmamasından kaynaklanmaktadır. Cemaat üyesi olmayanlar cemaat üyelerine oranla daha özgün/özerk düşünce ve davranış geliştirebilmektedir. Ücretli mümin tipolojisi sınıf, birey ve yurttaş yerine ümmet ve mümin kategorilerini ikame etmektedir. Kendisini dinsel referanslarla tanımlayan işçiler aynı zamanda postmodern bir kimlik inşası içinde işçi sınıfının bütünleşmesine karşıt bir bölünme de oluşturmaktadır.

Bu koşullarda ücretli müminin varlığı üretimde emek disiplininin sağlanmasında gözetim ve denetim ilişkilerini kolaylaştırıcı bir işlev oluşturmaktadır. Öyle ki Marx'ın üretimin fabrika rejimi aşamasında sanayinin çavuşları ve erleri metaforuyla belirttiği işçiler ve gözcülerin askeri disiplini, ücretli müminin kendisinde cisimleşmektedir. Marx (2009: 406) denetim ve gözetim ilişkisini şu biçimde belirtmiştir:

“İşçinin, emek araçlarının tekdüze hareketlerine teknik bakımdan bağlı oluşu ile, her iki cinsiyetten ve her yaştan bireyleri içersinde toplayan işçi topluluğunun kendine özgü yapısı, fabrikada tam bir sistem halini alan bir kışla disiplini yaratarak daha önce de sözü edilen denetim ve gözcülük işini ayrı bir uğraş haline getirir; ve böylece, çalışanları, işçiler ve gözcüler ya da sanayi ordusunun erleri ve çavuşları diye sınıflara bölmüş olur”.

Çalışma ve denetim kendisine iş sürecinde oto-denetim uygulayan ücretli müminde birleşmektedir. Bunun nedeni ücretli müminin Tanrı tarafından sürekli uhrevi bir panopticonla gözlendiği düşüncesiyle işyerindeki denetim dizgesinin yanı sıra kendi kendisini de denetlemesidir. Denetimin içselleştirilmesi anlamına gelen bu oto-denetim boyutu, dinsel otoriteye itaatle işyeri denetimine itaatin kolektif olarak benimsenmesi anlamına gelir. Bu koşullarda ücretli mümin kategorisi herhangi bir işveren için hak talep etme araçlarını ve politikalarını kullanmayan kârlı ve mimimum maliyet içeren bir üretim faktörü olmaktadır. Böylece işyerinde mutlak artı-değer ve işgücü verimliliği artırılabilir. İşgücünün sosyal haklara dair talepleri en alt düzeyde tutulurken, grev ve iş yavaşlatma gibi üretimi aksatan, toplu sözleşme gibi işveren için işgücü maliyetlerini arttıran “çalışma ilişkilerinin sorunlu alanları” ortaya çıkmamaktadır. Oysaki Arendt (2011: 35-36) iş, emek ve eylemi anlatan “vita activa” kavramını

açıklarken insanın emek harcamasının yaşamın kendisini oluşturduğunu belirtir. İş doğal çevrenin dışındaki yapay şeyler dünyasını anlatırken, eylem doğrudan doğruya insanlar arasındaki herhangi bir maddenin aracılığına gereksinmeyen çoğulluk durumudur. Fakat üretim ilişkileri içinde ücretli mümin metafizik bir kategoriye temsil etmektedir. Ücretli mümin denetim ve gözetimi ilahileştirerek üretim araçlarının işleyişinin “episteme”sini görememektedir. Mümin bir işveren ya da yeni İslami burjuvazi ise kendi sınıfsal konumunun bilincindedir. Artı-değerin sürdürülebilirliğini ve gizlenmesini kolaylıkla manipüle edebilmektedir. “Vücudundaki ter kurumadan işçinin ücreti mutlaka ödenmelidir” hadisine karşın işverenin sosyal hak ihlallerinin yarattığı eşitsizlik ilişkileri dinsel ahlakla örtülebilmektedir. İslami terminolojideki “müstekbir” ve “mustazaf” karşıtlığı da görünmez olmaktadır. Öyleyse kapitalist bir ekonominin kendisini yeniden üretmesi koşullarında ücretli çalışma düzeninde; alem-i şuhud (görülebilir dünya) ve alem-i gayb (görülemeyen dünya) arasında kalan ücretli mümin, sahip olmadığı sosyal hakların bilincine vararak Marx’ın “bütünsel insan” kavramına ulaşabilecek midir?

Aydınlanma düşüncesinin yurttaşlık yönünün pekiştirilmesiyle sosyal devletin güçlendirilmesi birbirini tamamlayan bütünün parçalarıdır. Otoritenin birey ve toplum üzerindeki simülasyonunun kaldırılmasıysa bireysel özgürlük ve kamusal alan ilişkisinin canlılığıyla olanaklı olabilir. Bu konuda Habermas ve Dirlik’in çözümlerinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Dirlik (2006b: 90) küresel olanla yerel olan arasındaki paradigmatik krizin aşılabilmesinde “hegemonik Avrupa-merkezcilik” ile “gerici epistemolojik yerlilik” arasında hapsolmayı yenmek gerektiğini belirtir. Din ve modernitenin uyuşumuna dair çerçevede Habermas (2009: 10) da seküler devlet ve evrenselci toplum anlayışlarıyla dinsel inançlar arasında uyumun sağlanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Dinsel öğretilerle dünyevi kuramlar arasındaki farklılık/rekabet bilişsel düzeyde ortadan kaldırılamaz. Bilişsel uyuşmazlıklar bireylerin ortak yaşam temellerinde de var olmaya başladığında toplumlar dinsel cemaatler ve dünyevi görüşler arasında parçalanır (2009: 133). Bu nedenle dinler var olan her şeyi kendi kurallarıyla belirleme özelliklerini “toplumun sekülerleşmesi” ve “dünyagörüşsel çoğulculuk” koşulları içinde bırakmak zorundadır (2009: 293). Böylece varsayımsal olarak ortak bir insan aklı seküler bir devlette epistemik tabanı oluşturabilecektir (2009: 117).

Habermas'ın din ve dünya arasında bir denge rejimi kurmaya yönelik değerlendirmeleri nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde işleyebilir mi? İslami hareketler kapitalizm içinde başarılı olsalar dahi, tıpkı Hıristiyanlıktaki genellikle yoksul ve eğitimleri yeterli olmayan bireyleri etkileyen Pentekostalizm'de olduğu gibi ciddi zorluklar yaşayacaklardır (Berger, 2009: 89). Robotik, enformatik bir çağda İslamiyet de katı bir ahlaki yol izlemekte ısrarlı olursa tarihle olan randevusunu kaçıracaktır (Balta, 1994a: 32). Patriarşi ve popüler İslam'ın kapitalist ekonomi ve yaşam biçimine eklenmesi, alternatif bir sosyalite içinde muhafazakâr yaşam biçiminin kendisini üretmesine yol açmıştır. Muhtemeldir ki muhafazakârlığın alternatif toplum modeli kendisini yeniden üretecek, farklılaşacak, günümüzdeki görüngülerinden farklı ara kategoriler ortaya çıkacaktır. Bunun nedeni İslamiyet'in ekonomik olarak esnekken, itikat düzeyinde esnek olmamasıdır.

İslami eğilimli işverenlerin kapitalizme eklenmesi, ücretli müminin de artı-değer üretiminin sürmesinde bir güvence sağladığı yapı, gerçekte cemaat olgusunun kapitalizmle olan ilişkisinin sınırlarını göstermektedir. Dinsel cemaatlerin tüm üyeleri birer İslami işveren olamayacağına göre ücretli mümin kategorisinin varlığı ekonomi-politik yönetselliğin sürdürülmesinin garantisi işlevini görmektedir. Braverman (2008: 269) tekeli kapitalizmle birlikte yoksulluğun ve sosyal güvencesizliğin süreklileşmesinin hayırseverlerin bu sorunlarla baş edebilme kapasitelerini aştığını söyler. Bu bağlamda toplumun tümünü finanse edecek bir hayırseverlik modeli tarihsel olarak var olmadığı ve cemaatlerin dayanışma ve yardım ağlarının toplumun tümünü kapsayamayacağı göz önünde bulundurulduğunda, ücretli mümin kategorisinin yaygınlaşma oranının sosyal politikasızlaşma süreciyle koşut olduğu görülmektedir.

Emeğin değersizleşmesi, yabancılaşma, proleterleşme süreçlerini deneyimleyen ücretli müminin gelir dağılımı eşitsizliklerinin ve sosyal hak kayıplarının ideolojik tamponu ve toplumsal tepkilerin freni olma işlevi sürdürülebilir değildir. Kapitalizmin çevre ülkelerde meta üretimi zincirleriyle kurduğu ekonomik olarak dışa bağımlı, düşük katma değer içeren taşeron sanayi modeli bir sadaka ekonomisidir. Bu model iç piyasada tüketim toplumu eğilimlerinin borçlandırdığı ucuz işgücü ve ithalat-ihracat dengesizliğinin yarattığı dış ticaret açıklarının borçlanmayla finanse edildiği bir kurguya dayanmaktadır. Ücretli mümin bu ekonomi-politik otoritenin düzenlediği üretim ilişkilerinde ontik sıkıntılarını cemaat aidiyetiyle arındıran, itaatkar ve uysal bir işçi olarak belirlemektedir. Otoriteye itaat tarihseldir; itaat dönemsel olarak iktidar

kurumları karşısında biçim ve işlev değiştirir. Bu anlamda ücretli mümin çalışma ilişkileri içindeki “gönüllü kulluk” içeren itaat edimini aşabilmek için, bu edimin tam da kendisinin yabancılaşma süreçlerinin nedeni olduğunu fark etmelidir. Aksi takdirde La Boétie’nin (2011: 45) yüzyıllar önce yaptığı saptamasının evrensel olduğunu kabul etmek zorunda kalacağız:

“Tiranlar, çeyrek litre buğday, yarım litre şarap ve gümüş bir para bağışlardı; işte o zaman “Yaşasın Kral” diye bağırıldığını duymak acınılacak bir şeydi”.



## KAYNAKÇA

ADAŞ, Emin Baki, “The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism”, **Journal of Cultural Research**, 2006, V.10, N.2, 113-136.

ADORNO, Theodor, **Kültür Endüstrisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

ADORNO, Theodor, **Otoriteryen Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri**, İstanbul: Say Yayınları, Modern Düşünce-2, 2011.

ADORNO, Theodor ve HORKHEIMER, Max, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

AGLIETTA, Michel, **A Theory of Capitalist Regulation, The US Experience**, London: NLB, 1979.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, “La Boétie ve Siyasal Kulluk”, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev içinde**, Ankara: İmge Kitapevi, 2011, 65-122.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Yayınevi, 1996.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara: İmge Kitapevi, 1991.

AHMAD, Feroz, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.

AHMED, Mahmut, **İslam İktisadı: Mukayeseli Bir Tetkik**, İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1975.

AKBAR, Ahmet, **Postmodernizm ve İslam**, İstanbul: Cep Kitapları, 1995.

AKÇURA, Yusuf, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, TTK Yayınları Dizisi: VII, 1976.

AKDAĞ, Mustafa, **Türk Halkının Dirlik Düzenlik Kavgası: Celali İsyancıları**, İstanbul: Bilgi Yayınları, 1975.

AKDAĞ, Yusuf, **Din Kapitalizm ve Gülen Cemaati**, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2011.

AKGÜL, Abdullah, “ ‘Protestan İslam’ veya ‘Siyonist Müslüman’ ”, **Milli Çözüm**, 2011, Y.8, S.88, 42-47.

AKŞİN, Sina, “Osmanlı-Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme”, **Toplum ve Bilim**, S.2, 1977.

AKŞİT, Bahattin vd., **Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

AKTAN, Hamza, “İslam’da Emek ve Sermaye İlişkisi”, **İslam’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986, 337-361.

AL ASHMAWY, Muhammed Said, **İslama Karşı İslamcılık**, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993.

ALMOND, Gabriel, "A Functional Approach to Comparative Politics", **The Politics of Developing Areas**, Princeton: Princeton Univ. Press, 1960.

ALMOND, Gabriel and VERBA Sidney, **The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations**, N. Jersey: Princeton Univ. Press, 1963.

AMIN, Samir, **Avrupa-merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

AMIN, Samir, **Eşitsiz Gelişme: Çevre Kapitalizminin Toplumsal Biçimleri Üzerine**, İstanbul: Arda Yayınları, 1991.

AMIN, Samir, **Kapitalizmin Hayaleti: Günümüz Entelektüel Modalarının Bir Eleştirisi**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

AMIN, Samir, **Modernite, Demokrasi ve Din: Kültüralizmlerin Eleştirisi**, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları, 2006.

AMIN, Samir ve KENZ, Ali El, **Avrupa ve Arap Dünyası: Yeni İlişkinin Seyri ve Olanakları**, İstanbul: Versus Yayınevi, 2006.

AMMERMAN, Nancy, "Cemaatler: Yerel, Sosyal ve Dini", **Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 397-423.

ANISIMOV, S. vd., **Emek, Din ve İnsan**, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2007.

APPELBAUM, Richard, "Fighting Sweatshops: Problems of Enforcing Global Labor Standards", **Critical Globalization Studies**, Edited: R. Appelbaum, W. Robinson, New York: Routledge, 2005.

APPELBAUM, Richard and GEREFFI, Gary, "Power and Profits in the Apparel Commodity Chain", **Global Production: The Apparel Industry in the Pacific Rim**, Edited: Edna Bonacech, Lucie Cheng vd., Philadelphia: Temple Univ. Press, 1993, 42-63.

ARAGON, Louis, **Kibar Semtler**, İstanbul: Can Yayınları, 1986.

ARENDT, Hannah, **İnsanlık Durumu**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

ARENDT, Hannah, **Totalitarizmin Kaynakları**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

ARKOUN, Muhammed, **Pour une Critique de la Raison Islamique**, Paris: Maisonneuve el LaRose, 1984.

ARMSTRONG, Karen, **Tanrı'nın Tarihi**, Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.

ARON, Raymond, **Sanayi Toplumu**, İstanbul: Dergâh Yayınevi, 1997.

AUSTRUY, Jacques, **Kapitalizm, Marksizm ve İslam**, İstanbul: Damla Yayınevi, 1978.

AYATA, Ayşe Güneş, “Çoğulculuk Karşısında Otoriterlik: İki İslami Yayında Siyasal Düşünceler”, **Çağdaş Türkiye’de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet**, Derleyen: Richard Tapper, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993a, 171-203.

AYATA, Sencer, “Çevresel Nitelikteki Geleneksel Tarikatlar: Konya ve Trabzon’da Kadiri ve Nakşibendî İslam”, **Çağdaş Türkiye’de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993b, 133-170.

AYDIN, Mehmet, “İrticaya İlişkin Bazı Düşünceler”, **Doğu Batı**, 1998, Y.1, S.3, 51-58.

AYDOĞANOĞLU, Erkan, **Fabrikada Emek Denetimi**, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2011.

AYUBİ, Nazih, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, İstanbul: Cep Kitapları, 1993.

BALANDIER, Georges, **Siyasal Antropoloji**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

BALCI, Yusuf, “İslam’da Çalışma İlişkileri”, **İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus)**, İstanbul: MÜSİAD Araştırma Raporları, 1994, 113-127.

BALTA, Paul, “Hz. Peygamberden Hizbullah’a”, **Dünyada İslam**, Derleyen: Paul Balta, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994a, 9-34.

BALTA, Paul, “İslamiyet ve Arabizm”, **Dünyada İslam**, Derleyen: Paul Balta, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994b, 35-36.

BARAN, Paul, **The Political Economy of Growth**, New York: Monthly Review Press, 1957.

BARDAKOĞLU, Ali, “İslam Hukukunda İşçi ve İşveren Münasebetleri”, **İslam’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986, 167-264.

BARRY, Norman, **Birey, Cemaat, Piyasa**, Ankara: Liberte Yayınları, ?.

BARRY, Norman, “Sivil Toplum, Din ve İslam”, **İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi**, Derleyen: Ömer Demir, Ankara: Liberte Yayınları, 1999.

BAŞARAN, Melih, **Kurbansal Sunu: Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

BATAILLE, Georges, **Lanetli Pay**, Ankara: Mor Yayınları, 1999.

BATMAZ, Veysel, “Giriş: Sanford, Milgram, Şerif ve Asch’in Otoriteriyen Kişilik ve Uyma Deneyleri ve Adorno’nun Sarkacı”, **Otoriteriyen Kişilik ve Uyma**, Derleyen: Veysel Batmaz, İstanbul: 2006, 9-59.

BAUDRILLARD, Jean, **Kötülüğün Şeffaflığı**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

BAUDRILLARD, Jean, **Tam Ekran**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

BAUMAN, Zygmunt, **Çalışma, Tüketici ve Yeni Yoksullar**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

- BAUMAN, Zgymunt, "Identity in the Globalizing World", **Identity in Questions**, Edited: Antony Elliot and Paul D.Gay, Los Angeles: SAGE Publications, 2009, 1-12.
- BAUMAN, Zgymunt, **Modernlik ve Müphemlik**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003a.
- BAUMAN, Zgymunt, **Parçalanmış Hayat**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- BAUMAN, Zgymunt, **Postmodern Etik**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- BAUMAN, Zgymunt, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- BAUMAN, Zgymunt, **Yasakoyucular ve Yorumcular: Modernite, Postmodernite, Entelektüeller Üzerine**, İstanbul: Metis Yayınları, 2003b.
- BAYART, Jean François, **Kimlik Yanılsaması**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- BECK, Ulrich, **Risk Society: Towards a New Modernity**, London: SAGE Publications, 1992.
- BELL, Daniel, **The Coming of Post Industrial Society: A Venture in Social Forecasting**, New York: Basic Books, 1973.
- BENETON, Philippe, **Muhafazakârlık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- BENHABIB, Şeyla, **Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- BENSLAMA, Fethi, **İslam'ın Psikanalizi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- BENTHAM, Jeremy, **The Panopticon Writings**, Edited: M. Bozovic, London: Verso, 1995.
- BERGER, Peter, "Gerileyen Sekülerizm", **Ortadoğu'da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm**, İstanbul: Mana Yayınları, 2009, 73-98.
- BERKES, Niyazi, "Batı Düşününde ve Türkiye Tarihinde Aydınlanma Kavramı", **Felsefe ve Toplumbilim Yazıları**, İstanbul: Adam Yayınları, 1985a, 247-258.
- BERKES, Niyazi, "Türkiye'de Ekonomik Düşünün Evrimi", **Felsefe ve Toplumbilim Yazıları**, İstanbul: Adam Yayınları, 1985b, 145-165.
- BERKES, Niyazi, "Uygarlık, Din, İdeoloji Olarak İslamlık", **Felsefe ve Toplumbilim Yazıları**, İstanbul: Adam Yayınları, 1985c, 52-78.
- BERMAN, Art, **Preface to Modernism**, Urbana: University of Illianois Press, 1994.
- BERZENCİ, El Hüseyini, **Kıyamet Alametleri**, İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 1998.
- BEYHUM, Muhammed Cemil, **El-Mer'etu fi Hazârat il Arab**, Beyrut, 1962.
- BIANCHI, Robert, **Guest of God: Pilgrimage and Politics in the Islamic World**, New York: Oxford University Press, 2004.
- BINDER, Leonard, **Liberal İslam**, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1996.

BINDER, Leonard, “Oryantalizmin Yapıçözümü”, **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm**, Derleyenler: Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, 170-224.

BLOCH, Marc, **Feodal Toplum**, Ankara: Opus Yayınları, 1998.

BOGDANOR, Vernon, **Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi 1. Cilt**, Derleyen: Vernon Bogdanor, Ankara; Ümit Yayıncılık, 1994.

BOGDANOR, Vernon, **Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi 2. Cilt**, Derleyen: Vernon Bogdanor, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1995.

BORA, Tanıl, “Fatih’in İstanbul’u: ‘İslam Şehri’ ile ‘Dünya Şehri’ arasında İslamcıların İstanbul Rüyası”, **Birikim**, 1995, S. 75, 44-53.

BORA, Tanıl, “Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri”, **Toplum ve Bilim**, 1997, S.74, 6-31.

BORAN, Behice, **Toplumsal Yapı Araştırmaları**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1992.

BORATAV, Korkut, “İktisat Tarihi (1908-1980)”, **Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye (1908-1980)**, İstanbul: Cem Yayınevi, 1997, 265-354.

BORATAV, Korkut, “Neo-Liberalizmin Arka Planı”, **Sol Gazetesi**, 23 Ekim 2012.

BORATAV, Korkut, **1980’li Yıllarda Türkiye’de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm**, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1991.

BORG, Meerten, “Din ve İktidar”, **Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 313-337.

BORGEAUD, Philippe, **Karşılaşma Karşılaştırma: Dinler Tarihi Araştırmaları**, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.

BOSTANOĞLU, Özer, “Türkiye’de (Planlı ve Gecekondu Alanlarda) Kira Politikası”, **Mülkiyeliler Birliği Dergisi**, C.11, S.82, 1986, 49-60.

BOUMA, Gary ve LING, Rod, “Dini Çeşitlilik”, **Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 317-339.

BOURDIEU, Pierre, **Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine**, İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995.

BRAUDEL, Fernand, **II. Felipe Dönemi’nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası 2**, Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

BRAVERMAN, Harry, **Emek ve Tekelci Sermaye: Yirminci Yüzyılda Çalışmanın Değersizleşmesi**, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.

BRIZON, Pierre, **Emeğin ve Emekçilerin Tarihi**, Ankara: Onur Yayınları, 1977.

BROECKLING, Ulrich, **Disiplin: Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

BROWN, Bruce, **Marx, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi: Sürekli Kültür Devrimine Doğru**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989.

BUCCIANI, Alexandre, “Mısır: Diyalog ile Şiddet Arasında”, **Dünyada İslam**, Derleyen: Paul Balta, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994, 189-192.

BUĞRA, Ayşe, **Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

BUĞRA, Ayşe and KEYDER, Çağlar, “The Turkish Welfare Regime in Transformation”, **Journal of European Social Policy**, 2006, V.16, N.3, 211-228.

BUHR, Manfred ve KOSING, Alfred, **Bilimsel Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1999.

BULAÇ, Ali, **Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği**, İstanbul: Ufuk Kitap, 2008.

BULAÇ, Ali, **Din ve Modernizm**, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

BULAÇ, Ali, **İslam Dünyasında Sosyal Değişme**, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.

BULAÇ, Ali, **İslam ve Fundamentalizm**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

BULUT, Faik, **Tarikat Sermayesinin Yükselişi: İslam Ekonomisinin Eleştirisi**, Ankara: Öteki Yayınevi, 1995.

BURAWOY, Michael, **The Politics of Production**, London: Verso, 1990.

BURKE, Edmond, **Reflections on the Revolution in France**, New York: Oxford University Press, 1993.

BURKERT, Walter, **İlkel Gizem Tapıları**, Ankara: İmge Kitapevi, 1999.

BYRNE, David S., **Social Exclusion**, Buckingham: Open University Press, 1999.

CABBAR, Ahmet, “Batı ve Cezayir İç Savaşı”, **Batı ve İrtica**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1999, 23-30.

CALLINICOS, Alex, “Yeni Orta Sınıf ve Sosyalist Siyaset”, **Neoliberalizm ve Sınıf: İşçi Sınıfı Değişti mi?**, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006, 9-82.

CALLINICOS, Alex, “Giriş”, **Değişen İşçi Sınıfı: İşçi Sınıfının Değişen Yapısı Üzerine Denemeler**, Derleyenler: Alex Callinicos ve Chris Harman, İstanbul: Z Yayınları, 1994, 7-19.

CAMPANELLA, Tommaso, **Güneş Ülkesi**, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

CANETTI, Elias, **Kitle ve İktidar**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

CANGIZBAY, Kadir, “Hiç Kimseseşen Türk İnsanı”, **Birikim**, 1996, S.82, 55-67.

CANGIZBAY, Kadir, **Komprodor Rejimin Anatomisi**, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları, 2000.

CASTELLS, Manuel, **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, 1. Cilt: Ağ Toplumunun Yükselişi**, İstanbul: İstanbul Bilgi Ün. Yayınları, 2005.

CASTELLS, Manuel, **Kent, Sınıf, İktidar**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

CEYLAN, Yasin, “İslam ve Diğer Her Şey”, **Doğu Batı**, 2005, Y.8, S.31, 107-121.

CLASTRES, Pierre, “İlkel Topumlarda İktidar Sorunu”, **Birikim**, 1991, V.28, 20-33.

CORBIN, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

CORM, Georges, **21. Yüzyılda Din Sorunu: Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

COSER, Lewis A., **Continuities in the Study of Social Conflict**, New York: The Free Press, 1967.

CRONE, Patricia and COOK, Michael, **Hagarism: The Making of The Islamic World**, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

ÇAMURCU, Kenan, “Kurbağaların Haşlanması gibi Haşlandı İslamcı Aydınlar”, **Bağımsız**, 2013, S.10, 24-25.

ÇELİK, Aziz, “Muhafazakâr Sosyal Politika Yönelimi: Hak Yerine Yardım- Yükümlülük Yerine Hayırseverlik”, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 2010, N. 42, 63-81.

ÇİĞ, Muazzez İlmiye, **Kuran, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996.

ÇINAR, Menderes, **Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık**, Ankara: Dipnot Yayınları, 2005.

ÇİĞDEM, Ahmet, “Globalizasyonun Nomosu”, **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm**, Derleyenler: Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, 143-150.

ÇİĞDEM, Ahmet, “Muhafazakârlık Üzerine”, **Toplum ve Bilim**, 1997, S.74, 32-51.

ÇİĞDEM, Ahmet, **Taşra Epiği: ‘Türk’ İdeolojileri ve İslamcılık**, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001.

ÇUBUKLU, Yaşar, **Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset**, İstanbul: Pusula Yayıncılık, 2004.

ÇULHA ZABÇI, Filiz, “Bağımlılığın İçselleştirilmesinde AKP ve Dünya Bankası”, **Mülkiye Dergisi**, 2006, C.30, S.252, 133-144.

ÇULHAOĞLU, Metin, **Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.

DAHRENDORF, Ralf, **Class and Class Conflict in Industrial Society**, California: Stanford Univ. Press, 1955.

DANDEKER, Christopher, **Surveillance, Power and Modernity: Bureaucracy and Discipline from 1700 to the Present Day**, Oxford: Polity Press, 1990.

DAVIDOV, Yuri, **Özgürlük ve Yabancılaşma**, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1997.

DEBORD, Guy, **Gösteri Toplumu ve Yorumları**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

DEMİR, Ömer, “İşlem Maliyetini Düşüren Birer Kurum Olarak Hukuk, Ahlak, Din”, **İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi**, Derleyen: Ömer Demir, Ankara: Liberte Yayınları, 1999, 55-71.

DENEK, Muhammed Nur, **İslam, Eşitlik ve Sosyal Adalet**, Ankara: Phoenix Yayınları, 2010.

DERRIDA, Jacques, “İnanç ve Bilim”, **Din**, Ankara: Dost Kitabevi, 2011.

DICKEN, Peter, **Global Shift**, London, Paul Chapman Publication, 1999.

DICKENS, Charles, **Zor Zamanlar**, İstanbul: Oda Yayınları, 1997.

DİRLİK, Arif, “Avrupa-merkezcilikten Sonra Tarih Var mı? Küreselcilik, Sömürgecilik-Sonrası ve Tarihin İmkânları”, **Global Modernite ve Sosyalizm: Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalite ve Çin Halk Cumhuriyeti**, Derleyen: Veysel Batmaz, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006a, 169-200.

DİRLİK, Arif, “Üçüncü Dünya Hayaleti: Global Modernite ve Üç Dünyanın Sonu”, **Global Modernite ve Sosyalizm: Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalite ve Çin Halk Cumhuriyeti**, Derleyen: Veysel Batmaz, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006b, 61-90.

DOĞAN, A. Ekber, “Siyasal Yansımalarıyla İslamcı Sermayenin Gelişme Dinamikleri ve 28 Şubat Süreci”, **Mülkiye Dergisi**, 2006, C.30, S.252, 47-68.

DOLGUN, Uğur, **Şeffaf Hapishane yahut Gözetim Toplumu**, İstanbul: Ötüken Yayınları, Yayın No: 734, 2008.

DÖNDÜREN, Hamdi, “İslam’da İşçi ve İşveren Münasebetleri”, **İslam’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986, 365-435.

DUMAN, Fatih, **Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına**, Ankara: Liberte Yayınları, 2010.

DUMONT, Louis, **Homo-Hierarchicus: The Caste System and It’s Implications**, Chicago: Chicago University Press, 1980.

DURAK, Yasin, **Emeğin Tevekkülü: Konya’da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

DURKHEIM, Emile, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, İstanbul: Cem Yayınevi, 2010.

DURKHEIM, Emile, **Toplumsal İşbölümü**, İstanbul: Cem Yayınevi, 2006.



DUVERGER, Maurice, **Metolodoji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2002.

EAGLETON, Terry, “Postmodernistler Nereden Gelirler?”, **Marksizm ve Postmodern Gündem**, Derleyenler: E. Wood ve J. B. Foster, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2001, 27-38.

EAGLETON, Terry, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

EDGELL, Stephen, **Sınıf**, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

EHRENREICH, Barbara ve EHRENREICH, John, “Profesyonel Yönetici Sınıf”, **Meslekler ve Sosyoloji**, Derleyen: Zafer Cirinlioğlu, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.

EISENHOWER, Dwight D., **Military-Industrial Complex Speech**, Public Papers of the Presidents, 1961, 1035-1040, <http://coursesa.matrix.msu.edu/~hst306/documents/indust.html>, Son Erişim Tarihi: 17 Ekim 2013.

ELIADE, Mircea, **Şamanizm: İkel Esrime Teknikleri**, Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

ELİAÇIK, İhsan, “Kapitalizmin Panzehiri”, **İslam ve Kapitalizm: Medine’den İnsanlığa**, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2011a, 20-30.

ELİAÇIK, İhsan, “Sosyal İslam”, **İslam ve Kapitalizm: Medine’den İnsanlığa**, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2011b, 54-61.

EMERSON, Ralph Waldo, **The Complete Work of Ralph Waldo Emerson**, Boston & New York, C.I, 1903.

ENGELS, Friedrich, **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Ankara: Alter Yayınları, 2009.

ENGELS, Friedrich, “Alman Köylü Savaşı”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000a, 137-158.

ENGELS, Friedrich, **Anti-Duhring**, Ankara: Sol Yayınları, 1995.

ENGELS, Friedrich, “Bruno Bauer ve İlk Hıristiyanlık”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000b, 230-240.

ENGELS, Friedrich, “Hukukçular Sosyalizmi”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000c, 304-307.

ENGELS, Friedrich, “İlk Hıristiyanlığın Tarihi Üzerine”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000d, 322-352.

ENGELS, Friedrich, **İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu**, Ankara: Sol Yayınları, 1997.

ENGELS, Friedrich, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000e, 252-303.

ENGELS, Friedrich, “Otorite Üzerine”, **Marks- Engels: Seçme Yapıtlar**, Cilt:2, Ankara: Sol Yayınları, 1977.

ENGELS, Friedrich, “Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişmesi”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000f, 353-380.

ENGELS, Friedrich, “Vahiy Kitabı”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000g, 241-248.

ERBAKAN, Necmettin, **Adil Ekonomik Düzen**, Ankara: Semih Ofset Matbaacılık, 1991.

ERDEM, Eren, “Dinin Özü”, **İslam ve Kapitalizm: Medine’den İnsanlığa**, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2011a, 72-79.

ERDEM, Eren, “Müslüman Maskeli Müşriklığın Deşifresi”, **Aydınlık Gazetesi**, 1 Mart 2013.

ERDEM, Eren, “Ruhban Go Gome”, **İslam ve Kapitalizm: Medine’den İnsanlığa**, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2011b, 89-98.

EROĞUL, Cem, **Demokrat Parti**, Ankara: İmge Kitapevi, 2003.

ESİNLİOĞLU, Birant, **Dinlerin Gizemi**, İstanbul: Ceylan Yayıncılık, 1996.

ESPOSITO, John, “21. Yüzyılda İslam ve Sekülerizm”, **Ortadoğu’da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm**, İstanbul: Mana Yayınları, 2009, 7-27.

ES SADR, Muhammed Bakır, **İslam ve İktisadi Ekoller**, İstanbul: Akademi Yayınları, 1991.

ETZIONI, Amitai, **Modern Organizations**, New Jersey: Printice Hall, 1964.

EVANS- PRITCHARD, Edward, **İlkelerde Din**, İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999.

EYGİ, Mehmet Şevket, “Muhafazakâr”, **Milli Gazete**, 23 Ekim 2012.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki, **İslamda Bölünmeler, Çelişmeler ve Refah’ın Tırmanışı**, İstanbul: Miletos Yayınları, 1994.

FALZON, Christopher, **Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi**, İstanbul: Paradigma Yayınları, Felsefe Dizisi: 19, 2001.

FAYOL, Henri, **Genel ve Endüstriyel Yönetim: Planlama, Örgütlenme, Kumanda, Koordinasyon, Kontrol**, Ankara: Adres Yayınları, 2005.

FELSTEAD, Alan and JEWSON, Nick, “Flexible Labour and Non-Standard Employment: An Agenda of Issues”, **Global Trends in Flexible Labour**, Edited: A. Felstead and N. Jewson, London: Mc. Millan Business, 1999, 1-17.

FEUERBACH, Ludwig, **Hıristiyanlığın Özü**, İstanbul: Öteki Yayınevi, 2004.

FISCHER, Joseph, **Sosyoloji Nedir?**, Ankara: Attila Kitapevi, 1996.

FORGACS, David, **Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935**, Ankara: Dipnot Kitapevi, 2010.

FOSTER, Bellamy, “The Fetish of Fordism”, **Monthly Review**, 1988, V.39, N.10, 14-23.

- FOUCAULT, Michel, **Bilginin Arkeolojisi**, 2. Baskı, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999.
- FOUCAULT, Michel, **Büyük Kapatılma, Seçme Yapıtlar: 3**, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- FOUCAULT, Michel, **Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu**, Ankara: İmge Kitapevi, 2013.
- FOUCAULT, Michel, **İktidarın Gözü**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003a.
- FOUCAULT, Michel, **Marx'tan Sonra**, İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi, 2004.
- FOUCAULT, Michel, “ ‘Nietzche, Genealogy, History’ from ‘Truth and Power’ ”, **Blackwell Philosophy Anthologies: From Modernism to Postmodernism: An Anthology**, Edited: Lawrence Cahoon, Malden Mass: Blackwell Publication, 2003b, 241-253.
- FOUCAULT, Michel, **Özne ve İktidar, Seçme Yapıtlar: 2**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- FOUCAULT, Michel, “The Subject and Power”, **Critical Inquiry**, 1982, V.8, N.4, 777-795.
- FRANK, Andre Gunder, “Kriz İktisadı ve İktisadın Krizi”, **Ekonomik Kriz ve Azgelişmiş Ülkeler**, Yazın Yayıncılık, İstanbul: 1995, 7-51.
- FRASER, Nancy and HONNETH, Axel, **Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange**, London: Verso, 2003.
- FREUD, Sigmund, **Hz. Musa ve Tektanrıcılık**, İstanbul: Cem Yayınevi, 1998.
- FREUD, Sigmund, **Totem ve Tabu**, Ankara: Alter Yayınları, 2008.
- FRIEDMAN, Jonathan, **Cultural Identity and Global Process**, London: SAGE Publications, 1984.
- FROMM, Erich, **İtaatsizlik Üzerine Denemeler**, İstanbul: Mert Yayıncılık, ?.
- FROMM, Erich, **Özgürlükten Kaçış**, 4. Baskı, Bilim Kitapları: 29, İstanbul: Payel Yayınları, 1996.
- FROMM, Erich, **Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum**, İstanbul: Say Yayınları, 1989.
- FURSETH, Inger, “Habermas, Bourdieu ve Foucault’un Çalışmalarında Din”, **Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 171-196.
- GALBRAITH, John Kenneth, **İktidarın Anatomisi**, İnceleme: 22, Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- GALBRAITH, John Kenneth, **Kuşku Çağı: Ekonomik Gelişmeler Tarihi**, İstanbul: Altın Kitaplar Basımevi, 1989.

GANNUŞI, Reşid-El, “Arap Mağribinde Sekülerizm”, **Ortadoğu’da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm**, İstanbul: Mana Yayınları, 2009, 179-224.

GAZALİ, İmam, **Kuran-ı Kerim’de Kıyamet ve Ahiret**, Hazırlayan: Hüseyin Hilmi Işık, İstanbul: Işık Kitabevi, 1980.

GEERTZ, Clifford, **İslam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia**, Chicago: University of Chicago Press, 1971.

GELLNER, Ernest, **Müslüman Toplum**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

GELLNER, Ernest, **Postmodernizm, İslam ve Us**, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.

GENİŞ, Arif, **İşçi Sınıfının Kıyısında: Küçük Sanayi İşçileri Üzerine Bir İnceleme**, Ankara: Dipnot Kitabevi, 2006.

GERAY, Cevat, **Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004.

GIBB, H. A. Rosskeen, **İslam’da Modern Eğilimler**, Ankara: Çağlar Yayınları, 2006.

GIDDENS, Antony, **Modernliğin Sonuçları**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İnceleme Dizisi: 41, 2010.

GILMAN, Glenn, “An Inquiry into the Nature Use of Authority”, **Organization Theory in Industrial Practise**, A Symposium of the Foundation for Research on Human Behaviour, Edited: M. Haire, New York: John Wiley & Sons Inc., 1962.

GIRARD, René, **Günah Keçisi**, İstanbul: Kanat Yayınları, 2003.

GORZ, Andre, **Elveda Proletarya**, İstanbul: Afa Yayınları, 1986.

GORZ, Andre, **İktidasi Aklın Eleştirisi**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

GORZ, Andre, **Yaşadığımız Sefalet**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

GÖÇMEN, İpek, “Muhafazakârlık, Neoliberalizm ve Sosyal Politika: Türkiye’de Din Temelli Sosyal Yardım Organizasyonları”, **Doğu Batı**, 2011, Y.14, S.58, 116-143.

GÖKALP, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: Kadro Yayınları, 1979.

GÖKÇE, Birsen, **Toplumsal Bilimlerde Araştırma**, Ankara: Savaş Yayınevi, 1999.

GÖLE, Nilüfer, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak”, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, Derleyen: Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, 19-40.

GÖZE, Ayferi, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul: Beta Basım Yayın, 2000.

GRAMSCI, Antonio, **Modern Prens**, Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984.

GRAY, John, **Post-Liberalizm: Siyasal Düşünce İncelemeleri**, Ankara: Dost Kitabevi, 2004.

GREIDER, William, **Tek Dünya: Küresel Kapitalizmin Manik Mantiğı**, Ankara: İmge Kitapevi, 2003.

GUIGAN, John Mc., **Modernity and Postmodern Culture**, Buckingham: Open University Press, 1999.

GUILLAME, Alfred, **İslam**, Aylesbury, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1969.

GUNAWARDANA, Samanthi, "Perseverance Struggle and Organization in Sri Lanka's Export Processing Zones: 1978-2003", **Global Unions: Challenging Transnational Capital through Cross-Border Campaign**, Edited: K. Bronfenbrenner, Cornell University Press, 2007, 78-98.

GÜLEN, Fethullah, **Fasıldan Fasıla**, Cilt.1, İzmir: Nil Yayınları, 1996.

GÜNER, Ahmet, **Tarikatlar Ansiklopedisi**, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991.

HABERMAS, Jürgen, **Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

HABERMAS, Jürgen, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

HABERMAS, Jürgen, "Modernity: An Unfinished Project", **Habermas and The Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity**, Edited: Şeyla Benhabib and Maurizio Passerin, Cambridge: Polity Press, 1996, 38-59.

HAENNI, Patrick, **Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm**, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011.

HALL, Stuard, HELD, David, MC. GREW Tony, **Modernity and It's Project**, Milton Keynes: Open University Press, 1992.

HALLIDAY, "The Politics of Islam: A Second Look", **British Journal of Political Science**, 1995, V.25, N.3, 399-417.

HAMİDULLAH, Muhammed, **İslam'a Giriş**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

HAMMOND, E. Phillip ve MACHACEK, David W., "Din ve Devlet", **Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 145-166.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Düşünce Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974.

HARBOUR, William, **The Foundation of Conservative Thought: An Anglo-American Tradition in Perspective**, London: University of Notre Dame Press, 1982.

HARDTS, Michael ve NEGRI, Antonio, **Çokluk, İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

HARDTS, Michael ve NEGRI, Antonio, **İmparatorluk**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.

HARTMAN, Chris, "Resesyondan Sonra İşçi Sınıfı", **Neoliberalizm ve Sınıf: İşçi Sınıfı Değişti mi?**, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006, 83-125.

HARVEY, David, "From Space to Place and back again: Reflections on the Condition of Postmodernity", **Mapping The Future Local Cultures, Global Change**, Edited: J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, L. Tickner, London: Routledge, 1993.

HARVEY, David, **Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri**, İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

HASSAN, Ümit, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, Kuram Dizisi: 9, 1998.

HAVILAND, William, **Kültürel Antropoloji**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

HEFNER, Robert, "Dünyada Din ve Modernlik", **Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 251-280.

HEGEL, Friedrich, **Tinin Görüngübilimi**, İstanbul: İdea Yayınları, 1986.

HEINEMAN, Robert, **Authority and the Liberal Tradition: from Hobbes to Rorty**, New Brunswick: Transaction Publishers, 2. Edition, 1994.

HELD, David, **Democracy and the Global Order: from the Modern State to Cosmopolitan Governance**, Cambridge: Polity Press, 1995.

HELD, David, **Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power and Democracy**, Standfort Calif: Standfort Unv. Press, 1999.

HELLER, Agnes, **A Theory of Modernity**, Malden Mass: Blackwell, 1999.

HETATA, Şerif, "Mısır: Şariatçılara Batı Desteği", **Batı ve İrtica**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1999, 167-174.

HIRST, Paul ve ZEITLIN, Jonathan, "Esnek Uzmanlaşma ve İngiliz İmalat Sektörünün Rekabetçi Başarısızlığı", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Çeviren: Yıldırım Kırğöz, 1993, N.56-61, 115-129.

HOBBES, Thomas, **Leviathan**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

HOBBES, Thomas, **Man and Citizen**, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

HOBSBAWN, Eric, **Sanayi ve İmparatorluk**, Ankara: Dost Yayınevi, 2005.

HODGSON, Marshall, **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization**, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

HOOKE, Samuel Henry, **Ortadoğu Mitolojisi: Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları**, Ankara: İmge Kitabevi, 1991.

HORKHEIMER, Max, **Akıl Tutulması**, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

HORUZ, İbrahim, "Muhafazakârlar Ayırıyor!", **Bağımsız**, 2013, S.10, 26.

HOUT, Mike, BROOKS, Clem, MANZA, Jeff, “Post-Endüstriyel Toplumlarda Sınıfların Kalıcılığı”, **Fark/Kimlik, Sınıf**, Derleyen: Hayriye Erbaş, Ankara: EOS Yayınları, 2007, 107-129.

HUBERMAN, Leo, **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, Araştırma İnceleme Dizisi: 15, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

HUME, David, **Din Üstüne**, Ankara: İmge Kitapevi, 1995.

HÜSNÜ, Şefik, **Türkiye’de Sosyal Sınıflar**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997.

ILIN, M. ve SEGAL, E., **İnsan Nasıl İnsan Oldu?**, İstanbul: Say Yayınları, 1991.

ILLICH, Ivan, **Tüketim Köleliği**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

IŞIK, Hüseyin Hilmi, **Ehl-i Sünnet Yolu**, İstanbul: Işık Kitabevi, 1980.

IŞIK, Hüseyin Hilmi, **Seadet-i Ebediyye**, İstanbul: Hakikat Kitapevi, 2007.

IŞIKLI, Alpaslan, **Kumarhane Kapitalizmi**, Ankara: İmge Kitapevi, 2010.

IŞIKLI, Alpaslan, **Özelleştirme Ne İçin?**, Ankara: Yol-İş Eğitim Yayınları: 15, 1994.

IŞIKLI, Alpaslan, **Sendikacılık ve Siyaset**, Ankara: Öteki Yayınevi, 1995.

IŞIKLI, Alpaslan, **Ücret**, Ankara: Doğan Yayınevi, 1975.

İBNİ TEYMİYYE, **Allah ile Kul Arasında Vasıta ve Kulluk**, İstanbul: Pınar Yayınları, İslam Düşüncesi: 39, 2002.

İLHAN, Attila, “Batılılaşma Afyonu”, **Hangi Sağ?**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1996a, 17-19.

İLHAN, Attila, “MSP, AP’ye Biraz da Biz Ölelim...”, **Hangi Sağ?**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1996b, 204-207.

İLHAN, Attila, “Osmanlıcı Kimdir?”, **Hangi Sağ?**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1996c, 19-21.

İLHAN, Attila, “Selametın Sefaleti”, **Hangi Sağ?**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1996d, 209-212.

İLHAN, Attila, “Şeriat Tepkisi, Laik Tepki”, **Hangi Sağ?**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1996e, 120-122.

İNALCIK, Halil, “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

İNCİL, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1996.

İREM, Nazım, “Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm”, **Doğu Batı**, 2011, Y.14, S.58, 27-36.

JAFFRELOT, Christophe, “Din ve Milliyetçilik”, **Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 167-183.

JAMESON, Frederic, **Biricik Modernite: Şimdinin Ontolojisi Üzerine İnceleme**, Ankara: Epos Yayınları, 2004.

JAMESON, Frederic, **Kültürel Dönemeç**, Ankara: Dost Kitapevi, 2005.

JUNQUA, Daniel, “Cezayir: İslamcıların Yükselişi”, **Dünyada İslam**, Derleyen: Paul Balta, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994, 164-175.

KAHRAMAN, Hasan Bülent, **Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye: 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm**, İstanbul: Everest Yayınları, Kültürel Çalışmalar:2, 2002.

KANT, Immanuel, “Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt”, **Felsefe Yazıları**, İstanbul: Yazko, 1983.

KANT, Immanuel, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003.

KARAGÜLLE, Süleyman, **İslamiyet ve Günümüzün Meseleleri**, İzmir: Akyay Kaynak Yayınları, 1976.

KARAMAN, Hayrettin, “İşçi İşveren Anlaşmazlıklarında Çözüm Yolları”, **İşçi İşveren Münasebetleri**, İstanbul: İSAV Yayınları, 1990.

KATSIKAS, Dimitrios, “Non-state Authority and Global Governance”, **Review of International Studies**, 2010, V.36, S.1, 113-135.

KEHF, Münzir, “İslam Toplumunda Tüketici Davranışı”, **İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus)**, İstanbul: MÜSİAD Araştırma Raporları, 1994, 155-172.

KEPEL, Gilles, “La Revanche de Dieu”, **Chretiens, Juifs et Masulmans a la Reconquete du Monde**, Paris: Seuil, 1992.

KEYDER, Çağlar, **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.

KILIÇBAY, Mehmet Ali, “Bir ‘Tarih Okuma Tarzı’ Olarak Gericilik”, **Doğu Batı**, 1998, Y.1, S.3, 25-29.

KILIÇBAY, Mehmet Ali, “Kapitalizm, Kalvinizm ve İslami Kalvinistler”, **TİSK Akademi**, 2006, C.1, S.1, 91-98.

KIPPENBERG, Hans, “Max Weber: Din ve Modernleşme”, **Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 121-142.

KIRAL, Çağlar, **Esnek Üretim/Esnek Otomasyon Sistem ve Teknolojileri**, Ankara: TÜBİTAK, 1996.

KISAKÜREK, Necip Fazıl, **Babîâli**, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2011.

KISAKÜREK, Necip Fazıl, “Beklediğimiz İnkılâp”, **Büyük Doğu**, 1964a, S.4, 14.

KISAKÜREK, Necip Fazıl, “Doğum”, **Büyük Doğu**, 1964b, S.4, 7.



- KISAKÜREK, Necip Fazıl, **İdeolocya Örgüsü**, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1986.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, “Toprak”, **Büyük Doğu**, 1964c, S.4, 3-14.
- KISTER, M. J. and PLESSNER, M., “Notes on Caskel’s Gamharat an-Nasab”, **Society and Religion from Jahiliyya to Islam**, Edited: M. J. Kister, Variorum: Aldershot, 1990.
- KIVILCIMLI, Hikmet, **Türkiye’de Kapitalizmin Gelişimi, Cilt 1**, İstanbul: Tarih ve Devrim Yayınevi, 1974.
- KLOBY, Jerry, **Küreselleşmenin Sefaleti, Eşitsizlik, Güç ve Kalkınma**, İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2005.
- KOÇ, Yıldırım, “İslamcıların İşçi Sorunlarına Yaklaşımları”, **Bilim ve Ütopya**, 2013, S. 224, 69-77.
- KOJEVE, Alexandre, **Otorite Kavramı**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007.
- KOLESNİTSKİ, Nikola, “İlkel Sınıflı Toplumlarda Kimi Tipik ve Özgül Özellikleri Üzerine”, **İlk Sınıflı Toplamlar: Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi**, Ankara: Birey Toplum Yayınları, 1985.
- KOLOĞLU, Orhan, “İslam’da Değişim”, **İslam ve Modernite**, Derleyen: Gönül Pultar, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, 185-209.
- KONGAR, Emre, **İmparatorluktan Günümüze Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981a.
- KONGAR, Emre, **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981b.
- KORAY, Semih, “Tanrı, Tanrıtanımazlık ve Tasarım Üzerine”, **Bilim ve Ütopya**, 2013, S.224, 26-30.
- KORTE, Charles and AYVALIOĞLU, Namık, “Helpfulness in Turkey: Cities, Towns and Urban Villages”, **Journal of Cross-Cultural Psychology**, 12, 1981, 123-141.
- KÖKER, Levent, “Ulusal Kimlik ve Devlet Meşruiyeti: Türkiye’nin Demokratik Deneyiminin Çelişkileri”, **Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası**, Derleyenler: Elisabeth Özdalga ve Sune Persson, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, 83-95.
- KÖMEÇOĞLU, Uğur, “Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaati Hareketi”, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, Derleyen: Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, 148-194.
- KUCZYNSKI, Jürgen, **İşçi Sınıfı Tarihi**, İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1994.
- KUMAR, Krishan, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post Modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Ankara: Dost Yayınları, 1995.
- KURAN-I KERİM**, İstanbul: Server İletişim, 6. Baskı, 2008.
- KUTUB, Seyid, **İslam Kapitalizm Çatışması**, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.

- KUTUB, Seyid, **İslamda Sosyal Adalet**, İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 6. Baskı, ?.
- KÜÇÜKÖMER, İdris, **Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma**, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989.
- LA BOETIE, Etienne, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, Ankara: İmge Kitapevi, 2011.
- LAÇİNER, Ömer, “Postmodern Bir Dini Hareket: Fethullah Hoca Cemaati”, **Birikim**, 1995, S.76, 3-11.
- LAPIDUS, Ira M., **İslam Toplumlari Tarihi Cilt 1: Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- LAROUİ, Abdallah, **İslam ve Modernlik**, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993.
- LAROUİ, Abdallah, **Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınlarının Krizi**, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- LASCH, Christopher, **Narsisizm Kültürü: Umutların Azaldığı Bir Çağda Amerikan Yaşamı**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.
- LASH, Scott and URRY, John, **The End of Organized Capitalism**, Cambridge: Polity Press, 1987.
- LAWRANCE, D. Herbert, **Kıyamet**, Ankara: Dost Kitapevi, 2000.
- LEFEBVRE, Henri, **Diyalektik Materyalizm**, İstanbul: Kanat Yayınları, Kuram Dizisi: 6, 2006.
- LEFEBVRE, Henri, **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- LEGHORN, Richard, “Information Technologies”, **People, Power and Politics**, Edited: Lyman Jay Gold and E. William Steele, New York: Random House, 1961.
- LEWIS, Bernard, **İslam Dünyasında Yahudiler**, Ankara: İmge Kitapevi, 1996.
- LEWIS, Bernard, **İslamın Siyasal Söylemi**, İstanbul: Cep Kitapları A.Ş., Cep Kitapları: 116, 1997.
- LINDHOLM, Charles, **İslami Ortadoğu: Tarihsel Antropoloji**, Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- LIPIETZ, Alain, “Uluslararası İşbölümünde Yeni Eğilimler: Birikim Rejimleri ve Düzenleme Tarzları”, **Toplum ve Bilim**, Çeviren: B. Peker, 1993, S.56-61, 58-82.
- LOCKE, John, **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme**, Ankara: Kırılgaç Yayınevi, 2007.
- LOCKE, John, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- LOWI, Theodore, “Think Globally Lose Locally”, <http://bostonreview.net/BR23.2/lowi.html>, Son Erişim Tarihi: 6 Eylül 2011.
- LYON, David, **Elektronik Göz**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.

- MAHMUD, S. F., **İslam Tarihi**, İstanbul: Varlık Yayınları, 1962.
- MALINOWSKI, Bronislaw, **Büyük, Bilim ve Din**, İstanbul: Kabalıcı Kitapevi, 1990.
- MANDEL, Ernest, “Yarı Sömürge Ülkeler ve Yarı Sanayileşmiş Egemenlik Altındaki Ülkeler”, **Ekonomik Kriz ve Azgelişmiş Ülkeler**, İstanbul: Yazın Yayıncılık, 1995, 55-86.
- MANN, Scott, **İdeoloji Olarak Din: Kalpsiz Bir Dünyanın Kalbi**, İstanbul: Aykırı Yayıncılık, Araştırma Dizisi: 23, 2004.
- MANNAN, M. A., **İslam Ekonomisi: Teori ve Pratik**, İstanbul: Fikir Yayınları, İktisadi Eserler Dizisi: 2, 1973.
- MANNHEIM, Karl, **İdeoloji ve Ütopya**, Ankara: Epos Yayınları, 2004.
- MANSUR, S. Perviz, “Kutsallıktan Uzaklaşan Sekülerizm”, **Ortadoğu’da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm**, İstanbul: Mana Yayınları, 2009, 153-178.
- MARCUSE, Herbert, **Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme**, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.
- MARCUSE, Herbert, **Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler**, İstanbul: İdea Yayınevi, 1997.
- MARDİN, Şerif, **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- MARDİN, Şerif, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı”, **Doğu Batı**, 2005a, Y.8, S.31, 29-52.
- MARDİN, Şerif, “Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı”, **Çağdaş Türkiye’de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet**, Derleyen: Richard Tapper, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993, 71-98.
- MARDİN, Şerif, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005b.
- MARTINELLI, Alberto, **Global Modernization Rethinking the Project of Modernity**, London: SAGE Publications, 2005.
- MARX, Karl, **Ekonomi Politigiñ Eleştirisine Katkı**, Ankara: Sol Yayınları, 1993.
- MARX, Karl, “Feuerbach Üzerine Tezler”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000a, 114-117.
- MARX, Karl, “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000b, 86-103.
- MARX, Karl, **Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili, 1. Cilt**, Ankara: Sol Yayınları, 2009.
- MARX, Karl, “Karl Marx’tan Friedrich Engels’e”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayıncılık, 2000c, 161-164.

- MARX, Karl, “Kölnische Zeitung’un 179. Sayısının Başmakalesi” **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000d, 13-38.
- MARX, Karl, “Yahudi Sorunu”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000e, 47-85.
- MARX, Karl, **1844 Felsefe El yazmaları**, İstanbul: Payel Yayınları, 1975.
- MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich, **Komünist Manifesto**, Ankara: Alter Yayınları, 2008.
- MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich, “N. R. Zeitung, Politisch-Ökonomische Reveu’dan Eleştiri Yazısı”, **Din Üzerine**, Ankara: İnter Yayınları, 2000, 39-46.
- MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich, **The Communist Manifesto**, London: Penguin Books, 2004.
- MASSIGNON, Louis, **The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam**, Princeton: Princeton University Press, 1982.
- MCROBBIE, Angela, **Postmodernizm ve Popüler Kültür**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.
- MENDEL, Gerard, **Bir Otorite Tarihi: Süreklilikler ve Değişiklikler**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- METWALLY, M., “İslami Bir Firmanın Davranışsal Modeli”, **İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus)**, İstanbul: MÜSİAD Araştırma Raporları, 1994, 133-142.
- MEVDUDİ, Ebul Ala, **İslami Kavramlar**, İstanbul: Pınar Yayınları, İslam Düşüncesi: 8, 2000.
- MILGRAM, Stanley, “Yetkeye Boyun Eğme ve Karşı Gelmenin Bazı Koşulları”, **Otoriteryen Kişilik ve Uyuma**, Derleyen: Veysel Batmaz, İstanbul: 2006, 9-59.
- MILL, John Stuart, **Özgürlük Üstüne**, İstanbul: Belge Yayınları, 2000.
- MILLS, Wright, **İktidar Seçkinleri**, Ankara: Bilgi Yayınları, Bilgi Dizisi:13, 1974.
- MILLS, Wright, **Toplumbilimsel Düşün**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1979.
- MINC, Alain, **Yeni Ortaçağ**, Ankara: İmge Kitapevi, 1995.
- MIQUEL, Andre, **L’Islam Civilisation**, Paris: Armand Colin, 1977.
- MISHRA, Ramesh, **Globalization and the Welfare State**, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1999.
- MOLLAER, Fırat, **Muhafazakârlığın İki Yüzü**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- MUCHEMBLED, Robert, **İşkenceler Zamanı: Mutlak Krallar Devrinde İtaat (XV.- XVIII. Yüzyıllar)**, İstanbul: Tümzamanlar Yayıncılık, 1998.
- MUNCK, Ronaldo, **Emeğin Yeni Dünyası: Küresel Mücadele, Küresel Dayanışma**, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

MUNCK, Ronaldo, "Labour Dilemmas and Labour Futures", **Labour Worldwide in the Era of Globalization, Alternative Union Models in the New World Order**, Edited: Ronaldo Munck and Peter Waterman, London: Mc Millan Press, 1999, 3-22.

MUNOZ, Carolina Bank, **Transnational Tortillas: Race, Gender and Shop-Floor Politics in Mexico and the United States**, Ithaca: Cornell University Press, 2008.

MURPHY, John, **Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

NASR, Seyyed Vali Reza, "Islamic Economics: Novel Perspectives", **Middle Eastern Studies**, V.25, N.4, October, 1989, 516-530.

NASR, Seyyid Hüseyin, "Modern Bilimsel Düşünce Üzerine", **İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus)**, İstanbul: MÜSİAD Araştırma Raporları, 1994, 15-27.

NICHOLS, Theo ve SUĞUR, Nadir, **Global işletme Yerel Emek: Türkiye'de İşçiler ve Modern Fabrika**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

NIETZSCHE, Frederic, **Putların Alacakaranlığında**, Ankara: Alter Yayınları, 2012.

NORTHBOURNE, Lord, **Modern Dünyada Din**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

NURSI, Said, **İman Hakikatleri**, İstanbul: Sözler Yayınevi, 1977.

OCAK, Ahmet Yaşar, "İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu", **İslam ve Modernite**, Derleyen: Gönül Pultar, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, 37-60.

OCAK, Ahmet Yaşar, "Osmanlı İlmiye Sınıfında Materyalist-Ateist Eğilimler", **Bilim ve Ütopya**, 2013, S. 224, 62-64.

OCAK, Ahmet Yaşar, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

OCAK, Ahmet Yaşar, **Türkler Türkiye ve İslam: Yaklaşım Yöntem ve Yorum Denemeleri**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

OKTAY, Ahmet, **Siyasal İslama İtirazlar**, İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2000a.

OKTAY, Ahmet, **Postmodern Tahayüle İtirazlar**, İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2000b.

O'NEILL, John, **The Poverty of Postmodernism**, London: Routledge, 1995.

OPPENHEIMER, Franz, **Devlet**, Ankara: Phoenix Yayınları, 2005.

OPPENHEIMER, Martin, "Profesyonelin Proleterleşmesi", **Meslekler ve Sosyoloji**, Derleyen: Zafer Cirinlioğlu, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.

ORTAYLI, İlber, "İslam ve Modernite", **İslam ve Modernite**, Derleyen: Gönül Pultar, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, 111-122.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, "Lümpen Muhafazakârlık Üzerine", **Doğu Batı**, 2011, Y.14, S.58, 11-24.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, “Türk Muhafazakârlığının Açık İkilemleri Üzerine”, **Doğu Batı**, 1998, Y.1, S.3, 77-84.

ÖNDER, İzzettin, “Devletten Feodaliteye”, **Sol Gazetesi**, 18 Şubat 2013.

ÖNGEN, Tülin, **Prometheus’un Sönmeyen Ateşi: Günümüzde İşçi Sınıfı**, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1996.

ÖZBUDUN, Sibel ve DEMİRER Temel, **Yabancılaşma**, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.

ÖZDEMİR, Şennur, “İslami Sermaye ve Sınıf: Türkiye/Konya MÜSİAD Örneği, **Çalışma İlişkileri Dergisi**, 2010, C.1, S.1, 37-57.

ÖZDEMİR, Şennur, **Müsiad: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi**, Ankara: Vadi Yayınları, 2006.

ÖZEL, Mustafa, “Adam Zengin Olur mu?” **İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus)**, İstanbul: MÜSİAD Araştırma Raporları, 1994, 3-14.

ÖZTÜRK, Abdülvehhab, “İslam’da İşçi-İşveren Münasebetleri”, **İslam’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986, 27-67.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, “Gizli Şirk Riya Açısından Türkiye’nin Durumu”, **Yurt Gazetesi**, 6 Eylül 2012a.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, **Hallac-ı Mansur ve Eseri**, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, “İslam, Batı ve Ortadoğu”, **İslam ve Modernite**, Derleyen: Gönül Pultar, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, 125-145.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, **Maun Suresi Böyle Buyurdu**, İstanbul: Yeni Boyut Yayınevi, 2012b.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, “Paganist Kültürlerin İslam’a Tasallutu”, **Yurt Gazetesi**, 29 Kasım 2012c.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, “Yeniden Yapılanma İhtiyacı ve Bunun Adı”, **Yurt Gazetesi**, 28 Mart 2013.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, **Yeniden Yapılanmak: Kuran’a Dönüş**, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1996.

ÖZUĞURLU, Metin, **Anadolu’da Küresel Fabrikanın Doğuşu: Yeni İşçilik Örüntülerinin Sosyolojisi**, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2008.

ÖZUĞURLU, Metin, “Sosyal Politikanın Dönüşümü ya da Sıfatın Suretten Kopuşu”, **Mülkiye**, C.27, N.239, 2003, 59-75.

PEET, Richard, **İktidarın Coğrafyası: Küresel Ekonomi Politika Nasıl Yaratıldı?**, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları, 2011.

PIVEN, Frances Fox and CLOWARD, Richard, “Eras of Power”, **Monthly Review**, 1998, V.49, N.8, 11-16.

- POLANYI, Karl, **Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- POLOMA, Margaret, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Ankara: EOS Yayınevi, 2007.
- POULANTZAS, Nicos, **Faşizm ve Diktatörlük**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1980.
- POULANTZAS, Nicos, **Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar 1. Kitap**, İstanbul: Belge Yayınları, 1992.
- PUNCH, Keith, **Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2005.
- REICH, Wilhelm, **Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı**, İstanbul: Payel Yayınları, 1979.
- RICARDO, David, “On Wages”, **People, Power and Politics**, Edited: Lyman Jay Gold and E. William Steele, New York: Random House, 1961.
- RIIS, Ole Preben, “Din Sosyolojisinde Metot”, **Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 365-388.
- RODINSON, Maxime, **İslam ve Kapitalizm**, İstanbul: Hürriyet Yayınları, Danışma Dizisi: 21, 1978.
- RODINSON, Maxime, “Müslüman Tutuculuğu Uyanıyor mu?”, **Dünyada İslam**, Derleyen: Paul Balta, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994, 37-58.
- ROSANVALLON, Pierre, **Refah Devletinin Krizi**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.
- ROSENAU, Pauline Marie, **Postmodernizm ve Toplum Bilimleri**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- ROSENTHAL, M. and YUDIN, P., **A Dictionary of Philosophy**, Moscow: Progress Publishers, 1967.
- ROUSSEAU, Jean Jack, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, İstanbul: Say Yayınları, 1982.
- ROY, Oliver, **Siyasal İslamın İflası**, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- RUSSELL, Bertrand, **İktidar**, Sabah Gazetesi Nobel Dizisi, İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.
- SABINE, George, **Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, İstanbul: Cem Yayınevi, 1997.
- SACERDOTI, Gilberto, **Kurban ve Egemenlik: Shakespeare’den Bruno’ya Avrupa’da Teoloji ve Siyaset**, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- SAFA, Peyami, **Din, İnkılâp, İrtica**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1971.
- SAFA, Peyami, **Fatih Harbiye**, İstanbul: Alkım Yayınları, 2005.
- SAFA, Peyami, **Yalnızız**, İstanbul: MEB Yayınları, 1994.

- SAID, Edward W., **Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları**, İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- SAN, Coşkun, “Yasallık ve Meşruluk Ölçütleri Açısından AKP”, **Mülkiye Dergisi**, 2006, C.30, S.252, 33-45.
- SANFORD, Nevitt, “Çağdaş Açılımla Yetkeci Kişilik”, **Otoriteryen Kişilik ve Uyma**, Derleyen: Veysel Batmaz, İstanbul: 2006, 63-82.
- SARIBAY, Ali Yaşar, “Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980’ler Türkiye’si”, **Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme**, İstanbul: Everest Yayınları, 2004.
- SARIBAY, Ali Yaşar, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- SARUP, Madan, **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- SAVCI, İlkyay, **Cezaevi İşyurtlarında Çalışan Hükümlüler: Bir Alan Araştırması**, Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları: 220, 2004.
- SAVCI, İlkyay, “İşyerlerinde Elektronik Denetim ve Gözetim”, **Küreselleşme, Emek Süreçleri, Yapısal Uyum**, Derleyen: Ahmet Alpay Dikmen, Sosyal Bilimler Derneği, Ankara: İmaj Yayıncılık, 2002.
- SAVCI, İlkyay, **Yenilik, Yönetim ve İnsan Kaynakları**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011.
- SAYMAN, Zeki, **Din, Sekülerleşme, Cemaatler**, Konya: NKM Yayınları, 2005.
- SCASE, Richard, **Sınıf: Yöneticiler, Mavi ve Beyaz Yakalılar**, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2000.
- SCHNEIDER, Eugene, **Industrial Sociology: The Social Relations of Industry and the Community**, London: Mc. Grow Hill, 1971.
- SCHONFIELD, Andrew, **Çağdaş Kapitalizm**, İstanbul: Milliyet Kültür Klubü Yayını, 1967.
- SCHOPENHAUER, Arthur, **The Horrors and Absurdities of Religion**, London: Penguin Books, 2009.
- SEEMAN, Melvin, “On the Meaning of Alienation”, **American Sociological Review**, 1959, V.32, N.2, 783-790.
- SENCER, Muzaffer, **Dinin Türk Toplumuna Etkileri: Tarihsel Bir Yaklaşım**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.
- SENNETT, Richard, **Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.
- SENNETT, Richard, **Otorite**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992.
- SEYYİD, Rıdvan, **İslamda Cemaatler Kavramı: İslam Toplumunda Cemaatlerin Sosyolojik Bir Araştırması**, İstanbul: Endülüs Yayınevi, 1991.



- SHARABI, Hisham, **Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society**, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- SHUPE, Anson, “Dini Köktencilik”, **Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 275-293.
- SIEBECK, Hermann, **Lehrbuch der Religionsphilosophie**, Freiburg and Leibzig: Mohr Siebeck, 1893.
- SIMON, Yves, “Man at Work”, **Work, Society and Culture**, Edited: V. Kuic, New York: Fordham Univ. Press, 1971.
- SMITH, Adam, **Ulusların Zenginliği**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- SOMBART, Werner, **Kapitalizm ve Yahudiler**, İstanbul: İleri Yayınları, 2005.
- SOROKIN, Pitirim, **Çağdaş Sosyoloji Teorileri**, Ankara: Yeni Desen Matbaası, 1974.
- STANDING, Guy, “Global Feminization Through Flexible Labor”, **World Development**, 1989, V.17, No.7, 1077-1095.
- STENNER, Karen, “Three Kinds of ‘Conservatism’ ”, **Psychological Inquiry**, 2009, V.20, 142-159.
- SUBAŞI, Necdet, “Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği”, **İslam ve Modernite**, Derleyen: Gönül Pultar, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, 61-95.
- SWEEZY, Paul, “The Triumph of Finance Capital”, **Monthly Review**, V.46, N. 2, 1994, 1-11.
- SWINGWOOD, Alan, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- ŞAFAK, Ali, “Mukayeseli Hukukta Ücret Politikası”, **İslam’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986, 111-164
- ŞANDA, Hüseyin Avni, **1908’de Ecnebi Sermayeye Karşı İlk Kalkınmalar**, İstanbul: Akşam Matbaası, 1935.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan, **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964.
- ŞAYLAN, Gencay, **Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi**, Ankara: İmge Kitapevi, 1995.
- ŞAYLAN, Gencay, **Postmodernizm**, Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
- ŞAYLAN, Gencay, **Türkiye’de İslamcı Siyaset**, Ankara: Verso Yayıncılık, 1992.
- ŞAYLAN, Gencay, **Türkiye’de Kapitalizm, Bürokrasi ve Siyasal İdeoloji**, Ankara: TODAİE, 1974.

ŞEFİK, Münir, “”Sekülerizm ve Arap-Müslüman Koşullar”, **Ortadoğu’da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm**, İstanbul: Mana Yayınları, 2009, 247-267.

ŞEN, Mustafa, “Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party” **Turkish Studies**, 2010, V.11, N.1, 59-84.

ŞEN, Sabahattin, **Esnek Üretim, Esnek Çalışma ve Endüstri İlişkilerine Etkileri**, Ankara: Turhan Kitapevi, 2004.

ŞENEL, Adam, **Sağcı Düşünüşün Kritik Tarihi**, Ankara: Doğan Yayınevi, 1968.

ŞENEL, Alâeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde, İlkçağ’da, Ortaçağ’da ve Yeniçağ’da Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.

ŞERİATİ, Ali, **İslam ve Sınıfsal Yapı**, Ankara: Fecr Yayınları, 2010.

ŞERİATİ, Ali, **Kültür ve İdeoloji**, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.

TABAKOĞLU, Ahmet, “İslam Ekonomisinde Emek ve Sermaye Kavramları”, **İslam’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986, 79-107.

TABAKOĞLU, Ahmet, **İslam ve Ekonomik Hayat**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.

TABB, William, “Labor and the Imperialism of Finance”, **Monthly Review**, 1999, V.51, N.5.

TALEGANİ, Mahmut, **İslam ve Mülkiyet**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.

TANILLİ, Server, **İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?**, İstanbul: Alkım Yayınevi, 2006.

TANPINAR, Ahmet Mithat, **Beş Şehir**, Ankara: İş Bankası Kültür Cep Kitapları, TTK Basımevi, 1960.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, **Huzur**, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ?.

TAPPER, Richard, “Giriş”, **Çağdaş Türkiye’de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet**, Derleyen: Richard Tapper, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993, 7-37.

TEMİMİ, Azzam, “Arap Sekülerizminin Kökenleri”, **Ortadoğu’da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm**, İstanbul: Mana Yayınları, 2009, 29-54.

THERBORN, Goran, **İktidarın İdeolojisi İdeolojinin İktidarı**, Ankara: Dipnot Yayınları, 2008.

THOMAS, Bertram, **The Arabs**, London: Thornton Butterworth, 1937.

THOMPSON, Edward P., **İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu**, İstanbul: Birikim Yayınları, 2004.

THOMPSON, John B., **Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication**, Oxford: Polity Press, 1990.

TİMUR, Taner, “Necip Fazıl, AKP, Sanat ve Şeriat”, **Bilim ve Ütopya**, 2013, S.225, 6-10.

- TİMUR, Taner, **Türk Devrimi: Tarihi, Anlamı ve Felsefi Değeri**, Ankara: A.Ü. SBF Yayınları, 1968.
- TOKSÖZ, Gülay, **Gelişmiş Ülkelerde İşsizlik Üzerine Güncel Tartışmalar**, Ankara: İmaj Yayıncılık, 1999.
- TONNIES, Ferdinand, **Community and Society**, New Jersey: New Brunswick Transaction Publishers, 1988.
- TOPÇU, Nurettin, **Ahlak Nizamı**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- TORFING, Jacob, **New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, Zizek**, Oxford: Blackwell, 1999.
- TOURAINÉ, Alain, **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- TOYNBEE, Arnold, **Medeniyet Yargılanıyor**, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991.
- TUĞAL, Cihan, “The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue in a Poor District of Turkey”, **The Sociological Quarterly**, 2006, N.47, 245-273.
- TUĞCU, Tuncar, **Yabancılaşma Problemi**, Ankara: Alesta Yayınevi, 2002.
- TUNAYA, Tarık Zafer, **İslamcılık Cereyanı: İkinci Meşrutiyet’in Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler**, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1998.
- TURAN, İlter, “Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür”, **Çağdaş Türkiye’de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet**, Derleyen: Richard Tapper, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993, 39-69.
- TURNER, Bryan, **Eşitlik**, Ankara: Dost Kitapevi, 1997a.
- TURNER, Bryan, “Max Weber’e göre İslam ve Konfüçyanizm: Kantçı Sekülerleşme Kuramı”, **Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 143-169.
- TURNER, Bryan, **Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım**, Ankara: Vadi Yayınları, 1997b.
- TÜRKCAN, Ergun, **Teknolojinin Ekonomi Politikası**, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1981.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, **Sanayi Sosyolojisi: Türkiye’nin Sanayileşmesi, Dün, Bugün, Yarın**, Ankara: Türk Devlet Yayınevi, 1981.
- USTA, Sadık, “Ateizmin Toplumsal ve Felsefi Kökeni”, **Bilim ve Ütopya**, 2013, S.224, 4-25.
- UZGEL, İlhan, AKP: “Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü”, **Mülkiye Dergisi**, 2006, C.30, S.252, 7-18.
- ÜÇOK, Bahriye, **İslam Tarihi: Emeviler-Abbasiler**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

- ÜLGENER, Sabri, **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- VATIKIOTIS, Panayiotis Jerasimof, **İslam ve Ulus Devlet**, İstanbul: Pınar Yayınları, 1998.
- VATTIMO, Gianni, “İzin İzi, **Din**”, Ankara: Dost Kitabevi, 2011, 77-90.
- VEBLEN, Thorstein, **Aylak Sınıfın Teorisi**, Ankara: Babil Yayıncılık, 2005.
- VIRILIO, Paul, **Hız ve Politika: Dromoloji Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- VITIELLO, Vincenzo, “Çöl, Ethos, Terk Etme”, **Din**, Ankara: Dost Kitabevi, 2011, 127-158.
- WAGNER, Peter, **Modernliğin Sosyolojisi**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996.
- WALLERSTEIN, Immanuel, **Liberalizmden Sonra**, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- WALZER, Michael, “Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi”, **Liberaller ve Cemaatçiler**, Derleyenler: André Berton, Pablo da Silveria ve Hervé Pourtois, Ankara: Dost Kitabevi, 2006. 253-273.
- WARDE, Alan, “Industrial Discipline: Factory Regime and Politics in Lancaster”, **Skill and Consent: Contemporary Studies in the Labour Process**, Edited: A. Sturdy, D. Knights, H. Willmott, London: Routledge, 1992.
- WATT, W. Montgomery, “Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hıristiyanlar”, **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm**, Derleyenler: Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, 331-352.
- WEBER, Max, **Bürokrasi ve Otorite**, Ankara: Adres Yayınları, 2011a.
- WEBER, Max, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Ankara: Alter Yayınları, 2011b.
- WEBER, Max, **Sosyoloji Yazıları**, İstanbul: Deniz Yayınları, 2008.
- WEBER, Max, **Şehir: Modern Kentin Oluşumu**, İstanbul: Bakış Yayınları, 2000.
- WEDDINGTON, Jeremy, “Situating Labour within the Globalization Debate”, **Globalization, Pattern of Labour Resistance**, Edited: Jeremy Weddington, London: Mansell Publishing, 1999.
- WENZEL, Nikolai, “Postmodernizm ve Din”, **Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem**, Derleyen: Peter B. Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, 281-312.
- WILLIAMS, Raymond, **İkibin’e Doğru**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İnceleme Dizisi: 9, 1989.
- WINTERS, Jeffrey A., “Power and the Control of Capital, **World Politics**, 1994, V.46, N.3, 419-452.
- WOOD, Ellen Meiksins, **Sermaye İmparatorluğu**, Ankara: Epos Yayınları, 2003.

WOOD, Ellen Meiksins, **Sınıftan Kaçış: Yeni Hakiki Sosyalizm**, İstanbul: Akış Yayıncılık, 1992.

WORSLEY, Peter, “Sınıf”, **Fark/Sınıf Kimlik**, Derleyen: Hayriye Erbaş, Ankara: EOS Yayınları, 2007, 129-173.

WRIGHT, P., “İslami Firmalarda Örgütsel Davranış”, **İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus)**, İstanbul: MÜSİAD Araştırma Raporları, 1994, 143-154.

WRONG, Dennis, **Power, It's Forms, Bases and Uses**, New York: Harper Colophon Books, 1979.

YANBAY, Yakub Ömer, **Adana Organize Sanayi Bölgesinde Sanayileşme ve Din İlişkileri**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi, 2009.

YAŞLI, Fatih, “İndirgemecilik ve Özcülük Üzerine Bir Not”, **Bilim ve Ütopya**, 2012, S. 217, 17-22.

YAVUZ, Hilmi, “İslam Terakkiye Mani midir?”, **İslam ve Modernite**, Derleyen: Gönül Pultar, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, 171-183.

YENİÇERİ, Celal, “İslam’da Emek ve Karşılığı”, **İslam’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986, 267-318.

YENTÜRK, Nurhan, “Postfordist Gelişmeler ve Dünya İktisadi İşbölümünün Geleceği”, **Toplum ve Bilim**, 1993, S.56-61, 42-56.

YILDIRIM, Ali ve ŞİMŞEK, Hasan, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2003.

YILDIRIM, Ergün, **İktidar Mücadelesi ve Din**, İstanbul: Bilge Yayıncılık Sosyoloji Dizisi: 2, 1999.

YILDIZOĞLU, Ergin, **Emperyalizm ve Siyasal İslam Arasında Türkiye**, İstanbul: Siyah Beyaz Yayınları, 2008.

YILMAZ, Asaf Atalay, **Dinler Tarihi**, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010.

YILMAZ, Hakkı, “Evliyacılık-Evliyaya Tapınma!”, **İslam ve Kapitalizm: Medine’den İnsanlığa**, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2011a, 145-163.

YILMAZ, Hakkı, “Kâr, Kira, Ücret, Faiz, Kenz”, **İslam ve Kapitalizm: Medine’den İnsanlığa**, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2011b, 115-134.

YUNAK, Yılmaz, “Din Elden Gidiyor”, **İslam ve Kapitalizm: Medine’den İnsanlığa**, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2011, 197-205.

**YURT Gazetesi**, 12 Ekim 2012.

YÜCEKÖK, Ahmet, **Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı**, Ankara: Sevinç Matbaası, 1971.

ZAİM, Sabahaddin, “Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları”, **İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus)**, İstanbul: MÜSİAD Araştırma Raporları, 1994, 101-112.

ZAİM, Sabahaddin, **Modern İktisat ve İslam**, İstanbul: Milli Türk Talebe Birliği Kitap Kulübü Eğitim Müdürlüğü, 1969.

ZEYBEK, Namık Kemal, “Osmanlı Niye Çöktü Derken...Kadızedelileri Unutmayalım”, **Radikal Gazetesi**, 25 Aralık 2007.

ZIJDERVELD, Anton, **Sahnelik Toplum: Sosyolojinin Yeniden Tanımlanması**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

ZIZEK, Slavoj, “Sınıf Mücadelesi mi, Postmodernizm mi, Evet Lütfen!”, **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar**, Edited: Judith Butler ve Ernesto Laclau, İstanbul: Hil Yayınları, 2009.

ZUBAIDA, Sami, **İslam, Halk ve Devlet**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

## EK- 1: İSLAMİ TİPOLOJİLER

- Ayubi'nin (1993: 82-84) sınıflandırması: “Basit bir Müslüman kişi”, “mütedeyyin, itaatkar Müslüman”, “siyasal İslamcılar”.
- Gellner'in (1994: 124-126) sınıflandırması: “Yüksek İslam”, “halk İslamı”.
- Lapidus'un (2002: 276-314) sınıflandırması: “Normatif İslam”, “alternatif İslam”, “halk İslamı”.
- Roy'un (1995: 43) sınıflandırması: “Devrimci kutup”, “reformcu kutup”. Yine Roy'un (1995: 123) sınıflandırması olan “derviş tarikatları” ve “şeriat tipli tarikatlar”.
- Tapper'in (1993: 10) sınıflandırması: “Nüfuzlu ulema temelli resmi ortodoksi”, “mistik tarikatlar/heterodoks öğeler”, “pazarlar ve loncaların temsil ettiği geleneksel İslamiyet”.

Türk araştırmacılar tarafından yapılan başlıca sınıflandırmalar da şunlardır:

- Ayata'nın (1993a: 173) sınıflandırması: “İslami öze dönüşü savunanlar”, “modernist İslam taraftarları”, “gelenekçilik/yeni gelenekçilik”.
- Çiğdem'in (2001: 150) sınıflandırması: “Fundamentalist konum”, “kültüralist konum”, “moralist/ahlakçı konum”.
- Mardin'in (2005b: 159-160) sınıflandırması: “Resmi İslam”, “halk İslamı”.
- Ocak'ın (2007: 39-41) modernizme verilen tepkilere dair sınıflandırması: “Muhafazakârlığın sınırlarını aşan bir fanatizmin içine kapananlar”, “modernleşmeyi Batıyla özdeşleşme olarak algılayan elitler”, “İslam'ın özünü koruyarak hurafelerden temizlenmesi gerektiğine inananlar” (Afgani, Rahman, Arkoun vb.), “İslam'ın özünün bozulduğuna inanan Selefiler”.
- Öztürk'ün (2007: 126) sınıflandırması: İslamiyet'in ne olduğunu anlatmaya “İslam” sözcüğü kendi başına yeterlidir.
- Sarıbay'ın (1994) sınıflandırması: “Popülist İslam”, “elitist İslam”.
- Şaylan'ın (1992: 146) sınıflandırması: “Tarihsel tarikatlar” (Nakşibendîler, Melamiler, Kadiriler), “modernizme tepkiye dayalı modern tarikatlar” (Nurcular, Süleymancılar, Gülen Tarikatı, Işıkçılar).
- Tuğal'ın (2006: 245-273) sınıflandırması: “Anaakım İslamcılar”, “gelenekçiler”.

- Bulaç'ın (2008: 20) sınıflandırması: “Politik cemaat”, “iktisadi cemaat”, “lider eksenli cemaat”, “sınırlı alan cemaati”, “fikir ve lider eksenli cemaat”. Bulaç (1997: 112-125) ikinci bir sınıflandırma daha yapmıştır: “Ümmi İslam”, “kitabi İslam”.



## EK- 2: GÖRÜŞMECİLERİN ÜRETİM İLİŞKİLERİ İÇİNDEKİ KONUMUYLA İLGİLİ VERİLER

Görüşmecinin Kod Adı	Çalıştığı Sektör	Kamu/Özel	Aylık Geliri	Sosyal Güvencesi	Kendine ait işyeri Sahipliği İsteği	İşverenini, Amirini Örnek Alır mı?	Yönetsellik Algısı	Sendikal Haklara Sahiplik	İslami Sendika Tercihi
<b>Salih</b>	İmalat Sanayisi (Sincan)	Özel	1200TL (fazla mesai ücreti dahil)	Sigortalı	İster	Kesinlikle almaz	Üstlere güvensizlik	Sendikalı değil	Düşünmemiş
<b>Hamza</b>	İmalat Sanayisi (Sincan)	Özel	1200TL (fazla mesai ücreti dahil)	Sigortalı	İster	Patronu alır, amirleri almaz	“İdolüm mü olsun onlar?”	Sendikalı değil	İster
<b>Necmettin</b>	İmalat Sanayisi (Sincan)	Özel	1200TL (fazla mesai ücreti dahil)	Sigortalı	İster	Kesinlikle almaz	“Bir diktatörlüğü yok”, verilen her işi yapmak zorunda olduğunu düşünüyor, yoksa kul hakkına girer	Sendikalı değil	İster
<b>Harun</b>	İmalat Sanayisi (Sincan)	Özel	1200TL (fazla mesai ücreti dahil)	Sigortalı	İster, fakat “maddiyat elvermeyince olmuyor”	“Disiplinli, disiplin yönünden bir şey diyemem” (Genel olarak örnek aldığına dair bir veri yok)	Denetim sistemi stres yaratıyor	Sendikalı değil	İster
<b>Aydın</b>	İmalat Sanayisi (Sincan)	Özel	770 TL +Mesai	Sigortalı	İster	İşverenini ve şefini örnek alır	“Patron iyiye işçi de iyidir”	Sendikalı değil	-----
<b>Hacı</b>	İmalat Sanayisi	Kamu	3000 TL	Sigortalı	İster	“Müslüman gittiği yeri kendine uydurur”	“Allah’tan başka kimseden korkmam”	Sendikalı	İslami sendika olmalıdır
<b>Abdurrahman</b>	İmalat Sanayisi	Kamu	3000 TL	Sigortalı	İster	Örnek alma davranışı kişiden kişiye göre değişiyor	Tüm kuralları toplu sözleşmenin belirlediğini söylüyor	Sendikalı	Özel bir tercihi yok
<b>Nuri</b>	İmalat Sanayisi	Kamu	3000 TL	Sigortalı	İster	Herhangi bir görüşü yok	“Arkadaş gibi ilişkiler var”	Sendikalı	“Kendi görüşüme daha yakın bir sendikayı tercih ederim”
<b>Emre</b>	Hizmet sektörü/Basın	Özel	1000 TL	Sigortalı	-----	Almaz	Adil patron ister	Sendikalı değil	Hakkını savunan sendikayı yeğler
<b>Halil</b>	Hizmet Sektörü/Basın	Özel	1500 TL	Sigortalı	İstemez	-----	“Emeksiz kazanç olmaz”	Sendikalı değil	Hakkını savunan sendikayı yeğler, fakat “yıkıcı sendikacılığı” reddediyor
<b>Yusuf</b>	Hizmet Sektörü/Basın	Özel	3000 TL civarı	Sigortalı	İstemez	Cemaatte büyükler örnek alınır, işyerinde herkes birbirine “Abi” diyor	Sivil toplum demokratiktir	Sendikalı değil	“Sendikacılığa inanmıyorum, sendikacılık bir yüküdür”
<b>Alper</b>	Hizmet sektörü/Basın	Özel	850 TL	Sigortalı	Devlet memuru olmak ister (çalışma saatleri açısından)	-----	Ast-üst ilişkileri açısından eşitlikçi ve olumlu bir yapı var	Sendikalı değil ancak “Birlik şart” diyor	Hakkını savunan bir sendika olmalı, İslami olmasa da olur
<b>Ahmet</b>	İmalat Sanayisi	Kamu	3000 TL	Sigortalı	İstemez	Sadece işle ilgili danışırım	İşverene mesafeyle yaklaşıyor, işyeri denetimi çok sıkı değil	Sendikalı	İslami bir sendika olsa yeğlerdi
<b>Yasin</b>	İmalat Sanayisi (Sincan)	Özel	1300 TL	Sigortalı	İster	“Mesafeliyimdir” Amirleriyle arası iyi değil.	“İşverenin malını kendi malın olarak görmek zorundasın çünkü Allah için çalışıyoruz”	Sendikalı	Sendikalı olmak gerekir. İslami olması gerekmiyor

<b>Osman</b>	Hizmet Sektörü	Kamu	-----	Sigortalı	İster	Müdürüyle arası iyi değil	“İyi bir çalışan devletin malını koruyandır”	“Sendikaya mecburen üyeyim” “Sendikalar saltanat kuruyor”	İslami sendika olmalıdır
<b>Rıza</b>	Hizmet Sektörü/Basın	Özel	1500 TL	Sigortalı	İstemez	Örnek almaz	“İşine, işverenine sadık olmak”	Sendikalı değil “Sendikalar hak değil, rant”	-----
<b>Burak</b>	Hizmet Sektörü/Basın	Özel	800 TL	Sigortalı	İster	Örnek almaz	“Her imamın arkasında namaz kılmam”	Sendikalı değil	İslami sendikayı sosyalist sendikaya tercih ederim
<b>Meryem</b>	İmalat Sanayisi (Ostim)	Özel	Asgari Ücret	Sigortalı	İster	“Köyden gelmişim, nasıl davranacağımı O öğretti”	“Bana iyiliği de dokundu kötülüğü de, bazı şeyleri o öğretti”	Sendikalı değil	“Sağcı” bir sendikayı yeğler
<b>İsmail</b>	İmalat Sanayisi (Sincan)	Özel	Asgari Ücret	Sigortalı	-----	Almaz	“Allah yaptığımı, ettiğimi izler, çalışırken de”	Sendikalı değil	“Hak savunsun”
<b>Soner</b>	Hizmet Sektörü/Ulaşım	Kamu	-----	Sigortalı	“Çok isterdim”	Örnek almaz (Kurumsal ilişkileri fiksiyonel buluyor)	Kamuda ast üstünü aciz duruma düşürebilir	Sendikalı	Hak sağlaması yeterli fakat siyasal davranmamalı, hükümete karşı pragmatik olmalı
<b>Hasan</b>	Hizmet Sektörü/Ulaşım	Kamu	-----	Sigortalı	İster fakat cesaret edemez	“Amirler riyakardır”	“Allah ilmi isteyene, zenginliği istediğine verirmiş”	Sendikalı	“Sendika hükümet karşıtı değil, şirket karşıtı olmalıdır”
<b>Fikret</b>	Hizmet Sektörü/Ulaşım	Kamu	-----	Sigortalı	İster	“Amirler yalandan sevgi gösterisi yapar”	“Allah devletimize zeval vermesin”	Sendikalı	Sendikalar siyaset yapmamalı, çalışanın ücretlerini arttırmaya çalışmalıdır
<b>İsmet</b>	Hizmet Sektörü/ Ulaşım	Kamu	-----	Sigortalı	İster	Amirleri değil “büyük din adamlarını” örnek alır	“Helali haramı patron görmez, Allah görür”	Sendikalı	İslami sendika olmalıdır
<b>Fatma</b>	İmalat Sanayisi (Ostim)	Özel	“Asgari ücretten biraz yüksek”	Sigortalı	İster	“Patronlar bizi korurlar, kollarlar”	Patronlar kadın çalışanları koruyucu paternalizm uyguluyor	Sendikasız	“Asgari ücretle çalıştığımдан isterdim ki sendika olsun, faydası olsun”
<b>Gökhan</b>	İmalat Sanayisi (Ostim)	Özel	Asgari ücret + fazla mesai ücreti	Sigortasız	İster fakat iflas olasılığı nedeniyle ekonomik krizlerden çekinir	Örnek almaz	“Bıraksan patron bizim evi de yönetecek”	Sendikasız	İslami olması gerekli değil. Hak sağlaması yeterlidir
<b>Bilal</b>	İmalat Sanayisi (Ostim)	Özel	Asgari ücret	Sigortasız	“Herkes kendi işini yapmak ister”	“Alırım”	“İşimi yapar gerisini Rabbime burakırım”	Sendikalı değil	İslami sendika olmalıdır
<b>Davut</b>	İmalat Sanayisi (Ostim)	Özel	1100 TL	Sigortasız	İster	-----	“Patron da imtihanın parçası”	Sendikalı değil	İslami sendika olmalıdır

\*Görüşmeci işçilerin tablolarındaki sıralaması alan araştırması görüşmelerinin yapılma sırasına uygun olarak dizilmiştir.

### EK- 3: GÖRÜŞMECİLERİN MUHAFAZAKÂRLIK YORUMLARIYLA İLGİLİ VERİLER

Görüşmecinin Kod Adı	Kendisini Nasıl Tanımlar	Siyasal Düşüncesi	Ahlaklı Bir Toplumda mı Yaşıyoruz?	Adaletin/Eşitliğin Kökeni	Faiz Konusuna Bakışı	Kader Algısı (İşine Dair)	Yaşamımız ilahi bir sınav mıdır?	Şükür, Sabır ve Tevekkül Yorumu	Sosyal Yardımlara Bakışı
Salih	Müslüman	-----	Kesinlikle ahlaksız	“Adalet imanlı bir yöneticiyle sağlanır”	Faiz haram, fakat konuyu çelişkili görmekte	“Hayır ve şer Allah’tandır”	“Sabreden kazanır”	“Helalinden yetinmek”	“Tam hak eden yoksul”a verilmelidir
Hamza	Müslüman	“Çok muhafazakârlık da iyi bir şey değil”	Giderek daha da kötüleşiyor	İman	Faizi rasyonalize ediyor (enflasyon oramı vb.)	İşi kendi seçimi	“Tarlaya ektiğini biçersin”	Çok tüketmeyi istemez, fakat varsılığa bakışı olumlu	Gereksinene yapılmalı
Necmettin	Müslüman “Öbür dünya bu dünyadan beş on basamak daha ağır basıyor”	“Biraz milliyetçilik var tabii”	“Ahlak biraz daha arttı eskiye göre”	Adaleti dağıtan kişiye bağlı, gelir eşitsizliklerini eleştiriyor, “Herkes kendi çıkarı doğrultusunda alt tabakayı bir şekilde eziyor”	Karşı olmasına rağmen, bu bir sistem olduğu için kendisinin de içinde olduğunu belirtmiştir	İşi kaderidir	“Tamamen”	Maaşı neyse ona göre harcıyor, birikim yapamıyor “Sabrederse Allah bir şekilde insanın yardımcısı olur”	“Bence iş sağlanması daha iyi olur, ihtiyacı olan da alıyor, olmayan da”
Harun	Müslüman “Nereye gidersen git Müslümanız yani”	“O olaylarla pek alakam yok”	Toplum çok kötüye gidiyor, din açısından yanlış şeyler yapılıyor	Kur’an-ı Kerim	“Olmaması daha iyi ama artık sadece bankalardan borç alınabildiği için faiz kaçınılmaz”	İşi kismetidir, kaderidir	“Tabii ki bir sınav, iyi veya kötü olarak öbür dünyaya geçeceğiz”	Gereğince harcamayı tercih ediyor, fazlası haram	İş verilmesi daha iyi fakat iş verilemediği için yardım ediliyor
Aydın	Müslüman (ikinci olarak Türk)	Muhafazakâr-milliyetçi (ülkeyi iyi yöneteni destekler)	Ahlaksız bir toplum (Bu nedenle nişanlısını çalıştırmıyor)	İslam adaleti sağlar, insanlar buna uymuyor	Faiz uygulamasını anlayamadığını belirtti	İşi kaderidir	Sabır önemlidir	“Az kazanayım ama evimi geçindireyim”	Devlet istihdam yaratmalıdır
Hacı	“Ademoğlu”	Milli Görüş “Tam muhafazakâr”	Ahlakla Milli Görüş’ü bağdaştırıyor	“Kuran, Hz. Allah”	“Faiz dünya gerçeği” (İmamın fetvası gerekir)	Çocukluğundan beri isterdi	“Sabretmekle mükellefiz: tevekkül ve tefekkür”	“Allah’ın verdiği kanaat getiriyoruz”	Erbakan’ın “mahalle temsilciliği” dizgesini savunuyor
Abdurrahman	Müslüman (sonra Türk) “Çok şanslı bir insanmışız ki Müslümanlık olan bir dünyaya gelmişiz”	“Allahın izniyle ölünceye kadar Milli Görüşçüyüz”	Ahlaklı bir toplum değil “İnşallah 2023’e kadar onu da başaracağız”	Kuran	Bankalara karşı değil, (İslami bankaları savunuyor, diğerlerini tefeci olarak niteliyor)	“Kaderim değil, nasibim diyelim”	“En büyük sınavlardan biri, akıl balığ olan, nefsiyle dünyaya gelen herkes sınavda”	“Rızıkımla Allah bana ne kadar verdiyse onunla yetinmek”	“Yapılmalıdır. Zenginler vakıflar kurarak yardım yapılmalıdır”
Nuri	Müslüman	Milli görüş	“Ahlaklı bir toplumda yaşamıyoruz” (Nedeni kapitalizm)	İslamiyet	Yanlış buluyor ama ödemek zorunda kalıyor	Kader değil “mecburiyet” olarak görüyor	Kanaatkâr olmak isterim	“Kendi başlarına insanların sınavı geçmeleri zor, Hocaefendiler lazım”	Olumlu görüyor
Emre	Muhafazakâr ve milliyetçi	Muhafazakâr-Milliyetçi	Kısmen	Çoğulculuk öneriyor	Zorunlu kalıyoruz	İşi kaderidir	Tümüyle	Elindekiyle yetinmek önemlidir	Denetimli olmalı, tembellik yaratmamalı
Halil	“İnanç olarak Müslümanım, kimlik olarak Türküm”	-----	Materyalizmin hükümlerindeyiz	“Adalet kul hakkıdır”	Faizden kaçılmıyor: bereketsizlik, ahlaksızlık, toplumsal çürüme geliyor	Hayatın akışı ve koşullar işine yöneltti. İş, kültür ve yararlılıkla ilgilidir	Kulluk görevlerimizi yapmalıyız, bu dünya için de çok çalışmalıyız	“İsraf da cimrilik de olmamalı”	Kazancımızda devletin, fakirin, akrabaların hakkı vardır
Yusuf	“Milliyetçi, muhafazakâr, Türkçü, demokratik”	-----	Adil, adaletli, demokratik değil.	İslam ve Kuran’daki adalet	Yaşamın parçası. Faize bulaşmamaya çalışıyor	İsteddiği işte çalışıyor: Kismet	“Bu dünyayı kazanmalı, öte dünyaya hazırlanmalıyız”	“Kendi ölçülerimizde kalmalı, taklitçi olmamalıyız”	Devlet tek başına yürütemez. Mutlaka sivil toplum yürütmeli.
Alper	Türklük ve Müslümanlık, “İrkçılığı sevmiyorum”	Muhafazakâr-milliyetçi “Öyle öğrendik, öyle kaldık”	Ahlaklı bir toplumda yaşamıyoruz	“Adalet kalmamış, adalet yok”	“Şimdiki hükümete sormak lazım, onlar bu vebalin altından kalkacaklar mı?”	Bu işi çok istemiş, “kader bu işten çıkartmadı bizi”	“Sınav da, nasıl geçeceğiz bu sınavı bilmiyorum”	“Fazlalık haramdır”	“Önceden muhtarlar kim zengin, kim fakir bilirdi, şimdiki hükümet bunu yok etti”

<b>Ahmet</b>	Müslüman	Muhafazakâr	“Ahlaklı bir toplumda yaşamıyoruz, nedeni, Müslümanlığın gereklerinin yerine getirilmemesi”	----	“Faiz insanların zaafından yararlanmaktadır”	Tesadüf	Kesinlikle	“Fazla ya da az değil, hayırlısı önemlidir”	Çok mantıklı buluyor
<b>Yasin</b>	Müslüman	“Yeşil Komünist diyorlar bana”	Kesinlikle ahlaksız “Hepimiz zaten günahkârız”	“Allah korkusu”	“Faiz kullanmadım hiç, nakit para kullanılmalı”	“Allah bizleri kulluk için yarattı. Dünyadaki her şey bununla ilgili bir sebeptir”	“Önce tedbir sonra tevekkül”	“Zekât vermek bile büyük erdemdir”	Gereksinene yardım yapılmalıdır
<b>Osman</b>	Müslüman	Muhafazakâr-milliyetçi	Maneviyat temelden öğretilmiyor	Kuran sağlar	Faiz haramdır fakat mecbur kalıyoruz	İşi kaderidir	Sabretmek gerekir	Rızıkla azla yetinmek isterim	Dengeli, adaletli dağıtılsın. “Balık tutmayı öğret”
<b>Rıza</b>	Müslüman	Serbest piyasadan yana. Fakat sosyal devlet olmalı.	“Türkiye’de iş ahlakı yok. İş ahlakı yoksa ekonomik ahlak da yoktur”	“İslami olan her şey insani, insani olan her şey İslamidir”	Fetvaya göre hareket etmek gerekir	İşini kendisi seçmiş	“Önce çalışacak sonra tevekkül edeceksiniz”	“Helalinden zengin olunabilir”	Devlet de cemaatler de yardım edebilir
<b>Burak</b>	Müslüman	Muhafazakâr “Muhafazakâr isem İslamcıyım”	Toplum adil değil	“Devletin yönetim biçimi Kuran’ın kıstasları olmalı”	“Faizi biz değil bankalar yiyor”	“Allah’a şirk koşmak yaşayışınla da olabilir”	Büyük bir sınavdayız	“Allah tutumluları sever”	“Cemaatlere yardım vermem. Fakiri kendim bulurum”
<b>Meryem</b>	Müslüman	“Öyle bir şey hiç aklımdan geçmedi”	İyi bir toplumda yaşadığımızı düşünüyor	İslam	“Kimse kredi kartı kullanmasın, ayağını yorganına göre uzatsın, faiz olmasa daha iyi olur”	Mecburiyet	Sınavdır. Tevekkül etmek gerekir	“Rızıkla az geçinmek lazım, harcarken sonunu düşünmek lazım”	Mantıklı buluyor
<b>İsmail</b>	Müslüman-Türk	Milliyetçi	Ekonominin, ahlakın iyi olması için üretim şarttır	İslam	“Bence bu toplumu bitiren faizdir”	Kader olduğuna dair bir fikri yok	Sınavdır. “Sabreden derviş muradına ermiş, sabır acıdır, meyvesi tatlıdır”	Fazla tüketimin olumsuz olduğunu, bazı arkadaşlarının kredi kartı borçları yüzünden intihar ettiğini söylüyor	Fikri yok
<b>Soner</b>	Müslüman Türk (“inanan”)	“Dar görüşlü milliyetçi-muhafazakârlar bizden önceki jenerasyondur”	“Hiçbir zaman ideal bir toplum olmadık”	“Dünyayı büyük sermaye yönetiyor. Bizse Allah’ın adaletine sığınabiliyoruz”	“Ancak dağda evliya olursak faizden kurtulabiliriz”	İşi kaderidir. Yaşadığı olaylar kurgusu kendisini işine yöneltmiş.	Kesinlikle	“Azla yetinme taraftarı değilim”	Devlet iş yaratmalıdır
<b>Hasan</b>	Müslüman Türk	Müslümanlık toplumsal saygınlığı anlatır	Batının taklitçisiyiz	Osmanlı Devleti adil bir devletti	Faizsiz bankacılığı olumlu görüyor	İşe girişi kaderidir	“Hayır zannedilenlerde şer, şer zannedilenlerde hayır vardır”	“Az maaş alırken çok daha mutluydum”	“Herkes kendi fakirine sahip çıkıyor”
<b>Fikret</b>	Ehl-i kitap	----	“İslam olsa ahlak olur”	“Cemaat Allah’ın yoludur”	“Faize mecbur tutuluyoruz”	Düşüncesi net değil	“Helal çalışmamız bir imtihan”	“Zekâtımı çok vermem için çok zenginlik isterim”	“Devlet cemaatlere vermem için çok muhtaçlara versin”
<b>İsmet</b>	Müslüman	“Gerçek Müslüman parti kimse onun yanındayım”	“Ahlaksız bir toplumuz”	Kuran ve din	Fikri yok	İşi kaderidir	Sınavdır	“Zorda kalana Allah yardım eder”	“Cemaatten yardım almasam geçinemem”
<b>Fatma</b>	Müslüman ve Türk	Muhafazakâr	“Ahlak insana göre değişir”	----	Faizin haram olduğunu fakat zorluk durumlarında dinin hoşgörüyü gösterdiğini düşünüyor	Düşüncesi net değil	“Sınavdır elbette”	“Zorluklarda isyan etmek olmaz, şükredip, sabretmek gerekir”	----
<b>Gökhan</b>	Türk ve Müslüman	Milliyetçi ve Müslüman	“Ahlak kalmadı”	Kuran ve Türk töresi	“Faiz günah ama yapacak bir şey yok, ben ne yapayım?”	“Allah bilir”	Sınavdır	“Zenginliği de Allah verir, verirse harcarım”	Devlet denetiminde yapılmalıdır
<b>Bilal</b>	Müslüman	----	“Batının ahlakı ahlak olur mu?”	Kuran ve peygamber	“Faiz haramdır ama mecbur kullanıyorum”	Fikri yok	Sınavdır	“Helal rızıkla geçinirim”	Yapılmalıdır
<b>Davut</b>	Müslüman	----	“Kesinlikle hayır”	“Kavimleri İslamiyet kurtarır”	“Bankayla işim olmaz”	İşi kaderi değildir	“Her şey imtihanıdır”	“Kendim için, herkes için şükrediyorum”	“En iyi hangi cemaat yapıyorsa o yapılmalıdır”

\*Görüşmeci işçilerin tablolardaki sıralaması alan araştırması görüşmelerinin yapıma sırasına uygun olarak dizilmiştir.

## EK- 4: GÖRÜŞMECİLERİN DEMOGRAFİK VERİLERİ

Görüşmeci Adı	Yaş	Cinsiyet	Medeni Durum	Kent/Köy Kökeni	Eğitim Düzeyi
Salih	30	Erkek	Evli	Köy (Ankara-Şereflikoçhisar)	Ortaokul
Hamza	25	Erkek	Evli	Köy (Sivas Gürün)	Lise
Necmettin	34	Erkek	Evli	İlçe (Ordu-Ünye)	Lise
Harun	31	Erkek	Evli	Köy (Çankırı-İlgaz)	İmam Hatip Lisesi
Aydın	20	Erkek	Bekâr	Köy (Yozgat)	Lise
Hacı	39	Erkek	Evli	İlçe (Çankırı)	Endüstri Meslek Lisesi
Abdurrahman	47	Erkek	Evli	Kent (Konya)	İmam Hatip Lisesi
Nuri	42	Erkek	Evli	Kent (Nevşehir)	İmam Hatip Lisesi
Emre	24	Erkek	Bekâr	Kent (Ankara)	Üniversite
Halil	60	Erkek	Evli	İlçe (Ankara-Çubuk)	Üniversite
Yusuf	42	Erkek	Evli	Köy (Sakarya-Hendek)	Üniversite
Alper	35	Erkek	Evli	İlçe (Ankara-Polatlı)	Üniversite
Ahmet	48	Erkek	Evli	Köy (Ankara)	Endüstri Meslek Lisesi
Yasin	37	Erkek	Evli	Kent (Rize)	Üniversite
Osman	52	Erkek	Evli	İlçe (Ankara-Polatlı)	Lise
Rıza	44	Erkek	Evli	Kent (Ankara)	Üniversite
Burak	31	Erkek	Bekâr	İlçe (Sivas-Kangal)	Lise
Meryem	48	Kadın	Evli	Köy (Çorum-İskilip)	İlkokul
İsmail	54	Erkek	Evli	Köy (Ankara-Kızılcahamam)	Ticaret Lisesi
Soner	32	Erkek	Evli	Köy (Kırıkkale)	Lise
Hasan	32	Erkek	Bekâr	Kent (Sivas)	Lise
Fikret	41	Erkek	Evli	Köy (Ankara-Haymana)	Lise
İsmet	35	Erkek	Evli	Kent (Düzce)	Lise
Fatma	23	Kadın	Evli	Kent (Çorum)	Lise
Gökhan	26	Erkek	Evli	Kent (Ankara)	Lise
Bilal	25	Erkek	Bekâr	Kent (Yozgat)	İmam Hatip Lisesi
Davut	36	Erkek	Evli	Köy (Tokat)	Ortaokul

\*Görüşmeci işçilerin tablolardaki sıralaması alan araştırması görüşmelerinin yapılma sırasına uygun olarak dizilmiştir.

## **EK- 5: ARAŞTIRMA SORULARI**

### **A. DEMOGRAFİK SORULAR**

1. Yaş
2. Eğitim Düzeyi
3. Medeni Durum
4. Memleket neresi? ( Kır- Kent)

### **B. İŞ DURUMU İLE İLGİLİ SORULAR**

1. Bu işte çalışmaya ne zaman/nasıl başladınız? İşe nasıl alındınız? (İşçi arandığını nasıl duydunuz, işe girmenize kim aracı oldu?)
2. Neden bu işte çalışıyorsunuz? Sizce bu iş kaderiniz midir?
3. İşçi olarak çalışmak yerine kendi işinizi (geliri az da olsa) yürütmek ister miydiniz? Neden?
4. İşinizden beklentileriniz nelerdir? (yüksek ücret, iş güvencesi, sigorta, kariyer...)

### **C. İŞYERİNİN/ÇALIŞMANIN YAPISI ve EMEK SÜRECİYLE İLGİLİ SORULAR**

1. Yaptığınız işi tanımlar mısınız?
2. Gelir düzeyinizden memnun musunuz? (ücret ve diğer yardımlar)
3. Tam zamanlı mı yarı zamanlı mı çalışıyorsunuz? (vardiyalar, takım çalışması, kalite çemberleri... Günde kaç saat çalışılıyor: mola zamanları, öğle tatilleri, namaz saatleri, yemek- çay molaları nasıl değerlendiriliyor...)

### **D. İŞVEREN, AMİR ve DİĞER İŞÇİLERLE OLAN İLİŞKİLERE DAİR SORULAR**

1. İşvereninizi/amirlerinizi nasıl görüyorsunuz? Onların davranışlarını ya da düşüncelerini kendinize örnek alır mısınız? (İşçinin işverenini hangi sözcüklerle tanımladığı: abi, usta, baba...)
2. Yurtdışında çalışmak zorunda kalsanız Müslüman ya da Müslüman olmayan bir ülkeden hangisini tercih edersiniz?
3. İşvereniniz ücret dışında size nakdi/aynı yardım yapar mı? Bu konudaki düşünceleriniz nelerdir?
4. Başınız sıkıştığında/zor anlarınızda işvereniniz/amirleriniz/çalışma arkadaşlarınız size yardım eder mi?
5. İşvereninize/amirinize işyeri dışında da danışma ihtiyacı hisseder misiniz?

6. İşyerinde çalışırken sizi kim denetler? Kurallara uymayı sağlayan denetim/gözetim nasıl yapılıyor? Bu denetim sistemiyle ilgili düşünceleriniz nelerdir?
7. Çalışırken bir hata yaptığınızda size nasıl davranılır? Siz yaptığınız tüm hataları işvereninize/amirlerinize bildirme ihtiyacı duyar mısınız?
8. Sizce iyi bir işçi nasıl olmalıdır?

## **E. DİNSEL İNANÇ- İDEOLOJİ- ÇALIŞMA İLİŞKİSELLİĞİNE DAİR SORULAR**

### **E.1. Dinsel Duygu ve Düşünceler**

1. Kendinizi nasıl tanımlarsınız? (Müslüman, işçi, Türk, muhafazakâr...)
2. (Bir önceki sorunun yanıtına göre) “Müslüman adam” kimdir? Kendi içinde hangi sıfatları barındırır?
3. Kendinizi hangi siyasal düşünceye yakın görüyorsunuz?
4. Çalıştığınız bölgede, oturduğunuz mahallede dini cemaatler var mı? Bunlarla ilgili düşünceleriniz nelerdir?
5. İçinde yaşadığımız toplum ve ekonomi sizce ideal midir? Sizce ahlaklı bir toplumda mı yaşıyoruz?
6. Bilindiği gibi İslamiyet’e göre faiz haramken günlük hayatımızda banka kredileri, kredi kartları gibi faizle ilgili pek çok örnek var. Sizin bu konudaki düşünceleriniz nelerdir?
7. Sizce adaletin kaynağı nedir, hakkaniyet nasıl sağlanmalıdır? İslamiyet’in adaleti mi yoksa herkesin birbirine eşit olduğu bir toplum mu daha önemlidir?
8. Vakıflar/partiler/kaymakamlıklar ya da cemaatler tarafından yoksullara yapılan yardımları nasıl değerlendiriyorsunuz?
9. Rızıkınızla, azla yetinmeyi mi yoksa fazlaca harcama yapmayı mı tercih edersiniz?
10. Sizce bu dünya hayatı bir sınav mıdır? Sürekli sabreden ve haline şükreden bir insan bu sınavı geçebilecek midir? (Riyazet ve tevekkül)

### **E.2. Çalışma, Örgütlülük ve Din Bağlantıları**

1. İşyerinizde çalışırken ibadetlerinizi yerine getirebiliyor musunuz? İşyerinizde ya da işyeri bölgesinde mescit/cami var mı?
2. Çalışmak insanın nefsinin terbiye eder derler, ne dersiniz?
3. Sizce ahlaklı bir insan (ahlaklı bir işçi) iş hayatında diğerlerine göre daha mı başarılıdır?
4. Bir sendikaya üye misiniz, bildiğiniz/tanıdığınız sendikalar hangileridir?
5. Sizce sendikaya üye olmak gerekir mi? Yoksa işverenle aranızı iyi tutmak sendikaya üye olmaya göre daha mı avantajlıdır?
6. Bir sendikaya üye olsaydınız İslami içeriği olan bir sendikayı tercih eder miydiniz?
7. İşyerinizde yardımlaşmalar/dayanışmalar nasıldır?
8. Sizce akrabalar, arkadaşlar, çalışanlar arası yardım/dayanışma mı yoksa toplu sözleşme, sendika vb. bir dayanışma mı daha önemlidir?

Topateş, Hakan, **Türkiye’de Çalışma İlişkilerinde Dinsel Otorite ve Emek Disiplini**,  
Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

## ÖZET

Bu tezin yazılma amacı dinsel otoritenin muhafazakâr işçiler üzerindeki etkilerini incelemektir. Bu çerçevede çalışma üç temel bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde otorite ve iktidar olgularının kavramsal tartışması ve ekonomi-politik arka planı ele alınmaktadır. Otorite kendisini toplumsal kurumlar ve otoriteyi içselleştiren bireyler aracılığıyla somutlaştırır. Otorite çözümlemesinde iki temel iddiadan hareket etmek mümkündür: Birincisi otoritenin gizil/soyut ve iktidarın görünür/somut bir niteliğe sahip olmasıdır. Diğer iddia ise otoritenin bu niteliğinin, kapitalizmin kendisini yeniden üretim sürecinde, bireyler için itaat ve uyum pratiklerini oluşturmasıdır.

İkinci bölüm dinsel otoritenin İslamiyet ve Türkiye bağlamında değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Merkez-çevre ilişkisi kapsamında Türkiye’deki altyapı ilişkileri toplumsal sınıfları küresel üretim ağının bir parçası olmaya zorlamıştır. Bu bağlamda üretim ilişkilerinde dinsel otorite, itaatin sağlanması işlevine sahiptir. İslamlaşmanın güçlenmesi süreci kapitalizmin kendisini yeniden üretmesiyle koşuttur; aynı zamanda bu zorunluluğun bir sonucudur. Türkiye’de geleneksel otoriteyle yasal/ussal otorite ve modernizmle postmodernizm süreçleri iç içe geçmiştir.

Araştırmanın üçüncü bölümü Ankara’da muhafazakâr özel sektör ve kamu sektörü işçileriyle yapılan alan araştırmasından oluşmaktadır. Araştırmamızda dinsel otoriteye kendisini adayın muhafazakâr işçiler “ücretli mümin” olarak adlandırılmıştır. Ücretli mümin işgücü piyasasında yer alan İslami bir işçi profilidir. Ücretli mümin işyerindeki itaat pratiklerine uyar ve bir dış denetçinin gözetimi olmaksızın kendi



kendisini uhrevi boyutta denetler. Ücretli mümin tipolojisinin genel özellikleri itaatkârlık ve kaderciliktir. Bu özellikler pragmatist öğelerle de birleşmektedir. Genel olarak muhafazakâr işçiler resmi sosyal güvenlik dizgeleri yerine enformel sosyal yardım ağları ve dinsel cemaat dayanışmasını önemsemektedir. Kentsel alanlarda yoksullaşma, yabancılaşma ve anomî süreçleri bireylerin modernizme alternatif dinsel bir kozmos içeren muhafazakâr kimliklere ve uzamlara sığınmalarına neden olmaktadır. Ücretli müminin üretim ilişkilerindeki konumunu anlatan en belirgin anlatım ise itaat pratikleri hakkındadır: Tanrı için çalışmak işveren için çalışmaktan çok daha önceliklidir.

Topateş, Hakan, **Religious Authority and Labor Discipline in Working Relations in Turkey**, PhD Thesis, Ankara: Ankara University Graduate School of Social Sciences, 2014.

## **ABSTRACT**

The aim of this thesis is to examine the impacts of religious authority on conservative workers. In this context, this work consists of three main chapters: In the first chapter the conceptual discussion and the economy-political background of authority and power are examined. Authority concretizes itself through social institutions and individuals who internalize authority. In authority analysis it is possible to proceed with two main arguments: The first one is that authority is latent/abstract and power is visible/concrete. The other argument is that this characteristic of authority creates obedience and conformity for individuals in the process of the reproduction of capitalism.

The second chapter consists of the evaluation of religious authority in the context of Islam and Turkey. Turkey's infrastructure relations forced social classes to be a part of the global production network within the core and periphery relations. In this context religious authority has the function of providing obedience in relations of production. The process of the rising of Islamization is parallel to the reproduction of capitalism and it's also a consequence of this obligation. Traditional authority and legal/rational authority and the processes of modernism and postmodernism are intertwined in Turkey.

The third chapter of the thesis consists of the field research conducted with conservative private sector and public sector workers in Ankara. Conservative workers who devote themselves to religious authority are conceptualized as "paid

believer/*mümin*" in the research. Paid believer/*mümin* is an Islamic worker profile in the labor market. He/she conforms to obedience practices and controls himself/herself in supernal dimension without any external supervisor in the working place. General properties of the typology of the paid believer/*mümin* are obedience and fatalism. These properties are also combined with pragmatist components. Generally conservative workers respect informal social relief networks and religious community solidarity instead of formal social security systems. In urban areas the processes of impoverishment, alienation and anomy cause individuals to turn to alternative conservative identities and spaces that comprise a religious cosmos. The most obvious expression which describes the paid believer/*mümin*'s statute in relations of production is about obedience practices: working for God is more indispensable than working for employer.