

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İSLÂM ve SINIF

Alternatif Mücadele Pratikleri

Şennur Özdemir



İSLÂM ve SINIF

Alternatif Mücadele Pratikleri



Şennur Özdemir



İSLÂM ve SINIF

Alternatif Mücadele Pratikleri

Şennur Özdemir

İslâm ve Sınıf
Alternatif Mücadele Pratikleri
Şennur Özdemir

Nika Yayınevi - 11
1. Baskı: Mayıs 2014, Ankara
ISBN: 978-605-64609-3-7

Yayın Yönetmeni: Bülent Özçelik
Kitap Editörü: Bayram Koca
Sayfa Düzeni ve Kapak Tasarım: İlhan Ulusoy

Bu kitabın basım, yayın, satış hakları © Fita Pet. Mad. Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.'ye aittir. Anılan kuruluşun izni alınmadan kitabın tümü ya da bölümleri, mekanik, elektronik, manyetik ya da başka yöntemlerle çoğaltılamaz, basılamaz. Nika Yayınevi Fita Pet. Mad. Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.' in markasıdır.

Baskı ve Cilt: Erek Matbaası
Tel: 0 312 342 31 01
Sertifika No: 16098



Nika Yayınevi
Sertifika No: 26357

Kültür Mah. Becerikli Sokak 17/13 Kocatepe-Ankar
T: 0312 433 71 15

www.nikayayinevi.com e-posta: bilgi@nikayayinevi.com
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İSLÂM ve SINIF

Alternatif Mücadele Pratikleri

Şennur Özdemir



Nika Yayınevi

Şennur Özdemir, 1967 yılında Sinop'ta doğdu. Ayancık Lisesi'ni bitirdi. 1988 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstriyel İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı ve akabinde Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin araştırma bürosunda araştırmacı olarak görev yaptı. 1994 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstriyel İlişkiler Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Doktora çalışmalarını da Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda sürdüren Özdemir, iki yıl süreyle University of Michigan'da araştırmacı olarak bulundu. Özdemir, 'Türkiye'nin Sosyo-ekonomik ve Dinsel Dönüşümü: MÜSİAD Örneği' başlıklı doktora tezini 2001 yılında savundu. İzleyen dönemde çalışmalarını yine İslam ve ekonomi ilişkisine odaklayan Özdemir'in çeşitli kitaplarda ve akademik dergilerde çok sayıda makalesi yayınlanmıştır. Doktora tezini 'MÜSİAD -Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesi'nin Derinleşmesi' (2006) adıyla kitaplaştırdı. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstriyel İlişkiler Bölümü öğretim üyesidir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11
GİRİŞ.....	23
Türkiye’de İşçi Sınıfı Var mı?.....	28
(Yayılımacı) Medeniyet vs. Kültür: Batıcı İdeoloji vs. İslâmi Kültür	48
‘Vasat Toplum’dan Sınıflı Topluma.....	65
İSLÂM, (İSLÂMÎ) EKONOMİ VE DEĞİŞME	79
a-Din ve Değişme	79
b-Karşılaştırmalı Perspektiften İslâm ve Değişme	81
İslâm’da Bir Değişme ve Uyarlanma Formu Olarak Eklemlenme	99
Türk-Osmanlı ve İslâm Geleneklerinin Eklektizmi ve Kapitalizmle Eklemlenme	102
a-Kur’an ve Eklektizm	102
b-Osmanlı’nın Eklektizmi	105

İslâm'la Kapitalizmin Bağdaşmazlığı Tezi	109
a-İslâm ve Ekonomi: İdeal/İlkesel Çerçeve ve Uygulama	112
b-İslâmi Ekonomi Alanında Zihniyet Dönüşümüne	
Bir Örnek: Faize Açılan Kapı	113
c-İslâmi Ekonomi Nedir?	116
d-İktisadi Hayatta Kâr ve Bereket	120
e-Klasik Osmanlı Sosyo-Ekonomik Düzeni	126
f-İşçilik/Halkın Temel İhtiyaçlarını Destekleyici	
Devlet Politikaları	132
g-Karşılaştırmalı Perspektiften Doğu ve	
Batının Ahlaki Çerçeveleri	133
ğ-İslâmi/Doğulu Duruşu Örnekleyen Bir Kurumlaşma: Ahilik	137
h-Batının Sınıflı Düzeni	141
ı-Kültür Üzerinden (Kapitalizme Karşı) Halk Direnişi	145
Bağdaşırılığa Giden Yolda Kapitalizmin Dönüşümü.....	148
a-Modernist Paradigmanın Dönüşümü: Postmodernizm	149
b-Doğuda/Türkiye'de Eklemlenme/bağdaşmaya	
Giden Yolda Gelişmeler	156
c-Eklemlenme Sürecinde Gayri Müslim Nüfusun Rolü	163
d-Devlet Burjuvazisi ve Müslüman Burjuvazinin	
Oluşumu ve Yükselişi	165
e-Bağdaşırılığı 'Homo Economicus'un	
Evrimleşmesi Üzerinden Tartışmak	167
f-'Homo Economicus' Evrensel Midir?	169
g-'Homo Economicus'un Evrimleşmesi	172
ğ-Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisinin Kıstaslarına Göre	
Batının Sıradan İnsanı Olarak 'Homo Economicus'	178
Kapitalizm ve Sınıflar	180

a-Kapitalizmi Kuran/Oluşturan Özellikler	181
b-Kapitalizmin Kurucu ve Dönüştürücü Vasfı: Sınıf	184
c-(Batılı Anlamıyla) Sınıf (ve İşçi Sınıfı) Nedir?	184
d-Batıda Sınıfın Evrimleşmesi İçinde Dönüşen Kapitalizm	189
e-İslâm (Türkiye) ve Sınıf	193
f-Sınıfın Özgün Görünümleri Üzerine Bazı Değıniler	198
g-Batıda Sınıfın Tarihsel Evrimi&Sınıfın Evrımleşmesinde Aşamalar	201
ğ-Sınıf ve Kültür	206
h-Sınıf ve Statü	207
ı-Sınıf ve Çoğul Ahlaklar: 'Protestan Etik' Kimin Etiğı?	212
i-Sınıfın Dönüştürücü Öznesi: Karşılaştırmalı Bir Perspektiften İşçi Kimdir?	214
j-İlk İşçi Eylemlilikleri Olarak Makine Kırıcılığı	217

TÜRKİYE'DE MÜSLÜMAN BURJUVAZİNİN OLUŞUMU VE SINIFLI İSLAMİ EKONOMİ SORUNSAI.....

Müslüman Burjuvazi ve Sınıfın Meşruiyet Kazanması.....	221
Müslüman Burjuvazinin Körüklediğı Zihniyet Dönüşümü Üzerine Bazı Değıniler	230
Zihniyet Dönüşümüne İktisadi Alandan Bir Örnek: Faize Açılan Kapı	234
Faiz Karşısında Emek	236
İslâmî Camia Sınıf Temelinde Bölünüyor Mu?	238
Türkiye'de İşçi Olmak	245
Sınıfsal İlişki: Dışlama, Mesafe ve Yüksek Hiyerarşı Bilinci	257
Adam Zengin Olur Mu?	261

Müslüman Sermaye ve Sınıf Gerçeğine Direnmede Güçlü ve Zayıf Noktalar	268
1) Servetin Tabana Yaygın Büyütülmesi Gayreti: Küçük Ölçek ve Çok Ortaklı Yatırımlar	269
2) Bütüncül Ahlakın Muhafazası	273
3) İslâm'dan Kaynaklanan Eşitlikçi İlişki Zemininin Muhafazası	274
4) Örgütlü Toplum	275
5) Yoksullukla Mücadelede Sivil Toplum ve Yardımlar	276
Türkiye'de Yoksullukla Mücadele Biçimleri ve Yoksulluk Algıları Üzerine.....	290
Sadaka Karşısı Söylemin Eleştirisi	299
Yardımlar Bağlamında Bir Örnek Çaba:	
MÜSİAD (Yardımların Sistematisasyonu)	302
Sınıf Gerçeğine Teslimiyette Zayıf Noktalar	306
Türk Sınıflaşmasında Özgünlük	308
'Homo-İslâmicus'un Sonu mu?	310
İnsan ve İslâm: 'Homo İslâmicus'	313
İdeal İslâm toplumu nedir?	322
İdeal 'İslâm insanı' ('homo İslâmicus') nedir?	324
Osmanlı İslâmı (Tasavvufu) Bağlamında İhtiyaçların Asgarisi: 'Bir Lokma Bir Hırka'	329

İSLAM VE CİHAD

(MÜCADELE/MUHALEFET KÜLTÜRÜ)	335
Doğu ve Batıda Muhalefet Biçimleri Üzerine Bir Giriş	341
Din Açısından İtaat ve Akli Muhalefet Geleneği Olarak Mutezile: Sıradan İnsana Tanınan Aktif Rol	358
İslâmcı Sol/Muhalefet Olasılığı Üzerine Bir	
Kuran'ı İstisna Etmemesi Üzerine Bir Kırk Arşivi - https://rantey.org	380

Bir Alternatif Mücadele Geleneği: Sınıflı Toplumun Sürüsel Kitle İnsanı Karşısında Eşitlikçi Toplumun İç Dönük/ Derinlikli Mana Ehli İnsanı & Batı-Doğu	393
İçe Dönüklük, Manada Derinleşme ve Kemale/Allah'a Erme Vasıtası Olarak Rıza/Sessizlik	394
İktidarı Paylaşanların Direniş ve Muhalefet Dili Olarak Sessizlik: İslâm ve İlişki, Diyalog ve Tartışmanın Kurumsallaştırılmasına Dair Bir Çerçeve Oluşturma Denemesi	416
Sessiz Direniş Bağlamında Somut Örnekler	439
Sendikal Mücadele Olasılığı Ya Da 'Okyanusunu Arayan Bir Katre Olarak Doğunun İnsanı Bendini Yıkabilir De!'	444
Türkiye'de İslâm ve Sendikal Mücadele: Meşruiyet ve Sosyal Kabul Sorunu	447
İslâm, Sınıflılığa Geçiş ve Sendikal Mücadele	448
Sendikal Mücadeleler Çerçevesinde Farklı Mücadele Gelenekleri Üzerine Bir Değerlendirme	455
Sınıflı Toplumun Temel Sorun Alanları ve Çözüm İçin İpuçları	456
HAS Parti, Emek ve Adalet Platformu, Anti-kapitalist Müslümanlar ve İhsan Eliaçık	471
Sol, İslâm; ve Emek ve Adalet Platformu	473
İslâmi 'Mücadele' Karşısında Sol 'Ütopya': 'Mücadele' Hep Sola Yakıştırılır; Ama... ..	490

SONUÇ	507

KAYNAKÇA	514

"...kamusal hayatı bir sel gibi kaplamış üsluplar, teoriler, bakış açıları ortasında insanın kendine bir yol bulması imkansızlaşmıştır."¹

Paul Feyerabend

"Ama, çaresiz bir bakış açısı edinmeliyiz. Hem de Baudrillard'dan yola çıkarak demeliyiz ki: Dünya çılgın bir seyir aldığına göre biz de dünyaya ilişkin çılgın bir bakış açısı edinmeliyiz."²

Jean Baudrillard

"Fas, Japonya ve İslâm asla Batılı olmayacaklardır... Kökten egzotizm budur. Bu, dünyanın kuralıdır... her kural gibi keyfi bir önceden belirleme içerir. Birbirine indirgenemeyen dillere bakın... dil olarak birbirine tercüme edilemezler ve sonsuza değin böyle kalırlar... Bir yasa hiçbir zaman kaçınılmaz değildir: Yasa bir kavramdır... Kural ise kaçınılmazdır; çünkü bir kavram değil, oyunu düzenleyen bir biçimdir."³

Jean Baudrillard

1 Feyerabend, Paul, *Akla Veda*, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı. 1988. s. 10; Bizde hayat henüz ne bu denli sinik ne de sentetikleşmiştir. Ama bilim dünyası olarak maalesef bir üslup içinde kavram ve kuramlar arasında kaybolmayı öğrenmiş bulunuyoruz. Bu çalışmada, kavram ve kuramlar kargaşası içinde yolumu kaybetmeyip tarafımdan seçilmiş bazılarının yardımıyla bir patika açmaya çabaladım.

2 Baudrillard, 2000: 5.

3 Baudrillard, 2010: 132-3.

TEŞEKKÜR

Kendime olan inancımı genel olarak ve sıklıkla yitirdiğim zamanlarda bana olan inanç ve destekleriyle bana güç ve destek veren aşağıda bir kısmının adını saydığım, aslında sayıları çok daha fazla olan kişilere, özellikle de ismini liste dışında özellikle zikretmek istediğim, yoğun çalışmaları arasında çalışmayı titizlikle okuyup değerlendiren ve geri bildirimlerini esirgemeyen Dr. Lütfi Sunar'a, varlıkları ve destekleri için içtenlikle teşekkür ederim. Ayrıca, Öznur-Şükrü Adıgüzel; Nebahat Coşkun Özdemir; Nebahat- Coşkun Özdemir; Melahat Yücer; Amir Ahmad Fekri; Orhan Aytemiz; Feridun Cemil Özcan; Selin Esen; Aydın Ördek; Demet Sayinta; Yasin Aktay; Hakan Mertcan; Nursel-Cenk Arslan; Füsun-Öykü-İhsan Demirci ailesi; Yasemin Yücesoy; Nilgün Erdem; Meram Can Saka ile Emek ve Adalet Platformu üyelerine de varlıkları ve destekleri için çok ama çok teşekkürler... Ayrıca, Yayın Yönetmeni Bülent Özçelik ve Editör Bayram Koca'ya teşekkürü bir borç bilirim.

ÖNSÖZ



“ADAM ZENGİN OLUR MU?”⁴

Bazı Müslümanlar bütün sorunların nedenini ahlaksal değerlerin eksikliği olarak gördüğünden, buna yanıt olarak geleneksel İslâmi değerleri çözüm olarak sunmaktadır. Müslümanlar sınıf sorunsalını kabul etmeli ve anlamaya çalışmalıdırlar.⁵

Salim Uslu

Akademik yaşama adımımı, MÜSİAD’ı konu ettiğim tez çalışmamla attım. Sonrasında da tez sürecim boyunca ikna olduğum bir noktanın üstüne gitmeye çalıştım. Bu, Batıda üretilmiş kavram ve kuramlarla yetinmek ve kendimizi onlara uyarlamaya ça-

4 Mustafa Özel’in bu düşüncüyü sorguladığı aynı başlıklı bir makalesi mevcuttur: Yazıya, İzlenim dergisinin ardından MÜSİAD’ın yayınları arasından çıkan İş Hayatında İslâm İnsanı gibi yayınlarda yer verilmiştir. Bu bilgiler ve konunun güncel bilgiler ışığında ele alındığı bir yazı için bkz. Özel, Mustafa, “Zengin Adam Olur Mu?”, Anlayış Dergisi: www.anlayis.net/makale/Goster.aspx?dergiid=&makaleid=2205.

Salim Uslu’nun bir konuşması üzerinden alıntı; Engin Yıldırım içinde, 2010: 288.

lışmak yerine kendi kavramlarımızı ve kuramlarımızı oluşturmak için bir çaba içinde olmamız gerektiği düşüncesi idi. Bu yönelim içinde, çalışmalarında karşılaştırmalı bir perspektif geliştirmeye ve kendi yaklaşımımı oluşturmak adına Batılı ve Doğulu gerçeklikleri ayrı ayrı ve kıyaslamalı olarak ele almaya gayret ettim. Zira dünyanın küreselleştiği ve birimler arasında yoğun bir etkileşimin kaçınılmaz olduğu bu zamanlarda, tek başına yerel dil ve kültürden hareket etmek isabetli olmazdı. Ama ne var ki, belli bir somut gerçeklik üzerine inşa edilen bilimin kimi sonuçlarını aynı gerçekliği mükemmelen paylaşıyor muşcasına tüketmek de doğru değildi. Bu nedenle, öncelikle, yerel dinamikler ve kaynakları anlamaya ve bunları Batı kaynaklı bilgilerle kıyaslamalı olarak ele almaya çalıştım. Gerçekte bu bir tercih değil, bir zorunluluktur; bir paradigma değişimi sürecini deneyimliyoruz; bu süreçte demokrasi derinleşiyor ve Türkiye bir elit grubun yönettiği bir ülke olmaktan çıktı. Daha doğrusu yerel özelliklere sahip güçlerin ürettiği alternatif elitler iş başı yaptılar.

Ama bu gelişmeler, işin bir boyutu; daha önemli bir başka boyut, benim şahsen de doğru olanın bu şekilde yol almaya çalışmak olduğuna inanmış olmam. Kendimize ait kavramsal ve kuramsal çerçeveler oluşturmak gereğine, buna sorumlu olduğumuza inanmış olmam. Kendi kaynaklarımıza dayanarak ve kendi kurum ve oluşumlarımızı doğrudan –Batı üzerinden değil- anlamaya çalışarak bilim yapmamızın gerekliliğine yürekten inandım; ve elbette söz konusu olan, bunu yapmaya çabalamak; yoksa ‘bunu yaptım, gerçekleştirdim’ diyebilmek elbette kolay bir iş değil.

Çünkü her şeyden önce aldığımız eğitim, evrensellik kabul ve ülküsünün ışığında, bizi kültürel farkların mevcudiyetine duyarlı kılan kavram ve kuramlarla donatılmış değil(di). Bu alanlara ilişkin dağarcığımız bütünüyle Batı eksenli ve kaynaklı halde olduğu için özgün yorumlar ve çözümler peşinde değildik

(ve hala da değiliz). Yerli kaynakları değerlendirmek ve çağın gerekleri doğrultusunda dönüştürmek konusunda İslâmcı çevrelerin dahi etkili bir performans gösterdikleri söylenemez. İslâmcılığın bile Batılı kaynaklara sahip olduğu düşünüldüğünde, Türkiye’de yaşamın, özellikle entelektüeller için şayet bütünüyle değilse bile, en az yarı yarıya Batılı hale gelmiş olduğu gözlemine yapabiliyoruz. Batıdan bağımsız ‘biz’ diye bir şey yok(tu). İleri teknoloji ve küreselleşme çağında etkileşimlerin kaçınılmazlığı da bu ihtiyacı pekiştirmiş; ama aynı zamanda yerel kaynakların bu etkileşime müdahil olmasını kolay ve meşru da kılmaya başlamıştır. Bu nedenlerle, her şeye karşın, bunun başarılmasında, Müslümanların şahsi beceri ve kapasitelerinin büyük bir rol oynayacağını öngörmek gerekir.

Durum buyken, karşılaştırmalı çalışmalardan yardım alma zorunluluğu vardır. Çağın ruhunu, kural ve kurumlarını anlayabilmek adına Batılı kuram ve kuramcıları anlamak gerekirken, karşılaştırmalı bir biçimde bunun kendi kültürümüzdeki karşılığının ne olduğuyla ilgili bir arayışa girmek de gerekiyordu. Bunun için çalışmalarımın hemen tamamında, karşılaştırmalı bir perspektif egemen oldu. Bu amaçla, Doğu-Batı kavram ikilisinin, karşılaştırmalı bir perspektiften, ele alınan konuya göre içinin doldurulmaya çalışılması ana meşgalem oldu. Bu bağlamlara atfedilen özellikler, değişmez olarak değil, ama değişmesi güç ve değişirken de kendine has bir sentezi ortaya koyacak kültürel örüntüler olarak ele alındı. Bu çerçevede Weber’in Hristiyanlık ve İslâm’ı anlamak ve kıyaslamak üzere ürettiği kavramlar, çoğunlukla bana rehber oldular. Weber’in, bu çalışmanın İslâm algısının oluşmasında yararlanılan en önemli kavramı - İslâm’a atfen kullandığı ve İslâm’ın bir denge dini olduğunu bize güçlü biçimde yeniden hatırlatan- ‘ortalama etik’ kavramıdır.

Bu karşılaştırmalı yaklaşıma ‘tersinden oryantalizm’ dendiğine çok şahit oldum. Oysa oryantalizmi tanımlayan en önemli

özellik onun Doğuyu 'yok'larıyla tanımlamış olmasıdır. Benim de içinde olduğum karşılaştırmalı çalışma kervanında, Batının belli başlı özelliklerinin Doğulu karşılıklarını bulmak; hatta benim durumumda ise, bunun da ötesinde, Doğulu yapıda tanımlayıcı olan ve belki de Batıda karşılığı olmayan kimi özellik ve değerlerin 'ne'liğine dair de niteliksel bir çaba içine girmek söz konusu.

Çalışmalarımın ele alınış seyri boyunca, Anadolu'nun orta sınıflaşma serüvenini temsil eden MÜSİAD'ı ele aldığım "Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi ve Anadolu Sermayesinin Yükselişi" başlıklı çalışmamda, rejim için bir tehlike oluşturup oluşturmamasının ötesinde İslâm'ın neyi temsil ettiğine dair karara varabilmek için üzerine yerleşebileceğim sağlam (ve objektif?) bir zemin arayışı içine girdiğimi ve bu zemini oluşturmada güçlük yaşadığımı hatırlıyorum. Çalışmam sonuçlandığında, dinin (hele de İslâm dininin) toplumun çok önemli bir kurucu unsuru olduğuna ikna olmuş bir durumda buldum kendimi. Bu süreçte önce dinin ekonomiyi içkin olduğu bilgisine (Weber); sonra da dinler arasında bu açılardan önemli farklılıklar bulunduğu fikrine/bilincine ulaştım. Doktora çalışmamda bir bakıma alttan alta İslâm'ın rejim için tehlike oluşturup oluşturmadığını sorguladım. Bu çalışmada isemazlumların dini olarak yüzyıllara yayılan İslâm'ın şimdi, yoksullar için bir tehlikeye dönüşerek sermayedar sınıfın öncülüğünde sınıflı bir karaktere bürünüp bürünmediğini sorgulamaya başlıyorum.

Nitekim, İslâm cemaatinin tekçi/homojen yapısının çözülüşünün ilk işaretlerini MÜSİAD'ın genel olarak ele alındığı çalışma⁶ zaten ortaya koyuyordu; sonrasında bir makale şeklinde yayınlanan (İslâmi Sermaye ve Sınıf: Türkiye/Konya MÜSİAD Örneği) ve Konya'da gerçekleştirilen MÜSİAD işyerlerinde çalışan

6 Özdemir, 2006.

işçilerle yapılan görüşmeler, çalışanlar arasında sınıf bilincinin yavaş yavaş oluştuğunun ipuçlarını içeriyordu.⁷ Elinizdeki bu son çalışma, herhangi bir alan çalışmasından fazlaca (Emek ve Adalet Platformu üyeleriyle yapılan görüşmeler ve anketler dışında) beslenmiyorsa da, Türkiye’de sınıf oluşumu bazlı gelişmeler, çıplak gözle dahi teşhis edilecek bir noktaya geldiğinden, bu yöndeki çıkarımlar noktasında zorluk çekilmedi.

Yolculuğum başladığında, ben de Türkiye için sınıf oluşumunu yeni bir gerçeklik olarak değil de, sol cenahta yaygın bir eğilim olduğu üzere, sınıfların varlığını veri kabul eden bir pozisyonu paylaşıyordum. Bu nedenle tezin bütünleyicisi olan ikincil amacım, MÜSİAD-Hak-İş arasında karşılaştırmalı bir sınıf analizi yapmaktı; ama çeşitli engel ve kısıtlar karşısında doktora çalışmam, yalnızca MÜSİAD’ı araştırma konusu edindiğim bir çalışma oldu. Buradaki düşünce, demek ki tek başına İslâm çatısı bu camiyayı anlamak için yeterli değil; bir de sınıf ilişkilerinin çözülmesi gerekiyor benzeri bir kaygıyla mündemiçti; ama yukarıda ifade ettiğim gibi, yolda ayaklardan biri kaybedildiğinden, çalışmada burjuvazi olarak MÜSİAD’ı çalışmakla yetindim. İşçi sınıfı ve toplumun genel olarak aşağı sınıfları dışarıda bırakılmış oldu; ve böylece yolun başında sınıf ilişkileri ihmal edilmiş oldu.

İslâm’ı toplumun tali değil, kurucu bir unsuru olarak ele alma işinde yol aldıkça, aslında (bir sınıflaşma işareti olarak) İslâmi açıdan çalışma yaşamının taraflarının (MÜSİAD ve HAK-İŞ

7 Özdemir, 2011; ve aksi yönde bulgular, değerlendirmeler için bkz. Durak, 2011; bu farklılıkların ortaya çıkmasındaki temel bir neden, benim çalışmamın MÜSİAD üyesi işyerlerinde yapılan mülakatlara dayandırılmış olması; Durak’ın çalışmasının ise rastgele seçilen bir örneklem üzerinde gerçekleştirilmiş olmasıdır. Ancak ben ‘filizlenen bir sınıf bilinci’nden söz ederken, Durak’ın çalışanlara hiç mücadele ve direniş atfetmemiş olması, tamamen yorum ve değerlendirme farkıdır. Çalışmanın son bölümünde ele alınacağı üzere, benim anlayışına göre bir gülümseme dahi bir direniş göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ancak yine de ihmal edilmemesi gereken bir başka husus aile, hemşehrilik, akrabalık vb. bağların sınıfsal farklılaşmaya dair işaretleri (bu bağlar da iyice zayıflayıp yok oluncaya değin ve şimdilik kaydıyla) örtüyor olmasının kuvvetle muhtemel olduğudur.

olarak örneğin) işlerini bölünmüş olarak görmelerinin ciddiye alınması gereken bir durum olduğu iyice netlik kazanıyordu. Özellikle de MÜSİAD'ın kendisinden ilhamla kurulduğunu ileri sürdüğü ahiliği tanıyıp öğrendikçe, 'bu işte bir tuhaflık olduğu' benim açımdan kesinlik kazandı. Zira ahiliğin en tanımlayıcı unsurlarından biri dışlayıcı/sınıflı/kategorize edici olmayan karakteriydi. Oysa işadamları, işçileri derneklerinden de, bir başka çatı altında örgütlenme hakkından da yoksun bırakmak suretiyle, örgütsel yaşamın dışında bırakıyorlar(dı).

Bu 'suçlamayı', halihazırda ideal İslâm toplumunda yaşanmadığı, dolayısıyla içinde yaşanılan toplumun kurumlarının bir benzeri yaratılmak suretiyle yola devam edilmek zorunda olduğu benzeri argümanlarla savunmacı bir biçimde karşılamak mümkündür. Bu savunmada haklılık ve doğruluk payı olduğu da kuvvetle muhtemeldir. Ama bir başka gerçek de şudur: Mecburen parçası olunan bu uygulamalar, İslâmi düşünce ve uygulamaları geri dönüşsüz bir biçimde değiştirip dönüştürme riskini içinde barındırmaktadır. Üstelik MÜSİAD, örgütlenirken ahilikten esinlendiğini açıkça ilan eden bir kuruluştur. Bu nedenle o yapıdan uzaklaşmış olmakla ilgili olarak kendisinden hesap sormaya hakkımız var: Ahilikte ayrılık gayrılık yoktu; çırak-kalfa-usta ayrımı geçiciydi ve işe çırak olarak başlayan herkesin işin gereğini yaparsa usta haline geleceği kesindi. MÜSİAD ise devrinin ruhuna uygun olarak, patron ile işçi arasındaki makasın açılmakla kalmayıp ilişkilerin koparılmaya yüz tuttuğu bir kuruluş oldu. Kaç MÜSİAD'ının çalışanları MÜSİAD çatısından içeri adımını atmıştır?; kaç herhangi bir MÜSİAD toplantısına katılmıştır? diye sormak gerekiyor. Üstelik MÜSİAD, bu mesafeyi gidermek için en ufak bir denemede, girişimde dahi bulunmamıştır. MÜSİAD işadamları, çalışanlarla olan ortaklıklarını, işyeriyle sınırlı görüp, dernek faaliyetlerine de taşınması gereken bir husus olarak benimsemediler. Çalışanlarla tek ortak-

lık olabildiği kadarıyla işyerlerinin çatısıydı.Çalışanların dernek olarak MÜSİAD'ın çalışmalarından haberi olmadığı gibi, MÜSİAD'ın çalışmalarında da çalışma yaşamının çalışanları ilgilendiren boyutları hiç denebilecek kadar az içeriliyordu. Muhtemelen de, giderek, her geçen gün böyle 'küçük' işlere ayıracak vakitleri olmayan büyük işadamlarına dönüşüyorlardı zaten. Sonuç olarak, denebilir ki, Dernek çalışmalarında işçileri ilgilendiren ya da ilgilendirmesi zorunlu telakki edilen pek bir yan yoktu.

Bu nedenlerle, konu, süreç içinde sınıflılık boyutuyla kafamı kurcalamaya başladı ve tezimde yarım kalan projeyi hayata geçirmek üzere Hak-İş'e ve sendikacılık-İslâm bağlantısına yönelerek ikisini (MÜSİAD ve Hak-İş) bir arada ele aldığım ilk çalışmamı yazdım: "MÜSİAD ve Hak-İş'i Birlikte Anlamak: Sınıflı Bir İslâmi Ekonomi mi?" Bu çalışmada iki farklı sınıf oluşumunun varlığını sınıflı bir düzene geçişin bir emaresi olarak yorumlamayı 'indirgemecilik' olarak nitelendiriyor ve ne İslâm ne de güncel sosyo-ekonomik koşullar açısından bir karşılığı bulunan yüzeysel bir bakış olarak ele alıyorum.⁸ İslâm çerçevesinin eşitsizlikleri dışlamadığı; bunda ölçünün bunun iktidarı temsil eden tarafın hata ve adaletsizliğine dayanıp dayanmadığında aranması gerektiğidir. Bu, iktidarın bir kusuruna dayanmadığı düşünülen aksaklıklar için İslâm çerçevesinde muhalefet beklemenin mümkün olamayacağı şeklinde yorumlanabilir.

O çalışmanın Türkiye'de sınıf bağlamında ortaya koyduğu, "sınıfın" Batı tipi olmaktan uzak olduğu biçimindeydi;⁹ ve orada gerek girişimcinin gerekse işçinin Batı tipi homo ekonomikus/Marksçıl 'özgür emek' (emeğinden başka bir serveti olmayan 'özgür' emek) kategorisinin içine sığmadığını vurgulayarak (yarı çiftçi yarı zanaatkâr) emektar işçi/sermayedar ortak paydasında

8 Özdemir, 2004a: 843.

9 Özdemir, 2004a: 855.

buluştuklarını ileri sürdüm.¹⁰ Son kertede ise, gelinen noktada, insanları müstakil olan bu yapının çözüldüğünü belirttim. Bu çalışmanın bulguları gösteriyordu ki, Müslüman camiada sınıf olgusundan söz etmek için henüz erkendi –belki hala öyledir-. Ama ülke genelinde artarak devam eden köyden kente göç ile gelen yoksullaşma, mülksüzleşme ve işsizleşme elbette ki bambaşka bir dünyanın habercisiydi. O yazıda bu noktaya sonuç kısmında dikkat çekilmekle beraber, bu husus yazının bütününde, analiz ve değerlendirme dışı bırakılıyordu.

Bahsi geçen çalışmanın bana katkısı, İslâm'ın sınıflılığa ve her türden eşiitsizliğe yönelik bir tür bağışıklılığa sahip olduğu düşüncesini derinlemesine kavramaya çalışmamı sağlaması oldu. Sonrasında, böyle belirsiz, bıçak sırtı bir noktaya emanet ettiğim İslâm ve sınıf konusu kafamı kurcalamaya devam etti. Daha derine inme ihtiyacı hissediyordum. Zira verili koşullarda, sınıfsal ilişkilerin başladığına dair pek çok emare bulunduğuna göre, özel olarak bu konunun peşiine düşmek gerekiyordu.

Bu düşüncelerle Konya'da işçilerle görüşmeler yaptım:¹¹ Çalışanların sendika, zenginlik, yoksulluk, çalışma hayatı hakkında neler düşündüğünü öğrenmek istedim. Elbette burada sınıfsal mücadele aşkıyla dolu insanlarla karşılaşmadım; ama özellikle bu camiada derin bir sosyal kabul sorunu olan sendikalardan hiç de öyle karalanarak söz edilmediği gibi işçilerin patronun keyfine göre yürümemesi gerekliliğinden dem vurulduğu örnekler çarpıcıydı. Zengin-fakir ayrımının da, 'bugün ona yarın bana'nın çok uzağında, oturmuş kalıplaşmuş insanlık halleri olarak takdim edililişine tanıklık ettim. Ki bu sınıflaşmaya dair bir işaretti.

Fikrimce bu konu üzerinde, ister "Tedbir almak suretiyle sınıflı yapının kalıplaşmasını önlemek üzere, eşiitliki/dayanış-

10 Özdemir, 2004a: 857.

11 Özdemir, 2011.

macı alternatif kurgular yaratılabilir mi?" noktasından; isterse de "Mademki koşulları tüm acımasızlığıyla oluşmuştur öyleyse sınıf mücadelesi koşullarının yaratılması için destek verme gereği"nden kaynaklansın, önemle durmak gerekir. Bu anlamda da ortalama Türk insanı muhafazakâr ve tutucu değerlerini kaybediyor olduğu içindir ki, geleceğe damgasını vuracak olanın; yer yer 'hadlerin aşılacağı' bir muhalefet/mücadele dönemi olması kuvvetle muhtemeldir.

Elinizdeki çalışmada hem bundan önce yazdıklarımın bir muhasebesini yapmayı hem de birkaç adım ileriye gitmeyi hedefledim. O ileriye doğru atılacak adım için gücümü, İLEM ve İĞİAD'ın düzenledikleri İslâm Ekonomisi seminerler dizisi kapsamında yaptığım hazırlıktan aldım. Zira etkinlik için "İslâm'la Kapitalizmin Eklemlenmesi ve Sınıflı İslâmi Ekonomi Sorunsalı" başlıklı kapsamlı bir metin hazırlamıştım. İşte bu metin, elinizdeki kitabın hazırlıkları için temel çerçeveyi sağlamış oldu.

Yukarıda belirtilen son çalışmanın ilgi alanından da anlaşılacağı üzere, bir adım ileri giderek derinleşeceğim konu, İslâm'da sınıf olduğu kadar, genel olarak da (ya da Batı'da) sınıf konusudur. Türkiye'ye genel bir fikri bulanıklığının hakim olduğunu düşündüğüm için en azından kişisel bulanıklığımı gidermek adına, sınıf konusunu temelden ele almak ve yapılandırmak ihtiyacını hissettim. Sınıf konusunu, tarihin bu üzerine bastığımız noktasında Doğu ile Batıyı buluşturan temel bir nokta olarak teklakki ediyorum. Sınıflılığa geçiş noktası etrafında İslâm medeniyeti, ya bu geçiş sürecinde Batı medeniyetine teslimiyetini ortaya koyacak ya da sürece, Batı medeniyetinin de bir başka medeniyetsel gerçekliğe dönüşmesini sağlayacak şekilde aktif biçimde müdahil olacak. Yusuf Kaplan, yaşananın 'sömürgeci projeleri'nin sonunun gelmesiyle gün yüzüne çıkan bir medeniyet krizi olduğunun altını çizerek, Müslümanları 'tehlikeli bir süreç'in beklediği saptamasını yapıyor: Kaplan'a göre bu süreç tehlikeli-

dir, zira İslâm dünyasının birbirine düşürülmesinin hedeflendiği bir süreçtir bu. Bence bu gelişmeleri tetikleyen en az dış nedenler kadar İslâm içi dinamikler de olmakla beraber Kaplan'ın şu sözlerini yabana atmamak gerek: "Mezhebi ayrıştırmalar, cemaat farklılaşmaları, metodolojik farklılıklar, entelektüel farklılıklar, önümüzdeki süreçte birbiriyle çarpıştırılacak."¹² Yine de, bence bunda hayıflanacak bir boyut görülmemeli; zira yeni ve daha yararlı sentezler de bu çarpışmaların neticesinde ortaya çıkabilecektir.

Kanımca, Bourdieu'nun, Türkçeye kısaca "eylemsel/davranışsal yatkınlıklar toplamı" olarak tercüme edebileceğimiz *habitus* kavramından hareketle söyleyebiliyoruz ki, Batı'da dışlayıcı süreçlerden beslenen sınıf olgusu, orada sürekli yeni dışlama ve sınıflamalar üretmeye devam ediyorken, bizim *habitusumuz* içerme, paylaşma ve dayanışmadan besleniyor. Bu nedenle, *habitus* kavramına yaslanmamız halinde, sınıf da diğer kavramlar gibi, ucu açık bir husus olup, bu çalışmada sınıflaşma olarak tespit edilen süreçlerin uzun vadede yollarına, benzer görünümelerde mi yoksa oldukça farklı görünümelerde mi devam edecekleri kesin değildir.

Spesifik olarak bu çalışmada, ideal tipik haliyle sınıf olgusunun yokluğundan bahis açıldıysa da, farklılık üreten ve onun göstergesi olan bir husus olarak mezhepleşmenin, İslâm'ın kendisi kadar eski olduğu aşikârdır. Mezhep ve içtihad bahsinde İslâm'ın mesajının içerdiklerinin, onu bizatihi bir mezhep (tek bir inancın farklı bir şeriatını temsil etmesi hasebiyle) konumuna soktuğu dahi ileri sürülebilir. Buna karşın, mezheplerin ortaya çıkışının İslâm'a yabancı bir sosyo-ekonomik olgu olarak kuramsallaştırıldığı bilinmektedir. Bu anlamda İslâm-sınıf sentezi, günümüze ait bir olguya karşılık gelecek biçimde sorunsallaştır-

12 Kaplan, 2012: "Tehlike Çanlarına Dikkat," Yeni Şafak. 15. Ekim. 2012.

rilmiş oluyor. Ancak, geçmiş İslâmi toplumlar bağlamında toplumsal tabakalaşma açısından durum, toplumsal farklılaşmaları yansıtan mezhepsel çatışmalara karşın, geçimlik tarım ekonomisi ve yaygın olmayan kölelik çerçevesinde zayıfın desteklendiği eşitlikçi, dayanışmacı bir yapıyla dengelenen sistemin müstakil/özgür İslâm insanının karşılık geldiği sınıf-karşıtı bir niteliğe sahiptir.

Bu nedenle, 'İslâm insanı' nı tanımlamak, müstakil/özgür (kendine yeten, ya da kendi yağıyla kavrulan) insana dayalı bir zemin oluşturmadan mümkün olamayacaktır: İslâm toplumu,örneğini Osmanlı deneyiminde gördüğümüz gibi, her bireyini temel ihtiyaçlarını giderebilir noktaya ulaştırmakla (en azından bunun için çabalamakla) yükümlüdür.¹³ Ancak o zaman bir insanın özgürlüğünden söz edilebilir çünkü; nefis terbiyesi üzerinde yükselen Doğulu esintilerle yüklü özgürlüğünü, Maslow'dan esinlenerek 'temel ihtiyaçlar' dediğimiz kategori de, kapitalizmin ideal tipik insanı olan 'homo economicus'da olduğu gibi, salt maddi bir kategori olmayıp, insanı insan yapan eğitim, onur, inanç gibi kategorileri de içerecek bir biçimde oluşturulmuştur. Bu çerçevede, İslâmi yönetim geleneğinin (Osmanlı geleneğinde görüldüğü üzere) sınıfsız/egalitarian özelliği ön plana çıkar. Kanımca en çok da sınıfsızlık özelliği ve eşitlikçiliği, zayıfı koruma kapasitesi gibi nedenlerle yaygın halk kesimlerinin İslâm gerçeğine sarılıp onu savunduğu (örneğin Türkiye örneğinde devletin kerim olma özelliğine inancın devam etmesine ve bu kerim devletin insanlara Batılı ve laik bir yaşam tarzını benimsetme çabalarına karşın) fikri, Batıcı Cumhuriyet'in halk nezdinde sahip olduğu kırılganlığı da açıklamaktadır.

13 Bu çerçevede öne çıkan ahilik ve iâşecilik deneyimleri çalışmada ayrıca ele alınıp işlenecektir.

GİRİŞ



Günümüz şartlarında sınıf ve İslâm arasındaki ilişkinin özel olarak sorgulanmasını haklı çıkaracak pek çok gerekçe mevcut. Bunu yapmak için işe, İslâm'la kapitalizm arasındaki süregiden eklemlenmenin bileşenlerini inceleme konusu yapmakla başlanabilir. Bu süreçte İslâm'ın başka bir sistemle, kapitalizmle yakınlarda yaşadığı sert karşılaşma, sadece kapitalizmin değil ama belki de İslâm toplumlarının ve hatta İslâm inanışının yeni baştan inşa edilmesini ya da yorumlanarak canlandırılmasını gerektiren türden çabalara ihtiyaç duyuran bir etki doğuruyor. Bu yenilenmenin niteliği, tarihi boyunca onay ve itaat kültürü üretmiş ve bunu pekiştirmiş Sünni geleneğin¹⁴ cılız bıraktığı eleştirel

14 Hodgson (1993: 480) İslâm geleneğinde ana gayenin kültürel mirasın nesilden nesile nakledilmesi olup, bu gayenin 'bir muhafazakarlık halesi içinde çok ciddiye alındığını' tespit eder. O kadar ki, "Sonraki nesillerin eski nesillerden ahlaken ve zihnen daha düşük bir seviyede olabileceği öngörülmüştü."

düşünce ve muhalefet geleneğiyle etkileşiminin ortaya koyacağı bir sürecin yenileyici gücüne bağlı olacaktır. Salt Batılı kurum ve kurallarla giriştiği sert buluşma ve kapışma faktörleri dahi kabuğun çatlamasını ve yenilenmesini beraberinde getirmeye yetebilir. Çünkü uzun yıllar boyunca, en çok da sisteme ait başarıları muhafaza etme çabasının sonucu olan itaat ve rehabet ortamının sonucu, yeniliklerin içinde mayalandığı dirimselliğin olmazsa olmaz şartı olan zıtların biraradalığından türeyen diyalektik ilke, bu kez Doğunun Batıyla arasındaki sert karşılaşma üzerinden hayatiyet kazanmış görünüyor. Eleştiri kültürü, genellikle Batılı bir haslet olarak tezahür etse¹⁵; ve İslâm'ın (ideal tipik) hakikatinin, somut gerçeklik ve deneyim aksini temsil ediyor olsa da, güncel gelişmelerin, taklit ve geçmişin tekrarını değil, eleştirel düşünceyi gerektirdiği yönündeki görüşler dile getirilmekten büsbütün uzak değildir.¹⁶

Aslında bizatihi Türkiye örneğinde, İslâm'ın Batılı ideoloji geleneğiyle eklemlenmek suretiyle Milli Görüş adı altında bir muhalif hareket olarak zuhur etmiş olması da bu görüşün tarihsel olarak desteklendiği özgün bir örnek durumundadır.¹⁷ Bu muhalif güç, karşı çıktığı ve tarihi boyunca kendisine atfedilen kutsallığın bu kez Batılılaşmanın değerleriyle kısıtlı sayılan Devlet geleneğine –o Devlet ki arkada bıraktığı İmparatorluk Devletin itaatkâr teba talebine karşın Batılılaşma yolunun kendi içinde 'muhalefetler' yaratmaktan da geçtiğini de elbette bilirdi- karşı bir özel duruş inşa edebilmişti. Özeldir; zira, ne dili ne de görünurlüğü ve pratiğiyle bu muhalefet tarzı, hiçbir zaman keskin ve 'haddi aşan' niteliğe sahip olmamıştır. Bu daha çok, kendini sokaklara döküp görünür kılmadan, bir suskunluk için-

15 Çatışmacı diyalektik prensibin Doğudaki tezahürünün ötekileştirmekten uzak bir ilişkililik içinde eklektik bir niteliğe sahip olduğunu ilk kez A.Ü. S.B.F'de 2010 tarihinde yaptığım 'Vasat toplum ve insan olarak İslâm İnsanı' başlıklı sunumda dile getirmiştım.

16 Bkz. Kırbaoğlu, 2011: 51.

17 Nişancı, 2003: 89.

de veya dile gelmeden ama bildiğini okuyarak girişilen kendine has bir muhalefetti. Tabiri caizse, adeta muhalif olurken, bir sü-reliğine ve mecburiyetten destek vermek ve uzaktan yol göster-mek suretiyle, devletten çok devletçi bir niteliğe bürünebilmişti. Zaten Osmanlı geçmişi dâhil bu Devletin tarihinde, idarecilerine muhalefet etme, itaatsizlik gösterme, bazı çalkantılı ve bunalımlı özel dönemlerde gerçekleşen isyanlar -Şeyh Bedrettin ve Cela-li İsyânları gibi- bir tarafa konursa, (hele de Sünni cenahta hiç) olmamıştır. Bunun bir nedeni, dış dünyaya dönük olarak plan-lanan ve sürdürülen savaşların çokluğu ve sürekliliğinin iç tutu-num gereksinimini çok yüksek kılmış olması olabilir. Bu yüzden içeride en ufak bir muhalif sese hoşgörüyü bakılmamıştır.¹⁸ Bu isyanların müsebbipleri Aleviler ve/veya genel olarak tasavvuf ehli olup resmi/Sünni İslâm'ın yönelimleriyle bir araya gelmesi-nin mümkün görülmesi zor bir ihtimaldir. Resmi İslâm dışında kalan bu gelişmeler bir yana konulacak olursa, halkın kahir ek-seriyetinde kadir-i mutlak, güçlü Devlet geleneğinin icaplarına uygun davranmak gerektiği düşüncesi, yakın zamanlara kadar geçerliğini sürdürmüştür. Ancak muadilleriyle kıyaslandığın-da, İslâm inanç geleneği içinde kurumlaşmış ve zora dayanan eğilimlerin başat olmayışının, mezhepsel (ana kollar itibariyle Sünnilik, Şiilik ve Haricilikten oluşan) çeşitliliğe imkan tanıyan çoğulculuğunun hakkını da teslim etmek gerekiyor.

Türkiye'de kendine has bir 'Batılılaştırıcı' Devlete muhalefe-ti temsil eden Milli Görüş Hareketi'nin, gerek küresel gerekse ulusal güçlerle 'uzlaşarak' (AKP adı altında) iktidara gelmesinin ardından iktidardaki İslâm'ın muhalefet kültürünü büsbütün ortadan kaldırıp kaldırmayacağı sorusunu sormak gerekiyor. Zaten sesi ve görünürlüğü açısından dışavurumcu olmayan; bu yüzden de ele avuca gelmeyen (Sünni) İslâmcı muhalefet da-manının kendi iktidarlariyla ilişkisini nasıl kuracağı, bunun için

¹⁸ Bkz. Barkey, 2011: 217, 227-238

kendisini yeniden üreteceği kanalların neler olacağı, merak konusudur. Bir görüşe göre, Sünni damar sahici bir muhalefet üretme kapasitesine sahip değildir; ancak bu çalışmaya eşlik eden entelektüel serüven boyunca beni ikna eden görüş İslâmcılığın, dünya ve Türkiye'nin düşünsel, siyasi ve ekonomik kaynaklarıyla içine girdiği yoğun ve çok yönlü etkileşimler doğrultusunda yeniliklere gebe bir eleştirel/muhalefet damarının oluşmakta olduğudur. Geline nokta, cemaat-AKP kapışması bunu büsbütün görünür kılmaktadır.

Bu nedenle, elinizdeki çalışmanın iddiası, özellikle sınıflı bir düzene geçişin tamamlanmasının Sünni İslâm geleneği içinden, gerek kendine has bir muhalefetin çıkmasına, gerekse bütün bir İslâm mesajının çağdaş bir yorumunun yapılmasına yol açacağı; en azından bu sürece öncü bir katkı sağlayacağıdır. Eleştirel düşünce ve muhalif bir politik tutum alışın güçlenmesi, bunlar olmadan vaad edilen ve ihtiyaç duyulan İslâmi yenileniş mümkün olamayacağından, içinde yaşadığımız devrin olmazsa olmazları olarak telakki edilebilir. Sınıf muhalefeti açısından bir o kadar olmazsa olmaz şart da, özerk bir girişimci sınıfın oluşmuş olmasıdır ki bunun şartları, 1990ların sonlarından itibaren Türkiye'de yükselen Müslüman Anadolu sermayesi çerçevesinde, Türkiye'de fazlasıyla mevcuttur. Bu nedenle elinizdeki çalışmada, İslâm içinden konuşan bir iktidara rağmen, eleştirel ve muhalif bir duruşun sosyolojik ve dinsel imkanları Türkiye açısından sorgulanmaya çalışılmıştır.

Neden muhalif bir çizginin peşine düşülüyor? Bu, Müslüman camia dışı, Batılı kültürden kaynaklı demokratik muhalefet kültürünün oluşturulma gereğiyle ilintilendirilebileceği kadar, hatta ondan daha fazla, literatürde nadiren de olsa altı çizildiği üzere, İslâm mirasının bu (Müslüman ahalinin onaylamanın ötesine geçemeyen katkılarından ibaret) haliyle, ne özelde İslâm dünyasının, ne de genelde dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilir durum-

da olmayışıyla ilgisi kurulması gereken bir sorudur. Kırbaçoğlu, bu bağlamda asıl donanım eksikliğinin beklenmedik bir biçimde Müslümanların “Müslümanlıkları” ile ilgili olduğunu not ediyor: Bu görüşe göre, Müslümanlar yeterince ve gereğince Müslüman olmadığı içindir ki, bu rekabet edemez hali sürüp gidiyor. Kırbaçoğlu’na göre, “İslâm sadece Müslümanlar için değil, bütün insanlık göz önüne alınarak ve gezegen ölçeğindeki gelişmelere merkezi bir önem verilerek yeniden formüle edilmek durumundadır.”¹⁹ Kırbaçoğlu’nun sözünü ettiği bu donanım eksikliği, kendisini Batının sınıflı düzeniyle karşılaştığında, ona karşı koymaya mecalinin olmayışında da gösteriyor. Son olarak ifade edilmeli ki, eleştirel düşüncenin eşlik ettiği bir düşünüm ve direniş/muhalefet pratiğinin yokluğunda sınıflı kapitalizm, İslâm toplumlarının özgünlüğünü yok ederek yutacağa benziyor.

Bu çalışma, 1400 yıllık sosyo-ekonomik açıdan zayıfı öncelediğinin söylem düzeyindeki yankıları hala süren İslâm deneyiminin, Türkiye örneğinde Batı tipi sınıflılığa evrilişini, sözü edilen çok yönlü eklemlenmenin günümüzdeki temel önemde bir sonucu olarak tartışmaya çalışıyor. Bunun için Türkiye ve kısmen de İslâm dünyasına ait kimi çıkarımlar, önce Batılı sınıf gerçeğinin bileşenleri ortaya konulmak suretiyle ele alınacak; ve bunun için sınıf, homo ekonomikus vb. ideal tipik Batılı formasyonlar tartışma ve tanımlama konusu edilecektir. Sonra da, Türkiye’nin sınıfsal özgünlüğü İslâm paradigması çerçevesinde tartışmaya açılacaktır. Çalışma boyunca açıklık getirilmeye çalışılacak sorular şunlardır:

Önce yaklaşım ve yöntem soruları; yani, “Ben bu sorduğum/soracağım soruları hangi nokta(lar)dan hareketle, nasıl ve niçin soruyorum?”

Batı-tipi sınıflılık derinleşerek varlığını sürdürecektir mi sürdürmeyecek mi?

¹⁹ Kırbaçoğlu, 2011: 12

Sürdürecekse, Batılı model aynen mi tekrarlanacak; yoksa kendine özgü bir formda mı ortaya çıkacak?

Kendine has bir yapı ortaya çıkacaksa bu, hangi noktalarda farklılaşacak?

Sınıflılığı aşacak, bu anlamda Batıya da model oluşturacak bir özgün model oluşturulabilir mi?

Olabilirse bu model hangi noktalar üzerine dayanabilir?

Kapsayıcı ve eşitlikçi geleneksel yapının yerini sınıflı bir dokunun almasıyla dayanışmacı, paylaşımcı ve 'nöbetleşmeci' varlık-yokluk (zenginlik-yoksulluk) halleri nasıl evrilecek?

Bunun kendisini, ne türden çatışmacı ilişki, muhalefet ve/veya mücadele biçimlerine bırakma olasılığının olduğunun da tartışma konusu edildiği bu çalışma, sınıflı yapının derinleşmesi anlamında Türkiye'nin bir alarm durumunda olduğu saptamasıyla bitiriliyor.

Türkiye'de İşçi Sınıfı Var mı?

Sol çevreler söz konusu olduğunda, Türkiye'de sınıfların varlığı veri kabul edilir ve bu kabul üzerinden güçlü bir sınıf mücadelesi yürütülemiyor olmasının sebepleri anlaşılmaya çalışılır.

Bu çalışmanın, ülkenin sağıyla hemfikir olduğu kabullerine göre ise, Türkiye'de Batılı anlamda bir sınıflılıktan söz etmek mümkün değildir. Günümüze gelinceye değin değildi yani. Gelenen nokta ise bana ve İslâmcı çevrelerden bazı isimlere göre, yoksullar ve çalışanlar temelinde bir mücadele başlatmanın koşulların olduğu, sınıflı toplumun olgunlaştığı bir vakti temsil eder. Sonuç olarak, bu çalışmanın iddiasına göre, Türkiye'de Batılı anlamda bir sınıflaşma yakınlar kadar mevcut olmayıp şimdi hayatîyet kazanmaktadır.

Ancak, kimbilir belki de, içinde bulunulan şu anda bile, İslâmcı sermayenin ölçek küçüklüğünü büyük ölçüde koruyor oluşu; ve hala devam ettiği ölçüde kişisel kazançtan kamuya yardımlar vb. etkinliklerle aktarılan kaynakların önemseniyor oluşu; yani bu çevrelerden işadamlarının hala başat bir kategori olarak bencil kar güdüsüne tam olarak teslimiyet görüntüsü çizmiyor olmaları, belki de farklı türde bir sınıflı ekonomi tarifi yapmayı gerektirecek kadar özgünlük barındırıyordur. Bu çalışma, böylesi özgün yeniden inşaya ait ipuçlarını şimdiden içerecek bir derinliğe sahip olmamakla birlikte, Doğunun/İslâm'ın sınıfsız habitusunun da bir uzantısı olarak, ne geçmişi ne de tam olarak Batılı modeli yansıtan hibrid bir sentez beklentisi içinde olmanın daha akla yakın olduğunu kabul etmekten geri durmuyor. Bununla birlikte kabul ediliyor ki, sınıfa vurgu yapmak verili modelin içinde yeni olanın ipuçlarını sağladığından özellikle, bilhassa ve ayrıca önemlidir. İki nedenle: Günümüz toplum, geleneksel 'vasat toplum'dan uzaklaşmaya yol açacak denli maddi servetin güdümüne girmiş; tüketim toplumuna evrilmiş; üstelik öte yandan yoksulluk da temel ihtiyaçların giderildiği seviyenin üstünde bir noktada oluşmayıp, mutlak yoksulluk olmaya yüz tutmuştur; bir nevi, homo İslâmicus'dan homo economicusa doğru bir evrim hareketi biçiminde olmak üzere.

Bunlar ciddi sınıflılık emareleridir ve sol için olduğu kadar sınıfsızlık iddiasını savunan İslâmcılarca da ciddiyetle ele alınmayı ve kanımca etkin mücadele stratejileri oluşturmak üzere üzerinde düşünmeyi hak ediyorlar. Geçmişte niye ayaklanmadıklarına şaşırdığımız işçilerin çoğu böyle yapmamayı tercih etmişlerdi; çünkü onlar kelimenin tam anlamıyla işçi değillerdi; yarı köylüydüler; yarı maaşlı yarı toprak üzerinden bir gelire sahip olmak üzere. Hala da öyleler aslında. Köylülerse, tarih boyunca, genel İmparatorluk felsefesine uygun olarak ve sahip

oldukları köylülük bilinciyle²⁰ devlet ile zamanla ortaya çıkan yerel eşraf arasında bir denge durumunun avantajlarından yararlanmayı becerebilmiş görünüyorlar. Çünkü Bourdieu'ya atıfla sosyal-kültürel ve manevi sermayeleri (yani zenginlikleri) bakımından bir çırpıda tüketilemeyecek ölçekte bir insanlık mirasına sahiplerdi. O zenginlikler ki bu coğrafyada maddi zenginliği bir hedef, olmazsa yaşanamaz bir şart olmaktan çıkarır; dahası o (manevi) zenginlikler ki, dünyanın her yerinde maddi servete yönelimin asıl sebebidirler. Onurla, saygınlıkla, dostluk, arkadaşlıkla; yani sevgi ve aşkla, iman ve ahlakla ilgili dışlanma, darlık/kıtlık yaşamayan böylesi bir insanın/yarı-işçinin/yoksulun durumunun, geçinmek için emeğinden başka güvenecek/dayanacak hiçbir varlığı olmayan Batılı yoksulla/işçiyle kıyas kabul etmeyeceği çok açık. O kadar ki, bizim kültür iklimimizde, maddi servete giden yol da böylesi insani (dini, inançsal, onurla ilgili, siyasi ve kültürel alanlardan beslenen) zenginliklerden geçerdi. Geldiğimiz noktada ise haysiyeti ilgilendiren, sosyo-kültürel, manevi zenginliklere ulaşmak için, tıpkı Batıda olduğu gibi, önce maddi servet kazanmak gerekiyor. Dolayısıyla, gelinen noktada, Batılı sınıflı düzenin habitual kalıplarından fazlasıyla nasiplenir olmaya başlamış bulunuyoruz.

Geçtiğimiz günlerde, tasavvufun ve ahiliğin temel bir prensibi olan "bir lokma bir hırka" felsefesinin, MÜSİAD'ın kurucu Başkanı, yani İslâmi çevrelerin zengin sınıfını temsil eden kesimin en üstteki temsilcilerinden biri tarafından, tarihte bize yutturulmuş bir zoka' olmaya indirgenmesine şahit olduk. İçinde bu gelişmenin de tartışma konusu edileceği elinizdeki çalışma, çalışanların ve onları da içeren yoksulluğun ülkemizdeki özgünlüğü yanında

20 Bu konuda Mardin'in, köylülüğün Osmanlı'da Batıda olduğu gibi ayaklanmalarla anılmayışını, sahip olduğu farklı köylülük bilincini, farklı duruşunu ve güvence yokluğunda ayaklanmalara mesafeli durarak ortaya çıkan durumların nimetlerinden faydalanma şeklinde bir yaygın tutum geliştirmelerini ele aldığı çalışmasına bkz. Mardin, 1983.

Batı-tipi sınıflaşmaya geçişe dair gözlemlere yer verecektir. Bu sorgulamaya yön verecek başlıca sorular da şunlardır:

Sınıf ne demektir ki son dönemlere kadar bizde olmamış olsun?

Şimdilerde ne değişti de sınıflılığa geçiyoruz?

Bu sürecin de bazı kendine özgü yanları olacak mı? Olacaksa hangi noktalarda?

Sınıfların varlığından söz etmek için Türkiye'nin özgün sosyo-ekonomik ve politik düzeninin radikal ve topyekûn bir biçimde dönüşeceği 2000'li yılları beklemek gerekmiştir. Bağımsız/küçük köylülüğe dayalı geleneksel düzen insanları, daha öncesinde emeklerine mahkum durumlara düşmemiş, işçiler dâhil çalışan kesim, aynı zamanda mülk sahibi olup, onları müstakil/özgür kılan kırsal alana çeşitli bağlarla bağlı idiler. Yani Batılı işçi gibi kimsiz kimsesiz, bağısız, hayatta kalma mücadelesi veren, satmayı gerektiren emeğinden başka şeye sahip olmayan insanlar değildiler. Şimdi işler değişiyor, mülksüzleşme, herhangi bir destek olucu bağdan yoksun, yapayalnız kimsesiz kalma durumu, artık Türkiye'deki bazı insanların kaderi haline geldi. İşçi sınıfı mücadelesinde bu hususların varlığı ya da yokluğu belirleyicidir.

Peki ama buna rağmen, yoğun işçi ayaklanmalarının görülüyor olmasını nasıl açıklamak gerekir? Kanaatimce, günümüzün Refah Devleti sonrası Avrupasının gelişmiş ekonomilerinde niye işçi ayaklanmaları olmuyorsa bizde de aynı nedenle olmamaktadır. Avrupa'da her ne kadar çevre ülkelere vahşi kapitalizm ihracı yapmaktan geri durulmuyorsa da, Refah Devleti sonrasında sınıflı düzen noktasında önemli düzeltmeler gerçekleştirilmiştir. Kendi ülkelerinde insanların temel ihtiyaçlarının karşılanmasına özen gösteren bir Avrupa'dır bu. Türkiye de, yakınlar kadar kendi yağıyla kavrulabilen insanlardan oluşan

bir toplum olması ve paylaşılan bir yoksulluğu deneyimlemesi dolayısıyla, Avrupa'nın sosyo-ekonomik şartlarına paralel özellikler sergiliyordu. Ancak Batı-tipi sınıflılık ve onun beraberinde gelebilecek sınıf mücadelelerinden söz açmak için tek başına eşitsizlikler, gruplar arası gelir uçurumlarının olması elbette yetmeyecektir. Bunun için insanların temel ihtiyaçlarını, çalışacak iş bulamadığından –hatta çalışıyor oldukları durumda bile– gidemiyor durumda olmaları da gerekir. Çünkü bu, bir grup insanın zenginleşme, sınıfsal pozisyonunu değiştirme umudunun hiç kalmaması demektir. Bir grubun, dışlanmak suretiyle toplumun çeperlerine sıkıştırılmışlığı ve toplumun bir bütün halinde edip eyleme durumunda olamayışı halleri, sınıflılık durumunun tanımlanmasında can alıcıdır.

Derin sınıfsız *habitusu* dolayısıyla bizim bağlamımızın muhafet etme, sorun çözme ve uzlaşma kültürü kendi iç dinamikleri anlaşılmaya çalışarak çözümlenmelidir. Aksi taktirde, günümüze kadar neden toplumsal mücadeleler ve sendikal hareket söz konusu olduğunda, bir derin sosyal kabul sorunuyla karşı karşıya olduğunu bile anlamlandıramayız. Nitekim, bu toplumun özgün kültürel özelliklerinden hareket eden Hak-İş'in yetkilileri, bu sorunun önemine işaret ederek bu açığı kapatma gibi bir işlev görmek istediklerini beyan etmiştir.²¹

Bunun da ötesinde, gelineen noktada Türkiye'de radikal bir kırılma yaşandı: Toplumun sınıflara bölünmesi anlamında. Geniş kesimlerin yaşam koşullarındaki değişimler ve zorlu koşullar karşısında sabır ve şükür gibi 'kurumlar' üzerinden sergilediği uysallığıyla bilinen Sünni kesimin de kendi yoksullarını üretmesiyle birlikte günümüzün işçileri ve yoksulları ne ölçüde Kur'an'da da yeri olan çatışmacı/mücadeleci nitelikten²² bir pay

21 Özdemir, 2007b: 70.

22 Özellikle bkz. Nisa süresi, 75.

alabilecekler? Geçmişten getirdikleri (eşitlikçi) alışkanlık ve düşünme, sorun çözme tarzlarının, yeni mücadele süreçlerine ne tür yansımaları olacağını öngörebiliriz? Kaybedilen toplumsal eşitlik zemini, kendilerini Batının zaten sahip olduğu hiçbir şeyi bulunmayan köleci geçmişine sahip işçisinden ne şekilde farklılaştırabilir? Ne ölçüde, hiç değilse bundan böyle gerçekleştirilecek işçi mücadelelerinde destekçi olarak hazır bulunurlar? Sünni Müslümanlar bağlamında yeni bir mücadelecilik kimlikten söz edebilir duruma gelecek miyiz? Mevzu direniş ve mücadele olduğunda da yönümüzü belirleyecek sorular bunlar olacak.

Batıda da sendikal mücadelenin başlatıcılarının, kaybedeceği çok şey olan nitelikli işçiler (zanaatkârlar) olduğu ve ilk sendikaların da meslek sendikaları olduğu dikkate alındığında, bu nitelikli ilk mücadelecilerin Türkiye'deki muadillerinin girişimci orta tabaka olduğunu söyleyebiliriz. Geleneksel Osmanlı ekonomisinin zanaatkarlarının uzantıları olan bu kesimin mücadelesinin iktidarla (AKP) sonuçlandığı da dikkate alınırsa geleceğin sert geçecek bir mücadeleler pratiğine gebe olması ihtimalini yabana atmamak gerekir. Ancak yabana atılmaması gereken bir başka ihtimal daha var. Yeni yoksullar ve yoksul işçilerle işsizler, mücadele zeminini yine kültürel alanın içinde bulmaya devam edebilir ve her zaman dışarıdan gözlemlenebilir olmayan, onun için de tespiti ve teşhisi güç mücadele yol ve yöntemlerine başvurarak yollarına devam ediyormuş gibi yaparak, yeni bir başlangıca imzalarını koyabilirler. Ya da başka bir deyişle mücadeleler tarihinde tez-antitez diyalektiğinin yerini alacak bir sentez-sentez etkileşimi şeklinde kimseyi dışlamayan ve kimseyle çatışmayan bir hak yola ulaşma/kendini gerçekleştirme ve varolma mücadelesinin başlatıldığı yeni bir yol açabilirler.

Yeni bir dünya şekilleniyor. Sadece dünya ölçeğinde değil, Türkiye'de de çevre-merkez dikotomisinin sonuna gelindi. Çok yönlü (kültür ve medeniyet eksenli) etkileşimlerin damgasını

vurduğu küreselleşme koşullarında yaşıyoruz. Bu sürecin sınıflaşma, dışlanma ve yoksulluk benzeri riskleri dünya çapında yaygınlaştırması bir yana tutulursa, içerdiği bütünleşme kapasitesi bakımından olumlu bir gidiş olarak telakki edilmesi elbette mümkündür. Bu süreçte, bir önceki dönemin paradigması gereği, sistemden dışlanan medeniyet, din ve kültürler yeniden tabloya dahil olmaya başladılar. İslâm da bu yeni aktörler arasında yer alıyor; hatta bunların başında geliyor. Çeşitli versiyonlarıyla modernizmden umudunu yitiren, onun yerine geçirmek üzere yepyeni bir dünya tasarımına da sahip olmayan postmodern dünyanın kendisine bir şans vermek istediği düşünce ve inanç sistemlerinin başında İslâm geliyor. Nietzsche'nin 'İslâm kültürünü yok etmek yerine onun önünde diz çökmeliydik' demesi²³; Baudrillard'ın dünyanın karşı karşıya kaldığı sorunları çözecek tek kaynak olarak İslâm'ı işaret etmesi²⁴ gibi; Turner'ın da post-komünizm sonrası dünyanın yüzünü iki kaynağa, İslâm ve post-modernliğe çevirdiğini tespit ettiğini belirtmeliyiz.²⁵ Postmodern iklimin sonucu olan bu açılımlar, akademik yerlilik paralelinde 'bilginin İslâmileştirilmesi'ni de mümkün kılmıştır.²⁶ Ancak aksi yönde tutumlar da elbette yok değildir: Örneğin, Bauman, bu gelişmeleri olumlu karşılamayarak, nasıl ki bir Hristiyan bilimi mümkün olamıyorsa bir İslâmi sosyal bilimin de mümkün olamayacağını ifade ediyor.²⁷ Oysa, İslâm için, bu çalışmada da ifade edilecek özellikleri nedeniyle, tam da aksi mümkün değildir. Çünkü, İslâm'ın baktığı yerden, nasıl dinden ayrı bir bilim, laikliği bünyesinde barındıran Hristiyanlığın doğası gereğiyse, İslâm da dünyevi bilim, devlet vb.lerinin büsbütün dünyevi kabul edilmesine teoride de pratikte de cevaz vermeyecektir.

23 Dağ, 2011: 18.

24 Dağ, 2011: 201.

25 Turner, 1999: 40, 46.

26 Turner, 1999: 42.

27 Turner, 1999: 43.

Zira İslâm, dinsel ve dünyevi alanların ayrıştırılmasına uzak ve yabancı bir doğaya sahiptir. Bu anlamda salt dünyeviliği kabul etmeyeceği gibi salt inanç ve ibadet eksenli yorumlar da İslâmî paradigmaya aykırıdır. Bunların eklektik biçimde yan yana gelmesi, tam da İslâm paradigmasının sunduğu çözümdür.

Bu süreçte farklı kültür, inanış ve medeniyetler,şimdilik, genelde Batı medeniyetiyle, özelde de kapitalizmle eklemleniyorlar.Zira derinlikli ve kapsamlı krizine rağmen özellikle de ekonomik ve teknolojik alanlarda standartları koyan hala Batı dünyasıdır. Batıdâhil, bütün medeniyet havzaları için bir geçiş dönemi geçerliliğini koruyor da olsa, halihazırda hegemonik olan güç, hala kapitalist Batı dünyasıdır. Ama bu Batı, Postmodernliğin ya da ne olduğu şimdilik bilinmeyen bir paradigmaya geçişin temsil ettiğikapitalizmin yeni bir formudur: Kapitalizm, farklı kültürlerin kendisiyle ilişkisini mümkün kılacak ve kolaylaştıracak bir içerikte yeniden yapılandırılıyor. Bu geçiş dönemi, oluşmakta olan yeni paradigmaya dair kimi ipuçlarını da içermektedir. Kesin olan şudur ki, yeni paradigma farklı kimlikleri içirme kapasitesine sahip çoğul(cu) bir model olmak durumundadır. Bu modele uzanan yolda, Batı-dışı dünyanın kendine has modernleşmelerinin mümkün ve istenir oluşuna işaret etmek üzere, 'çoğul modernlikler'²⁸ kavramı sosyal bilimler literatürüne kazandırılmıştır. Bu, büyük bir gereksinimdi, çünkü kesinlikle arkada bırakılmış sayılması gereken, modernist paradigma ise bütün bileşenleriyle formel, tekçi, dışlayıcı ve hiyerarşik olup etkileşimsel buluşmalara kapı aralamamıştı.

Batı dünyasında yaşanan bu yenilenmeye ve Batı ülkelerinde giderek mümkün hale getirilen sınıflar arası geçişlere karşın, kapitalizmin sınıflı düzenden rahatsız olduğuna dair kuramsal

²⁸ Bu kavramla ilgili olarak, onu Türkiye'ye taşıyan Nilüfer Göl'e'nin, başta Melez Desenler (2000) isimli kitabı olmak üzere, çeşitli çalışmalarına bakılabilecekse de kavramın asıl yaratıcısı ayrı yıla atıf yapılan 'Multiple modernities' çalışmasıyla S. N. Eisenstadt'dır

ve pratik işaretler mevcut değildir. Sınıflı düzene verili habitusu derinin etden ayrılırcasına savaş açılması halinde kapitalizmden geriye bir şey kalıp kalmayacağı kuşkulu ise de bunun gerçekleştirilmesi, Batının derin habitual özellikleri nedeniyle imkansız değilse de oldukça güç bir özelliğine karşılık geldiğinin de altını çizmek gerekir. Oysa, Batı dünyasının temel referans kaynağı olan Eski Yunan kaynakları tam aksini söyler: Örneğin Platon'un kaleminden Eski Yunan'ın ortalama ve dengeye dayalı temel felsefesine göre (ki bilindiği gibi Osmanlı toplumsal düzeni bu anlayışla çokça etkileşim içinde olmuştur) sınıflı düzen, her şeyden önce düzenin kendisi için istenir bir durum değildi. Ve bu ideal toplum anlayışının Batının değil, Osmanlı'nın üst seviyede hayata geçirmeyi başardığı bir teorizasyon olması oldukça paradoksal görünüyor.

Platon'a göre bir toplumsal düzen, sınıflararası geçişliliği mümkün kılmakla kalmayıp teşvik de etmeliydi²⁹ çünkü:

“Bir çok kral, makam ve mevkileri kıskanmaları sebebiyle bunları sahipleriyle sınırlamış ve insanların bulundukları sınıflardan çıkmalarına izin vermemişlerdir. Bu, yan etkileri gelecekte görülecek büyük bir hatadır. Çünkü bir topluluk belli bir makam ve sanatta nesiller boyu devam ettiklerinde diriliklerini kaybederek bozulacaklardır. Bunun en güzel misali, bir toprağa yıllarca aynı ürün türünü ekmekte ısrar etmektir. Bu şekilde ekimin sonucu, o ürünün tamamen bozularak kısırlaşmasıdır. Makam ve sanat dallarının güçlenmesi, ancak onları üstlenenlerin ve şartlarının değişmesiyle mümkün olabilir.”³⁰

Modernist paradigmanın, sosyo-kültürel boyutların dışlandığı ya da ekonomik süreçlerin yansımaları olarak ele alındığı bir ekonomizm üzerinde işleyen kapitalist rejimi, başka bağlamlar-

29 Aksi taktirde, zamanla, toplumun çöküşünün gerçekleşeceğine kesin gözüyle bakılırdı.

30 Bedevi, 2002: 148-9.

la ilişkisini de ekonomik temeller üzerinde kuruyor; bu haliyle de niceliği niteliğin önüne geçirmek suretiyle kültür ve dillerini dahi yok saydığı sömürgeler olmaya mecbur bırakıyordu. Batının iç işleyişi bakımından da yakın zamanlara kadar özelden kültür ve genelde nitelik için bir yer ayrılmadığını belirtmek için somut desteğe ihtiyaç yoktur. Bu, kendisini teori ve uygulamada her yerdesergilemektedir. Ekonomi dışı alanlarda kültürel-moral süreçlerden ‘arındırılan’ insan yabancılaş(tırıl)ıyor ve nesneleş(tiril)iyordu. Daha doğrusu kültürel, bilimsel alanlarla moral değerler, hem üretim hem de tüketimleri itibarıyla, Batı’da varsılların bir ayrıcalığı konumunda olup, sıradan insanların hayatı, temel ihtiyaçların giderilmesi için sergilenen bir çabadan ibaret kalıyordu; ve bu hal dünya ölçeğinde yaygınlaştırılmak istendiğinden 3. Dünya ülkelerinde “sahte elitler” yaratılıyordu.

Modernist dönemde, tüm sekülerlik iddialarına karşın, bilimsel bulguların yüceltilmek suretiyle ‘dayatılması’ bu çerçevede anlamlıdır. Sekülerlik, nesnellik ve maddeye tanınan öncelik bağlamında, moral, kültürel ve inanç alanıyla ilgili boyutların bilimsel süreçlere dahil edilmesinin bilginin bilimselliğine halel getireceğine inanılıyordu. Aslında bunun altında yatan, Hristiyan inancının keskin dinsel-dünyevi ayrımı çerçevesinde insanların büyük çoğunluğunun zaten din ve ahlak alanlarının dışında olduğunun düşünülmesiydi. İlk günah doktrininden beslenmek suretiyle, ‘kirliliği’ içinde dünyevi hayat ve dünyevi etkinliklerin dinsel ve ahlaki alanlarca dışlanması gerekip, bu boyutlarıyla hayatı hak etmemiş oluyorlardı. Bunlar, ancak seçilmiş küçük bir azınlığın gerçekliği olarak yaşama alanı bulabiliyordu. Ruhban sınıfına ait bu ayrıcalık, zamanla laity içinde de kendisine bir yer buluyor ve böylece feodal beyler ve diğer asiller ortaya çıkıyordu.

Bu açıklamaların gösterdiği şudur ki, Batının bu döneminin insanını temsil etmek üzere, ‘ekonomik insan’ın seçilmiş olması, verili durumu yansıtmak içindi; tersi değil. Yani Batının sıradan

insanı daha farklı bir hal üzereydi de maddi ihtiyaçlar seviyesine indirilmeye çalışılıyor değildi. Hal zaten bundan ibaretti. Olması gerekenin de bu olduğuna inanan Batının toplum mühendisleri, sıradan insanın bu durumdan çıkması için bir çaba içinde de değillerdi. Bunun için de Batının dışında yer alan farklı ülke halklarıyla ancak sömürgecilik ve/veya modernist elitler dolayımıyla temasa geçmek gibi bir zaafa düşülmüyordu. Bu süreçte kapitalist sistemin ihtiyaç duyduğu özelliklerin tek yanlı bir biçimde Batı-dışı toplumlarda da hakim kılınması amaçlanıyordu. Yerel kültür, medeniyet ve inanışlar ise yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldıklarından kabuklarına çekiliyorlardı. Sonuç olarak birçoğu da yok oldu. En nihayet postmodernizmin göreceli yaklaşımı sayesinde niteliği niceliğin önüne değilse de yanına koyan Batı için, şimdi, dünya nüfusunun geri kalanıyla da bütünleşme vaktidir. Bu kesin ifadeyi kullanıyorum, çünkü zamanla özellikle Refah Devleti sonrası itibarıyla Batının ortalama insanı ‘madde insanı’ olmaktan çıkma yoluna girip, ilerde detaylandırılacak olan ‘homo sociologicus’a³¹ evrilmiş durumdadır.

Bir kez daha vurgulamış olmak pahasına, Batı toplumlarının temel aldığı insanın, ‘ekonomik insan’ olduğunu; çünkü bunun yansıttığı şeyin Batının ortalama insanının içinde bulunduğu durum olduğu; buna mukabil tersi, yani bu halin yaratılması tercih edildiği için bu yaftanın insanlara yapıştırılmış olması, değildi. Başka bir deyişle, ‘homo economicus’ bir tercih değil, gerçekliğe

31 Bu, Dahrendorf’un literatüre kazandırdığı ve çalışma boyunca yine değinilecek ‘homo economicus’a alternatif bir terimdir. Alman sosyolog Ralph Dahrendorf’un kültürü belki dışlamasa da ona vurgu yapmayan kavramlaştırması olarak ‘homo sociologicus’, amaçlarımız açısından uygundur -burada İslâm toplumlarını da içermesi amaçlandığından, ulaşılmak istenen kavramlaştırmada ‘kültür’ de içerilmek isteniyor ve toplumsal ve kültürel alanların ayrıştırılmasının güçlüğüne inanılıyor. Bu özellik, daha çok İslâmi/Doğulu bağlamın bütünselliğiyle alakalıysa da Refah Devleti döneminde Batıda eğitimin bir devlet hizmeti olarak yaygınlaşmasının kültür dünyasında yarattığı fark da ihmal edilmemelidir. Buna karşın, derin tarihselliği ve sistemin kurucu/tanımlayıcı bir unsuru olması nedeniyle Batılı bağlamın bireyci, sınıflı ve dolayısıyla parçalı sosyo-kültürel/etik karakteri ortak bir paydada buluşmayı -görünür bir vadede- mümkün kılmayacak gibidir. Dahrendorf, Ralph’un ‘Homo Sociologicus’u için bkz. http://de.wikipedia.org/wiki/Homo_sociologicus.

dair bir saptamaydı. Durum buydu; çünkü ekonomi tarihselliği ve kapitalist işleyişiyle gerçekten de otonom bir işleyişe sahipti. Üstelik dinsel kurtuluşun kişiselliğine inanıldığından ahlaki temelleri de bireycilikle temellendiriliyordu. Bireyci ahlak genellenemeyeceğinden, hayatta kalma derdinden başka kaygısı olmayan sıradan insanlar için elbette hayat etik-dışı bir nitelik arz edecekti. Çünkü bizatihi ahlak, sınıfsal bir ayrıcalık durumunda olduğundan, her türlü sosyo-kültürel ve ahlaki bağdan yoksun (varken yok olduğu varsayılmıyor) insan da çoğunluğu oluşturduğundan, analizlere bu insanın çıplak varoluşu; yani 'homo economicus' yön veriyordu. Seçkin insanların hayatları zaten özeldi; ve seçkinler, insanların nesneleştirildikleri bu iktisadi ve bilimsel süreçlerin konusu olmaya elbette ki istekli de değillerdi. Bu, gerekli de görülüyordu. Demek oluyor ki, iktisadi ve bilimsel işleyişin kurallarının geçerliliği, sıradan insanlar içindi, seçkinler için değil. 'Homo economicus'a atfedilen bencilliğin izahı, kimseden bir destek ve yardım alamayacak durumda olan ve bunun kültürel atmosferini soluduğu bilinciyle yüklü bir insanın bencil olmasından daha doğal bir şey olamayacağıyla açıklanabilir: Hayatta kendisinden, kendi emeğinden başka dayanacak kimsesi olmadığını bilen bir insanın bencilliğinden doğal ne olabilir(di) ki? Madde insanının tek gayesi olabilirdi; ayakta/hayatta kalmak... Kapitalizmin çıkarı peşinde koşan bencil insanının bir rasyonel-doğal tercihin ürünü olmanın ötesinde/yanında bu sosyo-ekonomik ve dinsel temeller üzerinde yükselmiş olduğunu hatırlamak, günümüzün sosyo-kültürel insanının yükselişini anlamlandırabilmek bakımından önem arz eder. Kapitalizmin ekonomisinin, zaman içinde, etiği içermeye eğilimi içine girmesi ve gelinen noktada baz alınan insanın etik, sosyo-kültürel niteliklerle donatılmış olduğunu ortaya koyan gelişmeler, ekonominin her düzleminde gözlemlenebiliyor.³²

32 Özellikle Bkz. Buğra, Ayşe, "İktisat ve Ahlak," Toplum ve Bilim 41, Bahar 1988: s. 21 ve devamı.

Bu gelişmelerin, bu çalışmada bizi ilgilendiren temel bir sonucu, iş dünyasının dindarlığın kimi tezahürlerini taşımak istediği MÜSİAD benzeri kesimlerinin kullanmaya başladığı bir kavrama, kapitalizmin 'ekonomik insan'ı ve materyalizmiyle taban tabana bir duruş sergileyen 'homo İslâmicus'³³ da bu süreçte bir yer açılması ve İslâm toplumlarının kapitalizmle eklenme koşullarının olgunlaşması oldu. Çünküpostmodernizm olarak damgalanan yeni süreçte, modernitenin bu tekçi, nesneleştiren, ekonomistik, maddeci ve dayatmacı tarzının yerini kişileri ve kültürleri sosyo-ekonomik ve ideolojik süreçlerin özneliği olarak gören ve başka din ve medeniyetlere yanında yer açan çoğulcu ve göreceli yaklaşımı aldı. Bunun ekonomi disiplinine getirdiği yenilik, klasiklerden bu yana ekonominin sosyo-kültürel gömülülüğü³⁴ tezinden hareket eden disiplinlerarası yaklaşımın egemen hale gelmeye başlaması oldu. Çünküevrenselci sapmasıyla 'bilimselliğin' zedelenmesi pahasına inanç ve değerler alanı da bilimin konusu haline geliyordu. Bu, yorumlamanın ve göreliliğin sosyal bilimlerin bir parçası haline gelmesini zorunlu kılıyordu. Bu çerçevede ahlak ve din gibi 'fizikötesi' boyutlarla alternatif bilgi biçimleri, bilimsel ilginin konusu olmaya başladılar. Bu yeni dünyada her şeyin ekonomiye, maddeye ve hesapçı akla indirgendiği pozitivist bakış açısı kendisine güçlükle yer bulabilecekti. İşte tam da bu sürecin ürünüdür Paul Feyerabend'in yöntem eleştirinin de ötesinde karşı çıkışı³⁵ ve bilimi diğer bilgi türleri içinde (sanat, din, ideoloji vb.) sadece bir tür

33 Bkz. MÜSİAD, *İş Hayatında İslâm İnsanı: Homo İslâmicus*, Müsiad, İstanbul: 1994.

34 Karl Polanyi, öncü çalışmalarında vurgunun dozunu, serbest piyasacı ve otonom kapitalizmin, insanlığın tarihindeki bir sapma olduğunu iddia etmeye kadar vardır. Polanyi'nin bu alternatif bakış açısının mükemmel bir özeti için bkz. Buğra, Ayşe, Devlet ve İşadamları, İstanbul: İletişim. 1995: s. 28. Ekonominin toplum, kültür ve siyasete gömülülüğü konusunda gelinen noktayı gözler önüne seren iki çalışma için ayrıca bkz. Smelser, Neil J ve Richard Swedberg, *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press. 1994; ile Swedberg, Richard, *Principles of Economic Sociology*, Princeton and Oxford: Princeton University Press. 2003.

35 Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı. 1996.

olarak ilan ederek, ayrıcalıklı konumunu yerle bir etmesi. Brian Fay'ın kaleminden de görelî bir pozisyona yerleşen bilim "diğer olası perspektiflerden ne daha iyi ne de daha kötü olan herhangi bir perspektiften başka bir şey değildir."³⁶ bundan böyle.

Batı dünyası açısından değerlendirildiğinde, bunun kesin bir ilerleme olarak değerlendirilmesi gerektiği açıktır-'Homo economicus'un Batının ideal tipik sınıflılığının ötesine geçmeyi vaad eden burjuva eşitlikçi düzeni için sağladığı kimi eşitleyici avantajlarını inkar etmek mümkün değilse de. Kapitalizmin en büyük muhalifi olan Marks dahi burjuvazinin feodalizmden kapitalizme geçişte oynadığı kritik rolü kabul etmiş ve yeni düzene dair analizini bu kabul üzerinden gerçekleştirmiştir.³⁷ Burjuvazinin liderliğindeki Batı, geniş kitleleri kapsayan 'homo economicus'u ideal tipik insan olarak tayin etmekle tarihinde ilk kez, kodlarını belirleme işini metafizik ve aristokratik ölçütlerden alıp geniş kesimlere çevirmek suretiyle sosyalle ederek gerçekleştirmiş oldu. Sonuç olarak Batılı sistemin öyle ya da böyle çoğunluğu temsil etme ve ona dayanma kaygısıyla inanç ve kültür alanından uzak saydığı (bu alan din adamlarının ve soyluların ayrıcalığı durumundadır) geniş kesimleri temsil etmek üzere pozitivist/laik ve maddeci bir temeli benimsemesi kendi içinde bir ilerleme idi. Nitekim, başından itibaren, ahlakın iktisattan dışlanarak ideal tipik insanın bencil ve çıkarıcı olduğunun kabul edilmiş olması, bir problem alanını teşkil etmiştir.³⁸ Serbest piyasa iktisat disiplininin kurucu babası Adam Smith'den bize uzananlar, kişisel çıkara dayalı 'homo economicus'u savunmak adına, bu düşüncenin kökeninde yatan dinamiklerden biri ola-

36 Fay, Brian, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım, Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı. 2001.

37 Bkz. Özdemir, 2008: 104-5.

38 Buğra, ahlakdışılığı (çıkarı peşinde koşan bencil birey) üzerinden iktisatçıların homo economicus olarak savunmaktadurumunda kalışının tarihinin Smith'le başlayıp günümüze kadar geldiğinin altını çiziyor; Bkz. Buğra, 1988: 10.

rak “ekonomik olgulara doğa olayları gibi evrensel bir açıklayıcı prensip etrafında bakabilme kaygısı”nu ortaya koyarken; ikinci olarak da insan özgürlüğüyle ilgili gereksinimleri zikretmişlerdir. Bu çerçevede, ilki, “doğanın insan üzerindeki hakimiyetinin kalkması” gibi daha soyut ve genel anlamıyla özgürlüğe işaret ederken, ikincisi, “insanın insan üzerindeki zor kullanımının (kölelik) kaldırılması” amacını zikreder.³⁹ Bilindiği gibi, kiliseye kalsa o, din-dünya işleri ayrımı çerçevesinde köleliği meşru göstermekle kalmayıp ‘ilahi bir hediye’ ve bir kölenin ‘sahibine itaat etmekle Tanrı’ya itaat etmiş sayılan’ bir kişi olduğuna varan yorumlar ileri sürüyordu.⁴⁰ Fransa menşeli sosyolojinin ortaya çıkış ve gelişme sürecine yayılan özelliklerinin kendisine temel aldığı insanın, öznel durumları dışlayacak biçimde ‘madde insanı’na tekabül etmiş olması da, buradaki düşünceyi pekiştiren bir gelişme olarak anılmalıdır: Buradaki evrenselcilik ve evrensel değerler olarak takdim edilen Batının değerleri, işte bu maddeci, ‘homo economicus’ üzerinde yükselen salt niceliksel kimlik-hususiyetlerdir. Batının iç evrimleşmesinde olumlu sayılacak bu özellik, Doğulu/İslâmi bağlam açısından içinden çıkılması güç bir gayya kuyusu olmuştur. Bu nedenle ‘homo economicus’un ideal tipik insanı temsil ettiği bir toplum düzeninin Doğulu/İslâmi bağlamdaki karşılığının negatif olmasını gerektirdiği çok açıktır. Bir örnek olarak dile getirmek gerekirse, Meriç’in kaleminden bu husus şu cümlelerle ele alınıyor:

“Batıda maddecilik Batılının hisarlarını yıkan bir dinamit, hür düşüncenin dinamiti; Osmanlı İmparatorluğu’nda maddecilik bir kendi kendini tahrir cinneti... Dinsizlik, Batının yükselen sınıfları için ne kadar hayırlıysa, bizim için o kadar meşumdur; onlar için ilerleyiş; bizim için çözümlüş ifade eder.”⁴¹

39 Buğra, 1988: 10.

40 Bak, Işıklı, 1990: 199.

41 Meriç, 1999: 178

Literatür incelendiğinde, Bourdieu'nun 'sosyal, kültürel ve manevi sermaye' kavramları, sosyal bilim disiplinleri içinde ekonomi disiplininin ve onun materyalist ve bireyci özelliklerinin aşılmasıdaki en kayda değer katkı olarak karşımıza çıkıyor. Ekonomi ile, ahlak, inanç ve kültür alanlarının kesiştirildiği bu kavramlarla Bourdieu, hem ekonomi alanında yaygınlaşan disiplinlerarasılık eğilimini ete kemiğe büründürür; hem de yeni dönemde sosyo-kültürel bağlardan yoksun Batılı insanın bireysel yalnızlık durumundan kurtularak beşeri, sosyo-kültürel sermaye/kazanımlarla donandığı gerçeğinin sosyal bilimlerdeki bir karşılığını ortaya koyar. Sosyal, kültürel ve manevi sermaye kavramları ekonomik ve sosyo-kültürel alanların kesişim noktasında bulunup; sermayenin sadece maddi değil sosyal, kültürel ve manevi açılımlarının da olduğuna işaret eder. Tabii bu noktada, her şeye karşın Batıdaki bu kuramsal ve kavramsal gelişmelerin özerk olarak hayata geçmeyip, Refah Devleti kazanımlarının sağladığı iktisadi/madditemel üzerinde ve o gelişmelere paralel olarak gerçekleşebilmiş olmasına bir gönderme yapmak da şart oluyor.

Foucault'ya göre sermayenin beşeri ve sosyal formlarda yaygınlaştığı bu teori, 'homo economicus'u temelden sarsmış ve onun neoliberal anlamda "kendi kendisinin girişimcisi" haline gelmesine olanak sağlamıştır. Sermayenin bu yeni formları, böylece toplumun emekçiler ve kapitalistler olarak ikiye ayrılmadığı daha karmaşık (hepimizin bir biçimde girişimci ya da kapitalist olduğu?) bir bütün ortaya çıkmasının şartlarını hazırlamıştır.⁴²

Daha sonra detaylı biçimde ele alınacağı gibi, modernist dönemde sosyo-kültürel boyutların içerilmemiş olmasının iki temel nedeni vardır: Biri, maddi ve sosyo-kültürel formlarıyla sermayenin bir azınlığın tekelinde olduğu için çoğunluğun durumuna dayalı olarak yapılacak bilimin bunları dışlamayı gerektirmesiydi.

42 Bkz. Yaşar ve Yenimahalleli-Yaşar, 2012: 80-1.

Çoğunluğun durumu, bilindiği gibi madde insanının, yani 'homo economicus'un durumuydu ve herhangi bir dışsal dayanaktan yoksun bu insanların içinde bulunduğu durum, daha çok hayatta kalma savaşına benziyordu. İkinci neden de Batının inanç ve bilgi kaynaklarının, keskin uhrevi-dünyevi ayırımına dayalı oluşu ve metafizik niteliği nedeniyle dünyevileşme sürecinde bunun bir yansımasının moral/etik vb. alanların bütünüyle dışlanarak madde-fizik dünya ucuna savrulmasıdır. Dünyevi yaşantı başlı başına kirlilikle özdeşleştirilip ahlak ve inançla bir şekilde ilintisinin kurulabileceği düşünülmediğinden, öncelikle *Protestan Etik* aracılığıyla dünyevi etkinliğin dinsel yüceltimi şart olmuştur.

Bu kavram setleri açısından ele alındığında, sermayenin sosyal ve kültürel/manevi formlarıyla tanışıklığının çok derin bir tarihselliğe sahip olduğu açıktır. Batı için ayrıcalıklı sınıfların tekelinde olan bu sermaye türleri özellikle de Cumhuriyet'e taşınacak bir biçimde Osmanlı tarihsel arkaplanında en zenginden en yoksula uzanan bir yelpazede paylaşılagelen zenginlikler olmuşlardır. Dahası adeta maddi zenginliğe ulaşmak için sosyo-kültürel sermayelere erişim gerekmiştir. Şerif Mardin, *bizim* Doğulu bağlamımızın önemli bir özelliğinin, Batı için geniş kesimlerin ulaşamadıkları onur paylaşımı açısından eşitlikçi (egalitaryen) doğası olduğunun altını çizer.⁴³ Bunlar ve benzeri kavramlarla Batı dünyası, geniş kesimlerin sosyo-kültürel zenginliğe sahip olduğu Doğunun kültür yoğun dünyasına nispeten yaklaşmış olduğundan, bunlar yoluyla yapılacak bir kıyaslama konunun karşılaştırmalı olarak anlaşılması açısından daha elverişli bir zemin sunuyorlar; bu nedenle bu kavramlara tekrar döneceğiz.

Postmodern geçiş döneminin, ya da oluşturulduğu kadarıyla postmodernist paradigmanın, yaşamı ekonomik kategorilere indirgeyen modernist paradigmanın aksine; en azından yaşamın

43 Mardin, Şerif, "Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü," Türk Modernleşmesi, Çev. Levent Köker. İstanbul: İletişim. 1991, s. 195.

çeşitli alanlarını disiplinlerarası bir kavrayışla birlikte ele alma, en fazlasından da kültürel indirgemeci bir tavır sergilediğine tanık oluyoruz. Maddi ihtiyaçlarına indirgenmiş insan ('homo economicus') temelinde homojenleştirici toplum mühendisliğinin yerini çok kültürlülüğün almasının bir sonucu, farklı bakış açılarının kendilerine bilimsel bakış şemsiyesi altında bir yer bulabilmesi ise, diğer bir sonucu da, bilim adamının rolünü zaman zaman aktarmacılığa indirgeyen, çok yönlü etkileşimciliğin bilimsel üretimin bir parçası haline gelmesi oldu. Bilim insanı, en fazlasından, özne konumlarına saygı duyduğu ve etkileşime girdiği bireylerle (araştırma nesneleri olarak insanlar değil de) ortaklaşa tarih yazma ve yapma işine soyunan biridir artık. Bunlarla bağlantılı olarak bilime ve bilim insanlarına atfedilen objektiflik ya da nesnel bilgi tekeli yarılması da son bulmuş oldu. Artık bilim insanının rolü, toplum mühendisliğinden toplumsal öznelerle birlikte bilginin inşa sürecine yardımcı olmak gibi mütevazı bir seviyeye çekildi. Bu rolün asli gereği yorum yapmaktır; kendisinden farklı yorumlar yapan kişiler de olduğunun farkındalığıyla bilim insanı, yapacağı yorumun toplum açısından sonuçlarının farkında olmakla yükümlüydü. Üstelik bilim insanından eleştirelilik oklarını toplumdan ziyade ya da en az o kadar kendisine de yöneltmesi bekleniyordu. Bilim insanı özdüşünümsel ve özeleştiril olmakla -diğer bir deyişle kendini tanımakla- mükellefti.⁴⁴

İfade edilen çerçeveye uygun olarak, çeşitli disiplin ve bilim kollarının karşılıklı etkileşim içinde olduklarının kabulü, sosyal bilim dünyasında artık önceden varsayılan bir husus haline gelmeye başlamıştır. Bu noktada bazı (kültürel) *habitus*ların bunu yapmaya sahip olduğu değer, düşünce dünyası ve dilleri itibarıyla (daha) yatkın; başka bazı kültürlerin de bundan yoksun ya da buna görece uzak olduklarını tespit etmek gerekir. Tahmin

44 Bkz. Bourdieu ve Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 1992.

edilebileceği gibi, Hristiyan Batı uygarlığının ürünü olan parçalı *habitus*,adeta bu alanları, keskin çizgilerle birbirinden ayırmaya programlanmıştır. Üzerinde çalıştıkları *sözde laik dil* de bu *habitusla* ilişki içinde şekillenmiş olduğundan, bu alanların birbiriyle etkileşimleri içinde ele alınacak ve farklı kültürlerin çeşitlilikleri içinde aynı çatı altında toplanması,bir ihtiyaç olarak insanlığın önünde durdukça, bunu başarmak, Batılı *habitustan* ziyade bir başka medeniyetin ya da medeniyetler topluluğunun başaracağı kapsayıcı bir misyon olacağı benziyor.

Postmodern dönemde Batı, aslında henüz yeni paradigmanın oluşturulmamışlığı içinde bir geçiş dönemine işaret etse de,ideal tipik anlamıyla varlığını dışıyla, yani Batı dışı ülkelerle ilişkilerinde maddi çıkar ilişkisinin ötesinde bir sosyo-kültürel temele taşımak suretiyle özneler ve kültürler üzerinden (ileri teknoloji araçlarının da yardımıyla) sürdürme çabasını çoktan başlatmış-tır bile. Çabası, elbette, geçiş sürecini iyi olasılıkla kalıcı kılabilmek; daha da iyi bir olasılıkla da süreci galip olarak noktalamak doğrultusundadır. Sosyal bilim çalışmalarında araştırmacıların konularını oluşturan durumları statik değil süreçsellikleri içinde dinamik bir biçimde ele almaya teşvik etmelerinin benzer nedenleri vardır. Oluş/süreç devam etmektedir ve amaç, paradoksal biçimde hareket halindeki ya da henüz oluşmadığından yakalanması zor, belki de imkansız olan, durumları ele geçirilir kılacak yollar ve yöntemler geliştirmektir. Bu ortamda, modernist dönemin bilimselliğinin kabul edemeyeceği bir şey olarak, insanların niyet ve yönelimlerinin içerilmesi isteniyor ve salt belli bir yönde çaba sarf ediyor olmanın taşıdığı meşruluk hakikat kabul ediliyor. Böylece, günümüzde, hakikat çoğullaşır ve işini bir merkezden ve tekil olarak değil bütüne yayılmış olarak ve çoğul bir biçimde hayata geçirmeye koyulur.

Bu ortamda Batılı olmayan kültür ve medeniyetler sahnede kendilerine yer bulurlar: Batı dışı kültürler, karşı karşıya kaldık-

ları bu yeni durumların zorlaması veya desteğiyle, bu kez Batıcı elitler dolayısıyla değil, içeriden bizzat kendi öznellikleri ve yarattıkları yerel elitler eliyle, aktif olarak bu sürecin oluşumuna alternatif veya hiç değilse çoğul modernlik arayışı içinde katkı veriyorlar. Huntington'ın⁴⁵ yeni çekişmelerin ve rekabetin kaynağına ekonomi ve ideolojiden önce kültür ve medeniyetsel dinamikleri oturtan bakış açısı da böyle bir noktadan hareketle anlamlıdır. Olan şudur: Farklı medeniyetler ve kültürler, sahip oldukları özellikleri sergileme ve onları kullanarak gerçekliğe yeniden biçim verme şansını medeniyet krizi vesilesiyle bir kez daha elde etmiş durumdadır. Sosyal bilimlerde çoğul ve alternatif modernlik kavramlaştırmalarıyla karşılaşan bu itilimin post-modernizm sonrası paradigmanın en temel özelliğine dair bir ipucu olarak değerlendirilmesi mümkündür. Kesin olan şudur ki yeni paradigma, çok kültürlülüğü yok edecek bir formülün değil, çoğulluk halini en iyi ve başarılı bir biçimde özümseyecek medeniyet bloğunun ev sahipliğinde şekillenecektir. *Bizim* medeniyetsel pratiğimizle ilişkisi bakımından bunun karşılığı, yoklarımız/eksiklerimiz üzerinden tanımlandığımız oryantalizmin yerini tanım sürecinin aktif bir parçası *kıldığımız* çoğullukların (sadece çok kültürlülük değil çok medeniyetlilik özelliğine de sahip bir toplum olarak) almaya başlamış olmasıdır.

Ama somut düzlemde deneyimlenen sorunlar da yok değildir. Dersim, Maraş, Çorum, Sivas gibi acı/olumsuz deneyimlerin de yaşandığı üzere Alevi kimliği, tarihi boyunca farklılıklara tahammül, hoşgörü ve hatta hüsnü kabul gösterebilmiş İslâm geleneğindeki bir tikanıklığı işaret etmekte olup bunun geçici ya da siyasal alanı ilgilendiren kısmi bir sorun olarak telakki edilip edilemeyeceği halihazırda kuşkulu olmaya devam etmektedir.⁴⁶

45 Huntington, Samuel. *Medeniyetler Çatışması*. Çev. Murat Yılmaz. Ankara: Vadi. 1995.

46 Bunun özellikle de dış devletlerden kaynaklanan tehditler karşısında mevcut gücünden emin olamamanın verdiği tedirginlik içerisindeki Sünni geleneğin zayıf olduğu dönemlerde hoşgörü-

Uzun yıllar (dahil olduğumuz kültürel bağlam açısından eksikliği aşikar olduğu üzere) ve çoğu durumda haksızca analizden dışlanmış olan ‘kültürel’i dahil etme ve (yeniden?) keşfetme kaygısı ve telaşı, kültürel indirgemecilik ve benzeri beceriksizliklere ve savrulmalara da yol açabilmektedir. Sosyo-kültürel bir kategori olan İslâm’la, orijinal kurgulanışı içinde ekonomik bir kategori olan sınıfı, ilişkiselliği içinde ele almaya çalışacağım bu çalışmanın bu kusurlardan muaf olmayacağı açık olmakla birlikte, bunun bizi biz yapan özellikleri takip ederek bu kadim izlerin alışık olmadığı zıt karakterler üzerinden yenileriyle ne şekilde karşılaşacağı; ne şekilde buluşup harmanlanmakta olduğunu anlamaya dönük bir ilk adım olarak kabul edilmesi yeterli olacaktır. Klasik iktisat ve sosyal bilim literatürlerinin iktisadi bir kategori olarak tanımlayageldiği sınıf kavramının bu çalışmada kültürel açımlarıyla ve özgün bir kültürel (Türkiye’nin çoğul İslâm gerçeği özelinde) bağlam içinden (de) ele alınacak olması kültür kavramına ülkemize has kimi uzantılarıyla birlikte biraz daha yakından bakmayı gerektirmektedir.

(Yayılmacı) Medeniyet vs. Kültür: Batıcı İdeoloji vs. İslâmi Kültür

Çok çeşitli şekillerde tanımlanan kültür, toplumlara veya medeniyetlere has/özgü etme eyleme biçimlerine karşılık gelir. Belli bir toplumun tanımlayıcı özelliklerinin toplamını kültür olarak nitelendirebiliriz. Bir toplumun kültürü, o toplumun kodu gibidir; kuşaktan kuşağa aktarılır; değişmesi imkansız değilse de çok zordur; ve bu çerçevede belirtilmelidir ki, kültürdeki değişmelere ve kendisine dahil olan yeniliklere bile o temel unsurlar

yü rafa kaldırdığı şeklinde yorumlandığı bir kaynak için bkz. Barkey, 2011: 217, 227-238: Burada Barkey, isyanların arka planı incelendiğinde, problemin ana kaynağının, isyan eden grupların dinsel karakterinin ve taleplerinin dikkate alınmamasından çok, arkalarında ‘düşman’ devletlerin, dış güçlerin desteğinin bulunması anlamında ‘siyasal’ gerekçelerin bulunduğu ileri sürer. Bu durumun, gerek Şeyh Bedrettin gerekse Kızılbaşların hareketlilikleri için geçerli bir durum olduğunun delillerle sabit olduğu da özellikle belirtilir.

tarafından damga vurulur. Bu özellikler değişmeden kalmak zorunda değildir ama bir toplum bu özellikler aracılığıyla kendini var ettiği gibi, değişim ve dönüşümünü de kültürel özelliklerini kendisine basamak yaparak sağlar. Bu anlamda, kültürel araçlardan yoksun bir insanla organlarını kaybetmiş birisi arasında bir fark bulunmamaktadır; kültürel araçları elinden alınmış insan, yaşamını sağlıklı ve doyurucu bir biçimde sürdürebilmesi için gerekli araçlardan yoksun kılınmakla kalmaz, atılımlar ve iyileştirmeler yapmak için gerekli zeminden de yoksundur. Tabii uygunsu, paralize durumda yaşar. Kültürel ve ahlaki donanımdan yoksunluğuna çare dahi aranmamış olan Batının 'homo economicus'unun durumu budur. Ama bir başka medeniyetin özelliklerinin zorla benimsetilmeye çalışıldığı ülkemiz insanlarının durumu da daha kolay ve içaçıcı sayılamayacaktır herhalde.

Konumuz açısından ideoloji ve kültüre dair temel fark, ideolojinin kültürden yoksun olduğu düşünüldüğü için daha aşağı konumdaki insanlar adına ve onlar için oluşturulan bir düşünce sisteminin, bu insanlara yüzeysel olarak benimsetilmesi olarak tanımlanması mümkünken; kültür tarihsel derinliğe sahip olduğu için çeşitli mekanizmalar üzerinden nesilden nesile aktarılmış olup hafızalara ve kalplere nakşedilmiş durumunu korumaktadır. Bu anlamda ideolojinin insanlar üzerindeki etkisi ancak geçici ve sathi olabilecektir. Kalıcı bir etki olasılığı, kültürel dinamiklerle güçlü bir etkileşim şartına bağlı olarak mümkün olabilecektir. İdeolojinin yönü siyasetten bir güç ya da iktidar odağından çeşitli toplum kesimlere doğru iken; kültür toplumsal, bireysel ve siyasal alanlara eşit biçimde dağılmışlığıyla her yerdedir. Her şeyden önce dilde kodlanmıştır. Bu anlamda ideolojinin de işini görebilmesi kültürü ustalıkla kullanabilmesine bağlıdır. Kültürlerin mahiyetine ve kültürel farklara dair bilinçler yükseltilmedikçe farklı medeniyetsel bağlamlar arasında doğru bir iletişim köprüsünün kurulabilmesi mümkün olamaz.

Türkiye’de, bu kültürel dinamiklerin siyasal alana taşınarak ideoloji alanıyla temasa geçmesi ve kendine özgü bir siyaset kültürünün yaratılmasına hizmet etmesi için Cumhuriyetli yılları beklemek gerekmiştir. Türkiye’de ideoloji ve kültürün kesişim noktasında bulunan İslâmcılık hareketi, kültürel dinamiklerin çok güçlü bir biçimde siyasal amaçlar için seferber edilmesiyle mümkün olabilmıştır. Kültürle siyasetin bu özgül kesişimi hiyerarşik ve dikey olmayan bir hat üzerinde gerçekleş(tiril)miştir. Yani özgün/yerel kültürle teması koparmamak, tam aksine onu yeni koşulların içinde yaşatma çabası, bekleneneği gibi, ortaya yeni (hybrid) sentezler çıkarmıştır. Bu nedenle İslâmcı Partiler ayrıksı, kendine özgü örgütlenme modellerine, ideoloji ve söylem biçimlerine sahiptirler. İçselleştirilerek ilmek ilmek örülmüş olup insanların bireysel yaşamlarında da içkindirler. Bu anlamda, özel-kamusal/siyasal ayrımlarına dayalı bir yabancılaşma durumu, adeta İslâmcı kesim için geçerli değildir. Kültürel, kişisel ve siyasal kimlikler sınıksı kenetlenmiş durumdadır. Bu avantajlı durum, kültürel özelliklerin siyasal süreçlere taşınmasının ve etkileşim içine sokulmasının bir sonucu olarak böyledir. Kültürel özgünlüğün sürekliliği konusu o kadar çarpıcı boyutlarda bir gerçekliğe tekabül etmektedir ki, Cumhuriyet Devrimi örneğinde olduğu gibi, tamamen reddedilip inkâr edildiği koşullarda dahi varlığını kılık değiştirerek de olsa sürdürebilmiştir: Yeni sosyoloji literatüründe en iyi Bourdieu’nun *habitus*uyla karşılanabilecek bu durum, Osmanlı geçmişini ‘reddi miras’ eden Cumhuriyet’in eşitlikçi (egalitarian) ekonomik ilişkiler ve güçlü devlet geleneği gibi alanlarda neredeyse aynıyla Osmanlı’nın özelliklerini sürdürmesinde kendini ortaya koyar.

Kültür kavramının yarattığı ‘farklılıklar’ mevzu, elinizdeki kitabın konusunu oluşturan sınıf kavramı üzerinden örneklenecek olursa, öncelikle Batılı bağlamda kültür kavramının sınıf-dışı bir biçimde içeriklendirilmesinin söz konusu olamayacağı belirtil-

melidir. Sınıflı *habitus*un etkisi altındaki insanlar, kültürün böylesi genel bir kullanımı karşısında ‘acaba hangi kültürden söz ediliyor?’ diye düşünmekten kendilerini alıkoyamayacaklardır. Onun içindir ki Bourdieu’nun *habitus* kavramının tam karşılığını bulduğu hat yine sınıfsaldır, çünkü sınıflılık batılı kültürün ta kendisidir: Bunun için de kendisi, kültürün taşıyıcılığının sınıflar üzerinden gerçekleştirilebilir olduğunu içerir ve buna işaret ederken, fazladan bir açıklamaya gerek duymaz; bunun böyle olduğu zaten varsayılandır. Oysa *bizde*, kültür kavramı bütüncül, kapsayıcı bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle sınıflılığın içinde içkin olduğu *habitus* kavramını bile olduğu gibi alıp kullanmak güçleyle mümkün olabiliyor. Dolayısıyla kültürler ve düşünme biçimleri arasındaki farklar dikkate alınmadığında kavramların yanlış ve/veya gereksiz kullanımlarıyla karşılaşılabilir. Farklı kültür ve medeniyetlerde yaratılmış kavramlarla iştigal etmek kendimize dair farkındalığımızı yükselttiği ve kültürel dünyalarımızda gelişmelere yol açtığı ölçüde anlamlıdır; ve bunun için de olabildiğince kendi kavramlarımızı üreterek (ya da bilinçli bir biçimde üretmeyerek, zira bu adlandırma süreçlerinin de her zaman masum olduğu söylenemez) yol almaya gayret göstermemiz gerekir.

Bu anlamda Türkiye’nin bütünlüklü, Batılı anlamıyla sınıfsal ayrışmalardan türemeyen *habitus*uyla modernleşmeci yöneliminin bağlantısı da kurulmalıdır. Bu bağlantıyı sağlayan, kendisine her şeyin üstünde bir güç ve kutsallık atfeden kadir-i mutlak Devlet ve onun yüzyıllara yayılan bürokratik geleneği ile eklektik, medeniyetsel, sosyo-kültürel, siyasal ve inançsal nitelikleridir. Bu kadiri mutlak Devlet, eklektikliğin de bunu mümkün kılmasıyla, bir talimatıyla herhangi bir sosyo-kültürel değişimi yaratabileceği inancına sahiptir. Devletin bu iradi çabasının büyük ölçüde amacına ulaştığı da görülmektedir. Batının, dünyanın diğer yarısını sömürgeleştirdiği düşünüldüğünde, Devletçe laik bir Cum-

huriyet'e dönüşmek suretiyle yerine getirilenin, oldukça zor ve gerçekleştirilmesi güç bir görev olduğunu takdir etmek gerekir.

Boşlukta gerçekleştirilmemiş olan bu başarı; verili bir sosyo-kültürel ve politik zemin üzerinde cereyan eden modernleştirme çabaları kaba güçle hayata geçirilmediği nispette; bizatihi yerel kültürle medeniyet özelliklerinin desteğiyle de ilintilendirilebilir. Modernist politikalar salt geçmişten bir kopuşla özdeşleştirilemezler; olan bitenin geçmişin kültürel değerleriyle de bir ilintisi olmak zorundadır ve bu ilinti kurulmalıdır. Bu ilinti, hem devlet geleneğinden hem de dinsel pratiklerden kaynaklanan, beslenen ve güç alan eklektik nitelik üzerinden kurulabilir. Zira Türk-İslâm geleneğinin ayırt edici unsurlarını bünyesinde barındıran ve çok farklı medeniyet deneyimlerini bir potada eritebilen Osmanlı deneyiminin eklektizmiyle İslâm inancının bütün inançları İslâm ortak paydasında buluşturabilen eklektizmi birbirini tamamlamakta ve perçinlemektedir.⁴⁷ Öyleyse, Baudrillard'ın, "kendimi sonsuza dek yinelememi engelleyen" olarak tanımladığı 'öteki'lik⁴⁸ Doğu toplumlarından irak değil, fazlasıyla içerilmiş olduğundan ve her adımda ötekiliğe dair çok sayıda izle temasa geçildiğindendir ki, mücadele tarihi de muğlak ve belli belirsiz hatlara sahip olagelmıştır. Doğu'da, güçlü ilişkisel, çatışmacı olmak yerine uzlaşmacı sanatları ön plana çıkarmış görünüyor. Tarihi boyunca dışsallaştırılmış muhalefete mesafesiyle İslâm politik kültürünün Modernleştirici sürecinin başarısının da bu eklektizmle ilintisi noktasında izah edilmesi ufuk açıcı olacaktır. Çünkü Levinas'ın sözcüklerinden destek alarak belirtelim ki, "İslâm... Evrensel bir hakikatin yerel bir tekilcilikten daha değerli olduğunu herkesten daha iyi anlamıştı."⁴⁹

47 Çalışma boyunca çokça başvurulacak olan bu eklektizm iddiasının ilk kaynağı için bkz. Hodgson, 1995: 19-20.

48 Baudrillard, 2010: 164.

49 Tezkire'nin 38-39 no'lu Levinas sayısının önsözü, s. 11 2004.

Osmanlı paradigmasının terk edilmesi ve Batıcı 'ortak medeniyet' paradigmasının hayata geçirilmesinin yoğun olarak deneyimlendiği çöküş yılları Türkiye'sinde medeniyet-hars ayırımının yapılmış olması manidardır. Bu yıllarda yönetici sınıfın hayatla bağlarımızı sağlayan kültür dinamiğinin öneminin bütünüyle farkında oldukları görülüyor. Ancak, sonraları düşünce, duyuş ve inanış dünyalarımızı da değiştirmeden Batıyla tam bir bütünleşmenin olamayacağı anlaşılmıştır. Kanaatimce bu acele varılmış bir hüküm olup geri kalmışlık durumundan bir an önce çıkmaya 'mecbur olmak' gibi haklı bir çabaya dayanmaktadır. Bir ihtimal bunda, modernleşmeci teorinin gelenek ve kültüre olumsuz bakışı da rol oynamış olabilir. Oysa bilindiği gibi, Osmanlı toplum düzeni gelenekçiydi; verili düzenin ideal olanı yansıttığına inanılır ve bu düzen korunmaya çalışılırdı. Bu çerçevede gelenekçiliği yansıtan temel yönetim felsefesinin adı, "kadim olana sadakat"⁵⁰ti. Yani güncel durum sorun yaratmaya başladığında prensibe gidip ona uygun yeni güncel karşılıklar bulmak mümkün olmanın da ötesinde bir gereklilikti. Atalarımızın gelenekçiliğinde kastedilen, insanlık kadar eski prensiplere sadakatti; onların güncel karşılıklarına -ve/veya spesifik olarak ya da özellikle İslâm'a- sadakat değil. Bu anlamda gelenekçilik bir bakıma, Batıda olduğu üzere çifte standartlı olmayan hakiki anlamıyla bir evrenselcilikle özdeşti.

Mevcut düzenin sürdürülme iradesinin ortaya konduğu bu türden bir gelenekçilik, modern zamanlardahalkın verili toplum düzeninden memnun olup onu koruyup kollamayı önemsemesi şeklinde tezahür etmiştir. Çoğunluğunun mutlu ve müreffeh olduğu, en azından halinden şikayetçi olmadığı bir Türkiye, sıradan halkın tarihten devşirilen geleneksel düzene destek vermesiyle sonuçlanıyordu: Ülkeyi değiştirmeye programlı bir devlete karşın, olanı muhafaza etmeye kararlı bir halk çoğunluğu vardı.

50 Genç, 1989: 21-2.

İdeal düzeni temsil ettiğine inanılan bir düzen, eşyanın tabiatı gereği korunmak isteniyordu. Sorun da buradan kaynaklanıyordu; halk halinden memnundu. Ama devlet, ekonomik ve teknolojik geriliği dolayısıyla, halkın ihtiyaçlarını karşılayabilirlik açısından da, uluslararası rekabet açısından da, üstünlüğünü yitirmiş durumdaydı. Her şey yolunda giderken, toplum ve ekonomi hayatında refah egemenken halkın muhafazakâr olması anlamlı ve anlaşılırdı; ama göreceli ve mutlak anlamda uluslar arası rekabet bakımından Devlet seviyesinde ciddi sorunlarla boğuşulurken muhafazakârlıkta ısrarın olumlanması güçtü. Temel uyumsuzluk buydu.

Bu zıtlaşmacı ilişki bağlamında, modernleşmeyi köstekleyen her şey, değiştirilme ya da terk edilme yoluna gidiliyordu. Dil devrimi geçmişle ve kültürle olan bağları koparan radikal bir hamle olarak etkileri günümüze kadar uzanan kültürel *sığlığı-mızla*—ya da belki olumlamak suretiyle bunu '*sadelik*' olarak nitelendirmek gerekir— ilintilendirilmesi gerekli bir husustur. Ama kendisini yerel kültürün mensubu olmakla kalmayıp onun sahibi olarak gören geniş halk kesimleri için kültür dinden ibaretti. O noktada da değişikliklere gidilmişti ama kökten bir kopuş yaşanmamıştı. Geri kalmışlığın sorumlusu olarak din gösteriliyordu. Din konusunda verilen mücadelenin başarısız oluşu, dinin sadece kültüre değil yaşamın her alanına ait her noktada bir şekilde nüfuzunun söz konusu olmasıydı elbette. İslâm'da gündünya işleri ayrımının olmayışı nedeniyle din tarafından kuşatılmamış bir şey mevcut değildi. Dini vicdanlarla sınırlama çabası içine giren devletle aralarındaki asıl anlaşmazlık noktasını da bu husus oluşturunuyordu: Batılı düşünüş ve inanıştan kaynaklanan laikliğin Türkiye'de hakim kılınmaya çalışılması inanca bir saldırı olarak algılanıyordu. Çünkü İslâm dinini sosyo-ekonomik yaşamdan soyutlamak bu dinin özü gereği mümkün olamazdı. Bunun da ötesinde, dinin sosyo-ekonomik hayata yansımala-

rının olumlu olduğunu tecrübe eden halkın yaşadığı hayattan memnun olması bir vakıydı. Bu minvalde bir değeri elinden alınmak istenen herkes gibi onlar da bu hususta direniyorlardı.

Batılılaşma projesinin sahiplenicilerinin ise her konuda olduğu gibi kültür söz konusu olduğunda da referansı, Batı tarafından evrensel (ortak medeniyet zemini olduğu iddiası) olduğu ileri sürülen bir takım prensiplerdi. Bu kabul aslında farklı bir kültürün (Batılı kültür) bilinçli bir benimsenmesi olmayıp bir tür, kültür reddiyesi olarak evrenselcilikti. Kültürün yerine ise daha işlevsel ve güncel ihtiyaçlara hızlıca cevap verdiği düşünülen ideoloji konmak istenir. Oysa kültür zengini bir ülkeyi ideoloji gibi ülke tarihinden de gerçeklerinden de kopukluk ve sıklıkla malul bir araçla idare edebilmek mümkün olamazdı. Bu minvalde söz konusu olan, toplumu idare ettiğini sanırken adeta toplum tarafından idare edilen, dahası hoş görülen bir devlet yönetimiydi.

Zira öykünülen Batıda, bu evrensel prensipleri geliştirenler, evrensel prensiplere ulaşma işini nihayetinde belli bir iktisadi, kültürel ve inançsal zemin üzerinde gerçekleştirdikleri gözlemler ve tespitler temelinde yapmaktaydılar. Dolayısıyla bu kategori de sonuç olarak kendine has bir dil ve kültür inşa etmiş olup, o zemin üzerinde işlev gördüğünden, o gerçeklik zeminine sahip olmadığı halde bu söylemin benimsenmesi, Türkiye gibi ülkelerde, Marks'a atıfla bir *yanlış bilinç* hali yaratıyordu. Çünkü başka bir toplumun somut gerçekliği temelinde geliştirilen kuram ve prensipler, bu gerçekliğin çok uzağına düşen toplumlara da uyarlanmaya çalışılıyordu. Böylece modern ideolojinin taşıyıcıları olan yönetici elitler ve eğitilmiş Batıcı gruplar, üretim biçimi, toplumsal ve siyasal düzen, değer yargıları, dili, tarihsel repertuarı bütünüyle farklı bir toplumu bir başka toplum için geliştirilen kalıplara sığdırmak gibi bir çabanın içine girdiler. Bölümün başlığına kültür karşısına ideolojiyi yerleştirmemin nedeni

budur: Kültürün tarih ve gelenekten beslenen derinliğine karşın ideoloji, toplum mühendisliği çabalarından beslenen siyaset (parti siyasetiyle sınırlı) gündeminden ibaret bir güncelliğe ve sığlığa tekabül eder.

Bu nedenle, Kemal Tahir, Türk solunun Batıcıla macı eğilimlerini gözden geçirmek mecburiyetinde olduğunun altını kalın çizgilerle çizer. O'na göre, hem Batılı amacı hem de sosyalist olmak mümkün değildir. Aksi takdirde emperyalistlerin oyununa gelmekten kurtulamayacaklardır! Çünkü gerçekçi olunduğunda görülecektir ki, sosyalizmin mücadelesi ülke içinde olmakla yetinmeyip dünyanın en güçlü kapitalist ülkelerine karşı da olmak zorundadır.⁵¹

Yola ideoloji kavramının yetersizlikleriyle devam etmek istemeyip, kültür kulvarındaki arayışları, Batıcı Türk entelejensiyası ve solu hiç denememi  değildir. Nitekim 1960'ların 'Sol'dan yana işleyen ortamında, etkisiz kaldı ve bir damga vuramadıysa da, Türkiye'ye has, bu topraklara özgü bir solculuk arayışına Y n hareketi içinde rastlanır. Ancak belirtilmelidir ki, bu yönelimin dahi nedeni, evrensel değerlerle daha sıkı bir buluşmadır: Örneğin Batılı amı  entelijensiyayı ve Türk solunu temsil eden isimlerden biri olan Doğan Avcıoğlu, kendi kültürel köklerimize yönelmemizin gerekçesini bu yolla evrensel hedeflere daha etkin biçimde katkıda bulunabilecek ve b t nle ebilecek olmamız ile açıklamaktadır:

"O kadar kendimizi unuttuk, kendi kültürümüzden o kadar koptuk ki, Doğunun Montesquieu's  olan bir İbn Haldun, Batır nkilerden binlerce kat bize yabancı. Thomas Moore'un sosyalist ütopyasını biliriz de, Simavna'lı  eyh Bedrettin'in sosyalizmini tanımıyız. Bu satırların yazarı, Fransız sosyal, ekonomik, politik, kültürel vs. tarihini en teferruatlı şekilde öğrenmiştir, ama Türk sosyal, ekonomik, politik ve kültürel tarihi hakkında, bir takım kli eler dışında ciddi pek az şey bildiği için utan ların en büyüğünü duymaktadır."⁵²

51 Yavuz, 2002: 118.

52 Bkz. Doğan Avcıoğlu, Garaudy'e  ns z'den.

1971 tarihinde 12 sendikanın ortaklaşa kamuoyuna duyurduğu bir raporda⁵³ yukarıda yaptığımız alıntıdakine benzer serzenişlere yer verilmiştir:

“Türk aydınlarının, çoğunlukla, bir çeşit Batı taklitçiliği, özenticilik eğilimi hakim olmuştur....bu özenticilik eğilimi halkla aydın arasında belirli bir mesafenin açılmasıyla sonuçlanmıştır. Sol akımlar da aynı ilke içinde oluşmuş, bürokrat-aydın solculuğu, tabarını halka değil kitaplara oturtmuştur. Teori ve uygulamada dahi, Türkiye’nin bürokrat-aydın solcuları, kendi ülkemizin koşullarına uygunluğu arıyacak yerde, başka ülkelerin kendi düşünceleri tarafından, kendi ihtiyaçlarını cevaplamak amacıyla oluşturdukları modellere, gözlerini dikmiştir.”

Kültür, modern ideolojiyi benimsemiş çevreler tarafından donmuş, statik, geleneksel olanla özdeşleştirilmek suretiyle reddedilir. Bu da aslında Batıdan öğrenilmiş bilgilerin yol açtığı bir ezberdir. Zira, Batıdan öğrenilen, edinilen kültür en azından yüksek sanat ve kültürden nasip alamayacağı düşünülen halk için niceliğe teslim olmuş bir anti-kültürdür. Bu çerçevede kültürün yerini, akla dayalı ve neredeyse bütünüyle din karşısı ve hiç kuşkusuz çifte standart sahibi bir evrenselcilik alır.

Dolayısıyla sonrasında, bir saptama olmanın ötesine geçememiş olan bu yönelimin, Türkiye’de kayda değer bir başarıya imza attığından söz edebilmek şöyle dursun kısmi bazı izdüşümleri dahi görülmemiştir.

Yukarıda verilen ilk tanımın (inanç ve kültür) geniş kalabalıkların tavrını oluşturmamasından da anlaşılacağı üzere, ikincinin (siyaset ve ideoloji), onunla anlamlı bir biçimde iletişilebileceği bir dil oluşturmaksızın başarı şansı bulunmaz. Bu da halkın kullandığı düşünce dünyasıyla ona ait dilin kodlarını paylaşmakla mümkün olabilecek bir şey. Zira eleştirebilmek, değiştirip dönüştürebilmek ya da ortak paydada neden buluşulamadığını halka

53 “Türk İşçi Hareketi İçin Sosyal Demokrat Düzen,” 12 sendikanın 1971’de yayınladığı rapor. Işıklı, Alpaslan içinde, 1990. Sendikacılık ve Siyaset, İmge: Ankara.

anlatabilmek için bile ortak bir dile/paydaya sahip olmak gerekiyor. Bunun anlamı bilimin, dünya koşulları dikkatden kaçırılmadan, yerel koşul ve kültüre dayalı olarak yapılması; toplumu açıklamaya dönük kavram ve kuramsal çerçevelerin oluşturulmasıdır; yoksa tersi, yani başka ülke gerçeklikleri üzerinde oluşturulmuş teorilerin buradaki gerçeklik hiç dikkate alınmaksızın hayata geçirilmeye çalışılması değildir. O zaman gerçekliğin dile gelişi olarak kendi terminolojimizi, kendi kavram setlerimizi ve kuramlarımızı oluşturmayı değişim, dönüşüm için gerekli bakış açılarının geliştirilmesi de izleyebilecektir.

Ancak Türk aydınının bu konuda bezmiş ve yerel kaynakları tamamen bir kenara iterek Batılı kaynaklara yönelmiş olmaları büsbütün nedensiz de değildir elbette: Değişim ihtiyacı kendisini dayattığı halde yerel kültür, geleneği/muhafazayı vaaz etmeye devam etmektedir. Bu gerçeğe karşın, Türk aydınının da bir uçtan diğer bir uca giderek yerel özellikleri büsbütün bir kenara itmiş olması, tarihin belli bir anında hayata geçirilmiş bir zorunlu sapma olarak telakki edilebilir. Bu çerçevede, gerçekliğimizi dışarıdan alınan kavramlara uygun olarak eğip bükmeye çalışmak yerine, bünye dışı bir bilgi ya da gelişmenin, Türkiye'nin kendi gerçeği açısından ne ifade ettiği sorgulanmaksızın benimsememesi gerektiği açıktır. Bu şart yerine getirilemediği içindir ki Müslüman halk kendi içinden, aynı dil ve dünya görüşüne sahip insanlardan oluşan kendi entelektüellerini yaratmıştır. Ya da denilebilir ki, zaten var olan bu 'yerlici' entelektüeller, Batı medeniyetinin kültür ve dine bakışı yumuşadıkça kendilerini ön plana çıkarma ve gösterme şansını yakalayabilmişler, çağla ilişkili hale gelme konusunda gözle görülür bir yol katedebilmişlerdir. Zira yukarıda özetlendiği gibi Batı, postmodern çağ ile birlikte 'öteki'ne yaşam şansı tanımayan evrenselci eğilimlerinden vazgeçerek, gerek genel olarak kültüre; gerekse dini inanış ve pratiklere itibarlarını iade etmiş bulunmaktadır.

Peki, gelinen nokta itibariyle soracak olursak: Neden Batıdan daha Batıcıyız? Batının teknolojik başarıları önce maddi yanıyla takliti, ama sonra giderek kültürel ve manevi yönleriyle de takliti kaçınılmaz kılmıştı. Peki ama Batı bile bu ilişkilene tarzından vazgeçerken bizim hatada ısrarımız niye? Yeniden tarihsel zenginlikler ve özgün kültüre yönelmekten bizi alıkoyan ne? Batılı kültür ve dil asli kültürümüz ve dilimiz haline mi geldi? Batılı kavram ve değerleri o ölçüde içselleştirdik ki onlardan kopamıyor muyuz?

Aslında toplum geneli itibariyle yaklaşıldığında, Türkiye, çoktan kültüre ve kültürüne yeniden yönelmiştir, yönelmektedir. Ancak Batıcı elitler, bu alanda Batıdan postmodernizm kisvesi altında gelen aykırı seslere ve geri adımlara karşın modernist pozisyonlarını sabit tutmakta kararlı görünüyorlar. Bu grupların ayırt edici vasfının bir kültür alerjisi olduğu ileri sürülebilir. Kültür bu gruplar için gericilikle özdeşdir. Oysa kültür (ve din), artık Batı biliminin de teslim ettiği üzere, başka her şey gibi, gericiliğe de ilericiliğe de konu olabilecek dinamik bir özelliğe sahiptir.⁵⁴ Protestan devriminde görüldüğü üzere Tarihsel süreç içinde farklılaşan roller icra ederler. Onunla neler yapabileceğimiz büyük ölçüde bizim onun karşısındaki tutumumuza bağlıdır.

Bu rolü yerine öncelikli olarak getirmesi beklenecek entelektüelin kimliğini sorgulayarak yola devam edecek olursak, önce kavramın Batılı köklerine dönmemiz gerekir: Başka şeyler gibi, bilginin de sınıflı toplumun bir silahı olmanın fazla ötesine geçemediği Batılı toplumların tarihinde,öyle kavranabilir ki entelektüel, ilk kez bu silahı zayıfa/ezilene çevirmeyip; hatta onun adına ve onun için kullanacağına söz verme alçakgönüllüğünü gösterir. Ancak entelektüel bir o kadar da burjuvanın asi çocuğu kılığında tezahür eder. Gerçekte entelektüel, doğallıkla, konumu güçlünün (sermaye sınıfının) yanında olduğu halde, bilinçli bir tercihle sınıfsal durumunu muğlaklaştıran kişidir; tercihi, sınıf-

54 Bkz. Walzer(1968), Eisenstad (1969: 304) ve Wuthnow (1988: 479).

sal bir konuma sahip olmamak, hiç değilse sınıflar üstü olmaktadır. Sonuç olarak Batıda entelektüelin, her ne kadar sistemin zaaf noktalarını inceleme konusu etmek suretiyle yine de sisteme hizmet ettiği ileri sürülebilecekse de, sınıflı Batının sınıfsal kategorilerini alt üst eden bir yere ve konuma sahip olup bütün bu konuları sarsan tarihsel bir rol oynadığını gözlemlemek gerekir.

Peki, bizim durumumuzdaki toplumlarda, yani bir kültürel ikilik hali yaşayan toplumlarda, entelektüel kimdir? Bir önceki dönemin entelektüele karşılık gelen çeşitli kategorilerinden (alim, münevver, arif vb.) farklı olarak toplumun yaşayan bilgi dağarcığına derinlemesine vakıf olan kişi anlamına gelmeyip, günümüzün entelektüelinin ayırıcı vasfı, toplumuna ve kültürüne yabancılaşmışlık olmaktadır. Kanımca bu, bilgi üzerinden elde edilen erk ve toplumun geri kalanından ayıksı bir insan grubu oluşturma anlamlarında, sadece Batılılaşmış aydın ve entelektüeller için değil İslâmcı hareketin yeni entelektüel sınıfı için de geçerlidir. Burada ayrıca tartışma konusu edilmeyecek olmakla beraber, münevver, aydın ve entelektüel; ve hatta bunlara ulemanın günümüzdeki uzantıları durumundaki ilahiyatçıları da eklersek, İslâm inanış ve kültüründe bir ruhban sınıfı olmasına karşın, bu grupların ellerinde topladıkları bilgi tekelinin ne ölçüde İslâm diniyle bağdaştığı ciddi olarak tartışılıp ele alınmayı hak etmektedir. Sınıflı ve ruhbanı sahip Batı dünyasında modern bilimin bu miras üzerine inşa edilmiş olması nedeniyle bu durum, bu sınıfı Batı için doğallaştırıyor. Ama aynı şeyi İslâm kültürü için söyleyebilmenin önünde ciddi engeller vardır. Osmanlı geçmişinde saray kültürünün meşrulaştırdığı bilgi tekeline sahip kişiler gerçeği, günümüz Türkiye'sinde, meşruiyetini, Batılı bilimin gereklerinden almaktadır.

Gerek Osmanlı, gerekse de modern Türkiye'de, bilgi üzerine tekel kurmuş aydın sınıfın, halka bilinç götürmek üzere başka sınıf, grup, kültür ve medeniyetlerle işbirliği içine girmek suretiy-

le, toplumun vasatı, birlik ve beraberliğe vurgu yapan söylemini karşılarına aldığı söylenebilir. Bu anlamda entelektüeller, sınıfın, ayrışmanın olmadığı yere sınıfı ve farklılaşmayı getiren, ya da bu sürecin parçası olarak oluşturulan veya da bu kurumların perçinlenmesine hizmet etmiş olan bir gruptur: Gramsci anlamda “organik aydın” a denk gelecek biçimde...

Kıyaslamalı bir bakışla, Batılı entelektüel gücünü ve elindeki silahını ezilen sınıflar lehine kullanma kararlılığı gösterir ve tabiri caizse onların çıkarları için kendi çıkarlarına sırtını döner ve yabancılaşırken, bizde tersi olmuştur. Denilebilir ki, herkesin üç aşağı beş yukarı aynı vasatta bulunduğu ortaklaşmacı zeminin kaybı hilafına yeni doğmakta olan bir grup olarak aydınlar sınıfı çeşitlenme ve farklılaşmaya hizmet edecek etkenleri desteklemiş; yabancılaşarak ve yabancılaştırarak bizatihi varlıklarıyla pekiştirmişler, dahası kendileri bir sınıf oluşturmuşlardır. Batılı entelektüelin ‘güçlüye rağmen’ edindiği ters pozisyonun aksine silahını halka çevirmiş entelektüel şöyle haykırıyordu: “Ya kendin olmaktan vazgeçip değişeceksin; ya da değişeceksin! “Günümüz şartlarında (neo)liberalleşen Türkiye’nin gerçekleri gösteriyor ki; gerekirse, her şeye rağmen kendisine kutsallık atfetmekten vazgeçilmeyen ve her yaptığında bir hikmet aranan Devletten bile vazgeçmek gerektiği vaaz edilebilmektedir.

Bu entelektüelin işi, yerel kültürü olduğu halden tümüyle başka bir hale dönüştürmeye çalışmaktır; Bunu biz, yerel kültürün evrensel değerlerle buluşturulma çabası olarak da nitelendirebiliriz. Ama öyle görünüyor ki, geline nokta evrensel olarak nitelenen kimi değerlerin var olup olmadığı; varsa da bunların mahiyetleri net değildir. Bu nedenle de ibre, (yerel) kültürle bir şeyler yapmaya çalışanlardan, yani yerel kültürü çağın gerekleri doğrultusunda yeniden yorumlamaya çalışan (yeni) Müslüman entelektüellerden yana dönmüştür. Bu yeni oluşumun kimi tanımlayıcı özelliklerine yeri geldikçe değinilecektir.

Bir gerçeğin altını çok kalın çizgilerle çizmek önemlidir: Halk, Batılılaşma olarak nitelenen bu değişime direndi, çünkü tipik insanın müstakil köylü olduğu bu düzen içinde halk, kendi ayakları üzerinde durabiliyor, kendine yetebiliyor ve bunun bir sonucu olarak bu hususta kendisini kimseye muhtaç hissetmediği gibi, muhtaçlar için bir şeyler yapma konusunda sorumlu hissedecek derecede 'zengin' olduğuna inanan, halinden memnun insanlardan oluşuyordu. Kendi imkanlarıyla ayakta kalabilen insan başka ne isteyebilirdi ki? Değişim diye, övülerek işaret edilen hedef, onun baktığı yerden bu refah dolu insancıl koşulu mülksüz işçilere dönüşmek suretiyle vazgeçmek anlamına geliyordu. Bu bizatihi bir direnişti ve Batıda kapitalist sistemin geniş halk kesimleri için sunduğu yaşamın niteliği düşünüldüğünde, o tip bir yaşama geçmemek için sergileniyor olması bakımından çok anlamlıdır.⁵⁵ Buna mukabil, modernleşmeci aydınlar, halkın içinde bulunduğu durumu tamamen olumsuz değerlendirerek, toplum mühendisliği yoluyla değişimi kayıtsız şartsız bir değer olarak görüp dayatmak istiyorlardı. Oysa sormak gerekiyor, toplumsal ve kültürel yaşam belli noktalarda yenilenmek ve değiştirilmek istenebilirdi; ama bu, deri değiştirircesine topyekun bir değişim hayalinden mi geçmeliydi? Nitekim halkın yönetici sınıfın değişim çağrısına yanıtı, büyük ölçüde itibar etmeme, duymazdan gelme şeklinde oldu. Ülkeye değişim getirmek isteyen modernleşmeci aydınların ikna kabiliyetlerinin yetersiz kalmasının bir nedeni de, muhtemeldir ki, halkla aynı dili konuşmuyor olmalarıydı. Giderek bu, birbirlerinin kaygılarını anlayamama, bunlarla ilgili olmama, bunlardan haberdar dahi olmama sonucunu doğurdu. Yönetici ve yönetilen sınıfların değer verdiği ve beslediği kaynaklar bütünüyle farklıydı çünkü. Nitekim yirmi birinci yüzyıla girerken bu dili konuşan bir yeni (müslüman kimlikli)

55 Şerif Mardin çalışmalarında aşâğının direnişinin Osmanlı'nın ve sonrasında Cumhuriyet'e sirayet eden eşitlikçi ekonomik yapıyı savunmak adına olduğuna sıklıkla işaret eder.

elitler grubu çıkıp bu eklemlenmeyi başarılı bir biçimde gerçekleştirebildiler. Bu elitlerin ortak özelliği, yerel kültür ve dile vakıf olmaları yanında, Batıdaki gelişmeleri de yakından takip etmeleri idi. Bunda Batıda şartların değişmiş olmasının modernizmden postmodernizme geçilmiş olmasının etkisi de kuşkusuz çok fazlaydı. Zira bu süreçte yerel inanç ve kültürlerin itibarları iade edilerek küreselleşen dünyada aktif oyuncular olarak rollerini oynamaları için kendilerine yer/alan açıldı.

Türk solu, Batılı evrenselciliğe uygun olarak tümünden ya da evrensel olandan ve 'kural'dan gelerek halkla ve onun kültürüyle ilintilenmiş ve onu tüme, evrensel olana göre değiştirmek istemiştir. Oysa ilişkinin yönü, en iyi olasılıkla karşılıklı; en kötü olasılıkla da parçadan bütüne doğru olmalıydı. Parçadan yola çıkılarak bazı ilkelere varılabilirdi ama ilke ve kurallardan yola çıkılarak parçaya nüfuz etmek mümkün olamıyordu. Bu tek yönlü, hükümler 'ilişki' buyruğuna kültürün verdiği karşılık, doğallıkla içe kapanma ve varlığını koruma altına almak için çeşitli taktikler geliştirme şeklinde olmuştu. İkisi arasında bir etkileşim olabileceği ve bu etkileşimin ürünü olan sentezlenmelerle yol alınabilme olasılığı, aydın sınıfın aklına dahi gelmemişti. Oysa birinin yok sayılarak tek yönlü bir belirlenime teslim edilmeye çalışılması değil, parça ve tüm arasındaki etkileşime dayalı olarak oluşacak sentezlerden güç alarak ileriye doğru hamle yapmaya çalışma seçeneğinden hareket edilse, sonuç muhtemelen daha farklı olurdu. Buna engel teşkil eden dinamiğin, Batıya yetişme konusunda zamanla yarışılmış olmasını bir mazeret olarak zikretmeye değer.

Bir başka problem de, Batıcı elitlerin halkı kendileri gibi kılmayı ne denli içtenlikle istediklerinde düğümleniyor. Çünkü klasik Osmanlı siyaseti çerçevesinde, yönetilenlerle yönetenleri birbirinden ayırmaya yarayan yeni kıstas, Cumhuriyet'te Batılı yaşam tarzını benimseme veya reddetme üzerinden belirleniyordu. Yönetici sınıfın benimsediği Batılı ve Batıcı yaşam tarzı,

kendilerinde halkı da modernleştirerek yeni sisteme uyarlama yönünde bir istek varsa da, klasik yöneten-yönetilen ayırımına dayalı düzenin çok da fazla bozulmadan varlığını sürdürmesinde bir araç ve aracı konumundaydılar: Genç Türkiye’de zengin olmayı seçen otomatik olarak Batılılaşıyordu; ya da tersi, Batılılaşan zenginleşiyordu. Belki de zengin olmayı başaramayanların Müslüman kaldığı biçiminde de açıklanabilir bu durum -Müslüman kalmak için seçilmiş bir yoksulluk değil de.

İşte şimdi, dünya ölçeğinde postmodernlik deneyimlenir ve farklı kültür ve inançlar bir potada harmanlanırken; yerel siyasetler de değişiyor ve Müslüman kalmak ille de yoksullukla eşitlenmek anlamına gelmemeye başlıyor. Türkiye’nin modernleşme tarihinde kenarda kalmayı seçmiş, verili olanı korumayı ödev bilmiş kesimlerin geç modernlik koşullarında Batı ile bütünleşme sürecinin aktörleri olarak ön plana çıktıklarına tanıklık ediyoruz. Geniş kesimlerin bu çekinik ve direngen tutumu nedeniyle, Cumhuriyet boyunca yaşanan değişim, yüzeyseldi; toplumu oluşturan asli kodlara ilişmiyordu. İçinden geçtiğimiz süreçte ise modernlik kendisini yerel dil ve kültür üzerinden var ediyor. Fakat postmodern koşullarda zemin tek taraflı bir ilişkiye değil, karşılıklı etkileşime işaret ediyor. Bunun anlamı, her iki tarafın da bu etkileşimin bir ürünü olarak süreçten değişip dönüşerek çıkacağıdır.

Bu çalışmanın merkezindeki konuyu oluşturan sınıf mevzu, zannımca bu eklemlenme sürecinin neticeleri arasında en sorunlu, dolayısıyla üzerine dikkatlerimizi en çok çevirmemiz gereken boyutudur. Şerif Mardin’in dikkatimizi yıllar öncesinden çektiği gibi, bütün modernleştirmeci adımlara karşın, toplumu tanımlayan genetik kodlara müdahale edilmeyen Türkiye’de ana bölünme hattı, yöneten-yönetilen ayırımına dayalı kalmaya devam etmişti.⁵⁶ Bunda Türkiye’nin ekonomisini modernleştir-

⁵⁶ Mardin, 1983: 11, 28.

diği sürecin,Batının devlet merkezli Refah Devleti dönemine denk gelmiş olmasının büyük ölçüde pay sahibi olduğu açıktır. Şimdiyse, toplumun temel parametreleriyle hiç bir biçimde bağdaşması mümkün görünmeyen rekabete dayalı serbest piyasa ekonomisi modeli hayata geçiriliyor. Bunun yürütücüleri yerel kültür ve zihniyetin bizatihi taşıyıcısı olan kesimler olduğundan, bu işlemin hayata geçirilmesi de nispeten dirençsiz bir biçimde gerçekleşiyor.

Batı-tipi sınıflaşma riski ve gerçeği de böylelikle paradoksal biçimde yerel güçlerin modernleşmesinin derinleşmesi üzerinden karşımıza çıkıyor. Yerel inanç ve kültürün diliyle konuşuluyor olması nedeniyle, kolaylıkla yaratılan güven ortamı, şu anda yönetimde bulunanların kendilerinden olduğu yanılsamasıyla birlikte, halkı olan biten karşısında savunmasız kılıp, kapitalizmin postmodern neoliberal derinleşme sürecinin gereklerine teslim ediyor.

‘Vasat Toplum’dan Sınıflı Topluma

“Biz bir ‘abdestli kapitalizm’ üretmek için bu işlere girişmedik”⁵⁷ itirazıyla sesini yükselten, kamuoyunda da Anti-kapitalist Müslümanlar⁵⁸ hareketinin öncüsü olarak tanınan ve milli görüş hareketinden gelmekle birlikte radikal devrimci bir Müslüman olan İhsan Eliaçık gibilerin sayısı hâlihazırdabir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az; belki popülariteleri de dikkate alınmak suretiyle bir değerlendirme yapıldığında o kadar bile yok. Eliaçık’ın da sunnilerden ziyade Türk soluna yakın durduğu dikkate alındığında, bu çalışma, gerek akademik dünya, gerekse gündelik yaşamdaki karşılıklarının yok denecek kadar az olduğu bir

⁵⁷ Erol Yazar’la birlikte katıldığı Balçıçek Pamir’in programında söylediklerinden (Habertürk).

⁵⁸ Bu grubun derinlikli araştırıldığı bir çalışma için bkz, Koca, Türkiye’de İslâm ve Sosyalizm Bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapitalist Müslümanlar, 2013.

bağlantıyı kurma yönündeki ilk adımlardan biri olmayı hedefliyor: (Sünni) İslâm ve sınıf bağlantısı.

İslâm'la solu veya sosyalizmi konu edinen ve ele alan bazı çalışmalar mevcut, ama literatür incelendiğinde görülüyor ki, onu sınıfla ilişkisi üzerinden karşılaştırmalı bir biçimde ele alan türden bir çalışma bulunmuyor. Bunun muhtemel nedeni, İslâm toplumlarında yaşanan yoksulluk ve adaletsizliğin biçim ve içerik olarak farklı olup, bu toplumların sınıflılığı Batılı anlamıyla yaşamıyor olmalarıdır. İslâm dünyasında toplumlar, bir güç ve iktidar merkezine dayalı olarak yaşarlar ve bu merkezin dışında kalan nüfus Türkiye'de de olduğu gibi belli bir vasatta buluşmaktadırlar.

Neden sınıflılık *İslâmi ekonomi* için özel, yani ayrıca ele alınmayı gerektiren türden, bir sorunsal olsun? Çünkü, bana kalırsa, bütün bir İslâm tarihi sınıfsızlığa ve eşitliğe dairdir ve sınıflı bir İslâm, şayet tarih bu yönde derinleşecek şekilde bir gelişme ortaya koyarsa –ki bunun birçok emaresi var- bir ilk olacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, tarihten ve kültürden kaynaklı nedenlerle, bunun mutlaka kendine has, özgün bir sınıfsal yapılanma olması beklenmelidir.

Sınıflaşma dinamikleri dikkate alındığında, İslâm dünyasının bir yol ayrımında bulunduğuna inanıyorum. Müslüman camia, bu anlamda, ya herkesin aşağı yukarı eşit bir ortalamada bulunduğu 'vasat toplum' yapısını riske atan farklılaşma, ayrışma ve ayrıcalıklar yaratmaya karşı kendi özgün çözümlerini yaratmak için bir bilinçlenme ve mücadele süreci içine girecek; ya da Türkiye, tanımlanması/adlandırılması esasen şu anda benim için de mümkün olmayan özel bir çeşit sınıflaşmayla karşı karşıya kalacak.

Bazılarının tekrar yoksulluğa düşme korkusu duymayacağı, bazılarının da zenginlik rüyası göremeyeceği kadar içinde bulundukları konumlara hapsediği günümüz şartlarında, "zenginle

yoksulun sınavları ayırır; hatta zenginin sınavı daha ağırdır" şeklindeki giderek varsıllaşan Müslüman kesimin benimsemeyi tercih ettiği yaklaşım, Türkiye'de sınıflaşmanın değirmenine su taşımaktadır.

Sınıflaşan Türkiye'de, insanların çoğunluğu Batının 'homo economicus' olarak adlandırılan ideal tipik insanına yaklaşarak 'homo İslâmicus'un çok uzağına düşüyor. Çünkü belki hayatta kalma mücadelesi içinde çırpınan; en iyi olasılıkla da temel ihtiyaçlarını gidermekle meşgul 'madde' insanı, ibadet/maneviyat aşamasına geçmesi mümkün olmayan, 'homo İslâmicus' öncesi birinsan durumundadır. Kastlaşma/sınıflaşma, bu türden insanların sayısının çoğalmasıyla birlikte, bu kategorideki yaşamın sosyo-kültürel, dinsel sermayelerinden yoksunlaştırılmış olan insanlarla, elinde servet biriktirenlerin arasında yaşanacaktır. Oysa İslâmi değer ve kabullere göre, herkesin kendine yeten müstakil insan kılınması için çaba içinde olunması (bir tür seferberlik/cihad hali içinde) esastır. Bu esasın yerine getirilmesi için cihad, İslâm'ın Tevhid prensibinin üzerinde yükseldiği vazgeçilemez zemine karşılık geldiğinden hayati önemdedir.

İsmet Özel, "Türkiye'de sosyalist olmanın sosyalistliğe yakışır bir gerekçesini bulmak mümkün değildir"⁵⁹ demişti. Her ne kadar İslâmi camia içinden çıkan, tek başına bir kahraman gibi, Nurettin Topçu da sosyalizmi zamanımızın şeriatı ilan etmiştiyse de, bu anlayışın arkasına kalabalıkları alabilmesi mümkün olamadı.⁶⁰ Gelinek noktadaysa, tam da İslâm'ın birlik beraberlik ruhu zedeleniyor olduğu için; tam da serbest piyasaya dayalı bir ekonomik düzen yaratma işi Müslümanlar eliyle gerçekleştiriliyor olduğu için; ve bunun sonucunda da Türkiye'de kapitalizm

59 Birkan, Tuncay, "Sol: Evin Reddi," Yeni Bir Sol Tahayyül İçin, Der. Tanıl Bora., İstanbul, BİKİM Yayınları, 2000: s. 253.

60 "Sosyalizm devrimizin şeriatıdır!" ifadesi, kendisinin "Bahtiyar Belde" (1970) adlı makalesinin son cümlesidir.

derinleşiyor olduğu için, bugün İslâmi camia içinden yürütülecek bir eşitlik ve adalet (sosyalizm?) mücadelesinin başlamasının tam vaktidir. Yakınlarda ilahiyatçılarca kaleme alınan kimi çalışmalarda görülen topyekun İslâm geleneği eleştirilerinde, itaat ve teslimiyet yerine cesaret, adalet ve mücadelenin öne çıkarılıyor olması⁶¹ bu çerçevede umut vericidir. Umut, asırlara yayılan şekilde kitlelerin payına düşen itaat, suskunluk ve eleştiri yoksunluğunun, halkın yaratıcı kapasitelerini uyuşturmuşluğunun son bulmasıdır. O muhalif duruş, o eleştiri ki, Foucault'un bakış açısından, hükmedilenin üzerindeki hükmün kalkmasına sağlayıcı bir etki yaparak öznenin üzerindeki baskının ortadan kalkmasına yardımcı olmanın da⁶² ötesinde kişisel bir erdeme tekabül edecek denli değerlidir.⁶³ Ancak, bu çalışmada, bütün zamanlara yaygın bir biçimde halkın suskunluğu içinde de, alternatif mücadele pratiklerinden yoksun olmadığı savlanıyor. Aynı bir sınıf olarak toplumun bir kesimi değildir ezilmesi söz konusu olan; ve dolayısıyla kendisinden mücadele pratiği geliştirmesi beklenerek olan. Batılı bakış açısındaki sapma ise eksikliğin ayrı bir sınıf olarak ezilen kesimle sınırlı olarak algılanmasıyla ilgilidir. Örneğin Freire, oluşturulacak yeni mücadele stratejisinin ezilenlerle birlikte şekillendirilmesi gerektiğini savlarken bunun önündeki en önemli engeli de ezilenleri "kendileri olarak varolmayan varlıklar" olmasını gösterir ve ezilenlerin tek referanslarının da ezenler olmasını temel bir problem olarak ekler. Ezilenler, praksise⁶⁴ eşlik edecek yeni bir bilinç sayesinde, kendilerini de

61 Örneğin bkz. Güler, 2004; Kırbaçoğlu, 2011.

62 Oranlı, 2012: 42-3.

63 Gündoğdu, 2012: 403.

64 Diyaloğu, eleştiriyi içeren praksis durumunda ezilenler, "devrimci önderliğin ezilenlerle kalıcı bir diyalog kurduğu" "özgürleşme ve insanlaşma" süreci Freire'nin (s. 48) kaleminden şöyle betimlenir: "Ezilenler ancak ezenleri keşfettikleri ve özgürleşme için örgütlü mücadeleye girdikleri zaman kendilerine inanmaya başlarlar. Bu keşif sadece düşünce düzeyinde olamaz, eylemi içermelidir." (Freire, 2011: 45). Görüldüğü üzere, Freire de mücadelede ezilenlere özerk bir yer tanıyamamaktadır. Bunun yerine, devrimci önderliğe başat bir rol atfetmek suretiyle kitap boyunca sergilediği ezilenlere yönelik ikircikli tutumunu bir kez daha açığa vuruyor.

ezenleri de bambaşka bir gözle görmeyi başararak “kendilerinin ezenlerin ev sahipleri olduklarını” anlayacaklardır.⁶⁵ Öte yandan Freire’nin ezilenlere dönük tutumu, ikirciklidir: Bir yandan ezilenler dönüşüm geçirmeden önceki halleriyle bir şey ifade etmemektedir, ama öte yandan da, ezenlerin safından ezilenlerin safına geçenlerde genellikle görülen halka güvenmeme tavrına cevaz verilmez: Öyle ki, “Halka güvenmek devrimci değişimin olmazsa olmaz önkoşulu” ilan edilir.⁶⁶

Batının bile, Refah Devleti uygulamaları sonrasında, sınıf sorununun üstesinden önemli ölçüde geldiği ileri sürülebilecekken, sınıfsız derin tarihselliğiyle İslâm toplumlarının kalıcı bir biçimde sınıflılık batağına saplanacağına çok ihtimal vermemek gerekir; ama belki bir süre sonra üstesinden gelinecek de olsa sınıflaşmaya dair böylesi radikal bir sonuç, konunun sorunsallaştırılmasını gerektirmektedir. Sınıf ile ilişkisi bağlamında sahip olduğu ikircikli doğası, Türkiye’nin de dahil olduğu Doğulu bağlam için “İslâm dünyası da kapitalizmle özdeşleştirilen sömürü ve sınıflılığın (ve dolayısıyla bu ekseninde gelişecek mücadelelerin) başat olduğu bir ekonomik sisteme mi geçiyor?” sorusunu, kapitalizmle eklemlenme süreci derinleştikçe, daha da peşinden gidilesi kılmaktadır.

Türkiye modern-geleneksel; kır-kent; dindar-laik benzeri üst yapısal ayrımlardan sonra (bu ayrımlar kırla kent arasında yoğun bir etkileşim başladıktan ve geleneksel-dindar kesimlerin modernlikle etkileşimleri yoğunlaştıktan sonra anlamını yitirmişti) sınıfsal ayrımların egemen olduğu bir noktaya mı evriliyor? Müslümanlar siyasal, kültürel ve sosyo-ekonomik elitlerini, yani kendi burjuvazisini şekillendirerek Batılı anlamda sınıflı toplum yapısıyla bütünleşme gibi bir yeniliği bünyesine dahil etti. Hiyerarşi bilinci düşük ve servetin belli ellerde toplanma-

65 Freire, 2011: 28-9.

66 Freire, 2011: 40.

sına hoş bakmayan bir toplumken bunlarla birlikte yaşamaya alışılıyor. Şimdi sırada, muhtemeldir ki, antagonistik mücadele geleneği hiç olmayan Sünni kesimin sendikal mücadele (Hak-İş bu konuda belli bir deneyime sahip ama olur ki bu alternatif bir örgütlenme modeli üzerinden de gerçekleştirilir) dahil camia içi muhalefet ve çekişmelere alışması var.

Cumhuriyet'in kurulmasıyla Türkiye'de eğitimli bir bürokrat elit grup yaratılmıştı; bu sınıf yönetenlerden müteşekkildi. Batılı bir zihniyet dünyasının ve yaşam tarzının benimsendiği, yönetici sınıfın kontrolünden kaçan yaygın halk kesimleri, eğitim sürecinin tek tipleştirici etkilerine karşın yerel kültürel ve dinsel hususiyetleri yaşatmayı başarıyordu. Ama ne pahasına? Müslüman kimliğini ön planda tutan kesimlerin 2. sınıf sayıldığı bir yaşamın taşıyıcıları olmak pahasına. 2. sınıf statü, uluslararası planda da geçerliydi. Bu durum, kendine has, Marks'ın sınıfından ziyade Weber'in 'statü'süyle (devlet etkinliğinden türeyen onur ve saygınlığın toplum içindeki paylaşımıyla bağlantılı olarak)⁶⁷ anlamlandırılması mümkün bir tür tabakalaşmaya yol açmıştı. Mardin'in not ettiği gibi klasik Türk toplum düzeninde saygınlık ve onur eşit dağılan bir şeydi; ve en geniş anlamıyla statünün karşılığı kişinin toplumsal konumudur.⁶⁸

Önceki çalışmalarımda benim MÜSİAD üzerinden kristalize ettiğim Müslüman burjuvazinin doğuşuyla ise Türkiye, Marksist

67 Bkz. Turner, 2001: 11. İktidarın farklı yüzleri olarak statü tanımı için bkz. Turner, 2001: 87. Turner çalışmasını "statünün sonu mu?" sorusuyla bitiriyor. Onur ve saygınlığın birer ayrıcalık olduğu sınıflı düzeni takiben statü kavramına gerek kalmayabileceği düşünüyor olmalı: Statünün kavram olarak anlamı dikkate alındığında, kişinin toplumsal konumuna ve iktidarın farklı yüzlerine tekabül ettiği nispette, statünün sonunun gelmeyeceği açıktır. Ama Turner'ın bakışındaki bir sorun, statüyü ekonomik konumun bir yansıması olarak ele almasıdır. Oysa bilindiği gibi, Weber, ekonomik ve sosyal ilişkilerin eşzamanlı işleyişine dikkatimizi çeker. Bu durumda, sınıf ilişkilerinin belirleyici olduğu bir toplumdan, daha eşitlikçi ilişkilerin hakim olduğu bir ortama geçildiğinde, Batı için de, statünün sonlanması ihtimali yerine, bizim geleneksel sistemimizde söz konusu olduğu gibi, saygınlığın görece eşit paylaşıldığı bir sosyo-politik düzene geçiş, kuvvetle muhtemel olacaktır.

68 Mardin, 1991: 195.

modele daha yakın bir sınıflaşma süreciyle karşı karşıya kaldı. Bu sürecin bir getirisi Müslüman kimliğinin, bundan böyle, topyekûn 2. sınıf insan muamelesine tabi tutulamayacak olmasıdır. Ama buna mukabil başka bir şey hayata geçecek: Kendi içinde sınıflara bölünmüşlüğü üzerinden içte ve dışta Müslümanlar birbirlerini bu sınıfsal temel üzerinde farklı muamelelere maruz bırakacaklar. İçinden geçtiğimiz süreç, geleneksel ayrışma ölçütü olan 'statü'nün yerine sınıfı koymamıza neden oluyor. Bunun nedeni, Türkiye'nin, çevresine de sirayet ederek yaygınlaşıp derinleşen, sosyo-ekonomik düzlemi de içerecek şekilde, modernleşmesi/Batılılaşmasıdır. Müslümanlar kendi zenginlerini yarattı; bundan böyle artık sınıfsal ayrışmanın yarattığı gerilimle de baş etmenin yollarını geliştirmek zorundalar. Bütün Türkiye için bir zorunluluk bu: Yöneten-yönetilen ayrımının ötesinde kendine has bir tür sınıflı toplum haline gelmenin bedeli, günahı ve sevabıyla, ödenmek zorunda.

Müslüman dünyanın önde gelenlerinin, içinden geçtiğimiz bu süreçte geleneksel ekonomik zihniyeti yansıtan "bir lokma bir hırka" felsefesini terk ettiklerine şahitlik ediyoruz. Müslüman iş kadını Şehminur Aydın internetteki bir kişisel gelişim sayfasına şu açıklamayı yapıyor: "Müslümanlar şimdiye kadar hep yoksullukla sınav edildi. Şimdi ise zenginlikle test ediliyorlar." Genel durumu yansıtan bu tespit uyarınca "güçlü mümin güçsüz müminden hayırlıdır"; "veren el alan elden hayırlıdır" "fakirlik küfre yakındır" gibi hadisler ön plana çıkarılıyor. Bu, yoksulluyla varsılıyla herkesin küçük de olsa kendi işini kurma, elindekini büyütme umudunu paylaştığı bir ortamda mümkün olabilecek bir durumdur; nitekim önemli değişme emareleri hiç yok denilemeyecekse de, durum, hâlihazırda budur.

O kadar ki, bu gelişmeleri teyit kabilinden belirtilmezse olmayacak bir husus, MÜSİAD'ın kurucu başkanı Erol Yazar'ın kendisiyle yapılan bir röportajda "zenginlik dini İslâm" başlıklı bir ki-

tap yazdığını kamuoyuna duyurmuş olmasıdır. Böylece İslâm, artık zenginliğe vurgu yapan, zenginliğin altını çizen bir din olmaya evriliyor ve 'yokluktan şeref devşiren' özelliği tarihe karışıyor.

Peygambere atıfla sıkça başvurulanan 'veren el alan elden üstündür' sözünü temel alacaksa, Yarar'ın haklılığını kabul etmek gerekecektir: Ne de olsa, verebilmek için önce kazanmak/birikirmek gerekmektedir. Peki ama bunun bir ölçüsü; alma ve vermenin, dahası muhtaçlığın farklı anlamları yok mudur? Maneviyanı ağır basan bir yorumla, insan demek Tanrı karşısındaki konumu itibariyle muhtaç, hiçbir şeyin sahibi olmayan demekse, yukarıdaki hadisın yorumunu da farklı yapmak gerekecektir. 'Bir lokma bir hurka' ve 'yoklukta şeref bulma' zihniyetlerinden 'fakirliğe övgü' dışında çıkarsanabilecek dersler yok mudur? Bunlar bütünüyle terk mi edilecektir? Edilecekse yerine konulacak zihniyetin sınırları nere(ler)de çizilecektir? Bu zihniyeti terk edince sadece çağın şartlarında gereksizleşmiş bir özelliğimizi terk mi etmiş olacağız, yoksa aslında bugün için de değerli olan bir yanımızı kayıp mı etmiş olacağız? Geçmişin değerlerini korumayı ödev bilen türde bir yenileşme atılımını tahayyül etmek olanak dışı mıdır? Terk etmeye gönüllü olduklarımız ne kadar İslâm'a içkindir, ne kadar tarihsel şartlardaki değişmeler boyunca değişimlerin konusu olabilirler; ve bu anlamda, ayak bağı olarak telakki edilmeli ve değiştirilmeli midirler?

Şu tespiti öncelikle yapmak gerekiyor: Yoksulluk övgüsü, 'yoksullukta şeref bulma' kültürünün benimsenmesi, ancak ihtiyaçlarını karşılayamayacağı korkusuyla karşı karşıya kalma-yacağından emin kendine yeten/müstakil insanların bulunduğu bir toplumda söz konusu olabilir. Yukarıdaki soruların yanıtları söz konusu olduğunda, Müslüman camia ikiye ayrıldı: Refah yaratma boyutuyla konuya yaklaşanlar, İslâm'ın kapitalizmle bağdaşmasından daha doğal bir şey olamayacağını savunurken karşısında yer alanlar ölçsüz tüketim (israf), sınıflaşma ve sö-

mürüyü öne çıkarmak suretiyle gelişmelerin karşısında yer alıyorlar. İlk grubun başını MÜSİAD'ın kurucu başkanı Erol Yazar ile Mustafa Akyol çekiyor. Mustafa Akyol 'Kapitalizm Müslüman'ın yitik malıdır." başlıklı iki yazı kaleme almıştır. İkinci grubun başını çeken (neredeyse) tek başına, ama yine de hızla örgütlediği Anti-kapitalist Müslümanlar hareketinin popülerleşmiş ismi durumundaki İhsan Eliaçık. Henüz çok fazla bir varlık gösterebilmiş değilse de yakınlarda kurulan (ve çok geçmeden de AKP lehine varlığını lağveden) HAS Parti'yi de ben ikinci gruba dâhil ediyorum.⁶⁹ Bu iki grup arasında yazılı-sözlü medyada yaşanmış çokça tartışma da mevcut. Bu gelişmeler hükümeti rahatsız etmiş olacak ki, çok önemsiz bir oy oranına sahip HAS Parti'nin başkanı Numan Kurtulmuş'u saflarına katmayı acil bir iş telakki etmiş ve bunu başarmıştır. Ancak, Kurtulmuş'un bir kriz sonrası AKP'sini sosyal demokrat ve sol motiflerle buluşturması da bu ülkenin kültürel hasletlerine ve politik kültürüne ters sayılmamalıdır.

'Sosyal İslâm' adlı bir kitabı da bulunan Eliaçık'ın mülkiyet ve paylaşım konularına yaptığı vurgu, Kur'an'ın ana mesajının zenginliğin az sayıda elde birikmesinin önlenmesiyle ilintili olduğunu ileri sürecek denli kuvvetlidir. İlahiyatçı Kırbaçoğlu'nun yorumuna göre de, kapitalizm, İslâm'ın gerekleriyle taban tabana zıttır; çünkü İslâm düzeninde 'ekonomik faaliyet denge ve uyuma dayanmak zorunda olup doğayı talan etmeye de kimse hakkı yoktur.'⁷⁰ Aynı ekte yer alan Erdem'in⁷¹ yorumuna göre ise mülkiyet, 'yasak meyve'yi temsil edecek denli kutsal mesajın içinde belirleyici yer tutar. O kadar ki İhsan Eliaçık, asıl

69 HAS Parti başkanının AKP ile bütünleşmesi 2012 yazı itibarıyla gündeme geldi. Bu bütünleşmenin sonuçları hakkında söz söylemek için ise henüz çok erken. Benim öngörüm, bu bütünleşmenin, HAS Parti ve Numan Kurtulmuş'un 'muhalif' duruşundan bir şeylerin AKP'ye taşınmasına hizmet edeceği şeklinde.

70 Kırbaçoğlu, 2011: 95 vd.

71 Erdem, 2011: 27

ibadeti de bu yolda (mülkiyette eşitlik yolunda) verilecek mücadele (cihad) olarak görür: Buna göre, aslolan, "...rütbe, tabaka ve kastlardan arınmış sınıfsız topluma yöneliş ve... bunu sağlamak için gayret ve yürüyüş halinde olmak..(tır.)"⁷²

Müslüman işadamlarına gelince, sıkıştıkları noktada sarıldıkları silah, zenginleşmelerini yatırımları ve girişimcileriyle gerekçelendirmek ve 'iktisadi cihad' yaptıkları gerekçesidir. Müslüman ülkeler dünya genelinde en geri kalmış olanlar durumundayken, birinci öncelik, refah ve zenginlik yaratmak olmak zorundadır. Bunun böyle sürmesi istenmiyorsa kapitalizmle İslâm'ın etkileşime girerek İslâmi tarzda bir modern ekonominin yaratılması kaçınılmazdır. Kapitalizmle İslâm arasında herhangi bir uyumsuzluk görmeyen Mustafa Akyol bizi şöyle uyarmaktadır:

"Kapitalizm İslâm'a aykırıdır' diyerek kestirip atan Müslümanlar, dikkat etmeliler: İslâm dünyasını, Batının ilerlemesini sağlamış, başarı getirdiği aşikar olan bir sosyo-ekonomik sistemden mahrum bırakma yolunda olmasınlar..."⁷³

İslâm dini henüz ortaya çıkarken, onu diğer inanışlardan ayıran temel özellik, 'zayıfın güçlüye karşı güvenliği'nin emniyet altına alınmış olmasıydı.⁷⁴ Bunu destekleyen Kur'an ayetleri yanında Peygambere atfedilen şu söz de ayetler uygulamaya konurken sahip olunan perspektif hakkında fikir vermektedir:

"Sizden evvelki toplumların helak olmalarının başlıca sebebi, aralarında itibarlı bir kimse suç işlediği zaman ona dokunmamaları; zayıf ve kimsesiz biri suç işlediğinde onu cezalandırmaları olmuştur."

Yahudilik için geçerli olduğu gibi, tarihi boyunca Batılı sosyo-ekonomik düzenin aksine herhangi bir aristokratik sınıf düzeni-

⁷² Eliaçık, 2011: 248a.

⁷³ Bkz. Akyol, Mustafa, "Kapitalizm Gerçekten İslâm'a Uymaz mı?" www.mustafaakyol.org/liberalizm-sosyalizm-ve-islâm/kapitalizm-gerçekten-islâma-uyamaz-mi/

⁷⁴ Hodgson, 1995: 121.

ne izin vermeyip eşitliği vurgulamış⁷⁵ ve bunu hayata geçirmek için dünya ölçeğinde çok çaba sarf etmiş bir din olarak İslâm'ın kapitalizmle bütünleşmesinin yol açtığı bu yol ayrımında, seçmekte olduğu istikametın mahiyetine dair bir öngörude bulunmak gerekiyor.⁷⁶ Çünkü bu süreçte, zayıf güçlüye belki apaçık biçimde kurban edilmeyecekse de sınıflı düzenin bunu zaman içinde aşamalı olarak gerçekleştireceği koşulların hızla benimsendiği de ortadadır.

İslâm'ın bu eşitlikçiliğini, başka sosyo-ekonomik düzen ve kültürel bağlamlarla ilişkiye geçtiğinde dahi, fetihler sırasında Batıda, işler kılmaya çalıştığını (hatta bizzat kıldığını) ilgili literatürden öğreniyoruz: Garaudy'e göre, İslâm'ın halk desteğine sahip olmasının nedeni, İslâm fetihleri sırasında geniş halk kesimlerinin ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik atılan adımlardır. Bu nedenle Mağrip ve İspanya'da halk yığınlarının kendiliklerinden İslâm uygarlığını kabul ettikleri; bunun başlıca nedeni olarak da: "köleliğin ortadan kaldırılmasında ve genel olarak eski kölecı veya feodal toplumların tam tersine eşitlik ilkesinde direnişi"⁷⁷ dile getiriliyor. Bununla da kalmayıp, İslâm fetihlerinin başarısında ve yerli hakların yığın halinde Müslümanlarla birleşmesinin nedenleri açısından şu övgü dolu ifadelere yer veriliyor:

"Müslümanların fethi, İspanya için bir iyilik oldu: Bu fetih önemli bir sosyal devrim niteliğine büründü ve ülkenin yüzyıllardan beri çekmekte olduğu acılara son verdi... Müslümanların yönetim metodları şöyleydi: Vergiler daha önceki hükümetlerinkine kıyasla çok indirilmişti. Onlar,

75 Cem (1998: 75) de İslâm'a atfedilen eşitlikçi özelliği şöyle betimliyor: "İslâm'da insanlar, tıpkı bir dokumacı tarağının dişleri gibi aralarında eşittirler. Beyazın siyaha, Arap'ın Arap olmayana üstünlüğü yoktur.... İslâm'ın bu eşitlik kavramı, soylu zümrelerin kast sisteminin, sayısız ayrıcalıkların var olduğu bir dünyada çok yeni, çok ileri bir düşüncedir."

76 Hodgson, 1995: 274; Aynı vurguyu Lewis'de de bulmak da mümkün: Lewis (1964: 57), İslâm'ın sosyal açıdan, hem Hindistan'ın kast sistemi, hem de Avrupa'nın aristokratik ayrıcalıklardan dışlayarak eşitlikçi bir zemin yarattığının hakkını teslim ediyor:

77 Garaudy, 1965: 10-1.

o zamana kadar büyük malikaneler halinde, zorla çalıştırılan serfler ve köleler tarafından işlenen toprakları zenginlerden, şövalyelerden alarak, toprakta çalışanlara eşit parçalar halinde bölüştürdüler.”⁷⁸

Bu tespitler paralelinde, İslâm’ın toplumsal olarak mazlumları veri saydığının, dahası mazumlara hitap ettiğinin bir göstergesi olarak okunabilecek bir ayete yer vermek yerinde olur: “Biz ise yeryüzünde güçten düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak ve mirasçılar kılmak istiyoruz.”⁷⁹

İslâm tarihinin, cihadın savaşımlara indirgenmesi anlamına geldiği için, büsbütün olumlanamayacaksa da eşitlikçi olan uygulamalarına yaptığımız bu olumlu vurgunun nedeni, okuyucuyu, kapitalizmle eklemlenme sürecinin neden olduğu eşitlikten sapmanın maliyetine yönelik bir düşünümüne sevk etmek içindir. Zira sınıflı yapıya geçiş çok bariz olmakla birlikte, bu denli derin tarihselliğe sahip eşitlikçi habitusun bir hamlede sınıflılığa dönüşeceği inanimaktansa, bu sapmanın neden olacağı eşitsizliklerin görünürlük kazanması için hayli zaman geçmesini beklemek; ve sonrasında da yüksek ihtimalle ortaya çıkacak yeni bileşimin yenilikler içermesini beklemek daha akla uygun olacaktır.

Ancak kesin olan şudur ki, kapitalizmle eklemlenmek, halihazırda İslâm’ın sosyal adalet ve dayanışma damarını zayıflatıyor, ama eklemlenmemek de İslâm ülkelerinin dünya ölçeğinde geri ülkeler arasında yer aldığı gerçeğini değiştirmek için bir şey yapılmaması anlamına geliyor. Gerçekten de Müslümanlar için içinden çıkılması güç böylesi bir paradoksal durum söz konusu. Ancak iyimser bir yorumla, bu eklemlenmenin geçici süreli bir teslimiyet haline tekabül etmesi muhtemeldir. Bu konuda ben-den daha fazla gözlem şansı olan İslâmcı bir derginin sunuş yazısından eklemlenmenin teslimiyet olarak okunma zorunluluğu

78 Garaudy, 1965: 11-2.

79 Bkz. Kasas, 5; ve Akkoç, 2010: 115.

olmadığına dair şu cümleleri not edebiliyoruz: "...kendi dilinizi bir alternatif olarak benimsetme derdiniz varsa bile en azından derdinizi anlatıncaya kadar muhataplarınızın diliyle konuşmak zorunluluğu bir gerçektir."⁸⁰ Dil üzerinden yapılan bu açıklamanın ima ettikleri, bütünüyle, İslâm ile kapitalizmin eklemlenme sürecinin içerdiklerine bir ilavedir. Buna, 1998 tarihli olan çalışmamda MÜSİAD'lı bazı işadamlarına söylenen, "düşmanın silahıyla silahlanmak" (Peygambere atfen) prensibine uydukları itirafını da ekleyebiliriz.

Türkiye örneğindeki başarı, dünya ölçeğinde Müslümanların, her geçen gün biraz daha fazla kapitalizmle haşır neşir hale geleceğini öngörmeyi mümkün kılmaktadır. Kapitalist dünyanın, özellikle teknolojik planda sahip olduğu üstünlük –buna mukabil dünyanın geri kalanı salt tüketici konumundan çıkıp kendisini üretici ve icatçı bir noktaya taşıyamıyor- nedeniyle kapitalizmin kısa vadede aşılabilir olmadığına ve bu bütünleşmenin kaçınılmazlığına hükmedebiliriz.

Ancak bu, eklemlenmenin sonucunda İslâm dünyasının sorumluluğunu ortadan kaldırmıyor: Hodgson, İslâm'ın bu eklemlenme sürecinde olası katkısının Batının üstesinden gelebileceğine ihtimal vermediği Batılı nüfusun içinde kendini ifade edebileceği kitlesel etik/moral bir vizyonunun oluşturulması noktasında olmasını beklemektedir. Çünkü Hodgson'a göre, İslâm dininin en büyük başarısı, içerdği tüm çeşitlilikle, bunları uzlaştırmak suretiyle bir kültürel sürekliliği sağlayabilmesinde ve bu sentezi çok farklı toplum kesimleri üzerinde etkin kılabilmiş olmasındadır; ve kendisi, bu dini birliğin, bütün dünyayı kapsayacak daha geniş bir manevi/kültürel birliğin sadece bir ifadesi olduğu kanaatine sahiptir.⁸¹

80 Aktay içinde, 2002b. "Sol, Metin ve Tarih," tezkire, yıl 11, sayı 26, Mayıs/Haziran: 47-62.

81 Hodgson, 1995: 19-20.

Mesele şurada düğümleniyor: İslâm dünyası bu sürece aktif, olabildiğince kendi özelliklerini yansıtarak ve özgün modeller oluşturacak şekilde müdâhil olabilecek mi; yoksa pasif bir biçimde teslim mi olacak? Gerçekte, Türkiye geç örneğinde görüldüğü gibi Müslümanlarınaktif ve yaratıcı özneler olma iradesine sahip oldukları açık; ama sürecin kendisi, öznel inisiyatiflere ölçüde müsaade edecek, çalışmanın devamında, işte bunun ne ölçüde mümkün olabileceğini tartışmaya çalışıyorum.

İSLÂM, (İSLÂMÎ) EKONOMİ VE DEĞİŞME



a-Din ve Değişme

Sosyolojik olarak bakıldığında, dinin bir özü, mesajı, bir de onu çevreleyen tarihsel değişmelere konu maddi şartları olup;bu şartlar sürekli bir değişimin konusudurlar. Bu değişim, insanların kendiliğinden ve farkında olmaksızın maruz kaldıkları bir husus olup onun izini sürmek de din sosyoloğunungörevidir. Bu anlamda dinsel yaşantının, hele de İslâm geleneğinde, sosyolojik ve ekonomik gelişmelerle iç içeliğini kabul etmek gerekir. Gerçekte, ideal İslâm toplumunda bu ikisinin sabitliği ve değişirliği birlikte –bütünsellik içinde- cereyan ediyor olmalıdır. Bu kabu- lün, İslâm dünyasında Hıristiyanlığa kıyasla, çok daha kolay ve mümkün olabileceğini not etmek ve bu noktada modern sosyo- lojinin gereklerini ilk karşılayan sosyolog olarak İbn Haldun'un İslâm dünyasından çıkmış olmasının şaşırtıcı olmadığını belirt-

mek gerekir. Hristiyan Batı dünyasında ise sosyoloji, bilindiği gibi, dinsel oluşumlarla zıtlık ve karşılıklı reddiye biçiminde hayatıyet bulabilmiştir. Bunun içindir ki bilim 'homo economicus'u konu eden bir din reddiyesi şeklini almak durumunda kalmıştır.

Bu nedenle, modern dünyada sosyal bilimciler, doktriner olarak dinin mesajının ne olduğundansa, gerçekte olup bitenin 'ne'liğine ve 'nasıl'lığına bakmak durumundadırlar. Bunun yanında, din tarafından söylenen, sahip çıkılan ideal(ler)in insanlar ve tarihsel dönemler söz konusu olduğunda nasıl farklı anlaşıldığına ve hayata geçirildiğine de bakarlar. Zira, 'ideal'in mahiyeti kadar insanların ondan ne anladığı ve bu anladıklarıyla ortaya nasıl bir gerçeklik koydukları da, insanın dinsel deneyimini tayin bakımından önemlidir.

Din sosyolojisi alanının bu bakımlardan ortaya koyduğu bir bulgu, Yahudilikle İslâm'ın dünyevi-uhrevi ayrımını bünyesinde barındırmamasına karşın sekülerizmin Hristiyanlıktaki bu dünya-ahiret ayrımına ve Sezarın hakkının ta en baştan teslim edilmek zorunda kalınmasıyla bağlantısının kurulabileceğidir. İslâm ve Yahudi dünyasını içine alan gerçek, bu çalışmanın bakış açısını da yansıtan bir biçimde; ve çalışma boyunca mealinden de yararlandığımız⁸² (Yahudi olup sonradan Müslüman olan) Muhammed Esed'den hareketle, yasaların 'kutsal'a dâhil olması noktasında değil, çünkü bu her iki dinde de söz konusu olandır zaten; ama vahiy yoluyla iletilen mesajın özünden kaynaklanan mutlak nitelikteki yasalarla tarihsel değişimin konusu olması gereken türden yasaların ayrıştırılması noktasında çalışılması gerektiğidir.⁸³ Bence de böyle bir ayrıştırmaya gidilmesi Müslümanlar için yapılması zorunluluk kertesinde önemli bir görev olarak duruyor; ve bu ödev ve ayrıma gitme gereğiyle ilgili olarak da en önemli destek yine Kur'an'dan geliyor:⁸⁴

82 Esed, 2002.

83 Diner (2011: 197), bu hususun, haskalah denilen Yahudi aydınlanmasından bu yana Yahudilerin (de) karşı karşıya olduğu problemin ta kendisi olduğunu not eder.

84 Esed, 2002: Ali İmran: 7.

“İlahi kelamın özü olan açık ve kesin hükümlü mesajlar ile müteşabihleri kapsayan bu ilahi kelamı sana bahşeden O’dur. Kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanlar, sırf kafaları karıştıracak şeyler bulmak için ve ona keyfi anlamlar yüklemek amacıyla ilahi kelamın müteşabih olarak ifade edilen kısmına uyarlar.”

Bu ayetten anlaşılması gereken, zannımca, genel çerçevesi itibariyle, Kur’an’ın bütünüünün sahip olduğu bir mesaja ait öz, bir de onu çevreleyen değişken olay ve durumlarla ilgili düzenlemeler olduğu; ve aslolanın mesajın özüne sadakat göstermek olduğudur.

b-Karşılaştırmalı Perspektiften İslâm ve Değişme

Daha ortaya çıktıkları andan itibaren dini gerçekler ve dini kimlikler–hatta ortaya çıkarken- içine doğdukları ortamın sosyo-ekonomik ve kültürel, hatta politik iklimiyle etkileşim içinde, sonsuz biçimlenişlerini sürdürerek, yeniden ve yeniden şekillenerek varlıklarını sürdürmeye devam ederler.

Örneğin Hristiyanlık din ve dünya işlerini kesin olarak ayıran, İsa’nın hakkı yanında Sezar’ın hakkını da tanıyan bir dinse, bu,hiç kuşkusuz, onun ortaya çıktığı koşulların siyasal ortamı ve kısıtlarıyla ilgili bir durumdur. Hristiyanlıkta kendini dine adayan insanların bu dünya hayatından bütünüyle çekilmesi ve her türlü dünyevi etkinliği kirli addetmesinin nedenini bu tarihsel gerçeklikte aramak mümkündür. Bu nedenle de, dini kültür dünyevi ve uhrevi alanların süregiden etkileşimi içinde kurulma imkanını bulamamıştır. Aynı nedenledir ki, Protestan etiğın (ve genel olarak Reformasyon’un) ortaya çıkış dinamiklerini anlatırken Weber, din ve dünya arasındaki keskin ayrıma dayanan Hristiyan inancının neden olduğu ‘etik gerilim’in önemini, bunun Batıya özgülüğüne de işaret etmek suretiyle,özellikle vurgular.

İlaveten, Hristiyanlık kurumsal kontrole dayalı, dışlayıcı, hiyerarşik ve dikotomik bir niteliğe sahip olup bu nedenlerle sözü edilen gerilim çok keskindir. Bu bakımdan, değişim de, Weber'in *Protestan Etik* örneğinde ortaya koyduğu üzere, modern döneme kadar seyrek –hatta hiç mi demek gerekir?- ama keskin olmaktadır. Bu ortamda Batılı insanın az kişiye nasip olabilen ahlakı da 'ascetic, yani çilecidir.

Buna karşılık, İslâm dini siyasal olarak kendisini kısıtlayan koşullarda ortaya çıkmadığı için dünya ve ahiret, madde ve mana, beden ve ruh arasında kurulacak dengenin peşine düşme şansına sahip olabilmıştır. Weber, İslâm'ın ahlakını, dışsallığı ve pek çok dünyevi hazzı içermesi noktasında, 'ortalama ahlak'⁸⁵ olarak nitelendirmiştir. Batının 'çileci ahlakı'na kıyasla kesinlikle haz ve lüks olarak nitelendirilebilecek birçok hususu içerir zira: 'Ortalama', İslâmi iklimde, muhtemelen, Doğulu/İslâmi bağlamın temel ölçüsü olmaya devam edecektir. Zira, modern zamanların insanı için asetik bir ahlak, günümüzde Batı toplumları açısından bile neredeyse imkansız hale gelmiştir. Eski Yunan düşüncesiyle de bağlantısı kurulması gereken, idealize edilmiş bu ölçüye göre, toplum da insan da 'ortalama', yani 'vasat' olmalıdır. Öyle olmalıdır, zira birinin sivrilmesini bir başkasının alçalmasından bağımsız düşünemeyen bir ölçüdür bu.

Weber 'ortalama ahlak' kavramını, 'küçültücü' ya da 'kötücül' bir anlamda, İslâm'ın savaşçılar ve galipler dini haline gelmesi ve haz ve lüks kullanımı gibi hususları içermesi bağlamında kullanır.⁸⁶ Cinsel hazzın yasaklanmamış olması, eleştirel yaklaşılan hususların başında yer alır. Protestanlığın çileciliğinin içinde kişilik bütünlüğüne erişmiş Weber içinse, neredeyse dünyevi alanla her türden temas kirlenme olarak değerlendirilir. Tabii, etik

85 Turner, 1991: 239-41, 293.

86 Bkz. Turner, 1991: 239-41, 293; Özdemir, 2009: 66.

gerekler bu kadar zorlaştırılmış olunca, onların uygulanabilirliği çok güçleşmekte ve dünyeviliğin içindeki insanların günahlarının periyodik olarak çıkarılması dinin bir parçası kılınmıştır – Weber’e göre, Protestanlıkla günah çıkarma da ortadan kalkınca insanlar tamamen dünyevi alana temasla uğranılan kirlenmenin yarattığı gerilimle baş başa kalmışlar. Protestanlaşma ile birlikte uhrevi ve dünyevi alanların etkileşime geçmesi, uhrevi alandaki püriten tutumun dünyevi alana yansıtılması biçiminde gerçekleşmiştir: Çileciliğin dünyevileşmesi. Bu yüceltimin alanı ise paradoksal biçimde ondan en uzak alan, yani ekonomi, olur: Ekonomik faaliyetin ibadet olarak gerçekleştirildiği bir düzleme geçilir. Bu, bilindiği gibi bir meşrulaştırıcı olarak işlev görüp sömürü ve kötü muamelenin işverenlerce ve toplumca rasyonalize edildiği bir zemin sağlar. Sekülerleşmeyle birlikte de ortada insanları hazcılığa teslim olmaya alıkoyacak herhangi bir dünyasal engel kalmamış; din-dünya etkileşiminin tarih boyunca yaşanmamış olması nedeniyle dinsel ve etik düzenlemelerden ırak tutulmuş olan dünyevi alan, devletin otoriter düzenlemelerine teslim edilmiştir.⁸⁷

İslâm diniyse, din ve dünya işleri arasındaki bütünlük ve etkileşimi öngördüğü için, aslında maddi hayattaki değişimlerin, zorunlu bir itkiyle ve kolaylıkla mesajın özünün de yeniden yorumlanmasını içeren uygulamaları beraberinde getirebilmiştir. Nitekim İslâm’da, sürekli değişim ve yenilenme paralelinde gerçekleştirilen yeni yorumları güvence altına alan tecdid kurumu vardır. Bu durum, İslâm düşünce geleneğinin de ortaya koyduğu gibi, İslâm tarihinde çok sayıda yorumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak, belki de ‘ne yazık ki’ denilebileceği gibi, bu yorum farklılığı kendisini daha çok etnik ve milli hatlar üzerindeki farklılıklar üzerinden gösterebilmektedir.⁸⁸ Bilindiği gibi, yorum

87 Bkz. Bauman, 1998.

88 Sayyid, 2004: 937

farklılıkları, İran örneğinde görüldüğü üzere, 'farklı İslâm'lardan bahsetmeye yol açacak kadar derin ayrılıklara yol açmıştır. İslâm gibi, doktriner olmayan ve bir ruhban sınıfının oluşmasına cevaz vermeyen bir din için, tek yoruma hapsolmak düşünülemez olmalıydı oysa; bireysel yorumları içerecek denli darabilmeli ve bu durum İslâm'a içkin sayılmalıydı. Bunun olamayışı, geçmiş toplumların eğitim, ulaşım ve iletişimde günümüz denli gelişmiş bir teknolojinin bulunmayışının bir sonucu olarak belirtilebilir. Ancak, günümüz toplumlarında da uygulamada bu hususlarda sorun ve aksaklıklar yaşandığı aşikârdır. Zaman içinde hem ruhbanaya yakın oluşumlar hem de doktrinleştirme çabalarına İslâm'ın yaşamı bütünselliği içinde kavrama, dolayısıyla tek bir yasal ve etik çerçevenin düzenleyiciliği ve geniş kesimlerin sistemden memnuniyetleri birleşince, daha iyiye götürecek yolda besin kaynağı olarak işlev görecektir çeşitli çelişki ve çatışma kaynaklarından neşet edecek dinamizmden yoksun kalınmıştır. Tarihte, İslâm toplumları bağlamında gerçekleşen parçalanmalar veya topyekun farklı yorumlar dışında kalan içtihat (yorum) faaliyetinin mevcudiyetini ve çeşitliliğini zorlaştıran hususlardan biri de, matbaanın icadı sonrasında, İslâm dünyasına girişinin engellenmesi nedeniyle, İslâm'ın ruhuna ters düştüğünü belirttiğimiz ruhban sınıfı benzeri bir bilgi tekelinin oluşmuş olmasıydı. Matbaanın İslâm dünyasına 300 yıllık bir gecikmeyle ve direnişlerle karşılaşmak suretiyle girmiş olması, dinsel bilginin yaygınlaşması ve bu süreçte artması, muhtemel yorum çeşitliliğinin önüne set çekmiştir.⁸⁹ İlave bir etken olarak ve özellikle Arap topraklarında geçerli olmak üzere, literatürde, kullanılan yüksek dilin de, dini bilginin halk tabanına yaygınlaşmasında bir engel oluşturduğu belirtilmektedir.⁹⁰ Buna mukabil, Diner,⁹¹

89 Diner, 2011: 79 vd.

90 Diner, 2011: 7, 79.

91 Diner, 2011: 22.

özellikle Cumhuriyet sonrası Türkiye’de seçilen resmi dil olan Türkçe’nin halk arasında kolay bir kullanıma sahip olmasının bu açıdan avantajlar sağladığını vurgulamaktadır.

Her ne kadar son sözü söyleme erk ve yetkisine sahip değilse de, Türkiye’de dahi ulemayı (İslâm’da ideal olarak bir ruhban/ ulema sınıfı da olmaması gerekir oysa) bünyesinde barındıran bir Diyanet İşleri Başkanlığı mevcuttur ve bu kurum çoğunluğun peşinden gitmeye değer gördüğü fetva niteliğinde kararlar almaktadır. Oysa İslâm’ın İbrahimi çizgi içinde 3. din olarak diğer iki dini (Yahudilik ve Hıristiyanlık) tamamlayıcı olarak gönderilmiş olmasının nedeni, onun kurumlaşmayan ve doktriner olmayan nitelikleridir. İslâm tarihinin bir noktasından itibaren içtihat kapısının kapalı olduğu da ileri sürülebilmektedir. Oysa İslâm’da yorum tekeli kimsenin elinde değildir ki, bu hakka açılan yol kapatılabilsin. Nitekim her ne kadar içtihat kapısının kapalı olduğu ileri sürenlerin sesi güçlü çıkıyorsa da, uygulamaya bakıldığında çağdaş ihtiyaçlara cevap vermeye dönük yorum ve uygulamalar hiç de eksik olmamıştır.⁹² İctihat kapısını açmak konusunda gösterilen çekingenliğin nedeni, kimilerince, bu durumda ulemanın dinsel külliyat üzerindeki tekellerinin kırılacak olması olarak belirtilmektedir.⁹³ Yani, Devlet dizginleri elinden bırakmamak istemektedir. Efekan’ın belirttiğine göre ise bunun nedeni; dış düşmanların varlığının, iç ayrılık konularını ele almaya engel gösterilerek, her şeye karşın toplumun kenetlenme gereğinde buluşmuş olmasıdır. Dinsel dirilişin kaynağı olan ayrılıklar böylece bir zaaf olarak değerlendirilmiştir. Sonuç: Giderek tüm bilgiyi eskilerin ürettiklerinden ibaret sayanların, “düşünmeye, akletmeye, araştırmaya, sorgulamaya, tartışmaya, eleştirmeye gerek” olmadığı düşüncesinde buluşup, mantık, felsefe ve kelamın yasaklanma yoluna gidilmesi olmuştur. Sayılan

92 Bu yorumu destekleyen bir çalışma için bkz. Aktay, 2008.

93 Subaşı, 2003: 132.

bu vasıflar, böylece, özellikle de, sünnetin büyük âlimleri dışında kalan sıradan insanlar için çok sakıncalı bulunmuştur.⁹⁴

İslâm'ın mesajında ruhban benzeri bir oluşuma karşı getirilen yasaklar, içtihadın kısıtlanmasını gerektirecek türden önlemlerden daha da açık ve belirgindir. Sonuç olarak Sünni yorumların neden olduğu engellemelere karşın sürekli tecdidin gerekliliğini vurgulayan ilahiyatçılar eksik değildir. Herkesten önce dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez, Suudi Arabistan'lı muadili Evkaf ve Davet Bakanına şu sözleri söyleyebilecek kadar tecdid gerçeğine yakın ve Sünni İslâm'ın yukarıda özetlenen gerçekliğine eleştirel durabiliyor: "Ortada bir gerçek var ki topyekûn İslâm dünyasının ürettiği İslâmi bilgiler bütün Müslümanların yolunu aydınlatmaktan uzaklaşıyor. Bütün Müslümanların ve insanlığın önünü aydınlatacak bir ilim seferberliği ne ihtiyaç var."⁹⁵

Güler de, hiçbir yorumun çağının ve yorumlayan kişilerin niteliklerinden soyutlanamayacağını; bu durumda yapılması gerekenin her neslin kendi yorumunu, kendi gerçeğini dikkate alarak kendisinin yapması olduğunu belirtiyor.⁹⁶ Garaudy'nin feodal Avrupa'nın katılaşıp donmuş doktriner anlayışına karşı Hanefi hukuk alimlerine atfettiği evrimci ve değişimci özellik, bizim burada tarif etmeye çalıştığımız sürekli yeniden ve yeniden dengeye kavuşan İslâmi ideal ve gerçeklik/ilke ve prensip anlamlarında –tecdid yoluyla- durumunu yansıtır:

"Batının feodal ortaçağını karakterize eden, dogmatik ve ebediyen değişmez dünya görüşünü terk ederek, değişme ve evrim ilkesini ortaya atmışlardı. Onlar, 'Kanun, değişmez değildir. Kanun, mantık ve gramer kuralları gibi olamaz. O, genellikle olanı ortaya koyar ve onu yaratan şartlarla birlikte değişir' diyorlardı."⁹⁷

94 Efehan, 2011: 77.

95 Görmez, 2012.

96 Güler, 1992: 58.

97 Garaudy, 1965: 44-5.

Bu boyutu, İslâm ve Doğulu medeniyetin muhataplarıyla kolay eklenilebilirliğiyle ilintilendirmek suretiyle de ele alabiliriz: Aynı temel üzerinden Garaudy,İslâm'la sosyalizmin bağdaşırılığını örnekler:“Mümin, sosyalist dünyada en yüksek adalet talebinin yerine getirildiğini görebilmeli ve ‘İşte, İslâmiyet gerçekleşti’ diyebilmelidir.”⁹⁸

Başka birçok konuda olduğu gibi, ideal ve gerçek arasındaki ilişkinin, bizatihi ahlakın kültürden kültüre, medeniyetten medeniyete farklılık arz edeceği gerçeğine ilk dikkatimi çeken düşünür, bir bütün olarak sosyal bilim çevrelerinin bu konulardaki çalışmalarıyla her geçen gün daha fazla haberdar olduğu Max Weber oldu:⁹⁹ Weber, Batıdaki etik değişimi bu ikisi arasındaki mesafenin neden olduğu gerilime bağlarken, İslâm'a atfettiği çilecilikten yoksun 'ortalama ahlak'ı da burada (radikal) değişimlerin yaşanmamasının nedeni olarak belirtmiştir.Bu hususta Weberci anlayıştan hareketle, şu genellemelere varılabilir: Hıristiyan kökenli Batı medeniyeti zıtlıkların diliyle konuşur. Batı, doktriner, çileci ve bireyci-elitist yapısı nedeniyle ideali, (toplumsal) gerçekliğin ötesinde kurgular. Yani, metafiziktir. Bütün bu nedenlerle de gerçeklerle idealler arasında kapanmayacak bir boşluk barındırır. Weber'e göre Reformasyon, bu açıklığın ortaya koyduğu gerilimli sürecin sonucu olarak vücuda gelmiştir. İslâm geleneğinde ise “denge” ve “orta yol” prensipleri gereği, ideallerin belirlenmesinde gerçekler hesaba katılır; ve değişen gerçeklik ölçüsünde idealler de yeniden tanımlanır. İdealler, metafizik olmaktan ziyade, gerçeklere sadakati noktasında dünyevi ve rasyonel bir niteliğe sahiptir. Bu durum Müslümanlardan, diktomatik düşünme ve algılama biçimlerini aşarak, ideali her an yenileyebilmelerini talep eder. Zıtlıkların sentezlenerek Birleşmesi gerekir. Bu, her şeyden önce, tüm İbrahimi dinlerin ortaklaştığı

⁹⁸ Garaudy, 1965: 45.

⁹⁹ Weber 1993: 207 209

Tevhid prensibi gereğidir. Sonuç olarak gerçeklerden bağımsız, yerinde sayan bir ideal olmadığı, daha doğrusu, “denge” ve “orta yol” hali bir ideal sayıldığı için, idealle gerçeklik arasında birikerek tansiyonu yükselten türden bir gerilim yaşanmamaktadır. Denge her an yeniden kurulduğundan, hissedilen gerilim zamana yayılmakta ve diğer alanlarda olduğu gibi ‘idealler’ ve ‘gerçekler’ arasında da kolaylıkla ve sıklıkla bir eklemleme ilişkisi meydana gelebilmektedir.

Böylesi bir ‘denge’ tasavvuru, Baudrillard’ın kötülüğe de yer açılmasına,¹⁰⁰ -dahası kötülüğün hükümranlılığına-davet eden bakış açısına paraleldir. Kötülük yapana öteki yanağını gönüllüce uzatmayan İslâm uygulaması, denge arayışıyla kötülüğe açılması gereken yeri de sistemik düzeyde açmış olur. Zira her şey zıttıyla kaimdir. Baudrillard’a göre, “Her özgürleşme iyilikle kötülüğü eşit olarak etkiler, gelenekleri ve zihinleri özgürleştirir, ama cinayetleri ve felaketleri de serbest bırakır.”¹⁰¹ Ayrıca, çağımızda “İnsan haklarının yayılması ve liberalleşme bir tür kendiliğinden terörizm doğuruyor... [çünkü] İyilik ve kötülüğün bu bütünlüğü bizi aşıyor, ama bu bütünlüğü kabullenmeliyiz. Nesneleri kavramanın bu temel kural dışında hiçbir yolu yok. İyiliği ya da kötülüğü yüceltmek için bu ikisini birbirinden ayırmak saçmadır (Bu, kötülüğe kötülükle cevap verme yanlılarını da suçlu çıkarır; çünkü sonunda onlar da iyilik yapacaklardır.)”¹⁰² Baudrillard oldukça çaresiz görünüyor. Zira bize, ‘önemli olanın’ ‘projektörü doğru yöne çevirmek olduğu’ndan söz açıyor, ama diyor ki, “doğru yönün nerede olduğunu bilmiyoruz.”¹⁰³ Oysa, İslâm dininde, genelde Doğu inancındaki ve özelde İslâm inancındaki

100 “İyilik, kötülüğün diyalektik suç ortaklığını varsayarken, kötülük, bağdaşmazlık içinde, kendi kendisinde temellenir.” Bkz. Baudrillard, 2010: 131.

101 Baudrillard, 2010: 104.

102 Baudrillard, 2010: 105.

103 Baudrillard, 2010: 106.

denge ve zıtların birliğı prensibini dillendiren bu görüşten farklı olan, temelde insanların 'iyilik' için çabalamak zorunda olmaları, denge durumu için gerekli iyilik dışı koşulların ise Allah tarafından yaratılacak olmasıdır. Bilindiğı gibi, sistemi İslâmi prensiplere uydurmak adına zorlamaya başvurulmaması gerektiğı yönündeki uyarılar Kur'an içinde pek çok yerde vurgulanmıştır.

Weber'e göre etik değışim ve dönüşümler her halükarda 'ideal' ve 'gerçeklik' arasındaki mesafe ve onun yol açtığı gerilim nedeniyle meydana gelirler. Bu mesafe, Weber'in vurguladığı üzere, İslâm'da dardır; dolayısıyla uzun bir zamana yayılmıştır; bu nedenle keskin/çarpıcı değışimler meydana gelmez. Ama Batıyla eklemlenme bağlamında içinde bulunulan dönemde öylesi yeni gerçeklikler İslâmi bağlamın bünyesine dahil oldu ki, bu makas açılıyor ve pek çok çıplak gözle dahi teşhis edilebilir değışim ve dönüşümle karşı karşıya kalınıyor. Bu anlamda, günümüz İslâm dünyasında Weber'in tezini çürütecek çapta derin bir dönüşüm yaşandığına şahitlik ediyoruz.¹⁰⁴ İçinden geçtiğimiz dönem, İslâm toplumları için fazlasıyla birikmiş çağcıl değışimlere uyum ihtiyacını gerektirdiğinden, minik değıl kocaman sıçramalar ve derin ideal-gerçek uçurumları hissedilerek radikal dönüşümler yaşanmasına neden oluyor. Bunun hayatiyet kazanmasında, bütün toplumu içine alan, dahası bireyci olmayan özelliğıyle geleceği; alışkanlığı dayalı eylemi destekleyen; dıştan kontrollü ve yönlendirmeli oluşuyla da kalıplaşmış Doğulu etiğın değışmesi üzerinde durmak gerekir. Yaşanan somut değışimlerin neden olduğu sancılar ve dinsel ve toplumsal kaynaklara dönüp onları yeniden yorumlama ihtiyacı sonucunda ideal olanı özümseme ve içselleştirme kapasitesinin artması vaki olmuştur. Yeni bir dengeye ulaşılması ancak ideal ve gerçekliğın eşzamanlı dönüşümüyle mümkün olabilirdi.¹⁰⁵ Nitekim bu süreç, kanaatimce,

104 Turner ise Weber'in bu uyumsuzluk iddiasına karşı çıkar. Bkz. Turner, 1997: 239 vd.

105 Özdemir, 2006: 41 vd.; 94 vd.

hem Batıyla hem de İslâm'ın orijinal kaynaklarıyla sert, yoğun karşılaşmanın sonucu olarak moral yenilenmeyi beraberinde getiriyor.

İslâm'da akışkan gerçeklikle etkileşiminden bağımsız bir doktrin vurgusu olmadığından çoğul yorumların varlığını İslâm'ın bir gereği olarak bile yorumlayabiliriz. Her konuda olduğu gibi ideal ile gerçeklik etkileşiminde de 'denge', 'itidal' ve 'orta yol' öğütlenir. Orta yolu bulmak da Müslüman öznenin şahsi işi olarak telakki edilebilir elbette. Kulumla benim arama girilmesin! talimatı veren ilahi kelim bunu gerektiriyor. Bu denge arayışının bir gereği olarak bir bakıma somut maddi gerçeklik din-dışı bir unsur olarak görülmezken, din de 'dünyevi' olana içkinleştirilir. Bütünselliktir burada söz konusu olan. Kurumsal kontrolün olmayışı bütün bunları kolaylaştırır; İslâm'ı içerici ve dengeleyici-eşitlikçi kılar; bu nedenlerle de gerilim düşük olup; değişim gözle görülmesi güç, belirsiz, ama en küçük bileşenlere kadar sızmış durumda olup yaygın; kademeli ve belirsizdir. Bu nedenle fark etmek ve adını koymak zor ya da (ve belki de) gereksizdir.

Öyleyse bu kültür ve inanç ikliminde değişim nasıl olur? Belirtildiği üzere, yaşanan gerilim ve değişim ihtiyacı benimsenen inanç ve değerlerle mevcut gerçeklik arasındaki mesafe açıldıkça şiddetlenir. Bu mesafe İslâm dini için din-dünya işleri ayrımının belirsizliği¹⁰⁶nden dolayı pek söz konusu değildir. Değişim çoğu zaman tedrici ve hissettirmeden gerçekleşir. Protestanlıkta olduğu gibi keskin ve radikal bir değişim bu nedenle İslâm için beklenebilir. Ama maddi gerçeklikte yoğunlaşan değişimlerin Osmanlı'nın son dönemlerinden bu yana tırmanarak arttığını; geline nokta da çıplak gözle görülebilecek değişimler yaşandığını; ve bu sürecin derinleşerek devam edeceğini tekrar belirttikten sonra, tecdid ve içtihadın İslâm toplumlarının ilerleyen aşamalarında, iktidarların

106 Peygambere atfedilen şu söz din-dünya bütünselliğinin bir aynası gibidir: "Dünyayı kötüye kullanmayın, çünkü Allah dünyadır." Bkz. Douglas-Klotz, 2007: 222.

din adına kurumsal bir gölge yaratmalarıyla görece kısıtlanmışsa da, bir parçası olmaya devam ettiğini belirtmeliyiz.

İslâm dininde reform yaşanmamıştır sanısının önemli bir nedeni budur. Gerçekte İslâm'a uygunluk açısından, reform olsun mu olmasın mı, sorusunun değil, uzun yıllar reformsuzluk nasıl mümkün olabilmiş, sorusunun ardına düşmek gerekir. Zira bir denge ve orta yol dini olan İslâm için dinsel ve dünyevi alanların harmanlanmasıyla toplumun bütününe hitap eden bir optimum denge noktasının sürekliliğinin sağlanması diye bir şey söz konusu değildir. İslâm'ın gerekleriyle bağdaşık olan, sürekli bir arayış, mücadele, tecdid ve reform (kavram İslâm çevrelerinde benimsenmediğinden belki ihya demek daha doğru olur) halidir. Oysa, müslümanlar, paradoksal bir biçimde, uzun yıllar müslümanların hallerinden memnun olmalarının bir sonucu olarak değişim ve yeniden uyarlanma/denge bulma için çabalamak şöyle dursun, mevcudu sürdürmeye çalışmışlardır. Bu yılların muhasebesini yaparken hatırlanması gereken bir husus da madde-mana dengesinin mana lehine bozulmuş olmasıdır. Bu çerçevede Ülgener Türk örneğinde İslâm'ın modern ekonomik süreçlerle eklemlenmesindeki gecikmeyi, denge arayışından ve İslâm'ın rasyonel saiklerinden uzaklaşarak 'dünyadan el etek çekme'yle özdeşleşen tasavvuf geleneğine ve 'halk İslâmı'na bağlar.¹⁰⁷

Buna mukabil Hristiyan dünya, geniş kesimlerin asırlara yayılan hoşnutsuzluklarına binaen keskin bir sıçrama/değişim sürecinin içinden geçebilmiştir. Geçirdiği bu değişimle Protestanlaşan Hristiyanlığın birçok bakımdan İslâm'a yaklaştığı ileri sürülebilir (dünyevi alanla dini alanların etkileşime geçirilmesi, ruhban sınıfına ve günah çıkarmaya karşı Tanrı nezdinde herkesin kendinden sorumlu olduğu bir düzene geçilmesi gibi nok-

107 Ülgener, 1981: 25, 38-9, 107, 112-4.

talarda.) Şimdi de yoğunlaşan, İslâm'da reform beklentileri çerçevesinde, hermönetik yaklaşım benimsenerek, Kur'an'ın, tıpkı Protestanlıkta olduğu gibi, ve İslâm'ın ruhuna da uygun olarak, inananlarca farklı yorumlarının ortaya konması beklenmektedir. Gerçekte en tipik özelliği ruhban sınıfı olan Hıristiyanlığın bu niteliğine açtığı savaşıla bile Protestanlığın, Hıristiyanlığın İslâmlaşmış hali olduğu söylenebilir.

Weber'in değişim sürecini anlamlandırmak için başvurduğu bir diğer kriter de değişimi yaratabilmek için, kaynağa dönme gereksinimi ile ilgilidir: Orijinal metne/anlama (kiliseye) dönüş. Bu eğilimin bir benzerini İslâmi bağlamda görebiliyoruz. Tekrar tekrar yönelinen kaynaklar, başta Kur'an ve Peygambere ait kaynaklar olmak üzere, diğer tarihi şahsiyetler ve kaynaklar olmaktadır. Bu yönelim ve yorum faaliyetini yapacak kimi seçilmiş şahsiyetlerin (Örneğin Fethullah Gülen gibi) ötesinde eğitim olanaklarının yaygınlığı ve erişilebilirliği nispetinde herkesin yaşamının yenilenen ihtiyaçlarını karşılamak üzere yorum işine soyunduğu gözlenebilmektedir. Bir Müslüman aydınlar (din adamı sınıfı hariçinde) ve entelektüeller grubu da bu meseleleri tartışmakta ve bu tartışmalardan kendisine yeni fikir ve tarzlar devşirmek isteyenler de onları takip etmektedirler. Bu çerçevede özellikle ve öncelikle de Fethullah Gülen ve çevresinin sağladığı haliyle Türkiye'de dinsel/ahlaki alanda halihazırda yaşanan değişim şu kavram setleri etrafında gerçekleşmektedir: Gerçek Müslümanlık-hakiki İslâm; geleneksel İslâm; İçselleştirilmiş karşısında geleneksel ahlak temellerinde inançla mevcut gerçek ve ihtiyaçlar arasındaki gerilimle; bunların neden olduğu öze dönüş çabaları. Fethullah Gülen'in görüşlerine sızan iddia, 'Müslüman' olduğundan emin olan pek çok kişinin, gerek ülkemizde gerekse de İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde, İslâm dinini temsil etmeye ehil olmadığıdır. Bu çerçevede Batılı pek çok kişinin, Müslüman olmamakla beraber, İslâm'ı Müslümanlardan çok daha iyi temsil ettiklerini de bu yöndeki gö-

rüşlerine ekler.¹⁰⁸ Bu görüşe göre, İslâm olmak için Müslümanım demek gerekmemekte, Kur'an'da da diğer inançların içeriliyor olmasına binaen, başka inançlardan insanların bir Müslüman hayatı sürüyor olması pekala mümkün görülebilmektedir.

Kanımca, bunlara eklenmesi gereken bir başka nokta, İslâm'ın ortaya koyduğu idealler bakımından olması gereken, her Müslümanın diğer işlerde olduğu gibi, yorum faaliyetinde de kendisini eşit sorumlu saymasıdır. Her Müslüman, potansiyel olarak, Allah'ın yeryüzündeki bir halifesidir zira. İslâm'ın ortaya koyduğu idealler bakımından olması gereken budur. Bunun yapılamaması, Müslümanların kendilerini, üstlerine düşen Müslümanca görevleri yerine getirme noktasında yeterince yetiştiremedikleri anlamına gelir. Bunun mevcut imkanlar dahilinde mümkünlüğü ve kolaylığı, bu hususta öte dünyada Müslümanın sorgulanacağı anlamına gelir. Zira, daha önce de belirtildiği gibi, dinsel sorumluluklar bir avuç din adamının değil, bütün bir toplumun ortak sorumluluğuna tabidir. Belki de doğru olan, herkesin kendi özel 'hakikat' sentezini oluşturma peşinde olmasıdır. Nitekim, Allah'la kul arasına kimsenin giremeyeceği sözü, bu topraklara ve İslâm inancına mal olmuştur.

Ancak, Sünni Müslümanlarca, yepyeni yorumlar geliştirilirken, buna dayanak olarak geçmişin ve geleneğin karalanmasına girişilmeyip oradaki sahte/batıl, bireye mal edilmeksizin gösteriş olsun diye uygulanan pratiklere son verilmesi salık verilmektedir. Bu çabalar, geleneksel İslâm'ın (otorite ve itaatin) yerini içselleştirilmiş ve bireysel tercihlerle bezenmiş olarak diriltilecek, çağdaş da kucaklamaya kadir bir bireyci İslâm'ın almasını beklemeyi mümkün kılmaktadır. Tarih boyunca mezhepsel, inanışsal ve düşünsel eklektizmi ve çeşitliliğiyle İslâm'ın zaten böyle bir evrilmeye meyyal olduğu ileri sürülebilir. İslâm'ın mezhep farklılıklarının

108 Bkz. Özdemir, 2006.

Hıristiyanlıktaki gibi bir 'Hakikat savaşı'na dönüştürülmemiş olmasının nedeni, bunların farklı içtihatlar olarak kabul edilmiş olması ve hiç değilse müslümanların "İslâm'dan onların kafir sayılamayacağı" ortak noktasında buluşmuş olmasıdır. Üstelik, Peygambere atfedilen bir sözde de "Ümmetin 73 fırkaya ayrılacağından, bunlardan ise sadece bir tanesinin kurtuluşa ereceğinden" söz açılmasının yaygın bilgisinin halk arasında tahammül ve hoşgörüyü yükselttiği ileri sürülebilir.¹⁰⁹ Bu hadis de tahammül ve hoşgörüyü kolaylaştırarak Kur'a'nı 'iyilikte yarışma' ilkesinin öne çıkarılmasını sağlamış olmalıdır. Kısacası, günümüzde de, değişime duyulan gereksinimin tam da dinin bu yorumla ilgili özüne/aslına/hakikatine duyulan bağlılıkla ilintisi kurulabilir.

Günümüz Türkiye'sinde siyaset ve ekonomi yaşamının aktörleri olan AKP ve MÜSİAD da kurumsal düzeyde inanç ve etik alanlarında yaşanan değişimlerin temsilcisi konumundadırlar. Batılı muadillerinin gerçekleştirdikleri gibi, onlar da, Türkiye'de her alanda cereyan eden bir yenilenmenin öncülüğünü yürütmektedir. Din ve dünya işlerinin İslâmî içiçeliği bu kesimin gerçekleştirdiği dönüşümün İslâm'a içkinliğinin bir garantisi telakki edilmelidir. Şu anki oy oranlarının gösterdiği, eğitimli yeni (Müslüman) elitlerin yaşamları üzerinden gerçekleşen dönüşümün toplumun yoksul ve çaresiz kesimlerine de yansıtıldığı; yani kapsayıcı olduğudur. Bu açıklanmaya muhtaç bir husustur. Bu nedenle bu noktaya ileriki sayfalarda tekrar dönülecek.

Çağın gereklerine uygun olarak dini kural ve gerekler yeniden yorumlanıyor. 'İlmî İslâm'dan maksat, bu değişimle çağın gereklerine uyum sağlayan Müslümanlar yaratmaktır. Bu sürecin taşıyıcıları, Müslüman burjuvazi ya da Türkiye'nin yeni seçkinleridir. Her ne kadar "konjonktür ve sosyal şartların gereklerine göre, bir muhafazakarın serbest piyasa yanlısı da, Refah Devleti

109 Subaşı, 2012: 51-3.

yanlısı da olabileceği” belirtiliyorsa da¹¹⁰ şu anda asıl olan; İslâm’ın liberalizmin gerekleriyle uyumlu bir versiyonudur. MÜSİAD ve AKP’nin sembolize ettiği bu değişim sürecinde, yol gösterici, ahlak tayin edici bir konumda bulunan bu cephenin vurgusu, MÜSİAD’ın kurucu başkanı Erol Yazar’ın yaklaşımında belirgin olduğu üzere, insanların bu dünyada özgür seçim hakkı olmasına yönelik olduğundan, itaati öğütleyen geleneksel İslâm bakımından devrimci niteliktedir. Bu yorumlarla yapılan, ihlal edici dinsel davranışlara dönük cezanın öteki dünyada kesileceğinin altı çizilerek, geleneksel ahlakın özgürlükleri kısıtlayıcı keskinlikleri törpülenmeye çalışılır.

Üç dönemlik bir iktidar deneyiminin ardından otoriterleştiği ve refomlarla özgürlükçü çabaları geriletmediği eleştirilerine sıklıkla maruz kalan AKP’nin başlangıçtaki misyonuna sadık kalması halinde, sadece AKP dışı dinamiklerle değil, parti içinde de çok sesli ve renkli bir atmosfer oluşturmaya özen göstermesi gerektiği açıktır. Zira eleştirel yaklaşımların engellenmesi, bireysel ve toplumsal gelişmenin, dinamizmin ve yaratıcılığın önündeki en büyük engel olarak parti ayrımı gözetmeksizin; hepimizi, gidecek bütün insanlığı vurur. Cumhurbaşkanı Gül’ün 2012 Meclis açılışında yaptığı konuşmada takındığı eleştirel tutum, bu açıdan yol gösterici sayılabilir: Sadece AKP dışına verdiği dengeleyici mesajlarla değil, AKP tabanına verdiği “görüş farklılıklarının aynı düşünceye mensup insanlar arasında da olabileceği” ve “muhalif görüşlerin aynı dünya görüşünü paylaşanlar arasında da bulunabileceği”ni bizzat göstermek suretiyle önemli bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir. Böylesi çıkışların devlet büyüğüne itaat edilmesi gerektiği yönündeki gelenekselleşmiş ‘uydumcu’ ‘Sünni algının kırılmasına hizmet etmesi umulur. Son günlerde yaşanan Cemaat-AKP çatışmasının da, haddinden fazla sert geç-

110 Bu ifade Erdoğan’ın baş danışmanı Yalçın Akdoğan’a aittir; Bakırezer ve Demirer içinde, “Ak Parti’nin Sınıf Siyaseti,” mülkiye, cilt. 252, 2006. s.29.

se de aynı amaca hizmet ettiği ileri sürülebilir. Nitekim, örneğin yine Bülent Arınç'ın da, 27.10 2014 tarihinde bir yandan milletvekillerine yerli yersiz verilen soru önergelerinden dem vururken, öte yandan da 'edepli' olmaları ve konuyla ilgili bilgiye ulaşmamaları kaydıyla kendilerinin (Parti milletvekillerine hitaben) soru önergesi vermelerinin yerinde olacağını eklemekten duramaması dikkatten kaçmıyor.

Ancak, bu kesim, kıymetini bilmese de, daha da zenginleşmiş ve kendi muhalefetini dahi yaratabilmiştir. Henüz çok küçük bir azınlığın sesi olarak, marjinal de olsa, -hatta kitabın sonlarına gelindiğinde sözkonusu Parti kapatılmış da olsa-¹¹¹ şimdi alternatif bir değişme (ve dolayısıyla yorum) hattı daha var: Gittikçe sayıları artan yoksullar, çalışanlar, emek, mülkiyet eksenli İslâm yorumları (HAS Parti ve bu kesimin en medyatik ideoloğu konumundaki İhsan Eliaçık). HAS Parti daha kamuoyunda söylemiyle ön planda değil,¹¹² ama Eliaçık'ın ve bir dizi sivil oluşum ve platformun söyleminde, İslâm'ın bir ötedünya dini olmayıp yeryüzünde uygulamaya konulmak üzere kurallar getirdiği vurgulanır. Bu görüşe göre, özgürlük ve eşitlik adına topluma müdahale kaçınılmazdır. Çaba, insanların eşitlenmesi yönünde olmalıdır. Kur'an'dan destekle pozisyonlarını güçlendirdikleri bu hususta başvurulan ayetler şunlar:

“Rızık konusunda, kiminize kiminizden fazla veren Allah'tır: hal böyleyken, kendisine fazla verilmiş olanlar, rızıklarını –bu bakımdan aralarında eşitlik olsun diye- sağ ellerinin malik olduğu kimselerle paylaşmakta isteksiz davranıyorlar.”¹¹³

111 Kapatılması çok da problem değil, zira, Parti'nin Başkanı Numan Kurtulmuş'un AKP'ye geçişi topyekun bir katılımı beraberinde getirmemiştir.

112 HAS Parti'nin Eliaçık'ın keskin söylemiyle AKP'nin muhafazakarlığı arasında bir yerde konumlandığını söylemek isabetli olacaktır. Nitekim Arslan, mülakatlarla da zenginleştirdiği ve bu alandaki çalışmaların öncüsü durumundaki çalışmasında, HAS Parti'nin ayrıksılığını, O'nun “İslâmi ruha sahip bir sosyal demokrat Parti” olması biçiminde söze döküyor; bunu destekleyen kimi çarpıcı ifadeler, “sosyalistlerle aynı çatı altındaki İslâmcılar” gerçeği, “zenginliğe de piyasaya da karşı olmayan anti kapitalistler” vb.dir. (Bkz. Arslan, 2012:105-115).

113 Esed, 2002: Nahl: 71.

“(Ey Karun) Allah’ın sana verdiği mal yüzünden dünyaya saplanma/ ahreti unutmama, fakat dünya çalışmasından da kopma. Allah sana nasıl mal verdiyse, sen de malını öylece ihtiyaç sahiplerine ver. Yeryüzünde mal biriktirerek bozgunculuk yapma. Allah bozgunculuk yapanları sevmez.”¹¹⁴

Başka bir hususu ele almaya girişmeden, bu konuyla ilgili bir başka ayetin çeviri/yorumu hakkında bir değerlendirme yapmak uygun görünüyor. Zuhuruf suresi (43) 32. ayette konuyla ilgili olarak, yaygın olarak başvurulana pek çok çeviride şunların söylendiğini görüyoruz:

“Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar? Dünya hayatında onların maişetlerini aralarında biz taksim ettik ve biri diğerine iş gördürebilsin diye onlardan kimini kimine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların toplayıp yığdıklarından daha hayırlıdır.”¹¹⁵

Bu ayette söylenenler “Yaratan’ın sırf bazı insanların hizmetinde olsunlar diye bazılarını acz içinde yaratması” anlamına geldiğinden; bu çerçevede İslâm inancı açısından yapılan genellemelerle çelişkili bir anlam ortaya koymaktadır. Buradaki içerik, ‘İslâm’da yardımın, ‘kişiyi kendine yeter hale getirilmesi için yapılması gereği’nden tutun da; Müslüman bir toplumun kurucu unsurunun herkesi ‘homo İslâmicus’; yani kendine yeten (müstakil) özgür insan haline getirilmesi için çaba içinde olunması gereği olduğuna kadar, bu çalışma için kendime dayanak kıldığım bütün bilgilere ters düşüyordu. İlk aklıma gelen bir çeviri hatası olabileceği ya da tarihsel aktarım zincirinde bir hata olmuş olabileceğiydi.

Nitekim bu ayet için güvendiğim bir Kur’an meali ve tefsiri olan M. Esed’inkine başvurduğumda; oradaki çevirinin, bu çalışmanın bütününe hakim bakış açısını tamamlayan bir perspektif sağladığını gördüm. Ama yine de, ilk çeviri ve yorumun muhtemel yaygınlığı karşısında, bu konunun uluslararası seviyede

114 Esed, 2002: Kasas: 77.

115 Bkz. Güler, 2012: 119.

Müslüman camianın hassasiyetle üzerine eğilmesini gerektirecek öneme sahip olduğu yönündeki kanımı da geçerken paylaşmak isterim. Salt bu mevzu üzerinde yaratılan çelişkili durum dahi gösteriyor ki, ayetlerin gönderildiği tarihsel, toplumsal ve kültürel ortamın özellik ve ihtiyaçları dikkate alınmak suretiyle, bu ve benzeri birçok hususta, İslâm dünyasının, çeviri kadar yorum konusunda da süregiden bir çaba içinde olması gerektiği çok açık görünüyor.

Esed'in çevirisi şöyle:

"Rabbinin rahmetini yoksa onlar mı bölüştürüyorlar? [Hayır, nasıl ki] bu dünyada geçim araçlarını onlar arasında bölüştüren ve onların bazısını başkalarına yardım etmeleri için diğerlerinin üstüne çıkaran Biziz; [aynı şekilde, dilediğimize manevi bağışlarda bulunan da Biziz]. Rabbinin bu rahmeti, onların yıgababilecekleri bütün [dünyevi servetlerden daha hayırlıdır]."116

Bu konuyla da bağlantılı olarak, farklı yorumların çevirilerde de kendisini gösterdiği günümüz şartlarında, liberalizmin 'bırakınız yapсынlar' görüşü, burjuvazinin temsilcileri tarafından dinde zorlama olmaması vb. gerekçelerle benimsenirken, İslâm'ın solu olarak nitelendirebileceğimiz muhalif kanat, İslâmî kuralların bu dünyada bir düzen yaratma amacıyla getirilmiş olduğunu ve bunlara riayet etmek gerektiğini vurgulayabiliyor. Bu, solun Türkiye'de daha özgürlükçü, gelenekten bağımsızlaşmış doğasıyla çelişkili bir durum yaratıyor. Ama, düzenlemesiz de olamayan dünya hayatını daha Kur'an'a uygun ilkeler etrafında ve insanlık yararına düzenlemelerle buluşturma gereği de ortada durmaktadır. Dini referans almak suretiyle dünya üzerinde her şeyi düzenlemeye karşı görüş belirten şu ayeti bu noktada burada alıntulamakta yarar var:

"İman etmiş olan herkese söyle: Allah'ın Günleri'nin geleceğine inananmayanları affetsinler, [çünkü] insanlara hak ettiklerinin karşılığını

116 Esed, 2002, Zuhurf: 32.

vermek O'na özgüdür.... Her kim doğru ve uygun bir şey yaparsa kendi iyiliği için yapmış olur; kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur..."¹¹⁷

Sonuç olarak sağı/varsılı ve solu/yoksulu kapsayacak bir biçimde, Türkiye'de geleneksel İslâm'ı yaşamaya devam eden toplum kesimlerinin alanı giderek daralmaktadır. Bununla birlikte, yukarıda belirtilen ilk grubun bölünmesini de beraberinde getirecek biçimde, sözü edilen iki farklı yorum hattının mevcudiyetlerinin mücadelecı bir zemin üzerinde yenilenmesini beklemek için yeterince neden bulunuyor. Bu iddiayla bağlantılı hususlar, ilerleyen bölümlerde derinleştirilecektir.

İslâm'da Bir Değişme ve Uyarlanma Formu Olarak Eklemlenme

Yukarıda belirtilen özelliklerinin bir sonucu olarak İslâm dini, farklı bünyelerle zorlanmadan ilişkiye geçebilen; ve yararlı gördüğü kaynaklardan beslenmekte beis görmediği (eski Yunan felsefe geleneği bunların başında gelir) gibi onları etkileme (Batılı uygarlığın ortaya çıkmasındaki İslâm etkisi pek çok düşünür tarafından dile getirilmiştir.¹¹⁸) kapasitesine de sahip bir din olagelmıştır. Şu anda Batı medeniyeti ve onun kapitalist sosyo-ekonomik sistemiyle sert bir karşılaşma içinde. Çünkü kapitalizm, dinsel olanı dışlama ve adaletsiz bölüşüm, sahipsiz yoksullar ordusu yaratma gibi özellikleri itibarıyla, İslâm için de başka dinler için de oldukça elverişsiz bir görünüme sahip. Dolayısıyla Batı medeniyetinin kimi ürünlerinin 'gâvur icadı' diye reddedilmek istenmesinde, kendisini inanç ve kültürünü savunma ko-

117 Esed, 2002: Kur'an, Casiye/14-15.

118 Bkz. Bedevi, Abdurrahman, Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü, İstanbul: İz. 2002. Hodgson ise İslâm'ın Batı medeniyetinin oluşumundaki katkısı yönündeki tespitlerini geliştirmiş Batının İslâm'ın günümüzdeki temsilcisi olduğunu ilan etme noktasına değin götürür. Bkz. Hodgson, 1995, Cilt I ve II: 397-403 ve ayrıca bkz. 29-32.

numunda bulmasının önemli bir payı olsa gerek. Elbette buna, Müslüman nüfusun halinden memnun yaşantısını da eklemek gerekir. Ancak belirtilmelidir ki, Batılılaşmanın halk tarafından reddedilmek istendiği görüşü, genellikle abartılı ve yersiz olarak beyan edilmektedir. Doğrusu, halkın tarihsel ve kültürel kaynakları, habitusu bağlamında iyi ve yararlı gördükleriyle kendisini sınırladığı; dahası devlet tarafından tavsiye edilen yenilikleri benimsemekle yetindiğidir. Aktay, bu çerçevede çocuklarını eğitim için Avrupa'ya gönderenlerin başında ulemanın gelmesine dikkatimizi çeker.¹¹⁹ Aktay'ın çalışması, bizim, dışlayanın Doğu/İslâm değil, Batı olduğu tezimizi desteklemeye dönük örnek ve açıklamalarla dolu –Aktay, ulemanın kapitalizme karşı muğlak, hatta yer yer olumlayıcı rolünü vurgular.¹²⁰

Bir dinin kendisini, içinde rahatsız hissetmek için, her türden özellik ya da özelliksizlikle bezeli bir sistem, kapitalizm –özellikle de ilk ortaya çıktığı ideal kurgusuna yakın haliyle karşısında ancak mücadele etmek için konuşlandırabileceği açıktır. Weberyen analizin Hristiyan köklerini net olarak ortaya koyduğu Batı medeniyetinde dahi Hristiyanlığın kurumları olarak 'geleneksel' kilise örgütlenmesinin 'bırakınız yapsınlar' kapitalizm yerinedayanışmacı sosyalizme destek vermiş olması bu tespiti destekler. İslâm'la kapitalizm eklemlenmesinin sonucunda, İslâm'ın ya benliğini kaybedip ötekine teslim olması, yani sekülerleşmesi ya da verili sistemin farklı bir noktaya taşınmasında aktif rol oynaması beklenir. İlk seçeneğin olabilirliğine iki nedenle ihtimal vermiyorum: İlki, sekülerleşme daha çok Hristiyanlığın bu dünya-öte dünya ayrımının keskinliğinden kaynaklanmış bir sonuçtur; o yüzden İslâm'ın ikisini de içeren denge halinin buna izin vermesi mümkün olamaz gibi görünüyor. İkinci olarak da, gelinen noktada kapitalizmin, gerek iktisadi gerekse bilimsel konularda

119 Aktay, 1999: 27.

120 Aktay, 1999: 26-29, 116-7.

inanç ve etiği bünyesine dahil etme noktasına ulaşmış olmasının yarattığı inanç ve kültür atmosferinin buna izin vermeye müsait olmamasıdır. Bu durumda, kapitalizmle eklemlenmesinin sonucunda İslâm'ın bir bilinç yükselmesi eşliğinde kendisini yeniden tanımlayıp, çağıyla uyumlu olarak –çağın terim ve sorunları ekseninde- yeniden içselleştirmesi beklenebilir; eklemlendiği sistem(ler)i de, onun yeni bir aşamaya veya duruma evrilmesinde aktif bir katkı sunmak suretiyle zenginleştirebilir.

İslâm'ın kapitalizmle eklemlenmesinin bir yan ürünü, ona tepki olarak gelişecek bir solla eklemlenme olacak gibi görünüyor. Kapitalizmin uç verdiği her yerde dinsel muhalefetin tercihini yoksulun desteklenmesinden yana koyduğu tarihsel gerçeğinden de hareket etmek suretiyle, bütünüyle olmasa da, din içinden bir grubun enerjisini muhalif düşüncelerin filizlenmesi için harcayacağını öngörmenin hayalcilik olmadığını düşünüyorum. Oluşacak bir dalga ile Müslüman camianın serbest piyasa karşısı bir söyleme destek vermesi ihtimal dahilindedir. HAS Parti'nin kuruluşu –hatta belki de bu söylemin kitleleşmesine hizmet etmesi bağlamında AKP'yle bütünleşmesi- da bunun bir işareti olarak ele alınabilir.

Bu hususu daha fazla derinleştirmeden, İslâm'ın kapitalizmle eklemlenmesinin ana dinamiklerini belirleyecek olursak, içinden geçmekte olduğumuz eklemlenme süreci (aslında İslâmcı iktidar öncesi dönemi de kapsayacak bir biçimde) şu iki ana temel üzerinde açıklanabilir: İslâm'ın ve onu çevreleyen yaşam alanı örneği olarak Osmanlı'nın eklektizmi, aşağıda ayrıca ele alınacaktır. Ama şimdi de konuya giriş kabilinden şu noktaları belirtmekte fayda var:

Doğunun/İslâm'ın eklektik, yani kolay eklemlenen yapısının sağladığı ilişkisellik zemini, eklemlenmeyi kolaylaştırıcı bir husus olarak, öncelikle belirtilmelidir. Hristiyan Batının dikotomik, hiyerarşik, formal-kategorik, dışlayıcı ve dolayısıyla da sınıflı doğasının aksine, Doğunun İslâm'ı, karşılaştığı her şeyle

etkileşime girme ve onu içerek -ve onun tarafından içirilerek- yeni sentezlere varma özelliğine sahiptir. Özellikle de biraradalığın kendisini dayattığı durumlar için İslâm'ın bunu, inanç ya da teori zemininde güçlü bir temellendirmeye ihtiyaç dahi duymaksızın -İslâm'ın zaten doktriner bir din olmadığı daha önce belirtilmişti- bünyesine dâhil ettiğini saptayabiliriz. Kimbilir, belki de bu eklenenebilirlik, her inancı İslâm bünyesinde değerlendirmek suretiyle İslâm inancının bir parçası olması yanında, İslâm'ın geride bırakılan uzun yıllar boyunca egemen taraf olmasıyla da ilintilendirilmelidir.

İkincive en az birincisi kadar önemli bir husus da, bağdaşmazlığından dem vurulan kapitalizmin kendi içinde geçirdiği değişimlerle bağlantılıdır. Batıda, Refah Devleti uygulamaları boyunca hayata geçen sosyo-ekonomik değişmelerin, onu izleyen krizin ve paradigma değişiminin, (postmodernite) başka din ve kültürlerle eklenmeyi kolaylaştırdığı muhakkaktır. Zira bu sürecin sonunda sınıfsal ayrımlar zayıflamış; 'homo economicus'un otoritesi sarsılmış; başka medeniyet ve kültürlerle de yer açmayı içine sindiren bir yeni bakış açısı hayatın her alanına egemen olmaya başlamıştır.

Türk-Osmanlı ve İslâm Geleneklerinin Eklektizmi ve Kapitalizmle Eklemlenme

a-Kur'an ve Eklektizm

Eklektizme, Kur'an başta olmak üzere, İslâm kaynaklarında ve bunları da içeren bir devlet geleneği olarak Osmanlı deneyiminde, bol bol rastlamak mümkündür. Kur'an, bütün dinleri hatta bütün inançları özü itibarıyla İslâm dinine dahil sayarken eklektiktir. Bu, Osmanlı'nın, İslâm yorumunda da, kendisinden önce gönderilen bütün ilahi mesajları ve bütün farklı inançları İslâm çerçevesinde gören anlayışıyla, kadim olana sadakatle, kendisini

gösterir. Nisa suresi 163-165. ayetlerinde (ve Gafir suresi 78. ayette) vurgulandığı gibi Allah mesajlarını peygamberler aracılığıyla sürekli bir akış halinde insanlara iletmıştır.¹²¹ Hz. Muhammed'e bahsedilenlerden başka peygamberler de olduğu 164. ayette vurgulanıyor:

"163. Bak, [ey Peygamber] Biz Nuh'a ve ondan sonraki bütün peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik: tıpkı İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve İsa, Eyyup, Yunus, Harun ve Süleyman dâhil onların torunlarına vahyettiğimiz gibi; ve Davud'a bir ilahi hikmet kitabı başısladığımız gibi; 164. ve hem daha önce sana bildirdiğimiz [öteki] elçilere, hem de bahsetmediğimiz elçilere vahyettiğimiz gibi; ve Allah'ın Musa'ya sözünü söylediği gibi: 165. [Bütün bu] elçileri güzel haberlerin müjdecileri ve uyarıcılar olarak [gönderdik] ki onların gelişinden sonra insanın Allah karşısında bir mazereti kalmasın."¹²²

Kur'an'da "nerede bir insan topluluğu vardır ki ben size indirdiğim mesajın aynısını insanlık tarihi boyunca gönderdiğim peygamberlerle onlara indirmemiş olayım" mealinde bir yaklaşımın hakimiyeti görülür.¹²³ Nitekim, Zuhur suresi 6. Ayette, teker teker peygamberler sayılmayıp şöyle bir çoğul ifadeye başvurulmaktadır: "Eski zamanların halkına ne kadar da çok peygamber gönderdik!"

İslâm'ın son din olmasının bir nedeni, ruhban sınıfını tarihten silip atma amacıysa, başka bir nedeni de İslâm Peygamberinin bu vasfı yanında herhangi bir insan olduğunun sıklıkla vurgulanmasıdır. Vahyin sürekliliği ve Peygamberin, dünyeviliğini vurgulamak için, herhangi bir insan statüsüne oturtulmasıyla, Allah'ın halifesi olan her bir insanın bundan böyle genel olarak vahye açıklığına da işaret edilmek isteniyor olabilir.

121 Akışın sürekliliğini vurgulayan bu ayet bize, gerek İslâm öncesinde gerekse sonrasında bu akışın sürekli olup olmadığına dair düşünmeye davet eder.

122 Esed, 2002: Nisa: 163-165.

123 Ayrıca bkz., Esed, 2002: Al-i İmran: 144. Bu ayette, peygamberlerin faniliği ve insanların gönderilen mesajları havata geçirme sorumluluğuna vurgu yapılıyor.

Kur'an'dan örneklerle öne çıkarmaya çalıştığımız bu eklektizmin izini şu yorumlarda da görüyoruz: İhsan Eliaçık, dini, "insanlığın kadim değerlerinin öğretildiği bir okul" olarak tanımlarken; Ali Rıza Demircan, dinin mevcudiyetini insanın varoluşu kadar geriye götürüyor: "Erdem ve ahlak fıtratta var; ahlak dinden de önce var. Peygamberlerin getirdikleri insanların doğasında zaten mevcut olanlardır."¹²⁴ Dahası, 'Peygamber, hiçbir yeni hakikati tebliğ için dünyaya gelmemiştir. Vazifesi, evvelden beri mevcut olan hakikati yeniden ilan etmek, dinlerin ilki olan Hanif dinini yeniden ilan etmek'tir.¹²⁵ Buna İslâm'ın kendisini üç tek Tanrılı dinin devamı olarak kurmuş olmasını da eklemek gerekir. Her ne kadar İslâm, gelişle daha önce getirilen mesajları tamamlama gibi bir işlev gördüğü bilgisini de mesajın sonu itibarıyla içeriyorsa da, ne diğer inanç ve dinlerin geçersizliği ilan edilmektedir ne de tek başına Müslüman olmamak, ilahi ödüllerden dışlanmak için bir neden olarak algılanır. Bu yorumları bir adım ileri götüreceğimizde, Allah'ın mesajını ve insanın uymasını istediği kuralları, fıtraten her insana içkin kılmıştır ve mesajların kaybı diye bir şeyin söz konusu olamamasının muhtemel nedeni de budur.

Konumuza (eklektizm) dönecek olursak, madde-mana ve bu dünya-öte dünya dengesine dayalı niteliğiyle kendisini çevreleyen hiçbir şeyden soyutlanma yoluna gitmemesi nedeniyle de İslâmi kültür başka inanç ve pratiklerle eklemlenmek zorundadır ve dolayısıyla aralarında etkileşim hususunda zorlanmayacaklardır. İslâm'da, ne dünya ve ahiret ne de mana ve madde birbirleriyle ilişkilerini zıtlasmacı ve dışlayıcı olarak kurmazlar; birbirinin zıddı olmak bir yana birbirini tamamladıkları varsayılır.

Bu nasıl mümkün olabilmektedir? Bunu açıklamak için Güler'in sistemleştirmesinden yararlanabiliriz: Güler'e göre bu, Kur'an'da içerilen şeriatlar toplamının çoğulluğuna, yani Allah'ın

124 CNN Türk'ün 6. Şubat. 2012 tarihli Tarafsız Bölge programında yapılan tartışmadan alınmıştır.

125 Meriç, 2010: 103.

Peygamberler aracılığıyla farklı topluluklara gönderdiği ‘şeriatlerin rölatifliği’ düşüncesine dayandırılmaktadır.¹²⁶ Ayrıca, Güler’in, Kur’an’da yer bulan bir ifadeye de binaen ileri sürdüğü bir iddiası, bizim buradaki düşüncemizi pekiştirmektedir. Güler’in, Kur’an’da’ki, “Onlar sözü dinlerler ve en güzeline uyarlar”¹²⁷ öğüdünden anladığı, en güzel sözün sahibinin Müslüman olmak zorunda olmadığı (ya da olmayabileceği) şeklindedir. Buna göre, Batı vb. bütün muhataplar en güzel sözün sahibi olmaya adaydırlar.¹²⁸ Bu esneklik, kendini ateist olarak tanımlayan birini, bir kafiri dahi İslâm’ın sınırları dâhilinde değerlendirmeyi/ilişkilendirmeyi mümkün kılan hususlardan sadece biridir. Nitekim Güler, ‘mekanik bir eklektisizm’e olumlu bakmamakla birlikte, bir çalışmada Kur’an yanında Kapital’e de atıf yapabileceğini, bir dipnotunda bir İslâm düşünürüyle Batılı bir düşünüre aynı anda yer verebileceğini vurgulayarak bu konuyu şöyle bağlıyor:

“Bu şu anlama gelir: İçinde yaşadığım zamanın, toplumun sorunlarını çözmek için insanlığın kültür dağarcığından istediğim gibi yararlanırım. Vahyi de ben anlayıp yorumlayacağım, moderniteyi de.”¹²⁹

b-Osmanlı’nın Eklektizmi

Osmanlı da, bütün unsurlarıyla –Başta Kur’anı yorumlayışıyla olmak üzere- eklektik bir görünüme sahiptir. Osmanlı, her şeyden önce, birkaç dilin karışımından oluşan bir dili (Türkçe, Arapça ve Farsça’nın bir karışımı olan Osmanlıca) konuşur ve yazarken eklektiktir. Bir bakıma, Osmanlıca diye ayrıca bir dil yoktur demek mümkündür; ama bir başka açıdan da etrafıyla etkileşirken, her hangi bir komplekse kapılmaksızın, kullanışlı ve yararlı gördüğü parçalardan yeni bir bütün yaratmayı başarabilmiştir. Osmanlı,

126 Güler, 2000: 92; 2004: 38-40.

127 Esed, Kur’an, 2002: 39: 18.

128 Güler, 2004: 92-3.

129 Güler, 2004: 92-3

feodal örüntüleri ve bünyesine dâhil ettiği eski yapıları eklektik biçimde içirme yeteneğiyle de eklektiktir.¹³⁰ Bu yapılar, şiddete başvurarak ortadan kaldırılma yoluna gidilmemiştir. Osmanlı, yönetimin diğer ilkelerini tayin eden temel prensip olan gelenekçiliğini “kadim olana sadakat” olarak içeriklendirirken de eklektiktir. Kadim, yani ondan öncesi bilinmeyene sadakatin bize anlattığı çok sayıda şaşırtıcı durum vardır: Öncelikle, genellikle sanıldığı gibi, Osmanlı kendisini şeriatla bağlı görmemiş; daha doğrusu, kendisini onunla sınırlandırmamış; ya da başka inanç ve insanlık miraslarını şeriattan ayrı saymayarak; bunlardan yararlanmayı İslâm’a uygunluğun bir gereği saymıştır. Şeriatın yanında kanunnamelerle desteklenen Osmanlı siyasal hayatının kendine has laik niteliği de din ve dünya işlerinin iç içe geçmişliğinden kaynaklanan dünyevi ve ilahi alanlar arasındaki geçişkenlikle açıklanabilir. Osmanlı, evrensel mistisizmin dünyasının bir uzantısı olan tasavvufa geniş yer vermesiyle de birleştiriciliğini perçinlemiş bir medeniyetin yaratıcısı olmuş ve İslâm’ın gerektirdiği üzere dogmatizmden uzak kalabilmiştir.

Nitekim Osmanlı hukuk sistemi incelendiğinde, hem eklektik bir yapı, hem de kendisini din ve şeriatla sınırlamayan bir nitelik görürüz. Örf, din-şeriat ve kanunnameler el eledir. Varlıklarını, etkileşim halinde yürütürler: Örfün öne çıkarılmasının fıkhi anlamı şudur: “devletin şeriattan ayrı, örf ve adetleri, dünyevi ihtiyaçları, aklın gereklerini dikkate alarak kurallar koymasısıdır. Bu şekilde Osmanlı devleti, şeriattan ayrı, kanun veya kanunname adıyla geniş bir örfi hukuk alanı oluşturmuştur.”¹³¹

Bu hukuk sisteminin temel referansı yine insanlığın ‘kadim’ değerlerinin toplamı olarak belirlenmiştir. Belirtildiği üzere, kadim olan odur ki, ‘ondan öncesi hatırlanmaz’; yani İslâm şeriatının bilinmezlere uzanacak kadar uzağındadır ‘kadim’. Yö-

130 Mardin, 1983: 12.

131 Akyol, 1999: 146.

netimde tutacağı yolu belirlerken dayanacağı prensipler, işte bu kadim zaman ve durumlardan kaynaklanacaktır. Fakat yukarıda Kur'an'ın eklektizminin ele alındığı ilk kısımda belirtildiği gibi, bizatihi Kur'an ve Şeriat'ın da, bizim üzerinde yaşadığımız topraklarda da geçerli olan yorumunda görüldüğü gibi, kadim zamanlardan başlatıldığı gerçeğini dikkate almak gerekir. Osmanlı'nın İslâm yorumunun böyle –öncesiz ve sonrasız- bir kapsayıcı çerçeveye oturtulduğu görülmektedir.

Son olarak da Osmanlı, kapitalizmin doğuşunda kritik bir rol oynayan feodalitenin içerdiği kalıpları reddeden bir sosyo-ekonomik modele sahip olduğu halde, bu özelliklere sahip unsurların, bu vasıflarını gönüllü olarak bırakmaması halinde, onları başka bir sisteme zorlamazken de eklektiktir. Gerçekleştirebildiği nispette özgür köylülüğü yaygınlaştırmaya çalışmış; ama bunu başaramadığında da sahip olduğu sistemle uyuşup uzlaşmayan –feodal- unsurlarla dahi bir arada var olabilmıştır. Bu da bir tür eklektizmdir. Osmanlı hukuk sisteminin yukarıda sayılan özelliklerinin, modern dönemde de, Avrupa'dan bazı kanunların alınmasını kolaylaştırmış, -aynı şey örneğin İran ya da diğer İslâm ülkeleri için söz konusu olamamışken-, olduğu anlaşıyor.¹³²

Şimdi, İslâm'la kapitalizmin eklemlenmesindeki gecikmenin nedenleri kadar, bu bir araya gelişin yukarıdaki dinamiklerle izah edilip edilemeyeceği de ele alınmalı. Bu eklemlenemeyişi, Oryantalistlerin yaptığı gibi, salt iki bünyenin birbiriyle uyuşmaz oluşlarına bağlamak yerine –zira birbirine benzerlik, Batıda olduğu gibi Doğuda bir araya gelişin şartı olarak karşımıza çıkmaz. Batının farklı olanla bütünleşememesi, medeniyetler arasındaki sağlıklı bir etkileşimin asıl engeli olup, ilişkiyi sömürgeci bir formata mahkum etmiştir. Batı medeniyetinin kendisinden farklı olanlarla hiyerarşik ve dışlayıcı –dahası sömürgeci- olmayan türden ilişki formlarını ihtimal dahilinde bile görmemiş ol-

132 Akvol. 1999: 156.

ması, Doğunun eklektik *habitusunu* bastırarak, yerinesavunmacı ve içe kapanışı temsil eden refleksleri geçirmiştir. Batının bu, yarracı, sömürgeci ve dil dahil kültürel kimlik boyutunu da sömürgeleştiren 'ilişki' biçimi, modernist projenin bildiği tek ilişki türü olunca, diğer ülkelerin onunla eşit bir zemin üzerinde buluşabilmesi, buna niyet dahi edebilmesi, imkansız hale gelmiştir. Cumhuriyet projesinin, modernizmin bu katı ve dışlayıcı özelliklerine rağmen, ona tabi olmanın ötesinde onunla eklemenebilmiş olmasını ise bu geleneğin yukarıda özetlenen, eklektizmi ve esneme kabiliyetiyle ilintilendirmek anlamlıdır. Hele de, Osmanlı'nın son dönemlerinde, modernleşmenin gerekleriyle ilk ilintili hale gelen grubun, din uleması olduğu dikkate alındığında.¹³³ Bu buluşmada, bütün zorluğuna karşın, ne teslimiyet vardır, ne de ilişki bütünüyle hiyerarşik olup bir tabiyet ilişkisidir. Ancak en azından, ülkenin merkezinin kültürel kimlikleri yok saymak suretiyle, evrensellik adına tanımlayıcı kodlardan yoksun kaldığı da bir gerçektir; bu açığı telafi eden kültürel dinamiklerin yerel düzlemlerde diri kalışı olmuştur.

Her şeye karşın, tek başına Türk-Osmanlı ve İslâm geleneklerinin eklektik niteliği, tam da kapitalizmin krizleri derinleşmişken başvurulacak eklemelenme gerçeğini anlamamıza yetmez. Doğulu/İslâmi bağlamanın içeriklik ve eklektizmine dayandırdığımız İslâm-kapitalizm bağdaşırılığı tezi yine de izaha muhtaçtır. Her şeyden önce şu sorunun yanıtını vermemiz gerekir: Bu ikisinin eklemelenmesi günümüze kadar gecikmişken günümüzde birdenbire neden ve nasıl hayata geçiyor? Bu soruyu yanıtlamak için önce oryantalistlere mal edilen İslâm'la kapitalizmin bağdaşmazlığı tezine eğilecek, sonra da eklemelenmeyi mümkün kılan gelişmelerin daha ziyade kapitalist sistemdeki değişmelere bağlı olduğu görüşünden hareketle kapitalizm ve sınıf gerçeğinin, Batılı sistem içindeki evrimleşmesini inceleme konusu yapacağız.

133 Aktay, Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, 1999: 27

İslâm'la Kapitalizmin Bağdaşmazlığı Tezi

Bağdaşmazlık tezinin hakikatini oluşturan ilk ayak, Osmanlı'nın aşağıda ele alınacak olan Batılı feodalitenin uzağında (Marks'ın deyişiyle Asya Tipi Üretim Tarzı) bir sosyo-ekonomik düzene sahip olmasıyla ilgilidir. Başta Weber olmak üzere, bağdaşmazlık tezini ileri sürenler, Doğunun ayrıksılığını, sadece İslâm dini üzerinden ilan etmeyip, güçlü devlet geleneğini (patrimonyalizm ve Doğu despotizmi özelinde) ve Weber'in vurguladığı haliyle modern kapitalizmin rasyonalizmine kontrast oluşturacak şekilde keyfi yönetim ve yargılama (kadı ahlakı) biçimlerini işaret etmişlerdir. Kapitalizmin sınıflılığını tarihsel olarak destekleyen feodal güç adacıklarının kurumsallaşmışlığına karşın, Doğuda sermaye birikimini engelleyerek ve temel ihtiyaçların karşılanmasını sağlayarak sınıfsızlığı sürekli kılan, merkezi ve güçlü olmakla kalmayıp kendisine kutsallık atfedilen bir devlet aygıtı söz konusudur.

Bağdaşmazlığın sosyo-ekonomik dinamiklerini yukarıda ele aldığımız için bu kısımda, bağdaşmazlığın İslâm üzerinden nasıl temellendirildiğine odaklanacağız. Çileci püritenizmi kapitalizmin ruhu ilan eden Weber, İslâm'ın kapitalizme evrilmesinde engel olarak vurguladığı noktalar olarak, gerçekte kapitalizmle uyumlu bir potansiyele sahip olmakla beraber, İslâm'ın zamanla, bir savaşçılar dini haline gelmiş olması ve ahlakının vasatlığını öne çıkarır. Kapitalizmin gerektirdiği dünyevi çilecilik, İslâminancı ve uygulamasında yoktur. Weber'in bu ayrıştırıcı görüşüne karşın, Gellner ve Turner gibi isimlerin İslâm ile modern kapitalizm arasında herhangi bir bağdaşmazlık görmediklerini de belirtmeliyiz.¹³⁴ Üstelik Gellner, İslâm dininin özelliklerinin modernlik karşısında direnç gösterebilen tek din olduğunu dahi saptar.¹³⁵

134 Örneğin bkz. Gellner, 1981; Turner, 1997.

135 Gellner 1981: 4-5

Ancak Weber, Marks¹³⁶ ve oryantalistlerin görüşlerinde her yönüyle işlenen bağdaşmazlık tezinin doğruluğuna işaret etsin ya da etmesin, İslâm’la kapitalizm arasındaki buluşmanın günümüze kadar gecikmiş olduğu tartışmaya yer bırakmayacak bir gerçekliktir. Bu ‘bağdaşmazlığın’ sorumluluğu tek başına İslâm’a mal edilemeyecekse de, eklemelenmenin günümüze kadar gecikmesinin izaha muhtaç olduğu kesindir. “Hristiyanlığın hangi özelliklerinden dolayı kapitalizm ve modern toplum düzeni bu şekli almıştır?”; “İslâm’ın hangi özellikleri onu sekülerizme karşı bağışık kılar?,” gibi soruların da yanıtlarını vermek üzere İslâm dininin tanımlayıcı özelliklerine biraz daha yakından bakmak gerekiyor:

Konumuz (sınıf) iktisat alanını ilgilendirdiğinden, ‘iktisadi konular bağlamında ‘İslâm’ deyince ne anlamak gerekir?’ sorusuyla yola koyulmak anlamlı olacaktır. Ancak İslâm dini söz konusu olduğunda, yaşamı departmanlara ayırmak ne kolay, ne de anlamlıdır. O nedenle, olabildiğince iktisadi konulara işaret etmeye zemin hazırlayacak şekilde İslâm’ın geneli için bir çerçeve oluşturarak yol almak durumundayız. Amacımız, İslâm dininin bütüncül niteliğinin, bir sınıf oluşumunu engellemedeki rolünü ortaya koymak olduğu kadar, nasıl ve hangi noktada bu bütüncüllüğün kırılmaya maruz kaldığını da tartışma konusu etmek.

İslâm dini, her konuda olduğu gibi, iktisadi konularda da bir takım prensiplerle çevrelenmiştir. Bu bakımdan, dünyevi alanı tamamen dışlayan Hristiyanlığın tersine, İslâm dini için bir İslâm ekonomisinden söz etmek anlamlı olmanın ötesinde, gereklidir de. Ama öte yandan, belirtilen kuralların Müslümanlar için doğru yolu gösteren öğütler biçiminde olup, herkes için zorlayıcılığa haiz olmaması, O’nu başka model ve sistemlerle kolayca

136 Doğuya ilişkin görüşleri söz konusu olduğunda ezeli rakip sayılan Marks ve Weber’in düşüncelerinin ortak bir noktada buluştuğu bir gerçektir. Bu açıdan iki düşünürü ele alan yakın tarihli bir çalışma için bkz. Sunar, 2012.

eklemlenebilir; yan yana yaşayabilir kılmaktadır. Benim bakışıma göre, buradaki ölçü, bir sistem içinde İslâmi prensiplerin ne ölçüde hayata geçirildiğinden çok, İslâmi gereklerin hayata geçirilmesi yönünde bir bilinç ve çaba içinde olan insanların mevcudiyetidir. Bizatihi bu bilinç ve çaba, en az söz konusu kuralların hayata geçirilmişliği kadar, değerli kabul edilir. Zira İslâm inancında zaten insan, cihad/mücadele eden biri olarak tasarlanmış. Bu mücadelede ölmek var (şehitlik makamı) dönmek yoktur. Aksi takdirde, şu ayette de net olarak belirtildiği üzere, insanlar için olayların olumlu yönde değişmesi hiçbir şekilde mümkün olmayacaktır:

çünkü Allah, bir topluma bahsettiği nimeti ve esenliği, o toplum kendi gidişini değiştirmedikçe asla değiştirmez.”; “Gerçek şu ki, insanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden Allah onların durumunu değiştirmez ve Allah insanlara [kendi kötülüklerinin bir sonucu olarak] bir felaket tattıracağı zaman hiçbir şey bunun önünde duramaz.”¹³⁷

İnsan, gelişimini, zıtlıklar içinde, sürekli bir mücadele (cihad) hali içinde gerçekleştirebilecek, yani tekâmülünü bu yolla tamamlayabilecektir. Bunazıt içerikte uyarıların da zaman zaman yapıyor olmasına karşın,¹³⁸ dünya hayatının bir defada ve herkes için bir yeryüzü cenneti olmayacağı kesin gibidir. Bunun temeline bireysel çaba konur zira. Kurallarıyla toplumcu olan İslâm, diğer dinlerde de olduğu gibi cennete varışı bireysel iman ve çabanın konusu kılar. Kur'an mesajının bütününden çıkan sonuçta bakıldığında, toplumsal ve dünya ölçeğinde bir hedef olarak, idealin bütünüyle gerçeğe dönüşmesinin vaad edildiği bir duruma işaret etme söz konusu olmadığı gibi, dünya hayatının bir sınav durumuyla temsil edilmesi sürekli vurgulanan bir temadır. İnsanlar, idealler doğrultusunda, en iyiye ulaşmak için çabalayacaklardır; ama kesin olan şudur ki dünya sınav ortamından

137 Esed, 2002: Enfal: 53; ve Rad: 11.

138 Kırbaçoğlu, 2011: 22, 93 vd.

uzaklaşmayacak; çünkü sınav hayatının altyapısını oluşturan iyi ve kötü arasındaki diyalektik ilişki gereğince, bunun için gerekli şartlar sürekli hazırlanacaktır. Bu durumda, bir Müslüman, ideallerin hakikate dönüştüğü bir yeryüzü cenneti için mücadeleye girecek; ama adımlarını, sınav ortamı her daim taze kalsın diye bunu bozacak etkilerde bulunacağını vadeden Tanrısal buyruk karşısında, bunun topyekün bir toplumsal gerçeklik olarak hiçbir zaman gerçekleşemeyeceğini bilerek atacaktır. Ancak elbette insan adımlarını atarken, diyalektik yasasının gereklerini hesaplayarak değil, 'Kutsal Kitap'ın iyilik yasası uyarınca buyurdukları doğrultusunda atacaktır. Bu buyruğun altyapısı, birey bazında saf iyiliğin seçilmesi söz konusu edilebilirse de, toplamda iyilikle kötülük sınava çekilmenin alt yapısını oluşturduğundan, dünya hayatı hiçbir zaman sorunsuz olmayacaktır.

a-İslâm ve Ekonomi: İdeal/İlkesel Çerçeve ve Uygulama

Daha önce belirtilen, İslâm'ın (Hristiyanlığa kıyasla) doktrinist bir din olmadığını bu başlık altında da vurgulamak önemlidir. Bu başlık açısından bunun anlamı, Hristiyanlığın doktrin merkezli kurumlaşmış bir din olmasına karşın, İslâm'ın ideal düzen arayışı etrafında kutsalın kemikleştirilip dondurulmasına izin olmayan bir inanç çerçevesi sağlamasıdır. İslâmi uygulamada idealler dünyasını yansıtan doktrin, somut gerçeklikten kaynaklanan yeniliklerle biteviye etkileşim içinde olmak durumundadır. Bu durumda, 'ideal' olan, doktriner bir oluşuma fırsat vermeyecek denli dinamik bir etkileşim ve yeniden oluşum ortamıdır. Zaten örneğin bir Hristiyanlıkta olduğu gibi, idealin niteliğine ve neliğine dair kararları verecek herhangi bir kurum ya da otorite de yoktur; ya da olmaması gerekir. Böylece doktrin/ideal ile uygulama arasında belli belirsiz bir ayırımdan söz edilebilecektir; ve buna göre, uygulama, ideal olanı da içerir, ve tıpkı uygulamanın kendisi için geçerli olduğu üzere her an yeniden üretir.

Ancak ekonomik yaşamı düzenleyen faiz yasağı ve zekat zorunluluğu gibi değişmez prensipler de yok değildir; Bunların miktarı ve çağa göre düzenlenmesi mümkün ve gerekliyse de toplumun emek temelinde yükselmesi değişmez bir şart gibidir. Faiz, servetin belli ellerde toplanmasının ana sorumlusu olarak tanımlanırken, zekat ve sadaka gerçekleştirilmesi emredilen paylaşımcı düzenin bir işaretidir: "Allah faizli kazançları bereketten mahrum eder, ama karşılıksız yardımları kat kat artırarak bereketlendirir."¹³⁹

İçinde bulunulan şartların gereklerine bağlı olarak, bütün bu hususların da yoruma açık olduğu ve halihazırda böyle yorumların yapıldığı da bir gerçektir. Gerek Mısır'da gerekse Türkiye'de faize dair yenilenen yorumlar bunların başında gelmektedir.

b-İslâmi Ekonomi Alanında Zihniyet Dönüşümüne Bir Örnek: Faize Açılan Kapı

Faiz konusu, etik gerilimin en çok yaşandığı; hala da yaşanmaya devam ettiği bir hususu oluşturmaktadır. Kur'an'ın çok açık hükmü bulunan bu konudaki çekinceler, Müslüman'ın ticari hayatını yer yer sürdürülemez noktalara getirebilmiştir. 1998'de MÜSİAD üyeleriyle alan çalışmasını yaparken işadamlarının faize karşı tedirgin bir duruşları vardı: En azından faiz almaktan kaçınıyorlar ya da aldıkları faiz parasını kendi bütçelerine katmama gibi alternatif mücadele yolları seçiyorlardı. Gelineen noktada ise otorite kabul edilen kişi ve kurumlarca enflasyon oranında faizin helal olduğu açıklanarak, girişimciler, ne şekilde davranacakları elbette kendilerine kalacaksa da, çok hassas bir noktayı oluşturan bu konuda rahatlatıldılar. Ranta/faize açılan bu kapı dolayısıyla ifade etmek gerekiyor ki, 'Anadolu sermayesi'nin büyük sermayeyi, eleştiri mahiyetinde ve öncelikle 'rantçı'

¹³⁹ Fsed, 2002; Bakara: 276

olarak nitelemesi; ve kendilerine yönelttikleri en temel eleştirilerden birinin onların bu 'rantçı' kimliği olması oldukça paradoksal bir durum yaratmaktadır. Yakın zamanlarda gerçekleşen bir çalışmanın bulguları da faiz söz konusu olduğunda, çeşitlenmesi kaçınılmazlaşan tutum alışları şöyle özetlemektedir: "Bir uçta Kuranikerim'in emir ve yasaklarını ne pahasına olursa olsun uygulamaya çalışanlar yer alırken, diğer uçta 'zamana uyumak' gerektiğini savunanlar bulunmaktadır."¹⁴⁰

Örneğin, İslâmi meselelerde otorite kabul edilen Hayrettin Karaman'ın faiz konusundaki yorumu enflasyon oranındaki faizi faiz saymayarak kapsamı daraltmak şeklindedir: "Faiz olursa, oran ne olursa olsun helal olmaz. Enflasyon oranında fazlalık faiz değildir. Mesela birine yüz lira ödünç verseniz, alt ay sonra enflasyon yüzde otuz olduğu için 130 lira alsanız bu otuz liralık rakkam fazlalığı faiz değildir, alt ay önce verdiğiniz paranın -satın alma gücü bakımından- eşit karşılığıdır. Bu böyle olmakla beraber faizcilik yapan bankalara para yatırarak buradan enflasyon oranında faiz almak caiz olmaz; çünkü: a) Bu bankalar sizden aldıkları parayı reel (enflasyon oranından fazla) faizle satmak suretiyle para kazanmakta ve size de o paradan ödeme yapmaktadırlar. b) Bankaya para yatırmak bir akit yapmaktır; bu akit, faizli para alım satım aktidir, sonunda kâr da olsa zarar da olsa yapılan akit faizli akit olduğu için İslâm'a göre meşru değildir. Elinizde para var da bunu meşru yoldan nemalendiremiyorsanız Özel Finans Kurumlarına yatırabilirsiniz."¹⁴¹

Faiz açısından farklı uygulamaların benimsenmesi, haliha-zırda, söz konusuysa da genel kabul gören yaklaşıma göre, asıl yanlış olan paradan para kazanmaktır. Paranın değerini koruma çabası en doğal hak telakki edilmektedir. Diyanet'in de yorumu

140 Akşit ve diğerleri, 2012: 521.

141 Karaman'ın web sitesinde yer alan 17.Kasım.2011 tarihli yazısından alıntı. www.Hayrettin-Karaman.net.

'enflasyon nispetinde faizin helal olduğu' yönündedir. Haber kaynağında, görüşün kaynağının El Ezher Üniversitesi din alimlerinin yorumları olduğu belirtilmektedir. Bu türden yorumların eskiliğı ve yaygınlığını Pakistan'lı yenilikçi/içtihatçı düşünür Fazlur Rahman'ın kaleminden okuyalım:

banka faizini reddeden aşırı görüşü kabul etmemeliyiz. Eğer sermaye, mal üretiminde bir paya sahipse, banka faizi caiz olmalıdır. Caiz olmayan, iktisadi sömürüdür.... Sermaye... sırf tüketim amacıyla değil, üretim amacıyla da ödünç veril[ilir.] Para yalnızca tüketim amacıyla ve aşırı bedel karşılığında ödünç verildiğinde, faiz, tefeciliğe dönüşür. Kur'an, kanuni faizi değil, tefeciliğı yasaklamıştır. Bu yasağı, ticari bankacılık için gerekli işlemleri kapsayacak şekilde genişletmek, ideolojik ve İslâm dışıdır."¹⁴²

Ancak bu mantığa uygun açıklamalar, içtenlikle inanan bir Müslümanı güçlükle ikna edebilmektedir. Örneğin, Akşit ve diğerlerinin gerçekleştirdikleri saha çalışmasında bir sanayicinin ruh halini yansıtan şu cümleler dikkate şayandır:

"Hani faiz haramdı, almayacaktın! Hani faizle iş yapan Allah'a ve resulüne savaş ilan ederdi. Ben de aldım. Hem bu ayeti biliyorum hem de aldım.....Kar değil de manevi olarak zarardayım... Şimdi çok güçlüyüm ama huzursuzum."¹⁴³

Emeğe dayanmayan kazanca konulan sınırla emeğine dahi dayansa, kişisel kazançta başkalarının da bir payı olduğu düşüncesi, İslâmi ekonominin değişmez çizgilerini temsil eder. Ekonomik işleyişin alt ve üst sınırlarını çizen bu prensipler söz konusu olduğunda dahi, gerçeklikle etkileşimi içinde ortaya konan yeni yorumlara yer yok değildir. Bunun bariz örneğı, enflasyon nispetinde faizin helal olması şeklindeki yorumken, zekatını verince İslâm'da herkesin kazancını istediğı gibi harcamasının önünde bir engelin bulunmadığı şeklindeki yorumuyla Erol Yazar da bu sınırları sermaye lehine epeyce zorladı. Ancak aynı hakikatin

142 Rahman, Fazlur, "İslâm'ın İktisat İlkeleri," İslâmiyat, 2002, Sayı 2: 146.

143 Akşit ve diğerleri, 2012: 125-6.

bir başka yüzü de şudur ki, Kitap'ta faiz karşısı kesin hükümlere karşın, dünyeviliğin anahtarını elinde tutan erkekler dünyasının ihtiyaçları bu alanda ictihatı çok acele hayata geçirirken, örneğin bir aile ve cinsiyet/kadın konusunda geleneksel davranış kalıpları ve Kitap'ta yazana motomot riayet tercih edilmektedir.¹⁴⁴

Bu durumda, bir imkansıza tekabül eden toplumun bütünü-nün gönenci doğrultusunda herkesin elinden geldiğince yürüte-ceği mücadelenin (cihad) İslâm ekonomisinin asıl karakteristik özelliği olduğunu ileri sürmek isabetli olacaktır.

c-İslâmi Ekonomi Nedir?

Faiz örneğinde yaşanan değişimler ve farklı yorumların da gösterdiği; ve İslâm dininin idealler ve gerçekler arasındaki ilişki-de idealleri de çağın gelişmeleri doğrultusunda sürekli yeniden kurma yükümlülüğü olduğu şeklindeki yorumumuz uyarınca; İslâm sürekli bir tecdidin konusudur. İslâm dininin özgünlü-ğünü borçlu olduğu gerçeklik, kendisinin bir ideale sabitleneme-yecek olmasıdır. İçinde bulunulan şartlar uyarınca refah, eşitlik ve âdalet doğrultusunda dengelenme, yani eşitlik ve adalete dö-nük adımların, cihad yoluyla atılması, bu çerçevede bir gereklilik-tir. Konfüçyus'a atfedilen şu söz mükemmelen İslâm'ın adalet karşısındaki konumunu da temsil ediyor gibidir: "Adalet kutup yıldızı gibi yerinde durur ve geri kalan her şey onun etrafında döner." Adalet kavramı, İslâmi çevrelerde eşitlikten çok farklı ve özgün bir kavrammışcasına ele alınsa da, bence şurası gayet ke-sindir ki, adalet, herkes için eşitliği mümkün olan en üst seviyede gerçekleştirmekle ilgili bir çaba/mücadele sürecini içermek du-rumundadır. Donmuş bir hal olmayıp, kanlı canlı, sürekli bir he-defe yönelen bir doğası olmalıdır. Zira, İslâmi denge prensibince de; hakikatin genel prensipleri gereğince de, esas olan, şartlar uyarınca, bütün doğruların sürekli yeniden gözden geçirilmesi

144 Bu görüşü destekleyen bir alan çalışması bulguları için bkz. Akşit, 2012: 522-3.

gerektiğidir. Eşitlik ve adalet adına verilen başarılı mücadeleleri takiben, eşitlik ve adalet halinin atalet getirmiş olması nedeniyle günümüzde buna denge getirici liberal, sermaye biriktirimci çözümlerin dahi İslâm'la uyumluluğundan söz edilebilecektir.

Yorumda çeşitlilik esastır. Nitekim Türkiye'de hâlihazırda karşımızda duran bir yorum (liberal yorum), zekât gibi belirgin dinsel vazifelerin yerine getirilmesi dışında, insan özgürlüğünün İslâm için esas olduğunu savunurken; diğer (İslâmi sol/sosyalist) yorum, İslâm'ın gereklerinin hayata geçirilebilmesinin devlet/toplum karışmasını zorunlu kıldığını ileri sürer. Bu görüşlerden ilkinin taşıyıcılığı AKP ve yaygın dinsel cemaat (Gülen Cemaati) tarafından yapılırken, ikinci yorum, halen marjinal kalan cılız bir sese sahip (kapatılışına kadar) HAS Parti ve bir grup Müslüman insan (Antikapitalist Müslümanlar ve Emek ve Adalet Platformu benzeri oluşumlar) tarafından yapılmaktadır. Kesin olan şudur ki, İslâm'ın din-dünya dengesine dayalı olması gereği kadar, dünya kapsamında yer alan iktisadi işler de insanların niyet ve çabalarından bağımsız kılınarak din-dışı ilan edilemezler.¹⁴⁵

Bu iki yaklaşımı çalışmamızın temel bazı dayanakları açısından değerlendirecek olursak: Bir yandan, 'homo İslâmicus'un hayata geçirilmesi, insanların en temel ihtiyaçlarının karşılanabilmesine bağlı olduğundan,¹⁴⁶ yukarıda zikredilen ikinci grubun gerekli gördüğü türden; ve devlet karışımını da içeren türden bir müdahale kaçınılmaz görünmekte; ama öte yandan, toplumun bu imkânı sağlayacak zenginliği ortaya koyamadığı hallerde sadece varlığın değil, yokluğun da bölüşümü gerekecek; ve geleneksel yorumlar nedeniyle İslâm toplumlarının iktisadi geri kalmışlığı sürüp gidecektir. Bu durumda asıl amacın, "etkin bir

145 Kırbaçoğlu, 2011: 93.

146 Rahman, (2002: 142) karşılanmaması durumunda insanı insan-altı bir konuma düşürecek yiyecek, giyecek, barınma ve eğitim gibi ihtiyaçlarının karşılanmasının zorunluluğunu ifade ediyor: Bu durumda bir insanın Müslüman olma vasfından söz edebilmek için, bu ihtiyaçlarının karşılanması gerekliliğinden söz edebiliyor ve yoksulluk/açlık sınırında yaşayan Müslümanların Müslümanlıklarının sözde kalacağını ileri sürebiliyoruz.

gelişme sağlayabilmesi ve kendi kişiliğini ifade edebilmesi için her ferdin, içinde azami hünerlerini ortaya koyabileceği şartların yaratılması¹⁴⁷ olması gerekir. 'Yoksulluğun da bölüşülmesi' gereği, tam da bu amaca ters düşecek şartları yaratarak kendisine bir yol açabilir. O halde de, İslâm'ın gereklerini yerine getirebilmek için bir servete sahip olan insanlardan emekleri yoluyla edindikleri servetlerini diğer insanların temel ihtiyaçlarının giderilmesi için toplumla bölüşmesi beklenecek midir? Sorunun cevabı, sol yoruma göre evet; sağ yoruma göre ise hayırdır.

Rahman, "sol" ya da muhalif bir perspektiften, 'İslâm insanı', özgürlük, ekonomi ve devlet müdahalesi arasındaki ilişkiyi şöyle kuruyor: "Devletin müdahale etmediği bir toplumda, adaletsizlik, çeşitli biçimleriyle sömürü ve çarpıklık ortaya çıkar: sonuç olarak İslâm'ın çoğu amacı tamamen başarısız kalmaya mahkûm olur." Ancak 'İslâm insanı'nın varlığının pekişmiş olduğu bir toplumda devlet müdahalesi bakımından durumun farklı olacağını da altını çizmeden geçmez: "Şayet bir İslâm devletinin vatandaşları gerçek müminler olsalardı, denetim ihtiyacı bu duruma paralel olarak açıkça daha az olurdu. Ancak bu bizim bugünkü toplumumuzun ufkunda ... henüz görünmemektedir."¹⁴⁸ Devlet müdahalesini neredeyse İslâm toplumunun olmazsa olmaz bir parçası gibi sunan Rahman'a,¹⁴⁹ insan özgürlüğü ile ilgili sınırın nerede çizileceğini sormak gerekiyor. Bu sınıra dair ipuçları içeren bir görüşü Şeriatî'de, buluyoruz. Şeriatî'nin düşüncesinde özel mülkiyet ancak kişinin emeği doğrultusunda mümkün olabilecektir: " yalnızca çalışan insanlar mülkiyete hak kazanırlar... Mülkiyet bu şekilde, insanın kendi kazandığı üzerindeki hakkı anlamına gelmektedir. Şu halde mülkiyetin sahibi işçidir."¹⁵⁰

147 Rahman, 2002: 139.

148 Rahman, 2002: 139.

149 Rahman, 2002: 139, 144, 145.

150 Cesur, 2002: 85.

Şeriatı, Kur'an'daki Necm 32'de belirtilen "İnsana çabasından başkası yoktur." İfadesine dayanarak Hz. Ömer'in hükmü uyarınca kimsenin elindeki toprağı 3 yıldan fazla işlemeden tutamayacağına hükmetmiş olmasını; ve bu uygulamaya Osmanlı'da rastlanabilecek olmasını; bu prensibin pratikteki karşılıkları olarak yer verir.¹⁵¹

Dahası, Tevhidi görüşte, her şeyin gerçek sahibi, Allah'tır. Bu nedenle bize Roma hukukundan geçen özel mülkiyetin –belki küçük çaplı bireyin ayakta kalmasını sağlayacak türden sahiplik/ mülkiyet haricinde- aslında İslâm hukukunda bir anlamı yoktur.¹⁵² Allah'ın temsilcisi, genel olarak halk olduğundan, mülkün sahibi de halktır. Anderson, özel mülkiyetin yokluğunun bütün bir Doğu meselesinin anlaşılmasında anahtar olduğu fikrindedir.¹⁵³ Anderson, haklı olarak, siyasal ve dinsel özelliklerin de bundan türediğı görüşüne sahiptir. Türememişlerse de bunlarla etkileşim halinde oluşup şekillendikleri kesindir.

Şeriatı'ye göre, "Allah'ın mülkiyeti, bireylerin mülkiyetinin reddedilmesi ve toplu mülkiyetin gerçekleştirilmesidir."¹⁵⁴ Bunun olabilmesi için varıl ve yoksullar arasında verilen mücadelede, Tanrı'nın safının yoksuldan yana oluşunu ilan eden Şeraiti, Habil (her şeyin ortak olduğu dönemi temsil eden) ve Kabil'den (eşitsizliklerin başlangıcını temsil eden) başlayarak Peygamberler tarihini de içine alan bu mücadelenin bir tarihi olduğunu ileri sürmekten de geri durmaz.¹⁵⁵

Kapitalist ekonomik sistemle ilişkisi içinde ele alındığında, manevi boyutu bütünüyle dışta bıraktığı için 'homo economicus', 'İslâm ekonomisi' arayışlarıyla bağdaşmayacaktır. Gerçekte bu

151 Cesur, 2002: 85.

152 Cesur, 2002: 85-6.

153 Anderson, 1974: 474.

154 Cesur, 2002: 86.

155 Cesur, 2002: 87

nokta, İslâm'ın sadece kapitalizmle bağdaşmadığı değil, materyalist niteliği nedeniyle sosyalizmle de bağdaşmadığı ve arasına mesafe koyduğu asli unsuru oluşturmaktadır. Kapitalizm gibi sosyalizmin insanı da 'maddi/ekonomik bir insan'dır. Bu nedenledir ki sosyalistliğiyle ilgili en ufak bir kuşku duyulmayan Şeriatî bile materyalizmi nedeniyle sosyalizmle çatışma içinde olmuştur.¹⁵⁶ İnsan yerine, üretim araçlarına tanınan merkezi yer noktasında Şeriatî, materyalizme karşı çıkar. Şeriatî'ye göre bu uğurda, sosyalizm, merkezine insanı almalıdır; üretim araç ve süreçlerini değil.¹⁵⁷

"Allah faizi eksiltir, sadakaları ise bereketlendirir"¹⁵⁸ ayetinde bereket ve bereketsizliğin kendini göstereceği alanlar açıkça ifade edilmiştir. Mesaj açıktır: Kişinin emeğinin karşılığı olarak edinilmeyen-ve paylaştırılmayan- hiçbir servetin İslâm'a uygun olmadığı genellemesine varabiliyoruz. Bu ifadedeki 'bereket' sözü ise ekonomik etkinlikte manevi boyutun tuttuğu yeri gösterir. Böylesi bir kavramın Batının seküler ve 'homo economicus'a dayalı ekonomik hayatında bulmaya çalışmak beyhudedir. Bu nedenle, şimdi, kazancı, maddi ve niceliksel olmaktan çıkarıp onu manevi hasletlerle buluşturan bereket kavramından kastın ne olduğuna biraz yakından bakmak uygun olacaktır.

d-İktisadi Hayatta Kâr ve Bereket

Bereket de kâr gibi ticari hayat için geçerli bir kavramdır. Kâr, bir alışverişin sonucunda ortaya çıkan maddi fazlalık iken, bereket de o süreçte oluşan manevi/görünmeyen artış ve kazanca karşılık gelir.¹⁵⁹ Ağırman'a göre, bereket 'ilahi kaynaklı bir lütuftur; kaynak itibarıyla Allah'tan başkasına izafe edilemez; ve ilgili ayetler

156 Seyyid Kutub'un milliyetçilikle birlikte sosyalizme yönelik tavrı çok daha serttir. Bunları, "İslâm'ın kırmak için geldiği birer put ve tağut" olarak ilan eder. Bkz. Aktay, 2002a: 66.

157 Cesur, 2002: 79-82.

158 Esed, 2002: Bakara: 276.

159 Ağırman, 2012: 14.

incelendiğinde bereketin kime ve neye tecelli edeceğinin takdiri Allah'a aittir: "İlgili ayetlere göre, işinde, ticaret yaşamında, hayatının her alanında doğru, adil ve takva sahibi olan, Allah'ın verdiklerine şükredip ilahi kurallara uygun hareket eden herkeşe vereceğini görmek mümkündür."¹⁶⁰ Bereketin sözlük anlamı, artış, büyüme ve saadete karşılık gelmek üzere, "hissedilmeyen ilahi bir hayır, sayma ve sınırlama imkânı olmayan her ziyade ve artış için kullanılan bir terim"dir.¹⁶¹ Bereket bollukla yakından ilintilidir ama kavram bolluğu salt maddi bir süreç olarak algılayan kapitalizmin aksine, işini hakkıyla yapmayı ve kazancı paylaşmaya açık olmayı da içeriyor olmalıdır.

Böylece malın bereketlenmesi, niceliksel olarak artması değil, onun niteliksel/arındırıcı özelliğinin artmasıdır. Bu vurgu, niceliksel artışla bereketin ilişkilendirilmesi halinde, bütün dikkatin maddi kar artışına verilmek suretiyle insanın kendisinin bu sürecin altında kalması olasılığına karşıdır.¹⁶² Düzenli ise, Kur'an'ı Kerim'in çokluk kavramına karşı tutumunun negatif olduğunun altını çizer. Böylesi bir toplum düzeninde, sermayenin atıl tutulması, toplum yararına olacak şekilde değerlendirilmemesi kabul edilir bir durum değildir. Bu hususa yapılan vurguyu, Kur'an'da Tevbe suresi 34-35'de görüyoruz: "...Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda sarf etmeyenlere can yakıcı bir azabı müjdele. Bunlar cehennem ateşinde yakıldığı gün alınları, böğürleri ve sırtları o biriktirdikleri ile dağlanacak, bu kendiniz için bencilce biriktirdiğinizdir, biriktirdiğinizi tadın bakalım! Denecek."

Biriktirmenin niceliksel ayağına olumsuzluk atfeden Düzenli, bereket, çoğalma, güç sahibi olmayla, aldatıcı ve tahakkümcü bir özellikle ilişkilendirilir: "Rakamsal olarak çoğalmaların, doğal

160 Ağırman, 2012: 17.

161 Ağırman, 2012: 17.

162 Düzenli, 2012: 28-9.

olarak onu çoğaltan insanı kuşatması ve kontrol altına alması gibi bir tehlike her zaman söz konusudur... Bereketin; yani arındırıcı ve sürekli bir hayrın peşinde olan insan, çok olanın değil; temiz olanın peşindedir.”¹⁶³ Vermeyle kazanmanın eşleştirildiği bir algıyı yukarıda da belirtilen ayette görüyoruz: “Allah faizi eksiltir, sadakayı ise bereketlendirir.” Burada, haram yoldan elde edilecek kazancın faydasının görülemeyeceği; kazancımızdan yapılacak yardımların ise misliyle bize geri döneceği düşüncesi hüküm sürer. Tam da bu noktada, halk arasında da yaygın olarak kabul gören bir zihniyetten söz etmek gerekiyor: Olumsuz durumlarla karşı karşıya kalma ya da zarar etme anlamlarında ‘batma’ bile bir imtihan vesilesi olarak görülür.¹⁶⁴

Bütün Müslümanların uyguladığı zekâtın sözlük anlamının ‘temizlik’ ve (eksilme ve zarara uğrama şöyle dursun) berekete karşılık gelecek şekilde yorumlanan ‘artma’ anlamına gelmesi¹⁶⁵ bir yana, Türkiye’deki günlük hayattan örnekleyecek olursak, bereketin günlük hayattaki yerini almış olduğunu ve bir bereket bilincinin yerleşikleştiğini görürüz: “Türkçe’de bir hayra nail olan için tebrik etmek ifadesi kullanılır ki bu, hayrın bol ve sürekli olması, saadete ve mutluluğa vesile olması için dua etmek anlamına gelir.”¹⁶⁶ ‘Bereket versin’ deyişi de ticari hayatta yaygın olarak kullanılan bir bolluk ve hayır duasıdır. Yemek üzerine gidilmesi halinde de, ‘bereketli olsun’ dileğine karşılık yemek, bereketi artıracak inancıyla, paylaşımcı bir biçimde, birlikte yenir.

Yukarıda ortaya konan perspektif ışığında, ‘ideal İslâm iktisadı’ servet ve mülkiyetin toplumun bütününe yayılması için çabalanmasını gerektiren bir düzendir. Faiz yasağının da işaret

163 Düzenli, 2012: 29.

164 Bu hususta, İGİAD Eğitim ve Araştırma Komisyonu Başkanı Mehmet Bulayır’ın derneğin bülteninde yer alan değerlendirmesine bakılabilir. Bkz. Bulayır, 2012: 24.

165 Ağırman, 2012: 17.

166 Köse, 2012: 9.

ettiği üzere, bir öz sermaye (müstakil/özgür insan) iktisadıdır.¹⁶⁷ İslâm'ın meşru (helal) gördüğü kazanç, emeğe dayalıdır.¹⁶⁸ Sınıfların oluşmasını engelleyen bu sistem kendine yeter durumdaki insanların üzerinde yükselir.¹⁶⁹ Tabakoğlu, bu çalışmanın bulgu ve yaklaşımınca da desteklenen bir biçimde, 'ideal İslâm iktisadı'nı, gerek İslâm'ın iktisadi ilkelerinin gerekse tarihi tecrübesinin verileri ışığında, bir özsermaye (müstekal/özgür insan) iktisadı olarak tanımlar.¹⁷⁰ Her ne kadar Ahmet Tabakoğlu'ndan hareketle ideal İslâm iktisadını servet ve mülkiyetin toplumun bütününe yayıldığı sabit bir düzen olarak tanımlayabileceksek de, denge halinin sürekli yeniden tayin edilmesi gerekliliği nedeniyle, aslında İslâm iktisadının içinde bulunduğu koşulların gereklerine göre her türden sistemle eklemlenmeye muktedir bir eklektik düzen olduğunun ileri sürülmesi gerekir. Nitekim Tabakoğlu da oldukça geniş bir 'geçiş dönemi İslâm iktisadı'nın varlığının teyid etmekle kalmayıp, 'insan-toplum-devlet bütünlüğünün' vurgulanmasından geçen ve ideal İslâm iktisadı olarak adlandırılan düzenin büyük ölçüde varsayımlara dayalı niteliğini de belirtmeden geçmez; ama arayışlar içinde olunması gereken geçiş döneminde yol gösterici olarak da bir İslâm iktisadı modelinden de söz açar.¹⁷¹ Sonuç olarak 'varsayımsal' niteliğe sahip ideal 'İslâmi' düzenin aksine, ideallerin hayata geçirilmesi uğruna verilecek mücadelenin dinamik niteliği öne çıkarılmalıdır.

İslâm iktisadının bir özsermaye iktisadı olma niteliği önemlidir zira Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisine bir atıfla maneviyat aşaması, ya da dinsel sorumlulukların yerine getirilmesiyle ibadetlerin ifası, temel ihtiyaçların karşılandığı bu aşamadan

167 İdeal İslâm iktisadına dair detaylı açıklamalar için bkz. Tabakoğlu, 2008 ve 1997.

168 Denek, 2010: 60-62.

169 Aynı yöndeki bir görüş için bkz. Tabakoğlu, Ahmet, 'İslâm İktisadında İşçi-İşveren Münasebetleri,' Çerçeve, Yıl. 5, Sayı. 20, MÜSİAD, 1997: 75.

170 Tabakoğlu, 1997: 75.

171 Tabakoğlu, 1997: 74, 77

sonra başladığından, sistemin, her bir bireyinin temel ihtiyaçlarını karşılamayı dert etmesi, bir İslâm düzeninin olmazsa olmaz gereği olarak kabul edilebilir. Temel ihtiyaçlarını karşılayabilen insan, kendi ayakları üzerinde durabilen bağımsız bir insandır. En azından öyle olmanın maddi şartlarına sahiptir. Bu çerçevede Tabakoğlu, işçi işveren çelişkisinin İslâm toplumları açısından ancak bir geçiş dönemi fenomeni olabileceğinin, yani kapitalist ekonomilere özgü olduğunun altını çiziyor.¹⁷² Ancak, (küçük) sermayedarın aynı zamanda emektar, işçinin de aynı zamanda temel sahiplik unsurlarıyla tamamlanmış olması durumunun ve değişen yaşam standartlarının yarattığı çağımıza özgü istisnai durumu not etmeden geçmemeliyim bu noktada.

Bir alan çalışmasının ortaya koyduğu bulgular, geline nokta bu durum bir enkaz yığına dönüştüyse de, 'müstakil insan' açısından durumun yakın zamanlara kadar geleneksel vasati özelliğini koruduğunu göstermektedir: Arif Geniş, ücretli çalışanların özerkliğe imrendiğini, işçilerin çocukları için kendi hesaplarına çalışacakları bir iş hayali kurmaktan geri durmadıklarını belirtiyor.¹⁷³ Geniş'in araştırmasında, çalışanlar, yoksulluk ve açlık sınırının altında yaşıyor olmalarına rağmen, kendi durumlarını 'orta halli' olarak tanımlıyorlar. Bunun iki nedeni olabilir: Bu, gerçeklik olmaktan ziyade (ya da olmak yanında) bir temenni olabilir; bunun da ötesinde geçmişte olduğu gibi işçilerin ücret gelirleri dışında bazı gelir getirici uğraşları, köyle bağları devam ediyor olabilir.¹⁷⁴ Her halükarda tevekkül ve dayanışma içindeki kendine yeten bu insanın kendisini yoksul hissetmeyip, toplumun sıradan bir üyesi olarak düşünmesi üzerinde derinlemesine düşünmeye değer.

Yukarıda betimlenen ve maalesef ki Türkiye'nin ardında bıraktığı bir gerçeği olan bu 'özgür/müstakil insan/köylü', (İslâm'ın

172 Tabakoğlu, 1997: 74.

173 Geniş, 2006: 181-2.

174 Geniş, 2006: 71-5, 186.

emrettiği) sorumluluklarını yerine getirmek üzere biyolojik ihtiyaçlarından özgürleşmiş veya özgürleşmeye hazır bir insandır.¹⁷⁵ Bunun da ötesinde, 'müstakil/özgür insan', bu aşamadan sonra sorumluluklarının bilincinde olan, kendisini bütün insanlıktan sorumlu duyan bütüncül 'İslâm insanı' olmaya aday olan insandır: Zira 'Allah'ın insanlarla yaptığı anlaşmalar gereği insana böyle ağır bir sorumluluk yüklenmiştir.'¹⁷⁶ Bu noktada insan, ibadet aşamasına geçmiştir. İslâm dinindeki ideal durumu ve gerektirdiği uygulamayı göz önünde tutarsak, ibadet, kişinin topluma (ve Allah'a) karşı sorumlulukların icrası anlamına gelir: İbadet, Allah'a karşı sorumluluk olarak kodlanan kişisel ve toplumsal sorumluluklar konusunda olgunlaşma amacıyla benimsenen pratikler toplamı olarak tanımlanabilir. Anlatılanlar bize, özgür/müstakil insanın özgürlüğünün, topluma ve Allah'a karşı sorumluluklar noktasında olduğunu gösteriyor; günümüzün serbestiyet anlamındaki özgürlüğe, özgür bireye bakış ise bilindiği gibi, Müslümanlarca uzak durulması gereken, olumsuz bir durum olarak kodlanır.¹⁷⁷

Yukarıda tarif edilen bu 'müstakil insan', İslâm iktisadının ideal tipik insanı olarak 'homo İslâmicus'a işaret ettiğinden çalışma boyunca bu kavramın içi doldurulmaya çalışılacaktır. 'İslâmi ekonomi', böylece bu özelliklere sahip eşit insanlardan oluşan sınıfsız bir toplum yaratma idealine karşılık gelir. Dolayısıyla ortalama insan ve toplum tipine ulaşılmasının bizi, zengin de yoksulun da olmadığı bir 'vasat toplum' düzeninin ideal İslâm toplumuna ulaştırdığı ileri sürülebilir.¹⁷⁸ –ki Osmanlı toplumu buna oldukça yaklaşmış iyi bir örnek durumundadır.

İslâm'ın İslâmi sayılan ideal tipik özelliklerle uyumlu sosyo-ekonomik düzenine bir örnek olarak Osmanlı iktisadi ve sosyal

175 Tabakoğlu, 1997: 78.

176 Güler, 2004: 19.

177 Fethullah Gülen'in bu konudaki değerlendirmesi için bkz. Çobanoğlu, 2012: 311.

178 Bkz. Denek, 2010: 80.

düzeninin kimi özelliklerini ele alarak bu bölümü derinleştirmeyi sürdüreceğiz.

e-Klasik Osmanlı Sosyo-Ekonomik Düzeni

Osmanlı sosyo-ekonomik düzeni, Batılı feodaliteden ayrıksılığı içinde, iktisadi alanda yukarıda işaret edilen ideale (eşit insanlardan oluşan sınıfsız bir sosyo-ekonomik düzen) oldukça yaklaşmış bir örnek olarak ele alınabilir. Kendinden önceki ve zamansallıkları içinde temas halinde olduğu medeniyetlerle girdiği eklektik ilişkisiyle Osmanlı sosyo-ekonomik düzeninin kölecî/feodal Batılı düzenden ayrıştırılması, bu çalışmanın temel iddiaları açısından temel bir önem sahiptir. Bunun için kısaca, feodal düzenin temel niteliklerini özetlemeliyiz: Batıda mülk, bireylerin hükmü altındadır. Kişilere, yani feodal beyler ve şövalyelere dayalı bir güç ve ahlak sisteminin yarattığı kurumlar belirleyicidir. Feodal yapılanma çerçevesinde büyük miktarda toprak beylerin elindedir ve emirleri altında köleler vardır; böylece nüfusun büyük çoğunluğu, kendi hesabına çalışan ve yaşayan özgür insanlardan oluşmaz. Yine, Batıda kendisini bütün insanlardan sorumlu sayan bir devlet aygıtı mevcut değildir; sosyo-ekonomik ve kültürel düzenler gibi sosyo-politik düzen de feodal ayrıcalıklara sahip güç adacıları üzerinde yükselir. ('Tersinden oryantalizm' yapacak olursak, buna neden olarak, Batının güçlü bir devlet aygıtına sahip olmayışını gösterebiliriz.) Büyük miktarda toprak ve onunla gelen ayrıcalıklar, kuşaktan kuşağa aktarıldığından, sınıflı Batıda bir düzen kaçınılmaz olmuştur.

Osmanlı sosyo-ekonomik düzeni ise, küçük köylülüğe dayalı bir öz sermaye rejimidir. Bu sistemin pratikteki karşılığı, (kölecî düzene karşılık gelmek üzere) kendi hesabına çalışan insanlar toplamından oluşan küçük-özgür köylülüktür. Kapitalizmi önceleyen, onun temellerini hazırlayan birçok özellik, Batının feodal düzeninde içkin olup, küçük köylülüğe dayalı feodal olma-

yan sistemlerde de bu bakımdan kapitalizm benzeri bir yapının oluşumunu engelleyici sayılabilecek özellikler başattır. Servetin ve gücün az sayıda elde toplanıp nüfusun geri kalanının bu insanlara tabi kılındığı köleci düzen, kapitalist sistemde sermaye birikiminin varlık ve meşruluk zeminini hazırlamıştır. Osmanlı gibi Batının farklı sosyo-ekonomik arkaplanlara sahip toplumların kapitalizmle eklendikleri durumlarda dahi devlet kapitalizmi benzeri farklı kapitalist uygulamalar ortaya koymuşlardır.¹⁷⁹ Osmanlı, sosyo-ekonomik düzeninde, Kur'an'da sıklıkla vurgulanan aşırılığın men edilmesine dönük uyarıların da ışığı altında, Bizans'tan miras kalan küçük-özgür köylülüğe dayalı mütevazı toprak ve mülkiyet modelini sürdürme yönünde aktif çaba sarf etmiştir.¹⁸⁰ Herkesin kendine yeten kadarına sahip olduğu –hatta sahip bile olmayıp kullanım hakkını vergi karşılığında elde ettiği- orta karar bir küçük mülkiyet rejimidir bu. Osmanlı'nın Batılı feodal düzenden farkının vurgulandığı ATÜT tezinin geliştiricisi olan Marks, bu sistemi, “devlet ile kendi kendine yeterli üretimde bulunan köyler arasında hiçbir ara gücün bulunmadığı durgun bir sistem” olarak tanımlar.¹⁸¹ Marks, Engels'e yazdığı bir mektupta Doğulu sistemin ('Doğu cenneti'nin) sırtını özel mülkiyetin yokluğunda bulur:

“Bernier, haklı olarak Türkiye, İran ve Hindistan'dan bahsederken, Doğu'daki bütün olayların temelini toprakta özel mülkiyetin yokluğunda aramalıdır diyor. Bu, Doğu cennetinin gerçek anahtarıdır.”¹⁸²

Bu sistem Türkiye'de, Cumhuriyet'li yıllarda da, tedrici ve nüfusun çeşitli şekillerde korunduğu ve köyle olan bağlarını sürdürdüğü aşamalı göç eşliğinde, önemli ölçüde muhafaza

179 Weber (1992: 67-8) modern Batılı kapitalizmin rasyonel karakterinin altını çizdikten sonra, öncesi ve sonrasıyla her toplumun kendine has kapitalist formlar sergileyebileceğini ama rasyonel kapitalizmin Batıya has olarak kalacağını belirtmiştir.

180 Keyder, 2000.

181 Göçek, 1999: 40.

182 Kavut, 2010: 127

edilmiştir. Bu politikanın yakın geçmiş itibariyle tersine dönmüş olduğu ve aktif bir biçimde nüfusun kentlerde toplanması için tedbirler alındığı ileri sürülebilir. Nitekim "Türkiye'de şehirlere yığılma, 1980 sonrası itibariyle bir sıçrama yaptı; 1970'lerde kentli nüfusun toplam nüfus içindeki oranı %38'di. Bu oran, günümüzde [2000'lerin başları itibariyle] ise %65'i geçmiştir."¹⁸³ Kırkent dengesi açısından şu anki durum, Osmanlı'da olanın tam tersidir. Kırdaki nüfus kentlerde yaşamaya, dahası bunu mülksüzleşerek yapmaya başladığından, Batı tipi sınıflılık gerçeği de bütün unsurlarıyla insanları tehdit etmeye başlamıştır. Değil mi ki, kentli nüfusun %60'ının yoksul varoşlarda oturduğu kayıtlara geçmiş durumdadır.¹⁸⁴

Bunun bir yönetim prensibi olarak karşılığı, kapitalist sistemin ve sınıflı düzenin oluşum temellerini sağlayan, mülkiyet ve servetin belli ellerde birikmesine fırsat verilmemesidir. Zaten İslâmi inanç çerçevesiyle de desteklendiği sabit olduğu üzere, mülk'ün sahibi Allah, ya da yeryüzü kıstaslarıyla, hiç kimsedir. Kendisine kutsallık da atfedilen devlet, mülkün yöneticisi durumunda olup, herkese işletebileceği ya da geçimini sağlamaya yeteceği kadar bir toprağın kullanım hakkını verir. Bu modelin esası, kimsenin elinde servet birikmemesi, zenginliği tekellerinde tutan yönetici sınıfların da bu hakka görev süreleriyle sınırlı olarak sahip olmalarıdır. Yani miras yoluyla sonraki kuşaklara zenginlik aktarımında bulunulamamaktadır. Şerif Mardin'in ifadesiyle, "Zenginlik de fakirlik de geçicidir."¹⁸⁵ Bu çerçevede dikkatten kaçan bir zenginliğin bazı kişilerde toplanması durumunda devletin devreye girip bu serveti müsadere etmesi ya da kamu hizmetine girmesinin sağlaması söz konusudur.

183 Burak, 2003: 20.

184 Burak, 2003: 20.

185 Mardin, 1991: 212.

Osmanlı sosyo-ekonomik düzeninin tanımlayıcı ve yetkinleştirilmiş, bu yanlarıyla Cumhuriyet'e de sirayet etmiş bir niteliği, herkesin temel ihtiyaçlarının giderilmesi için Devletin mümkün olan en yüksek çabayı göstermesi; yani iâşeciliktir. Bu uğurda, diğer sistemlerin tersine, ihracat sıkı denetim altındayken ithalat bütünüyle serbest bırakılıyordu.¹⁸⁶ Tersinin geçerli olduğu Batıdan bir örnek verecek olursak: Bunun için 1846 tarihli tahıl yasasını baş vurabiliriz: Bu yasa, yaygın yoksulluğa rağmen, toprak sahiplerinin isteği üzerine tahıl ithalatını yasaklamıştı.¹⁸⁷ Bunun için doğallıkla, insanlar temel ihtiyaçlarını gidermek üzere, gereksindiklerine sahip olmakta özgür sayılırlar; bundan fazlasına sahip olunabileceği konusu ise şüphelidir. Kur'an'ın ana mesajının sermaye birikiminin engellenmesi olarak özetlenebileceği fikrini ileri süren İhsan Eliaçık'ın yorumu,¹⁸⁸ İslâm'a göre izin verilen mülkiyet türünün temel ihtiyaçların karşılanmasına karşılık gelmek üzere, 'küçük mülkiyet' olduğu yönündedir. Eliaçık, İslâm'ın politik duruşunun sosyalizme yakın olduğu; üstelik zengin fakir farkının kapanması için varsılın hep vermesi gerektiğini,¹⁸⁹ ayetlerden de alıntılarla ortaya koymaktadır. Bi-reysel kurtuluş ve köşe dönmeyi değil; toplumsal kurtuluş ve dayanışmayı esas almak gerektiği de bu açıklamalara ekleniyor. Ama bu konuda, Eliaçık'ın da kafası biraz karışık gibidir: Zira, yatırıma yöneltilmiş durumdaki servetin helal olduğu yönünde bir görüş beyan etmekten geri durmamıştır; ve bu nokta, muhalifler söz konusu olduğunda bile İslâm ekonomisinin kapitalizmle buluşabileceği bir 'kaçamak' noktası gibi görünüyor.¹⁹⁰

186 Genç, 1989: 20.

187 Bkz. Kovancı, 2003.

188 Eliaçık'ın bu görüşü için bkz: Sendika.org: "İhsan Eliaçık'la İslâm, Mülkiyet, Sınıf ve Sol Üzerine Söyleşi," www.sendika.org/2010/03/ihsan-eliacikla-islam-mulkiyet-sinif-ve-sol-uzerine-soylesi.

189 Eliaçık, Erol Yazar'la beraber çıktıkları büyük yankı yaratan Balçıçek Pamir'in tartışma programı. Habertürk.

190 Bu, Eliaçık'ın, Habertürk'de Yazar'la tartışmaları sırasında dile getirdiği bir argümandır.

Bu kafa karışıklığı, gerçekte, mülkiyet hakkının devletten kişilere geçirilmeye başlandığı Osmanlı'nın son dönemlerinden¹⁹¹ günümüze kadarki süreçte, bu alanda ne denli yol alındığını ortaya koyması bakımından ilgi çekicidir. Bu yol, sadece toplum nezdinde yaşanan zenginliğin ve hiyerarşinin devletin sağladığı meşruiyetin ötesinde kabul görmemesi noktasında yaşanan bir sorun şeklinde değil, bizzat devletin uygulamalarında da kabul sorunları yaşandığını ortaya koyuyor. Servet sahipliğinin hiçbir güvenceye tabi olmayıp, her an devlet müdahalesine konu olabileceğini, mülkiyet halklarının kırılganlığını, gözler önüne seren –ve ne yazık ki hem Osmanlı'nın hem de İslâm'ın ruhuna aykırı olarak etnik ve dinsel ayrımcılığa dayalı biçimde uygulanan- en geç tarihli ve belirgin uygulama, bir facia olarak da anılan 1942 tarihli Varlık Vergisi'dir¹⁹² ve bu, Osmanlı'nın servet biriktirme konusundaki hususiyetinin Cumhuriyet'li yıllarda da devam ettiğini ortaya koyar.

Feodal ayrıcalıkları bertaraf etme amacıyla, burjuvazinin mülkiyeti emek ve çabaya endeksleme çabaları da ortaya koymaktadır ki, bütün bir Batı medeniyeti mülkiyet hakları üzerine inşa edilmiştir. Geleneksel Doğulu/İslâmi modelde ise ilişkilerin yürütüldüğü temel, mülkiyet eksenli ilişkiler tarafından tayin edilmemiştir. Mülkiyetin idaresi, Devletin tekelinde olup, iktidarının devamı için adalet prensibine riayet etmeyi düstur bi-

191 Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yy öncesine uzanan bir biçimde boş araziler (mevat), vakıf arazileri ve kişilerin kullanımındaki mülk arazilerinin -on yıl için vergisi ödenmiş olmak kaydıyla- özel mülk olarak kabul edilmesi yaygınlaştı. Özel mülkiyetin doğuşu ile ilgili ayrıntılar için bkz. Çağlar Keyder, *Cycle of Sharecropping and the Consolidation Small Peasant Ownership in Turkey*, *Journal of Peasant Studies*, Vol. 10; Issue. 2-3; 1983: 130-45.

192 Buğra (1995: 167-9) bu uygulamanın sistemin saygınlığına, bürokratik işleyişe ve iş ahlakına da zararı olduğuna işaret eder. Vergiye konu olan kesimlerin en düşük vergiyi ödeyecek olan Müslümanlar, en yüksek vergiyi ödeyecek gayri Müslimler ve orta bir ücret ödeyecek olan dönmeler olmak üzere üç ayrı kategoride ele alınıp, bu grupların farklı işlemlere tabi tutulmuş olması karşısında, yasayı 'ucube' olarak niteler. Vergi borcunu ödeyemeyenlerin çalışma kamplarına gönderilmiş olması da uygulamanın 'devlet terörü' boyutlarına varılarak sonuçlandırılmış olduğunun bir kanıtıydı.

lip uygulayan Devlet karşısında, kişilerin başka yollara sapma seçeneği Batılılaşma mecrasına girilene değin hemen hemen hiç olmamıştır.

Türkiye’de varlığını Devlete borçlu alan ve toplum nezdinde de meşruluk sorunuyla karşı karşıya olan¹⁹³ sermayedar sınıf, bu sorununun çözülmesi için geleneksel ekonominin Batıcı ideolojiye karşı Müslüman kimliği(ni) savunan ve öne çıkaran kesimlerce dönüştürülerek modern ekonomik süreçlerin bir parçası haline getirilmesini beklenmiştir. İçinden geçtiğimiz süreçte Devlet üzerinden sağlanabilen meşruiyet böylece tabana yayılmıştır. Bu, Müslüman çevrelerde yürütülen söylem ve faaliyetler üzerinden çözüme kavuşturulmuştur. Bu fark kendisini, Türkiye’nin iktisadi büyüme açısından başarılarla imza atmasında değil sınıfsal konumların belirginleşip derinleşmesinde de ortaya koymuştur.

Türkiye’de yakın zamanlara kadar varlığını devam ettiren devlet eksenli düzen, Cumhuriyetli yıllara ait bir gelişme olmayıp derin bir tarihsel art alana sahiptir. Batılı sınıflı düzenin ülkemizdeki karşılığını oluşturan, özellikle de o düzenin devamlılığını sağlayan (küçük-özgür köylülüğün dışında) güçlü devlet ve bürokrasi geleneğiydi. Batının sınıflara dayalı düzeninin yerini Doğuda devlet bürokrasisinin oluşturduğu yönetici ‘sınıfla’ üç aşağı beş yukarı benzer sosyo-ekonomik ve kültürel şartlara sahip insanlardan oluşan yönetilenler tabakası olarak halk alır. Ayrıcalıklarla donatılmış yönetici grubun bir sınıfa dönüşmemesinin nedeni de, bu ayrıcalıkların görev süresi ve görevi üstlenen kişinin ömrüyle sınırlı tutulmuş olup, bu görevler için eğitilecek kişilerin de alalade insanlar arasından seçilmeye devam etmesidir. Nesilden nesile aktarılmadıklarından ve aile ile olan bağların engellendiği devşirme sisteminden beslenen, güç ve iktidarın belli ellerde yoğunlaşması gibi bir sonuca sebebiyet vermesi en-

193 Buğra, 1995.

gellenen yönetici görevler, herhangi bir grubun tekelinde olduğu ileri sürülebilecekse, o grup da bu rejimle sıkı sıkı ketlenmiş durumdaki Hristiyan azınlıktı.

f-İaşecilik/Halkın Temel İhtiyaçlarını Destekleyici Devlet Politikaları

Güçlü devlet geleneğinin çok önemli bir uzantısı daha vardı; o da Doğuda devletin, Batıda ancak modern dönemde varlık gösterebilmiş olan sivil toplum oluşumu benzeri aygıtlar eliyle halka hizmet götürmüş ve belli bir dünya görüşü yönünde şekillendirebildiği bir ortak/kapsayıcı düzeniyerleştirebilmiş olmasıydı. Bunun, sosyo-ekonomik plandaki karşılığı, iaşecilik prensibidir.¹⁹⁴ Tüketici çıkarları ekseninde kurgulanmış olan bir sistemde Devlet, kendisini herkesin karnurun doyduğunu; ya da temel ihtiyaçlarının karşılandığını garanti altına almada sorumluluk sahibi hissediyordu. Devlet bu amaçla, çağdaş Refah Devletinde görülenlere yakın uygulamalarla halkın refah ve gönencini değilse bile, temel ihtiyaçlarını gidermek üzere girişimlerde bulunuyordu. Bu temel politikayı tamamlayan diğer uygulamalar, vakıflar, medreseler, ahilik vb. kamu yararı gözetilerek hizmet veren kurumlardı. Başlı başına bir sivil toplum örgütü olarak imparatorluk genelinde örgütlü Ahiliğe daha sonra tekrar dönülecek. Vakıflar, servetin toplum yararına sunulması amacına hizmet edip, servetin belli ellerde toplanmasını engelleyici bir rol da oynuyordu. Bu kapsamda, herkesin temel ihtiyaçlarını giderecek koşullarla desteklenmesi (en başta küçük köylülük uygulaması zaten buna hizmet ediyordu) yolunda iaşecilik ilkesi benimsenmişti.

Bu doğrultuda, halkın ihtiyaçlarının giderilmesi öncelikli hedef olduğundan, Osmanlı'nın son dönemlerinde anlamlandı-

¹⁹⁴ Türk tarih literatüründe kavrama dikkat çeken isim Mehmet Genç olmuştur: Bkz. Genç, 1989.

rılması güç bir iktisadi politika, çağlar boyunca yürürlükte kalmıştı: İhtiyaçların daha üst bir seviyede giderilmesini sağlamak üzere başka ülkelerden ürün/mal alımları teşvik bile görüyor ama dışarıya ürün/mal satışına izin verilmiyordu. Dünya kapitalist sistemiyle eklemlenilmeye başlandığı zaman ise ihracata bütünüyle olmasa da kısıtlı olarak ve getirilen fiyat düzenlemeleri eşliğinde izin verilmeye başlandı.¹⁹⁵

g-Karşılaştırmalı Perspektiften Doğu ve Batının Ahlakî Çerçevesi

Belirtildiği gibi Weber, kapitalizmin ortaya çıkışında, çileci 'Protestan ahlakı'nın oynadığı role kritik bir yer verir. Bünyesinde dünyevi zevklere oldukça yer verdiği ve cinselliğe ruhsat verdiği için eleştiri ve küçümsemeyle karışık ele aldığı İslâm ahlakını ise 'vasat' olarak niteler.

Ancak aşağıda ele alınacağı gibi, İslâm ahlakı, toplumun her üyesine eşit mesafeden hitap edebilmek için 'kolaylaştırılmış' olup; 'vasat' olduğu içindir ki¹⁹⁶ tam da kimseyi dışarıda bırakmamak üzere, bir ruhban sınıfının varlığını ve çileciliği dışlayabilmiştir. Hristiyanlığın çileci püritenizminin ortaya koyduğu zorluklar ise onu bir seçkinler dinine dönüştüren şeyin ta kendisidir. Zaten bekârlık yemini gibi uygulamaları nedeniyle dinsel alan, otomatik olarak geniş kesimleri dışarıda bırakmaya mahkûmdur. Püriten niteliği de dünyevi olan her şeyin kirli addedilip dışarıda bırakılmasına neden olduğundan, bizatihi hayatın kendisi bir sakıncalı/kirli durum olarak telakki edilir. Uhrevi ve dünyevi alanların harmanlanarak birlikte ele alınmasına bizatihi engel olan bu durumu şu şekilde de ifade etmek mümkündür:

195 Genç, 1989: 20.

196 İnancın kolaylaştırılmışlığıyla ilgili: ilindiği gibi şahadet getirmiş olmak Müslüman sayılmak için yeterlidir. Kur'an'ın çeşitli yerlerinde de iman etmekle Müslüman olmak ayrıştırılarak insanlar iman için cihad etmeye çağılır.

Hristiyanlığın başlangıcında içine doğduğu ortam nedeniyle, dünyevi alan, dünyevi otoritelere terk edildiğinden, dünyevi etkinlikleri dışlayan bir uhreviyet algısı geliştirilip yerleştirilmiştir. Bu durumda, bireye kadar daralan bir evrende realize olan Batılı ahlak çerçevesi, bu alanın bir ayrıcalık olarak oluşup yerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Buna, Hristiyanlığın dünyevi alanı kirli addederek kapsam dışı bırakması ve dolayısıyla düzenle(ye)memiş olmasını da eklemek gerekir.

Modern kapitalizmin seküler nitelik taşımasının kökeninde de Hristiyan ahlakının bu bireyci/seçkinci, dolayısıyla bazılarının dışarıda bırakıldığı, özellikleri yatar. Hristiyanlığın kendi bünyesi için kaçınılmaz olarak yüzleştiği dünyevileşme ve akabindeki sekülerleşmenin, din-dışı olduğu için evrensel değerler kabul edilmesi gerektiği doğrultusundaki yaklaşım üzerinden, başka inançların yok sayılması da bu çerçevede anlamlıdır. Oysa seküler-laik prensiplerin arkasında tarihi boyunca din-dünya ayrımının derinlemesine deneyimlendiği Hristiyan deneyim yatar. Bu deneyimin izlediği serüven incelendiğinde, önce dünyevi işlerde kendisini gösteren bir çilecilik, sonra da dinsel bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duyulmayan sekülerleşme ve en son aşamada da insanların hedonizme teslimiyetleriyle karşı karşıya kalıyoruz. Weber'in *kapitalizmin ruhu* olduğunu ileri sürdüğü *Protestan etik*ten de böylece eser kalmamaktadır.¹⁹⁷

Doğuda ise durum tam tersidir. Hedef, inanç ve ahlak çerçevesinin içine herkesin girmesidir. Dinsel olanın içinde dünyevi olan, dünyevi olanda da dinsel olanın içkin olduğu düşüncesi benimsenir. Sınıf oluşumunun panzehirlerinden biri de bu herkesi içerebilsin diye 'kolaylaştırılmış' olan ahlak, hatta inanç çerçevesidir. Paylaşılan ortak bir ahlak çerçevesi üst ve alt kültür ve sanatların tayin ediciliğinin önündeki bir engel durumundadır. Bu

197 Bell, 1978.

‘kolaylaştırılmışlık’, kendisini, kimi dünyevi hazların, meşru bazı ölçüler dâhilinde, kabul edilmesine kadar vardırır. Bu ‘kolay’ ve ‘vasat’ nitelikleriyle İslâmi ahlak, Weber’in nazarında bir tür yüceltim ve hatta ibadet olarak telakki edilen çok çalışmaya dayalı iş ahlakının yol açtığı kapitalizmin oluşumuna engeldir.

Eleştirilere konu olan bu vasati özelliklerin, birçok bakımdan İslâm için avantaj yarattığı da bir vakıdır: Benim iddiam odur ki, tam da bu vasati ve dünyevi ve uhrevi işler açısından dikotomik olmayan özellikleri nedeniyle İslâm, sekülerizm ve hedonizm gibi bataklara düşmekten azadedir. Dünyanın uhrevi/dinsel olanda içerilmesi bağlamında, hep zaten biraz dünyevi/seküler olan İslâm’ın, dinsel olanı bütünüyle terk edeceği bir noktaya gerilemesi mümkün görünmemektedir. Weber’in eleştirme gereği duyduğu üzere, her türden dünyevi hazza, belirlenen ölçülerde cevaz verdiği içindir ki hedonizme teslim olmasının da bir gereği bulunmamaktadır. Bu nedenlerle, dozunda, ölçüsünde, manevi boyutlarla maddi boyutların dengelendiği bir modern ahlak tasarımı için İslâm’ın kendisi değilse de yaslandığı modelin dünya çapında örnek alınması mantıklı görünmekle kalmayıp, bu kuvvetle muhtemeldir de.

İslâm toplumlarında kapitalizmin ortaya çıkmasını engelleyen bir başka özellik olarak; İslâm’ın başlangıç dönemlerinde ticarete ve barışçıl ilişkilere yatkınken, daha sonra onun bir savaşçılar dinine/ahlakına dönüşmüş olduğu, Weber tarafından belirtilir. Mutlaka içinde doğruluk payı bulunan bu savın ciddiye alınması gerektiğini; dinsel kaynaklarda aksi belirtilmesine karşın, cihad emrinin dışarıya karşı, fiili ve bedensel bir savaşa indirgenmiş olmasından anlıyoruz. Sünni versiyonuyla İslâm’ın, iktidarda olduğu asırlar boyunca siyasal birlik, bütünlük, güç ve beraberliğe vurgu yapması nedeniyle olmalıdır ki, cihad enerjisi bütünüyle ümmet dışına yöneltilmişti. Ümmet yaşantısı siyaseten itaat ve biat kültürüyle perçinlenmişti. Gelinek noktada cihad

emrinin, olması gerektiği gibi, yaşamın bütünüyle ilintili bir iktisadi ve 'sivil cihad'a¹⁹⁸ dönüştürülmüş olduğunu gözlemlemek, bu tespitin doğru olduğu intibainı perçinliyor. Gerektiğinde ve çağının koşulları çerçevesinde bedensel savaşı da dışlaması için bir gerek olmayan cihad fikri,sürekliliği içinde ve hayatın kalıcı gerçeğinde, Hz. Muhammed'e atfedilen büyük cihadda, yani nefis mücadelesinde, karşılığını bulur.

Ancak, buna karşın ya da tam da bu nedenle,Doğunun ahlak ve inanç deneyimi, toplum denetimi ve kontrolün de konusu olarak karşımıza çıkar. Batılı ahlak ise kişiye bırakılmış bir çileciliğin konusu olduğundan, isteğe bağlı olarak insanların 'sonsuzcasına' derinleşebildiği (ya da dışarıda bırakıldığı) bir görünüm arz eder. İkincide, sınıflı yapıyı yaratan veya sınıflı yapıdan (da) kaynaklanan dışlama kapasitesi hayli ölümcül boyutlardayken,ilkinde çok yönlü kapsayıcılık egemendir;ama bunun yer yer zorlama ve dış müdahaleler pahasına hayata geçiriliyor oluşu, hele de günümüz şartlarında, önemle üzerinde düşünülmeyi ve çözüme kavuşturulmayı gerektirir. Bu haliyle Doğulu inanç ve ahlak alanının, Gellner'in sözünü ettiği türden olacak,¹⁹⁹ modern hukuk uygulamalarına paralel bir gerçekliği sözkonusudur.

Daha önce de belirtildiği gibi, İslâm dini, dünyevi ve uhrevi (madde ve mana) dengelerine dayandığından, din her dünyasal hususun içinde mevcuttur; tersi de doğrudur: Maddeye göre din yeniden şekillenir; zira ilahi olan maddeye içkindir. Bu nedenlerle, doktrinci ve kalıplaşmış ilkeler bütününden ziyade tarih-

198 Cihad fikrinin MÜSİAD örneği üzerinden iktisadi planda yürütülüşüne karşılık gelmek üzere 'iktisadi cihad' kullanımı için bkz. Özdemir, Şennur, Anadolu Sermayesinin Yükselişi ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi: MÜSİAD, Ankara: Vadi, 2006; Savaşçı etiğin terk edilerek 'sivil cihad' fikrinin ve kullanımlarının öne çıkarıldığı başka bir örnek için bkz. Haenni, Patrick, Piyasa İslâmı: İslâm Suretinde Neoliberalizm, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011: 31-2. Şerif Mardin de Said-i Nursi'yi incelediği çalışmasında 'cihad' kavramının böylesi geniş anlamalı yaygın kullanımının altını çizmektedir. Bkz., Mardin, 1992: 14.

199 Gellner, 1978.

selliğin damgasını vurduğu bir dinamizmin egemen kılınması, Müslümanların hayata geçirmeleri beklenecek ödevleri arasındadır. Bu demek değildir ki, uygulamada Müslümanların ortaya koyduğu pratik, hep bu prensibi doğrular bir niteliğe sahip olacaktır. Uygulamaya bakıldığında, Müslümanların ortaya koyduğu pratik, kalıplaşmış yorum ve fetvalarla, doktrinerliğe kaymış ve böylece Kur'an'ın ortaya koyduğu talep ve haddi aşmış, ya da daha doğru bir benzetmeyle o haddin gerisinde kalmıştır. Günümüze değin Müslümanların belli bir dönem için –belki- doğru olan bir paradigmayı isabetli olmayan bir hükme dayanarak bütün zamanlara teşmil etmeyi uygun gördüklerini saptamak gerekiyor. Doğrusu, insanların her türlü aşırılıktan kaçınarak zıt kutuplar arasında yol bulmaları ve denge noktasına ulaşmalarıdır. Bu zorlu denge arayışı, farklı dinamiklerin dikkate alınarak uygun adımların her defasında yeniden düşünülerek saptanmasını gerektirecektir. Daha önce de vurgulandığı gibi, İslâm'da salt dünyeviliğinden dolayı hiçbir şeyin mutlak surette kirli sayılıp yasaklanması söz konusu olmayıp; bunlar hususunda verilecek kararda, ölçü ve metod önemlidir. Ölçü söz konusu olduğunda bu, aşırılıktan sakınmak; yani 'orta' bir yol tutturmak şeklinde belirlenebilir. Metod ise beden seviyesinde yaşam süren insan anlamına gelen, beşer olmaktan insan olmaya doğru yol almaya dairdir: Bu konuda, tasavvuf düşünce ve pratiğinde vurgulanan tekamülün (kâmil insan) vurgulanması; ve bu eksen üzerinde her yapının insana sorumluluk(lar) yükleyeceği bilincinin ön plana çıkarılması akla uygun görünüyor.

ğ-İslâmi/Doğulu Duruşu Örnekleyen Bir Kurumlaşma: Ahilik

Ahiliğin resmi İslâm karşısında tasavvufi oluşumların can damarı durumundaki, bu yanılla da Alevi-Bektaşî İslâm'ın özellikleriyle iç içe geçmiş durumda bir Türk kurumu olduğu ileri

sürülür.²⁰⁰ Mardin'in yarı-özerk²⁰¹ olarak nitelendirmeyi uygun gördüğü 'özyönetimsel' özellikler gösteren bir çevre örgütlenmesi durumundaki ahiliği tanımlayan en temel özellik, onun Batının lonca düzeninin temel vasıfları olan mekanik ve iktisadi konularla sınırlı teknik bir iş örgütlenmesi oluşuna karşılık bütünselliğidir. Ahi organizasyonları, Batının lonca düzeninin aksine, hiyerarşik konumları ayırt etmeksizin, hatta kendisini iktisadi konularla sınırlamaksızın; ve iktisadi yaşam içinde işlev gösterip göstermediğine bakılmaksızın toplumun bütün kesimlerinin örgütlendiği yapılar olmuşlardır.²⁰² Batının lonca düzeninin dışlayıcı ve hiyerarşik niteliği ise o boyutlardadır ki Weber değerlendirmelerini bu sistem ile kast sistemi arasında paralellik kuracak denli ileri götürmektedir.²⁰³

Bütünselliği çerçevesinde siyaset dahil,²⁰⁴ topluma damgasını vuran her boyut ve etkinlik ahilikde içkindir. Din ve ahlak eğitiminden, gençlerin iş ve savaşçılıkla ilgili eğitim ve pratiklerine değin, toplumu ilgilendiren her konuda örgütlü durumdaki bu oluşum, iktisadi, sosyal, ahlaki ve dinsel boyutlarla iç içe geçmişliğiyle neredeyse kendine yeten bütüncül bir görünüm sergilemiş ve İslâm'ın özüne uygun bir gelişime sahip olmuştur. İktisadi planda Osmanlı'nın ihtiyaç teminine dayalı iaşecilik özelliği burada da belirgin olup, bu örgütlenmeleri esnaf loncaları adı altında ele alan Mardin tarafından da vurgulandığı üzere, azımsanmayacak bir özerkliğe sahip bu yapılar, halkın kendilerine duyduğu bağlılık nedeniyle, halkın da Devletten özerkliğinin garantisi durumundaydılar: "Bu durum, İmparatorluğun yarı-

200 Çağatay, 1997.

201 Bkz. Mardin, :1983: 14.

202 Özdemir, 2007a: 155-9.

203 Weber, 1987: 331-6.

204 Bazı hükümdarların başa geçmesinde ve sembolik değeri yüksek hediyelerle kutsanmasında Ahilik kurumunun rolü aşikardır. Bazı siyasal kargaşa ve geçiş dönemlerinde de Ahi örgütlenmelerinin şehirlerde dizginleri ele alarak düzenin sağlanmasında -ve yer yer devlet vazifesini yerine getirmede- aktif bir rol oynadığı bilinmektedir. Bkz. Solak, 1996: 95.

bağımsız birimlere bölünmesine yol açıyordu.”²⁰⁵ Ahilik halk-la resmi kurumlar arasında arabuluculuk işlevi görüyordu. Bu bakımdan halkın önderi durumundaydı.²⁰⁶ Bu çerçevede ahilik kurumunun gördüğü fonksiyonlardan biri, belki de en önemlisi de, resmi makamlarla aralarında ortaya çıkan sürtüşmelerin bir çözüme bağlanması oluyordu. Yapılan toplantılar, bir anlaşmaya varılması durumunda son verilme, olmaması halinde de ‘memleket toplantısı’ denilen daha geniş bir toplantının düzenlenmesine yol açardı.²⁰⁷ Yörenin bütün önde gelenlerinin katıldığı bu toplantıdan çıkan sonuç, genel oydaşma halinde, resmi merkezle zıtlaşma ve çatışma kararı olabilmekteydi. Bu durumda, ‘reisü’l ulema’ kürsüye çıkarak ‘padişaha itaat ve sadakatin gereğini’ vurgulamakla birlikte zulme karşı susmanın şeriate uygun olmadığını bildirerek, resmi görevlinin padişaha şikâyet edilmesi yoluna gidilirdi.²⁰⁸ Böylece, denilebilir ki, Solak’ın altını çizdiği üzereahilik, sadece yönetim-halk bütünleşmesinin yetkin bir örneğini sunmamakta,²⁰⁹ muhalif bir damar oluşturma fonksiyonunu yerine getirerek de günümüz demokrasisinin kendine has ve bütünlüklü bir otonom görünümünü sunmaktadır.

Tasavvuf geleneğiyle etkileşim içinde varlık alanı bulan ahilikçe benimsenen temel prensip, ‘bir lokma bir hırka’dır. Bu sözün içerdiği mesaj, insanın dünyevi ihtiyaçlarla ilintisini kolaylıkla karşılayabileceği düşük bir seviyede tutup, insanı insan yapan özellikler üzerinde yoğunlaşmak üzere belirlenen sorumlulukların ardına düşmesi gerektiğidir. Bir insanın, insan ka-

205 Bkz. Mardin, 1983: 14. Ayrıca, yine bu çerçevede Solak’ın not ettiği gibi, “Ahiler, zamanın sultanına mümkün olduğunca ilgisiz yaşamışlar, meselelerini kendi ellerinde halletmeye çalışmışlar, birçok olayda da başarılı olmuşlardır... Yiğitbaşı, esnaf arasındaki ihtilafı halleder, gerekirse hakemlik yapar, mahkemeye başvurmalarına engel olurdu. Devlet de bunları hukuki bir kuruluş olarak tanımış, kendilerine bazı imtiyazlar vermişti.” Bkz. Solak, 1996: 93.

206 Solak, 1996: 92-3.

207 Solak, 1996: 92.

208 Solak, 1996: 93.

209 Solak, 1996: 96.

bul edilmesi için temel ihtiyaçlar seviyesinin, beşerinin üstüne çıkması ve sorumluluk sahibi bir insan konumuna ulaşmak için çaba sarf etmesi gerekmektedir. ‘Bir lokma bir hırka’da olduğu gibi, bu ikinci aşamanın sınırlı tutulacağına dair bir uyarı bulunmamaktadır. Ama gerçekte, güç ve iktidar biriktirip başkalarına hükmetmeye yol açacağından, aslında İslâmi/Doğulu toplumun mesajı, ibadet ve sorumlulukların yerine getirilmesinde de aşırılığı men şeklindedir.

Kıyaslama yapacak olursak, Protestan etik öncesinde, Hıristiyan inancının, dünyevi alanı bütünüyle seküler iktidarlara bıraktığını tespit edebiliriz. Dinsel pratikler, toplumsal işlevlerden soyutlanmış olarak ve toplumsal yaşamın uzağında icra edilirdi. Bunun bir yansıması olarak, Protestan inancı dünyevi alanı dinselleştirirken bunu, çalışmayı kutsallaştırarak yapmıştır. Dinsel açıdan dünyevi faaliyetlerin bütününe kirli addeden Hıristiyan inancı, Protestanlık aşamasında bu inancı kendilerini her türlü zevk, eğlence ve tüketimden uzak tuttıkları bir çalışmaya yansıtılan çileciliğe (ascetizm) dönüştürürler. Bir Protestan girişimcinin hayatı tıpkı bir keşişinki gibi planlı, dakik, metodik ve sistemattir. Bekarlık şart olmamakla beraber lüks, eğlence ve şaşa peşinde olunmayacaktır. Günah çıkarmanın da Protestanlıkta kaldırılışı nedeniyle inananlar bir gerilim içinde Tanrı(sı)yla baş başa kalır. Güçlü bir kader inancına sahip Calvinistler, kurtuluşa erip eremeyeceklerine dair gerilimi (Salvational tension) çok çalışarak aşmaya çalışırlar. Sebastian Frank Reformasyonun ruhunu şöyle özetler: “Manastırdan kurtulduğunuzun sanıyorsunuz, oysa şimdi herkes hayatı boyunca bir keşiş olmak zorundadır.”²¹⁰

Bilindiğı gibi, sekülerleşmeyi takiben Batılı toplumlarda hâkim kod, her türlü serbestliğı içeren bir hedonizm ve tüketme kültürü olmuştur. Weber, cinsel haz (ve diğ er tüketim ve eğlen-

210 Weber, Max, “Modern Kapitalizmin Gelişmesinde Din ve Diğ er Faktörler,” Kapitalizm ve Din, Der. Mustafa Özel, 1993: 59.

ceye dönük uygulamalar) için meşru sınır ve ölçüler içinde izin içerdiği için İslâm peygamberini “cinsel ruhsatçılık”la isnat etmişti. Ancak, gelinen noktada, Batı kültürü her türlü serbestliği ve tüketim alışkanlığını içeren hedonizme evrilmişken²¹¹ -din/ devlet işleri ayrımının keskinliği nedeniyle- İslâm kültürü –şimdilik- belli sınır ve ölçüler içinde kaldığından ‘Batıdan daha çileci’, en azından hazcılığa teslim olmamış bir noktada bulunmaktadır. Bu noktada, tarihsel süreç içinde yaşanan gelişmeler nelele kadir olabiliyor, bir örneğini görmek mümkün. Sonuç olarak, bütüncüllüğü ve yaşamsal her konuya cevap sağlama konusundaki yetkinliğiyle yarı-özerk bir kategori olarak tarihte işlev görmüş olan ahilik kurumunu Batılı muadili olan ‘mekanik’ lonca düzeyiyle kıyaslanması sonucunda, bu iki anlam dünyasının, tarihsel süreç içinde Batının özellikle Refah Devleti uygulamaları aracılığıyla bütüncül toplum paradigmasına biraz daha yaklaşmasıyla birlikte, tıpkı Protestanlık mezhebi üzerinden Hristiyanlığın İslâm’a daha benzer bir hal almasında olduğu gibi, benzeşir duruma geldikleri sonucuna varılabilir.

h-Batının Sınıflı Düzeni

Bilindiği gibi Batının tarihsel arkaplanı feodal sistem olarak adlandırılan, parçalı güç adacıklarından oluşan servet ve sermayenin belli ellerde toplanmasını mümkün kılıp teşvik eden köleci bir düzendir. Bu düzen, sosyal bilimlerin kurucu babalarının altı özenle çizildiği üzere, Batının modern sınıflı düzeninin de tarihsel arkaplanını oluşturmuştur. Bu nedenledir ki, Osmanlı feodal bir arkaplana sahip miydi; değil miydi sorusunun ardına düşmek anlamlı ve bugünün temel sosyo-ekonomik dinamiklerini anlamak bakımından da önemlidir. Bir bütün olarak Doğulu/İslâmi bağlamın egaliteryan, dayanışmacı ve bütüncül sisteminin aksine ruhban sınıfı da dâhil farklı sınıfsal gruplardan oluşan

211 Bell, Daniel, Cultural Contradictions of Capitalism.

güç adacıklarına dayanır. Bu güç adacıklarına dayalı habitus, kanımca modern demokrasinin ve parlamenter sistemin de temelini oluşturmuştur.

Bu sistemin can alıcı unsuru, modern dönemde insanları sermaye sahipleri ve mülksüzler; yaşamak için emeğinden başka bir zenginliğe sahip olmayanlar şeklinde bölmüş olmasıdır. Touraine, burjuvaziyle sınırlı özne imgesinin emekçiler açısından incitciliğinin altını çizer; emekçiler söz konusu olduğunda öznenen söz edilemeyeceği kanısı O'nda da hâkimdir.²¹² Sınıflararasındaki bu bölünme, ikinci grubun insan olmayan bir sürü/kitleye indirgenmesi kertesinde keskindir:

“Bir yanda olağanüstü insan yeteneklerini öz yaratım ve özyaşama özgürlüğünün hizmetine verebilenler vardı. Diğer yanda ise John Milton'un kitleleri tanımladığı sözcüklerle, 'kölelik için doğmuş saf ve bahtsız sürü' vardı. Rönesans, özgürleşme çağı, aynı zamanda büyük bölünme çağıydı.”²¹³

Bu cümleler açıkça ortaya koymaktadır ki, köleler, seçkinler tarafından insan değil şayet bir sürüyü oluşturacak hayvanlar olarak değilse, kontrolsüz kalabalıklar olarak görülmekteydi. Batı'da, ayaklandıkları durumlarda daha da tehlikeli telakki edilen bu kesimleri, aşırılıklar sergileyen, kendisini kontrol edemeyen vahşi bir mahlûk, insan-dışı bir kategori olarak, “kadınlar gibi” içgüdüleri ve duygularıyla davranan bir kitle ve sürü kertesinde gören ve inceleme altına alan kişi Le Bon olmuştur.²¹⁴ Kalabalıkların eylemleri bir çılgınlık anı olarak resmedilir. Le Bon için toplumsal hareketler, bir irrasyonellik durumuna karşılık gelir. Le Bon'un çalışması da, daha çok, 'içgüdüleriyle hareket eden bu mahlûklardan "korku ve tiksintinin ifadesidir".²¹⁵ Yaygın ke-

212 Toraine, 2008: 71 vd.

213 Bauman, 1998: 35.

214 Le Bon, 2009; ve Çetinkaya, 2008: 19-21.

215 Çetinkaya, 2008: 18-9.

simleri sürü ve kitle kertesine indirgemenin dinsel köklerinden söz açmak bu yaklaşımın yaygınlığı hakkında bir fikir vermeye yetiyor: İsa'nın cemaatine söylediği şu sözler Batılı insanın düşünce izleğini ortaya koyuyor, ki İsa, "Ben sizin çobanızım siz de benim koyunlarımsınız." sözünü sarf ederek, din adamları sınıfından oluşan seçkinler hariç, insanların yönetilmesi gereken aciz varlıklar olduğunu belirtmiş oluyor. Bu sözle, insanlara, lideri takip etmek dışında yapacakları bir şey olmadığı, başlarına gelen her şeyi sineye çekmeleri gerektiği mesajı veriliyor. Bu durumda, aklın ve rasyonalitenin hâkimiyetine giden yolda, Rönesans'da özgürlüğün, tıpkı servet gibi, belli ellerde toplanması, çoğunluğu oluşturan insan grubunun yoksulluğu ve yoksunluğu pahasına gerçekleşmekteydi. Batının bütün değerleri, üst sınıfları oluşturan bir küçük azınlığın ayrıcalıkları olarak tezahür ediyordu. Bauman'ın ifadesiyle, "Rönesansın militan hümanistleri seçilmiş azınlığın özgürlüğünü kutsadılar."²¹⁶ Yani özgürlük varsıl sınıflar için bir ayrıcalık olarak hayatîyet kazanabildi.²¹⁷ Bunun felsefi düzeydeki yansımasının bir örneğini Kierkegaard'ın sözcüklerinde, topluluk, cemaat halinde yaşamının aşagılanırken, saf haliyle seçkinciliğin ve bireyciliğin yüceltilmesi olarak görürüz:

"İnsan, doğası gereği hayvani bir yaratılışa sahiptir. Bu nedenle insanların tüm çabaları sürüleşmeye yöneliktir... Birey ve ideal standardından bir sürü içinde kurtulmuş durumda oluruz."²¹⁸

Bu da demektir ki insan hayvanlıktan uzaklaşıp insanlığını yakalamak için toplum hayatından uzaklaşmalı ve seçkin/birey haline gelmelidir. Bu sınıflı düzende çoğunluk sürü durumunda kalmak üzere cemaat halinde yaşayacak, seçkin azınlık ise adeta Tanrısallaşacaktır: Nitekim, kimse tek başına olmak istemez;

216 Bauman, 1998: 35.

217 Bauman, 1998: 41-3.

218 Bauman, 1998: 56.

ama bu hal, kitlenin ortaya çıkması ve Tanrı'nın görünmez hale gelmesiyle sonlanacağından istenir bir hal değildir.²¹⁹ Topluma aykırı/karşı bir Tanrısı vardır Hristiyanlığın. Birey insanlar dünyaya (ve topluma) meydan okuyarak Tanrılaşmaktadırlar. Yine Hristiyanlığın ruhuna uygun olarak Kierkegaard şunu ekler: "Tanrı sadece tek tek insanlar için vardır."²²⁰ Bu bakış açısı, tam da az sayıda insandan oluşan ruhban sınıfının sahip olduğu ayrıcalıklı *habitusun* modern koşullardaki devamına işaret ediyor.

Seçkinler kendilerini hayvanlıktan insanlığa yükseltirken yoksullar (köleler) insanlıktan uzak görülüyor ve iki grup arasındaki ilişki(sizlik) "kitlelerle seçkinler arasında dolaysız bir anlaşma olamayacak" kertede ayrışlıyordu.²²¹ Ancak bu kitle sorununun çözümünün, modernliğin nimetleri halk katmanlarına yayıldıkça realize olacağı da düşünülüyor değildi.²²²

Batıda yaşandığı gibisinden, keskin bir biçimde ve bir sınıfı hayvansal/maddi ihtiyaçlarına indirgeyecek kertede sınıflara bölünmüşlüğü önemli bir tezahürü, bir grubun insanlıktan çıkarılması olduğu içindir ki, Doğulu/İslâmi gelenekte sınıflılığa karşı köklü çareler düşünülümüştür. İslâm'da ruhban sınıfının olmaması ve her türden sınıflaşmaya/gruplaşmaya karşı eşitlik tavsiye edilmesinin nedeni de, zaten, insanlar aralarında bu şekilde ayrışmasınlar diyedir. Birinin yükselişinin ancak diğerinin alçalışı ve insanlık macerasının uzağına düşmesi pahasına gerçekleşebileceğinin bilinciyle bölünmemiş, 'vasat bir ümmet/toplum' olmak tavsiye edilirdi. Kur'an'dan alıntılacak olursak:

"Ve böylece sizin dengeli ve ölçülü bir toplum olmanızı istedik ki (hayatınızla) tüm insanlığın huzurunda hakikatin şahitleri olasınız."²²³

219 Bauman Rönesans döneminde (seçkin) insanın Tanrılaştırılmaya çalışıldığını vurgular: 1998: 35.

220 Bauman, 1998: 56.

221 Bauman, 1998: 36.

222 Çetinkaya, 2008: 20-1.

223 Esed, 2002: Bakara: 143, ayrıca bkz. dipnot 118.

Sahte, yanlış, gerçekliği yansıtmayan, insanın hakikatine uygun düşmeyen yollara sapmak ve o yolları temaşa etmeye mahkûmiyet, böylece insanların yaşam şartlarının birbirinden uzaklaştırılması şartına bağlanır. Herkesi bağlayacak bir ölçüye işaret etmek suretiyle denklige, eşitliğe, ekolojik icapları da içerecek şekilde kesin biçimde vurgu yapan başka ayetlere yönelecek olursak, bunlardan önemli birtanesi şudur:

“Ve O, gökleri yükseltti ve [her şey için] bir ölçü koydu. Ki, asla ölçüsünden şaşmayınız; öyleyse adaletle tartın ve ölçüyü eksik tutmayın.”²²⁴

Ölçü bozulduğunda, insanın yaşamıyla yerine getirmesi murad edilen misyonun da bundan zarar görmesi mukadder olmaktadır. Hristiyanlığın İsa'nın hakkıyla Sezar'ın hakkını ayıran; dolayısıyla bu dünya ile öte dünya işlerini keskin çizgilerle bölen; böylece de din adına bile ayrıcalıklı bir sınıf yaratarak toplumu her bakımdan sınıfsal hatlar ekseninde bölen tarihsel gelişme çizgisine karşın İslâm (özellikle Osmanlı versiyonuyla) tarihi boyunca sınıflı bir düzen yaratmama konusunda azami derecede dikkat göstermiştir. İslâm, tercihini kesinlikle Hristiyanlığın bireyine ve az sayıda insandan oluşan seçkin sınıflarına karşı yapmış; yani bir ölçü ve oran çerçevesinde toplumsal bütünle uyumlu yaşayacakvasati insanlardan yana. Ama, bu, sosyalizme yakınken; kapitalist sistemin hiç de hoşlanmayacağı bir eğilim değil de nedir?

1-Kültür Üzerinden (Kapitalizme Karşı) Halk Direnişi

Batılı kapitalizmle eklemlenmeyi kaçınılmaz kılan, bilindiği gibi, Batının iktisadi ve teknik gücüdür. İçinde bulunduğu krizin derinliğine ve çok yönlülüğüne ve başka bazı ülkelerin küresel planda gerçekleştirdikleri iktisadi başarılarla karşın dünyanın halen Batıya bağımlı olmayı sürdürdüğü kilit konu, teknoloji

224 Esed, 2002: Rahman: 7-9.

ve bu alandaki icat ve yeniliklerdir. Batının diğer medeniyetler karşısında yenilmezliğini ortaya koymasını sağlayan teknoloji alanındaki gücü, bu alandaki gelişmeleri ve standartları tayin etmesini sağlamaktadır. Batının tekniğini alıp kültürünü alma yönündeki tercih, Osmanlı'nın çöküş emareleri gösterdiği tarihlere kadar geriye gider. Ziya Gökalp de medeniyet-hars temelinde yaptığı ayırım ve medeniyette ortaklaşıp harsda ayrılma gereğini belirtirken benzer kaygılarla hareket etmiştir. Teknik ile kültürün, medeniyet ile harsın ayrılabilir olup olmadığına dair tartışma bir yana, kültürel alanı da kapsayan tam bir bütünleşmenin istenir ve mümkün olmadığı açıktır.

Bundan başka, İslâm dünyasının kapitalizmle bütünleşmesindeki gecikme, geniş halk kesimlerinin geleneksel düzenin sağladığı durumlarından memnuniyetleriyle de desteklenmektedir. Zira İslâm dini, tarihi boyunca, sosyal adaleti ve eşitliği önceleyen bir yorumla hayata geçirilmiştir. Kapitalizmle eklemlen(e)mediği dönem itibarıyla 'madde alemine mana aleminin yön vermesi gerekliliğine inanan'²²⁵ Müslümanlar, büyük ölçüde, yoksulluklarından şikayetçi olmayıp dünyevi zenginlikleri nedeniyle Batı dünyasına (veya toplumun onu temsil eden kesimlerine) imrenerek bakmamışlardır. Bu çerçevede halkın Batılı modelin benimsemesi halinde bunun geniş kalabalıkların avantajına sonuçlanmayacağını hissediyor olmaları da kuvvetle muhtemeldir. Zira, özellikle de kapitalizmin 'vahşi' aşamalarında, geniş halk kesimlerini işçi olmaya özendirecek bir niteliş söz konusu değildi.

İslâm dünyasının kapitalizmle bütünleşmesindeki gecikme, geniş halk kesimlerinin geleneklerin devamından memnuniyetinin bir payı olduğuna hükmetmemek için hiçbir neden

225 Aslında yukarıda çizilen çerçeve gereğince madde ve mana alemleri arasındaki ilişkinin bir yön verme ilişkisi olmayıp dengeleme ilişkisi olması gerektiğini bu noktada belirtmeden geçmemek gerekiyor.

yoktur. ‘Küçük köylülük rejimi’ nedeniyle girişimcilerin beklentileri yönünde çalışmak zorunda olan bir kesimin bulunmayışı, bunda en temel etkindir. Mecburiyet yokluğunda insanların tercihi, fabrikalara gidip çalışmak olmamıştır. Osmanlı’nın son dönemleriyle Cumhuriyet’in ilk yıllarında çalıştıracak işçi bulunamamış olması bu hususlarla –işçiler gayri Müslimlerden ya da yabancı ülkelerden çalıştırılmak üzere getirilenlerden oluşuyordu- açıklanabilir. Görüldüğü gibi, Osmanlı’nın son döneminde gayri Müslimlerin rolü sermayeyi ellerinde bulundurmakla sınırlı olmayıp, işçi sınıfı da gayri Müslimler tarafından sağlanıyordu.²²⁶ Özetle Osmanlı’da ve hatta genç Türkiye Cumhuriyeti’nde de ‘sınıfsız, imtiyazsız kaynaşmış bir kitle’ olduğumuzu vurgulayan bu sloganik ifadenin bir temenni olmanın ötesinde somut elle tutulur bir gerçeklik olduğu ileri sürülebilir.

Önümüzde duran soru şudur: Bu uyuşmazlıklara rağmen ne oldu da sadece teknik açıdan değil ama kültürel boyutlarıyla da Müslümanların kapitalizmle gönüllü biçimde eklemlenmesi ihtiyacı hissedildi; ve bu husus Müslüman ülkelerde aciliyet arzetti?

Bu sorunun yanıtı ne olursa olsun, gelinen noktada, geniş kesimlerin kapitalizm karşısında sergilediği açık ve örtülü direnişin yerini, iktisadi gücü ve tekniğinden sual olunmaz Batıya yönelik bir seferberlik hali aldı. Bir diğer deyişle ‘iktisadi cihad!’: Müslüman toplumların iktisaden en geriler arasında yer alması, cihad halini iktisadi alana taşıırken, zenginleşme yönündeki bu seferberlik eşitlikçi, adaletçi ve dayanışmacı yapıyı sekteye uğrattı diğerlerinden farklılaşarak seçkinleşen bir sınıf, yeni bir Müslüman burjuvazi yarattı. Aşağıda bu teslimiyet halini nasıl anlamlandırmalı, nasıl açıklamalıyız, sorusunu, kapitalizmin tarihsel süreç içinde geçirdiği içsel dönüşümünü ele almak suretiyle, yanıtlamaya çalışacağız.

226 Osmanlı’da çalıştıracak işçi bulunamaması; gayri Müslimlerin işçi statüsünde çalışıyor olması; yabancı ülkelerden işçiler getirilmesi

Bağdaşırılığa Giden Yolda Kapitalizmin Dönüşümü

Doğulu/İslâmi modelin eklektizmi bağlamında, yukarıda ileri sürülen, hemen her karşılaştığı bünyeyle barışçıl bir biraradalık modeli geliştirebilir olduğu tezimizi hatırlayarak, geride bıraktığımız dönem boyunca yaşanmış olan etkileşimsizliği, oryantalizmce ileri sürülen bağdaşmazlık tezinin ötesinde bir çerçevede izah etmek gerekir. Bu çalışmanın bakış açısından, o çerçeve, bağdaşmazlığın egemen güç durumundaki Batının bir gerçeği ve aynı zamanda da tercihi olduğu iddiasından güç alır. Bunun sosyo-ekonomik alt yapısı sömürgecilikse de, asıl olarak kendisine benzemeyeni bünyesine dâhil etmek istememe tutumunun Batılı ilişki kurma biçimine içkin olduğu açıktır. Buna ilave olarak kendinden olmayanı ötekileştirip dışsallaştırdığından, farklı kimliklerin ona benzeyerek bünyeye kabul edilebilir bir hale ge(tiri)lmesi de imkânsız kabul edilir. Klasik modernitenin arkasında bıraktığı evrenselcilik prensibi, böyle 'iki yüzlü'/'sahte' bir niteliğe sahip olup; dışlayıcı idi.²²⁷ Muhatabı, kimlik özelliklerinden sıyrılıp onunla bütünleşmek istese dahi, bu Batı medeniyetinin arzu ettiği ve izin vereceği bir duruma karşılık gelmez. Çünkü, Batının toplumsal örgütlenmesine içkin olan sınıflı ve parçalı yapı, hiyerarşik, dışlayıcı ve ötekileştirici ilişki tarzını Batılı *habitusa* içkin kılmıştır.

Sömürgeciliğin sonlanmasıyla birlikte kendinden olmayanı ötekileştirme tercihini yeniden değerlendirmeye almak durumunda kalan Batı medeniyetinin tarihi boyunca geçirdiği evrimleşme; ve nihayetinde içine düştüğü derin kriz, gelinen noktada Batıyı sömürgeci tahakküm ilişkisinin ötesine geçmeye mecbur kılmıştır. Sahici bir ilişki geliştirmeyi hedefleyen; ve bunun için de tarafların karşılıklılığına dayanan bir etkileşim modelini benimsediği bir noktaya taşınan Batı dünyası için, kapitalizmle

227 Bkz. Hodgson, 1995: 239, 242; ve Özdemir, 2004b: 73, 89.

diğer kültür ve medeniyetlerin eklemeneceği bir yeni dönem başlamak üzeredir. Ancak, sınıf gerçeği söz konusu olduğunda, belirtilen dönüşüm, bu gerçeğin Batıdan Batı-dışı dünyaya - bizzat yerel kültür ve inanışlar üzerinden- kaydırılması biçimindeki bir tezahürüdür. Yeni paradigma içinde, bizzat kendi bünyesinde -ve sömürgecilik formunda- yapması mümkün olmamış olanı Batı, bu kez, Batı-dışı dünyanın yerel seçkinlerinin yeniden yorumlamalarıyla kapitalizmin hizmetine sunduğu otantik inanış ve kültürler aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ama bunu yaparken kendisi de elbette aynı kalmayacaktır. Genel geçer kural, 'birini değiştirip dönüştürmek isteyen önce kendisini değiştirmesinin gerekli olduğudur. 'Doğulu/İslâmi bağlamın tarihsel serüveni boyunca bu kuralı fazlasıyla hayata geçirmiş olduğu ileri sürülebilir. Bu nedenle benim tahminim, postmodern dönemde, Batıyı da içerecek şekilde, bütün tarafların bu keskin karşılaşmadan derinlemesine değişerek çıkacağı yönünde.

a-Modernist Paradigmanın Dönüşümü: Postmodernizm

Doğulu/İslâmi bağlamın eklemelenmeye yatkınlığı bağlamında oluşturduğumuz düşünsel çerçeveyi destekleyen, özellikle de Batının tutumundan kaynaklı bağdaşmazlık unsurlarını ortadan kaldıran paradigmatik dönüşümü, evrenselci tezlerin yerini, postmodernizm şemsiyesi altında, kültürel özelliklere bırakması olarak özetleyebiliriz. Bir başka deyişle Batı medeniyetinin evrensel değer ve doğruları temsil ettiği iddiasından geri adım atıldı. Bunun olağan sonuçları çok kültürlülük; kültür ve dinlerin bilgisinin de pozitivist bilgiye eşdeğer sayılması, ya da metodolojik çoğulculuk; kültürün bir değişken olarak analizlere dâhil edilmesi; objektif/nesnel bilgi kabulünün sarsılarak, çok kültürlülükle uyumlu göreceliğin onun yerini almasıdır.

Batı dünyası tarafından, farklı dinlerin ve medeniyetlerin itibarlarının iade edilmesiyle birlikte, Batı dışı medeniyet, inanç

ve kültürlerde uluslararası arenada kendilerine bir meydan bulabileceklerine dair bir inanç ve özgüven gelişmeye başladı: Tarihin yönü, inanç ve kültürlerini tehdit altında hissetmeden varlık gösterebileceklerine dair bir inancın gelişip güçlenmesine yol açacak şekilde çizilmeye başladı. “Çoğul/alternatif modernlikler” benzeri kavramlaştırmalar çağıyla uyumlu/paralel ama kendi inanç ve kültür çevresinin damgasını taşıyan özgün ve alternatif çözümler yaratılabileceğine dair bir inancı yeşertiyor ve pekiştiriyordu.

Buna mukabil, postmodernizm, meta anlatıların son bulmasını da beraberinde getirdiğinden Batı dışı inanç ve uygulamalar, Batıdaki bu yeni eğilimle yeni ve farklı bir meta anlatının çağın ihtiyaçlarına cevap verebileceği iddiası açısından da rekabet etmesi gerekiyordu;²²⁸ ama en azından, rekabet etmeye dair eşit bir fırsattan yararlanmaya başlamışlardı. Bu çerçevede postmodernist teoriyle ilk irtibatlananlar arasında, konuya İslâm’ın temsil ettiği değerler çerçevesinden yaklaşıp alternatif arayanlar da bulunmaktaydı. Bu yeni süreç, kendi kalarak yol almayı vaat ettiğinden, kapitalizmle eklemlenmeyi Müslümanlar açısından istenir ve görünür kılmıştır. Örneğin, Türkiye’de Anadolu sermayesinin güçlenmesi ve bu iktisadi gücün de desteğiyle, AKP’nin kurulmasıyla başlayan süreci, salt iç ve dış anlamda siyasal güçlere ve kapitalizme bir teslimiyet olarak okumanın²²⁹ ötesinde, kendilerini ‘alternatif medeniyet’ iddialarını sınavı test edecekleri bir zemine hazır hissetmiş olmalarının payının da bulunduğunun hakkını teslim etmek gerekiyor.

Bu çerçeve içinde, medeniyetler çatışması/diyaloğu veya dinlerarası diyalog gibi arayışlar da, sıkça dillendirilmeye ve ön plana çıkarılmaya başladı. Modernitenin sonlandığı ya da çok derin bir kriz içinde olduğu kesindi; ama yeni paradigmaya (postmo-

228 Ahmad S., 1995: 19.

229 Böyle bir okuma yapan iki çalışma için bkz. Tuğal ve Haenni.

dernizm) dair bazı ipuçları varsa da, bu sıcak gelişmelerin yollarına ne şekilde devam edecekleri; ve geçiş dönemini takiben ortaya çıkacak yeni paradigmaya hangi medeniyet çerçevesinin damgasını vuracağı belli değildi. O nedenle, bu dönemde medeniyetler arasında bir yarış (ya da yarış yanılması) söz konusu olması; ya da değilse bile Batı dışı toplumların güncel tarihi böyle okumayı tercih etmeleri, kapitalizmle eklemlenmeyi onlar açısından mümkün ve istenir duruma getiriyordu.

Bu gelişmeyle uyumlu ve onun bir sonucu olarak sosyal bilimlerin her alanında ve iktisat disiplinini de içerecek bir biçimde, nicelikten niteliğe doğru bir kayış yaşandı. Bunun konumuz açısından önemi, maddeci ve ekonomik indirgemeci bir sistem olan kapitalizmin niceliğe verdiği değer azalmasa da en azından bünyesine din ve kültür dâhil niteliksel konuları da dahil etmeye başlamasında yatar. Bu çerçevede 1980'lerden sonra ekonomiyi sosyo-kültürel alanlara gömülülüğü içinde ele alan 'ekonomik sosyoloji' disiplin ve anlayışının yaygınlaştığını tespit etmek mümkündür.²³⁰ İktisat disiplininde yaşanan bu gelişmelere iyi bir örnek, kalkınma teorisindeki radikal değişimdir. Artık kalkınmışlık ölçütü niceliksel değil sosyo-kültürel kriterler bağlamında ölçülüyor. 90'dan bu yana oluşturulan gelişmişlik endeksi eğitim ve cinsiyetle (eğitim ve istihdamda eşitlik vb.) ilgili hususlar başta olmak üzere sosyo-kültürel (ortalama yaşam ve eğitimin kalitesi vb.) hususları da içermektedir.²³¹

Bu eğilim, ekonomiyi diğer alanlara gömülülüğü ve onlarla etkileşimi içinde ele alan sosyolojinin klasik babalarının yarattığı 'disiplinlerin biraradalığı' geleneğini yeniden canlandırmıştır. Böylece, bütün bilim dallarında derinleşen uzmanlaşma eğilimine karşın, piyasa ve ekonomi ekonomik sosyoloji başlığı altında, diğer alanlara üstünlüğü olan otonom ve belirleyici bir

230 Bkz. Swedberg, Ekonomik sosyoloji ders kitabı.

231 Bkz. Sen, 2004.

evren olarak değil de, onlarla ilişkisi içinde ve etkileşim halinde anlamlandırılıyor. Piyasa, ekonomik indirgemeci olmaktan çıkarılmaya başlanıyor. Bunun, bir başka bakış açısından piyasanın dünya çapında yaygınlaşmasını kolaylaştıran bir husus olarak değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü, örneğin, Müslümanlar açısından kültürel ve dinsel unsurlarla iç içe geçmeyen bir piyasanın bütünüyle var olma şansı bulunmamaktadır. Bu anlamda, olayların işleyişinde niteliksel boyutun hesaba katılabilirliği, İslâm'la kapitalizmin eklemlenmesinde hayati değerdedir.

MÜSİAD üzerinden örnekleyecek olursak, kimliğini ayrıksı kılan ve kapitalist formasyonlar içinde rahatça hareket etmesine olanak sağlayan böylesi niteliksel imkânların başında, insanın piyasada ahlak ve inanç boyutuyla yer alması gelmektedir. Oysa 'bilimsel ölçüm ve tespitin konusu olamaz' itirazıyla yok sayılan niteliksel boyutun içerimi, İslâm dünyası açısından çok kritik. MÜSİAD'ın sloganının, "İleri teknoloji Yüksek Ahlak" olması, "homo economicus" değil "homo İslâmicus"u baz aldıklarını ileri sürmeleri, bütün uzlaşmazlıklara karşın, onların gözünde kapitalizmle bağdaşmayı mümkün kılanın ne olduğunu göstermektedir. Niteliksel içeriğe ve/veya 'fark'a/kimliğe hakkını teslim etmeyi önemseyen ve mümkün kılan bir perspektif olarak postmodernizm!

Bu gelişmelerin sosyo-ekonomik ve politik altyapısını oluşturan; ve kapitalizmin bir başka sisteme dönüşürcesine radikal bir biçimde değişimine neden olan Refah Devleti uygulamalarının, özellikle sınıflı düzenin haksızlıklarını gidermedeki rolüyle, kapitalizmi İslâm toplumları için ehveni şer bir hale getirdiğini tespit etmeliyiz. Bunlar adeta kapitalizmi kapitalizm olmaktan çıkaran çapta ve nitelikte gelişmeler durumundadır.

Eşit vatandaşlık hakları ve biraz da bunların sonucunda gerçekleşen sosyal refah uygulamaları, sınıfsal eşitsizliklerin dengelenmesinde kritik önemdeydi. Refah Devleti uygulamalarının

sonucu olarak gelişen eğitim imkânları sayesinde, sınıfsal geçişlilikler belirgin biçimde artmıştı. Marshall, 18. yüzyılı medeni haklar²³²; 19.yüzyılı siyasal haklar; 20.yüzyılı da sosyal hakların genişlediği periyotlar olarak ilan eder.²³³ Sınıf esasına bağlı toplum modeli mülkiyet sahipliğiyle sınırlı siyasal haklarda da kendisini göstermişti; bu nedenle siyasal hakların sınıf aşırı bir biçimde geçerli olabilmesi için 20. yüzyıl başlarına (1918) kadar beklemek gerekmiştir.²³⁴

Osmanlı'nın, tebasının temel ihtiyaçlarını gidermeyi (iaşecilik prensibi etrafında) görev saymasına benzer bir biçimde kapitalist sistem, Refah Devleti politikaları ile birlikte, 'bırakınız yapsınlar' liberal felsefenin insanları kendi haline terk eden anlayışının ötesine geçerek, vatandaşlarına eşit haklar temelinde sahip çıkmaya başlamış; ya da yürütülen mücadelelerin karşılığı olarak vücuda gelmiştir. Elde edilen bu hakların gelişmiş kapitalist ülkeler özelinde, neoliberal dönemde de geçerliliğini koruduğunu gözlemlemek, ayrıca ilginçtir: "1980'lerden günümüze kadar, bütün dünyada sosyal harcamaların azalmadığı aksine arttığını görüyoruz. Yani devleti küçülmeye zorlayan neoliberal yaklaşım, sosyal alanda başarılı olmuş değil."²³⁵

Bu bakımlardan söz konusu dönüşüm, Batı dışı toplumların kapitalizmle eklemlenmesini kolaylaştıran bir etmen olarak özel biçimde vurgulanmayı hak ediyor. Özellikle Amerikan versiyonuyla liberalizmin aksine neoliberalizmin hayırseverliği içerebilir hale gelişini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Çünkü Müslüman toplumlar için Protestan kültürün 'kimseye yardım edilmemesi' gerektiği; çünkü insanların içinde bulundukları du-

232 Ancak bütün başarısına karşın burjuvazinin feodal ayrıcalıklara karşı yürüttüğü bu medeni haklar mücadelesinde, herkese açık olmayan belli mesleklerin mevcudiyeti bir vakıa idi. Bkz. Marshal, 2000: s.26.

233 Marshal, 2000: s. 25.

234 Bkz. Marshal, 2000: s.36.

235 Buğra ve Keyder, 2007: 11.

rumun Tanrı tarafından takdir edildiği biçimindeki, hayırseverliği dışlayan bir toplum ve zihniyet modeliyle uzlaşmasıimkânsız değilse de, ona yakın güçlükte bir iş olurdu. Bilindiği gibi, kapitalizmin başlangıç yıllarındaki uygulamasına göre, Protestan etiğin (ve aslında genel olarak Hristiyan inancın da) kurtuluşu kişisel düzeyde ele alması nedeniyle kimseye yardım yapılmaması esası yaygın kabul görüyordu: Zenginlik bir seçilmişlik (Tabii Tanrı tarafından) göstergesi olup insanlara yardım, yersiz bir acıma duygusunun tezahürüydü. Öyleyseherkes ancak kendi kendisine yardım edebilirdi/etmeliydi!

Son olarak yukarıda çizilen çerçevenin içine postkapitalist/endüstriyelist toplum biçimini yerleştirmeliyiz. Çoktandır sanayiye ve kitlesel üretime dayalı sistem ve toplum yerini bilgi teknolojilerinin kullanım ve üretimine dayalı bilgi toplumu almış durumda. Bu yeni sistemde kriter, ileri teknolojilerin ve bilginin etkin kullanımıdır. İşgücü ve sermayeden daha önemli bir faktör haline gelen bilgi, hiç kuşkusuz, eğitilmiş ve nitelikli insana olan ihtiyacı artırdığından Batı artık yatırımını nitelikli insana; yani Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinin en üst aşamasına onurlu, kültürlü, yaratıcı, kendini gerçekleştiren insana yapmayı uygun görmektedir. Kapitalizmin ve Batı toplumunun ideal insanının çözümlenmesi açısından önemli ipuçları sağlayan Maslow'un hiyerarşisine tekrar döneceğiz. Ama bu noktada, tipik Batılı kavrayıştan ayrıcalık durumunda olan en üst aşama ihtiyaçlara (öz gerçekleştirim ve yaratıcılık) genel nüfus ölçeğinde yatırım yapıyor olmasındaki ayrıksılığa dikkatinizi çekmeden geçmemeliyim. Bu, benim bakış açımdan, Batının kendi içinde ne çok değişmiş ve ne büyük bir gelişme göstermiş olduğunun en güçlü göstergesidir. Modern dönemde hedef homojen bir insan yaratmakken (ya da bu insanı veri kabul etmekle yetinilirken) yeni dönemde yukarıda altı çizilen nitelik ve kültür boyutları paralelinde farklı olan ve farklılıkları hesaba katabilen '(çok)kültürlü' bir insan tipinin yetiştirilmeye çalışıldığı açık.

Bunun karşılık geldiği bir başka gerçek, dönemin ideal tipik insanının çoktan 'Homo economicus' olmaktan çıkmış olmasıdır. Ralph Dahrendorf, Refah Devleti amaçlarına uygun olarak isabetli bir insan tipi önermiştir 'homo economicus' yerine: 'Homo-sociologicus'.²³⁶ Bir sonraki aşamanın insanının da 'bilgi insanı' olarak belirlenmesi mümkün ve ihtimal dâhilindedir. Ancak 'bilgi insanı'na geçişin de bir maliyeti olacağı unutulmamalıdır: İnsana yapılan yatırımların, Batı toplumu açısından, bilgi gibi Maslow'un hiyerarşisinin en üst kısımlarına yapılmasının, işsizlik (AB ülkelerindeki işsizlik oranları %10'lar civarındadır; krizdeki ülkelere bu oran %20'yi bulmaktadır; gençler arasında ise bu oran % 50'leri buluyor) ve başka ülkelere ihraç edilen yoksulluk, sömürü ve sınıflı düzene geçiş pahasına mümkün olabilirdiği, teşhisi çıplak gözle dahi yapılabilen sosyolojik gerçeklerdir. Batı dünyasının, bu türden yönelimleriyle, hiyerarşik, sınıflı ve dışlayıcı *habitusunu* bir biçimde tekrarlama eğilimini bu son noktada sergilediğini görmek şaşırtıcı olmamalı.

Bilgi toplumuna geçiş yenilik, icat ve buluşlar yapmayı sınıfsal konumlarda sıkışmış bir deha konusu olmaktan çıkartarak sınıf aşırı bir biçimde topluma yaygın bir hale getirmiştir. Bilgi toplumunun insanı farklıdır ve fark yaratır. Farka vurgu, her türden farklılık gibi kültürel farklılığı da kucaklayan bir davet niteliğindedir. Çünkü kişiyi farklı kılacak olan, asıl olarak, bilgiye bakış ve işleyiş tarzı olacaktır. Yenilik, icat ve buluşlar ise fark yaratma temelinde gerçekleşirler ve farklı düşünme kapasitesine sahip olmak bu noktada bir sermaye durumundadır. Farklı kültür, düşünüş, medeniyet ve inanıştan olmak böylece bir sermayeye dönüşür. Burada, bireyin, gündelik, nesnel/objektif rutininin ötesine geçmesini besleyecek dinamiklerin altını çizen türden bir vurgu sözkonusudur.

236 Dahrendorf, Ralph'un 'Homo Sociologicus'u için bkz. http://de.wikipedia.org/wiki/Homo_sociologicus.

Öyleyse sormak gerekiyor: Bunun için dayanışma, paylaşım ve ortaklaşmaya büyük pay tanınan kültürel bağlamların –İslâm toplumları gibi- bilgi toplumunun fark yaratan ve icatlar yapan insanıyla uyum sağlayabilmesi için toplumcu özelliklerinden feragat ederek bireyselleşme ve bireysel yalnızlıklara teslim olması mı gerekecektir? Farklı olma ve küçük de olsa bir fark yaratma bilgi toplumunun asli değeridir. Bilgiyi farklı bir şekilde işlemeyi bilmeyi gerektirir. Bunun için bizimki gibi toplumlar açısından bireysel duruş ve farklılıkları budamak yerine bunlara göz yumulması, hatta teşvik edilmesi gerekir. Bir başka olasılık da, küreselleşme çağında medeniyetler ve kültürler arasındaki çok yönlü etkileşimlerin bu kalıpları aşan yeni oluş biçimlerine (sentezlere) kapı aralayacağını umabilir miyiz? Farklı kültürlerle aidiyet de uygun ortam bulunduğu bu anlamda bir değer olmaktadır. ABD bu nedenle dünyanın dört bir yanından farklı kültürel ortamların ürünü olan beyinleri bir araya toplamaktadır.

b-Doğuda/Türkiye’de Eklemlenme/bağdaşmaya Giden Yolda Gelişmeler

Batıda İslâm’la kapitalizmin sentezlenmesini mümkün kılan türden gelişmeler olup biterken; Doğulu/İslâmi bağlamı temsil eden ülkelerde, özellikle de Türkiye’de ne oluyordu? Yukarıda-Doğulu/İslâmi bağlamın sınıfsız, eşitlikçi ve paylaşımcı doğasını vurgulamıştık ki bu özellikler, bağdaşmazlığa neden olan en temel etkendirler. Ortaya çıkışı itibariyle kapitalizmin yeşerip serpilebileceği toplumsal ortam, eşitsizliği ve sınıflılığı gerektirir.

Buna karşın, belirtilmelidir ki, İslâm, özellikle de ‘Türk İslâm’ının, daha önce vurgulanan, kendisi dışındaki unsurlarla eklemlenmeye yatkınlığı ve bir kaybı olacağı korkusuna kapılmaksızın ilişki kurma kabiliyeti vardır. Bu nedendir ki, bağ-

daşmazlık imleyen tüm farklara karşın, hele de çağın teknolojik gücünü elinde tutan Batıyla yakın ilişkiler geliştirme konusunda, Türkiye bir an bile tereddüt duymamıştır. Hedef; “muasır medeniyetler seviyesini yakalamak” olarak belirlenmiştir! Bu uğurda her risk, bünyeyle uyumsuz olabilecek türden biraradalıklar ve diğer engeller göze alınmıştır. Bir engel, modernist dönem boyunca Doğunun Batının sömürgesi değilse şayet, uydusu konumuna getirilmiş olmasıydı. Bu dönem boyunca, farklı toplumlara evrenselci tezler ve sömürgecilik üzerinden bağlantı kuran Batı, ‘yarattığı’ yerel elitler dolayısıyla bu ülkeleri modernleştirmeye çalışmıştı.

Bu çerçevede “kudretini içirme ve içselleştirme gücünden aldığı” ileri sürülen kapitalizmle²³⁷ kıyaslandığında İslâm’ın “içerme ve içselleştirme” kapasitesinin ondan daha fazla değilse bile kesinlikle daha az olmadığını belirtmem gerekiyor. Bu çerçevede Bora’nın sosyalizm için geliştirilmesi gerektiğini icap ettiğini ileri sürdüğü, “kapitalizmininkiyle baş edecek bir içirme ve içselleştirme yeteneği”ne²³⁸ İslâm’ın derin tarihselliği içinde zaten sahip olduğunun hakkını teslim etmek gerekiyor.

Batının sahip olduğu özelliklerle eklemlenebilirlik kapasitesinin ilişkisi bakımından, bir başka engel de, kanımca, Batılı paradigmanın eşitlik temelinde ilişki kurma *habitusunun* zayıflığı ya da hiç olmayışındır. Farklı sistemlerin (Batı ve İslâm toplumları) eklemlenmesi noktasında sorun çıkaran ve dışlayıcı olanın İslâm toplumlarından ziyade Batı toplumları olduğunu tekrar hatırlayalım: Batının bu *habitusu*, bizim bu çalışmada Batıya attettiğimiz sömürü ve sınıflılıkla ilintisi kurulması gereken dışlayıcı ve hiyerarşik ilişki kurma tarzının yaygın bir coğrafya üzerinde yıllarca hüküm sürmüş tarihsel geçmiş ve kültürel derinliğinden kaynaklanmaktadır.

237 Bora, 2011a: 11.

238 Bora, 2011a: 13.

Öyleyse derinliğine uyumsuzluk imleyen bir nokta olan sınıflı toplum düzeninin dünya ölçeğine yayılması hususundan başlayalım ve soralım: Türkiye’de eşitsizliğe ve sınıflılığa zemin hazırlayan gelişmeler nasıl gündeme geldi? Bunun Devlet politikalarıyla sağlandığını biliyoruz: Türkiye, özgür köylülüğe dayalı bir toplumken devlet girişimleri/kapitalizmi ve kentleşme politikaları ile görece sınıflı (ya da sınıflaştırılmaya uygun hale getirilmiş) bir toplum haline getirildi. Ancak sınıflaşmanın bu erken formu, Batı-tipi bir işçi sınıfının ortaya çıkmasından ziyade, Batı-tipi bir eğitilmiş modernist bürokrat/devlet görevlisi tipinin varlığının giderek yaygınlaşmasından kaynaklanıyordu. Geleneksel kültür ve inanç taşıyıcıları ve mütevacı yaşam koşullarına sahip olmaları nedeniyle halk, aşağı sınıf sayılıyordu. Burada, yaşam tarzları üzerinden kodlanan bir ‘sınıflılık’ hali olarak sınıf kavramından çok, statü kavramıyla ele alınmayı hak eden bir durumla karşı karşıya kalıyoruz. Her ne kadar, Batılı statü kavramlaştırmasında da sınıflılıktan beslenen bir ayrıcalık olarak deneyimlenen ‘onur kodu’ bağlamında ‘eşit onur kodu’na sahip²³⁹ Türkiye’den farklılaşan bir durum varsa da, Türkiye’nin durumunda statüye kıyasla Batılı anlamıyla sınıf gerçeğinin bir alakası hiç yoktu. Belirtilmesi gereken bir ayrıksılık da, Türkçede sınıf kavramına karşılık gelmek üzere esnafın kullanılabilecek olmasıdır. Kavramın kökenleri incelenerek hakkında bir düşünüm içine girildiğinde, esnaf kavramıyla toplumun geri kalanından ayrılarak bir sınıf/grup teşkil edişini anlamak gerekiyor. Yani sınıf Batıda olduğu gibi, ayrıcalıklı gruplardan aşağıya doğru inildikçe ortaya çıkan gruplaşmaları nitелеmek için değil, birbirine benzer insanlardan oluşan genel halk kategorisinden –yani avamdan–; kökeni dinsel olan meslek, beceri, kültür vb. nitelikler üzerinden farklılaşmayı karşılaması söz konusu olan bir kavramsal durum.

Bu kavramlara eklenebilecek bir başkası da, bir şekilde çalışmanın bu noktasına kadar zaten gönderme yapmadan duramadı-

239 Mardin, 1991: 195.

ğımızdan da anlaşılacağı üzere, Bourdieu'nun *habitus*udur. Eş zamanlı olarak tarihsel/kültürel/sınıfsal devamlılıklara işaret eden *habitus* kavramı bağlamında da, Türkiye'nin içinden geçmekte olduğu sürecin yönünün, kültürel içeriklerin boşalıp maddi/ekonomik içeriklerin dolması anlamında ideal tipik anlamıyla sınıfa(da) doğru olduğunu belirlemek gerekiyor. Bu çalışmada bu kültür ve coğrafyaya yabancı olan sınıf olgusunun her geçen gün daha fazla yaşam alanlarımızı belirlemeye aday olduğu ileri sürülüyor. Ancak elbette, Akif Emre'nin yaptığı gibi²⁴⁰ konuya, Batı tipi sınıf oluşumunun ötesinde ya da berisinde, yeni *habitus*ların ve statülerin oluşmakta olduğuna işaret ederek yaklaşmak da mümkündür.

Türkiye'de ortaya çıkan bu yeni kategoriler, özellikleri itibarıyla Batıda tespit edilenden farklı da olsalar, bizzat devlet eliyle, Batı tipi yaşantı kadar Batı tipi ekonomi ve dolayısıyla burjuvazisi ve işçisiyle Batılı sınıfların da ülkede yerlerini alması için gerekli adımlar atılıyordu. Bu süreç, Türkiye'de bir milli burjuvazinin ve onun ve Devlet girişimciliğinin ihtiyaç duyduğu işçileri yaratma çabası eşliğinde, bir Devlet kapitalizmi şeklinde tezahür etmiştir. Keyder'e ve Göçek'e göre²⁴¹ Cumhuriyet kurulurken Osmanlı dönemi burjuvazisini oluşturan Hristiyan Rum ve Ermeni nüfusların devre dışı bırakılmaması halinde Batı tipi bir kapitalist devletin kurulması mümkün olabilirdi. Bu seçeneğin devre dışı kalmasıyla modern bir Türkiye yaratma çabasındakiler için eldeki tek sermaye, tarihteki güçlü kökleriyle "güçlü devlet geleneği" yani o geleneğin yarattığı modern bürokrasi idi. Ve Batılı anlamıyla sınıflar ancak bu bürokrasinin ellerinde şekillenebilirdi.

Ancak, açıktır ki bu durumda gerek burjuvazigerekse işçiler aşağıdaki bölümlerde 'ne'likleri itibarıyla ayrıca ele alınacak

240 Türkiye'deki gelişmeleri sınıftan ziyade statü ve *habitus* kavramları etrafında ele alan derinlikli bir köşe yazısı için bkz. Akif Emre, "Yeni Statüler, Yeni *Habitus*lar," Yeni Şafak. 21. 06. 2012.

241 Bkz. Göçek, 1999; ve Keyder, 2000: 11.

olan otonom sınıf olma kriterlerini karşılamış olmuyordu. Biri varlığını Devlete borçlu olup, meşruiyetini de Devlet üzerinden sağlarken; diğeri de köyle ve toplumun geri kalanıyla kuvvetli bağlara sahipti. Dolayısıyla işçiler, Batının yaşamak için satmak zorunda olduğu emeğinden başka hiçbir şeyi olmayan işçilerine hiç benzemezdi; kesinlikle özel ve ayrıksıydılar. Bu çerçevede, Osmanlı'dan tevarüs eden yöneten-yönetilen ayrımına dayalı klasik ayrışma ana hatlarıyla devam ediyordu. Siyasetin kodu, yakın zamanlara kadar, çevre-merkez ayrışmasına dayalı bir niteliğe sahipti. Geline nokta da ise, nüfusun ağırlıklı çoğunluğu kentlerde yaşamakta olup, çevre-merkez arasında tam bir kaynaşmışlık söz konusudur. Bunun anlamı, ülkenin, Batılı anlamda modern bir sınıf oluşumu için de elverişli hale gelmiş olmasıdır. Ülkenin okumuşlarının salt kentlerde 'konuşlandırılmış' geleneksel' modelin yerini, üniversitelerin bir ağ gibi ülkeyi ördüğü ve okumuşların ülke geneline dağıldığı, çeşitliliğe dayalı bir zengin yaşam tarzı akışkanlığının hâkimiyetindeki yeni bir 'yaşamsal durum' almıştır.

Tarihsel açıdan bakıldığında sınıf sorunu bağlamında işin gerçeği, Osmanlı sosyo-ekonomik düzeninde sermaye birikim rejiminin devletin kontrolünde bir konu olup İmparatorluğun son dönemlerine kadar devletin çeşitli mekanizmalarla sermaye birikiminin devlet dışında oluşmasını engellemiş olduğudur. İkinci aşamada, sermayenin Osmanlı'nın son dönemlerinde gayri Müslimlerin elinde toplanmasına bir karşılık olarak, Devlet eliyle (ve içinden) yaratılan ve sermayenin zorunlu el değiştirmeleri bağlamında ahlaki zemini tartışmalı, bir yerli/milli/Müslüman sermaye yaratılmıştır. Cumhuriyet'e de sirayet eden bu sermaye tipinin devlete olan bağımlılığı, 1980'lere kadar devam etmiş olup; gerçekte Devlet kontrolü ve işadamlarının rasyonel girişimciler vasfına sahip olmamaları bağlamında da toplum nezdinde bir meşruiyete sahip değillerdi. Sermayenin meşruiyet

sorunu kendi içsel dinamikleriyle değil, Devlet eliyle çözüme kavuşturulabiliyordu. Bu açıdan TÜSİAD'ın kuruluş nedenleri arasında, 'toplum nezdinde meşruiyet sağlamak' olması manidardır.²⁴²

Bu açılardan 1980'ler milat olma özelliğine sahiptir. Bu yıllar boyunca, görece ve kısmen Devlete rağmen, yerel/milli dinamiklerden beslenen ve bu anlamda bağımsız/özerk bir sermaye sınıfının doğuşuna tanıklık edildi. Hâlihazırda devam etmekte olan bu süreç²⁴³ bağımsızlığı, rasyonel girişimcilik özellikleri nedeniyle dindar ve muhafazakâr da olsa bu sermaye grubunun kendisini önceleyen sermaye grubuna kıyasla tam anlamıyla kapitalizmin gereklerini yerine getiren Batı tipi bir burjuvazi olarak tezahür etmesi, Türkiye'nin gündemine şaşırtıcı, beklenmedik ve belki de istenmeyen bir sürpriz olarak düşmüştür. 'Anadolu sermayesi' olarak adlandırılan bu yaygın işadamları grubu, kendi partisini (AKP) kurma ve onun politikalarını belirleme konusunda da Batılı burjuvazinin özelliklerini bünyesinde topladığını ispatlamıştır. Bu arada Cumhuriyetli yılların büyük burjuvazisinin Batılı burjuvazinin özelliklerinden çok yerel Devletin beklentilerini cevap veren bir niteliğe sahip olması, kendileri dâhil hiç kimsenin hoşuna gitmese de, sosyal bilim dünyası için çarpıcı bir ülke gerçeği olarak analiz edilmeyi beklemektedir. Bilindiği gibi, klasik Türkiye modelinde Devlet özerk bir işleyişe sahip olup, sermaye de dâhil temel ülke meselelerinde nihai söylene güç ve kabiliyetindeydi. Neoliberal politikaların zayıflatığı devlet işleyişi bu anlamda bütün türleriyle (yerli/muhafazakâr, ulusal/laik ve küresel versiyonlarıyla) sermayenin gücünü ve rolünü perçinlemiş durumdadır. Bu süreçte modern ve kapitalist nitelikler, sadece ülkenin birkaç büyük şehrinde değil Anadolu'nun tamamında etkili olarak geleneksel sosyo-ekonomik ya-

242 Buğra, 1998: 524.

243 Bu sürecin MÜSİAD örneği üzerinden ele alındığı bir çalışma için bkz. Özdemir, 2006.

pının bütünüyle çözülüp, yeni sınıflı yapının derinleşerek gerçeklik kazanmasıyla sonuçlanmıştır.²⁴⁴

Bu yeni durumu hazırlayan ortamı, 1980 askeri darbesi ile başlatılan liberalleştirici politikalara bağlamak mümkündür. 1980 sonrası itibarıyla yukarıda özetlenen alt yapı üzerinde Türkiye, (sivil) topluma ve yerel kültür ve özelliklere vurgu yapan uluslararası gelişmelerin de ışığında, liberal politikaları uygulayacak bir duruma gelmişti: Geleneksel taşra ekonomisinin hızlı bir biçimde modern mantığı benimseyerek dönüştüğü 1980 sonrası, piyasa kapitalizmine geçtiğimiz bir milattır. Bu kesime verilen teşviklerle karakterize olan bu süreçte, geleneksel ekonomik zihniyete sahip esnaf ve zanaatkârın modern girişimcilere/işadamlarına dönüşmelerine tanık olduk: Bu dönemde yastık altı paralarla faize bulaşmamak için atıl tutulan paraların piyasaya akıtılmasının yolları bulundu. Faizsiz bankacılık ve çok ortaklı holdinglere yurt dışı ve içinden akıtılan paralar bu kapsamdadır. İslâmcı çevreler, kendi iktidarları için tam olarak hazır hale gelmeyi her alanda (sadece siyaset değil, ekonomi ve (sosyal) bilim gibi alanlar da dâhil olmak üzere) alternatiflerini yaratmaya bağlıyor ve bu çerçevede ekonomik alanda sergiledikleri başarıları kapitalist sisteme teslimiyet getirecek birer tehdit olarak algılamıyorlardı. En çok vurgulanan husus, Müslümanların nüfus içindeki kompozisyonunun bundan böyle 2. sınıf insanlar olarak algılanmayacak ve tezahür etmeyecek olmasıydı: Ülkenin yeni siyasal ve iktisadi seçkinleri, Müslümanlar arasından çıkıyordu ve onlar bunun ne anlama geldiğini sorgulayacak durumda olmayıp; bunun gururunu yaşamakla meşgul görünüyorlardı. Daha önce de değinildiği gibi, Batının başka kültür ve medeniyetlere yaşam hakkı tanıyan paradigma dönüşümü sonrasında İslâm'ın, Batıyla ve kapitalizmle eklemlenmesinin önündeki bütün engeller kalkmıştı.

244 Bu sürecin, Türk modernleşmesinin derinleşmesi başlığıyla irdelendiği çalışmam için bkz. Özdemir, 2006.

c-Eklemlenme Sürecinde Gayri Müslim Nüfusun Rolü

Aslında, Osmanlı tarihi dâhil Türkiye’de, Devlet desteğiyle yaratılan sermayenin ötesinde, Batı himayesinde oluşumuna göz yumulmuş bir sermaye odağı vardı: Gayri Müslimler. Şayet, modernleşme teorisi, ulus devlet ve kapitalizmi homojen bir nüfusa dayalı olarak kodlamamış olsaydı Türkiye, dünyayla gayri Müslim sermayesi üzerinden doğal bir biçimde eklemlendiği, farklı bir gelişme çizgisi izleyebilirdi belki.²⁴⁵

(Osmanlı’dan başlayarak) Türkiye’nin Batılılaşma serüveninde gayri Müslim nüfus özel bir rol oynamıştır. Osmanlı’nın son dönemlerinde, modernleşme sürecinde, gayri Müslim sınıf başat rolü oynadı. Sermaye gayri Müslimlerin elindeydi ve Batı, Osmanlı ile ilişkilerini daha çok bu ‘sınıf’ üzerinden yürütüyordu. 1908 sonrası dönemde, İslâm’ın zenginlikle bağdaşırılığının ispatlanmaya çalışıldığı Müslüman bir burjuvazi yaratma çabası çok kısa sürmüş ve devlet eliyle yaratılan burjuvazi, daha ziyade, İttihat ve Terakkicilerle diğer devlet memurları arasından çıkmıştı. Bu dönemde sermayenin belli ellerde yoğunlaşmasını sağlamak adına, ahlaki gerekler hiçe sayılarak, savaş ortamının mümkün kıldığı karaborsa, istifçilik benzeri fırsatçılıklara göz yumulmuştu. Sonraki yıllarda da bu tür gayri ahlaki devlet politikasının çarpıcı bir örneği, gayri Müslimlerden özel ve aşırı miktarda vergi alımı anlamına gelen ‘Varlık Vergisi’ uygulamasıdır.²⁴⁶

Daha önce de belirtildiği gibi, literatürden yansıyan bilgiler, gayri Müslimlerin iktisadi yaşamdaki rolünün, sadece sermaye alanında değil, çalışanlar söz konusu olduğunda da büyük olduğunu ortaya koymaktadır.²⁴⁷ Osmanlı-Türkiye gerçeğinin modern

245 Bkz. Göçek, 1999.

246 Bkz., Toprak, Zafer, Milli İktisat, 1995; ve Buğra, Ayşe, Devlet ve İşadamları, 1995.

247 Üstün, 2002: 229.

kapitalist süreçlerle eklemelenmesinde (olumlu ve olumsuz uzantı ve açılımlarıyla) bu rolün göz ardı edilmemesi gerektiği açıktır. Osmanlı'nın geçimlik tarım ekonomisine dayalı olmanın ötesine geçen ve kendine özgü sayılması gereken sosyo-ekonomik paradigmasının bir gereği olarak Osmanlı zaten işgücü açığının –işgücü talebinin arzdan fazla oluşu- damga vurduğu bir yapıdaydı. Bu bağlamda, Osmanlı'da ücretlerin yüksek oluşu, Tabakoğlu tarafından, sanayi devriminin yaşanmayışıyla açıklanır.²⁴⁸

'Millî' bir ekonomi yaratma yönündeki çabaların başarısızlığı, devlet eliyle bir burjuvazi ve işçi sınıfı (zira çalışanların çok büyük bir bölümü kamu görevlisiydi) yaratılmasına neden oldu. Gayri Müslimlerin ekonomik alandaki egemenliğini açıklayan ve millî sermaye yaratmanın zorluklarını gözler önüne seren özellikler şunlardır: 1) Müslüman nüfusun köylü niteliği; 2) Yabancı sermayenin dil, din vb. ortaklıklar nedeniyle işbirliği için gayri Müslim nüfusu seçmesi; 3) Müslümanlarda kendi yağıyla kavrulan ve ötesiyle ilgilenmeyen bir zihniyet dünyasının hâkim olması.

Türkiye'de işçi sınıfı, süregiden Batılılaşma/kapitalistleşme sürecine karşı gecikmişti, diyebiliyoruz. Bunun nedeni, başta devletin özerk alanından sağlanan hizmetler olmak üzere, bir türlü sonu getirilemeyen 'sosyo-kültürel ve manevi sermayeler'in gücü ve zenginliğiyle bağlantılı aile, hemşehrilik vb. bağlardan müteşekkildi. Batının ezilenleri/işçi sınıfı için de, Refah Devleti sonrasında 'homo sociologicus'a dönüşen insan tipi, sosyal alanının zenginliklerinin sıradan insana açıldığını düşündürüyorsa da, Bourdieu'nun ekonomik alanla sosyo-kültürel alanları birlikte ele alan analizleri, kültürel ve manevi alanların zenginliğe dönüşen formlarının ayrıcalıklı sınıflara ait kalmaya devam ettiğini ortaya koymaya yetiyor. Batı kültürünün bir özelliği, sürekli yeni dışlananlar yaratmasıdır.

248 Tabakoğlu, 1997: 74-5.

d-Devlet Burjuvazisi ve Müslüman Burjuvazi in Oluşumu ve Yükselişi

Her ne kadar, Cumhuriyet döneminde, laiklik bir zorunluluk olarak getirilmiş ve halk tarafından da büyük oranda benimsenmişse de, homojen bir Türk toplumu oluşturmada dayanan ayaklarından birinin Müslümanlık olduğu çok açıktır. Bu kapsamda olmak üzere, Batılılaşmış Müslümanlardan oluşan bir sermayedar grubun yaratılması hayati önemdeydi. Ancak devlet öncülüğünde, hatta bizzat devlet görevlileri eliyle yaratılan *burjuvazinin* otonom bir grup olarak ortaya çıkabilmesi çok uzun zaman aldı. Bu nedenle, burjuvazinin temsil edildiği bu grupla devlet arasındaki ilişki, ne tam bir özdeşliği ne de tam bir çıkar farklılaşmasını yansıtıyordu: Buğra'nın deyişiyle bu, 'bir aşk ve nefret ilişkisiydi'.²⁴⁹

Devlet eliyle yaratılan bu kendine has *burjuvazinin* göbeğini devletten kesmesi için 1980'leri ve Batılı yaşam tarzına karşı Müslüman kimliğiyle öne çıkan 'Anadolu sermayesi'nin güçlenmesini beklemek gerekcekti. Yönetici elitler dolayısıyla gerçekleştirilen Batılılaşma/kapitalistleşme süreci, böylece halkın katılımıyla içeriden gerçekleştirilmeye başlanıyordu. Bu, 1980 sonrasında geleneksel esnaf ve zanaatkar kesimin ilk kez maruz kaldıkları Devlet destek ve teşvikleri eşliğinde değişip dönüşerek ve modernize olarak ülkede servet birikiminin önünün açıldığı bir süreç oldu. Bu süreçte, ülkenin Batıcı elitlerince yukarıdan aşağıya gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme, Müslüman kimliğini ön planda tutan bir kesim tarafından gerçekleştirilen içeriden bir dönüşümün konusu olmaktadır. Cumhuriyet'in laik elitlerinin yerini Müslüman elitler almıştır ve devletin resmi söylemi, Cumhuriyet'in kırmızı çizgileri, kuruluş felsefesi ve devletin ve toplumun bizatihi kendisi bütünüyle yeni baştan oluşturulmaktadır. Devlet eliyle oluşturulan büyük burjuvazinin, kolay ve hızlı ka-

249 Buğra, 1995.

zanca dönük, ticaret ve spekülâtif faaliyetlerle faiz eksenli, köşe dönmeçi, kolay kazanca endekslenmiş, sermayeyi stoklara bağlayan kazanımlarına karşın, yeni Anadolu burjuvazisinin, girişimci emek yoğun, üretken faaliyetlere dönük başarıları, Erol Yara'ın "Türkiye'nin hakiki burjuvazisi biziz!" sözünün arkasında yatan etmenlerdir. Batının üretken, dinamik, yaratıcı, metodik ve özellikle Protestan etiğın damgasını vurduğı başlangıç dönemleri itibariyle, köşe dönmeçi olmaktan ziyade sistematik bir planın hayata konulmasından ibaret olan kazanma anlayışının Türkiye'deki tezahürü, Anadolu sermayesi üzerinden gerçekleşmiştir.

Bu gelişmenin olumsuz yan sonuçlarının başında Devletin küçültüldüğü politikalar eşliğinde güçlü Devlete karşı eşit insanlardan oluşan toplum paradigmasının yerini, paradoksal bir biçimde, İslâm camiasının sınıfsal hatlar üzerinden derinlemesine yarıldığı yeni bir modelin alması gelir. Kapitalizmle eklemlenmek, İslâm'ın sosyal adalet ve dayanışma damarını zayıflatıyor, ama eklemlenmemek de İslâm ülkelerinin dünya ölçeğinde geri ülkeler arasında yer aldığı gerçeğini değıştirmek için bir şey yapılmaması anlamına geliyor. İşte böyle bir paradoksla karşı karşıya kalınıyor. Ancak Mustafa Özel'in de bu gerçeğin farkında olarak meseleye şöyle yaklaşmayı tercih ediyor olması ve şunları söylemesi bağlamında bu kaygıyı taşıyanların sayısının azımsanamayacak rakamları bulduğunu belirtmek gerekiyor:

"Mesele, *bizim* burjuvaların *onların* burjuvalarının yerini alması değil, bu gayri insanî sisteme karşı ne tür alternatifler geliştirebileceğimizdir."²⁵⁰

Ama şu da var ki, 'bizim' burjuvalar 'onlar'ınkinin yerini almadan bu soruyu sormanın gereğı de olamazdı. Yani ancak güçlü bir eklemlenme sonucunda İslâm dini tüm dünyaya seslenebileceğı bir çağdaş İslâmi dili geliştirebilirdi.

250 Özel, Mustafa, "Zengin Adam Olur Mu?" Anlayış Dergisi: www.anlayis.net/makale/Goster.aspx?dergiid=&makaleid=2205.

Öyleyse sorun şuradadır: Bu dönüşümün getirileri, yine uluslararası bir merkezin ve onun bir uzantısı olarak Devletin tek yanlı belirleniminin sonuçlarından ibaret mi olacak; yoksa toplumu (ve hatta toplumun da ötesinde uluslararası hâkim güç ve aktörleri) oluşturan tarafların (İslâmî camia içi ayrışma ve sınıflaşma dinamiklerinin sesi olacak temsilciler de dâhil olmak üzere) katkı koyabildiği ve bunlar arasındaki dengelerin gözetildiği bir etkileşim ve çok yönlü inşa süreci mi olacaktır? Kanımca sorunun cevabı, işaret edilen ikinci seçeneğe karşılık gelmektedir; ki deneyimlediğimiz geçiş süreci, bu denli radikal bir dönüşümün gerektirdiğinin aksine, sancısız ve düşük yoğunluklu bir şekilde cereyan etmektedir. Bunda, Sünnî versiyonuyla İslâm'ın derin tarihselliğe sahip uysallığının mı yoksa Türkiye'yi idare görevini üstlenen Müslüman çevrelerin İslâm'ın dinamik tarihselliğinin içselleştirilmesi sonucunda sahiplenilen 'denge' prensibini hayata geçirme konusunda derslerini iyi çalışmış olmalarının mı ve üçüncü bir seçenek olarak da her iki seçeneğin birden mi, rol oynadığını anlamak, bu çalışmanın ardına düştüğü sorunsalların kapsama alanı içindedir.

e-Bağdaşırılığı 'Homo Economicus'un Evrimleşmesi Üzerinden Tartışmak

'Homo economicus' Batının (ideal) tipik insanı oluşturduğu, dolayısıyla da bütün bileşenleriyle Batı medeniyetini kavramak, bu kavramı derinlemesine anlamakla mümkün olacağı için ayrıca ele alınmayı hak eder. Üstelik, 'homo economicus'un can çektiği günümüzde dahi Müslümanlarca kapitalizme yapılan en radikal eleştiri bu noktadandır. Alternatif bir karşı ideal-tip olarak 'homo İslâmicus'un yaratılmış olması da bunu teyit etmektedir.

'Homo economicus'un iki boyutu vardır: Öncelikle inançlı Protestan'ın etik donanımını yansıtır 'ekonomik insan' Bunun

bize öğrettiği 'homo economicus'un zannedildiği gibi inanç ve kültür/etik dışı olmadığıdır. Bunun inanç ve etik alandaki karşılığı, dünyevileşmiş, çalışma ahlakına dönüşmüş bir çileciliktir (ascetism). Püriten çileciliğin dünyeviliğe yansıtılmış hali olarak; ve elbette işçi olmaktan çok girişimci kılığında, genellemesine varma hakkına sahipsek de, Hristiyan sendikacılığın yapısını biçimlendiren kurallar bütününde 'eşitsizlik ve ızdırapların' zaruri kabul edilmesi,²⁵¹ işçi dünyasının da bu çilecilikten muaf tutulmadığının önemli bir göstergesidir. Madde düzeyinde verdiği mücadele ile feodalizmin ayrıcalıklara dayalı dünyasını bu yolla emeğe ve çalışmaya dayalı bir hale getirmiştir Protestan girişimci ve çalışan. İşçi ayrı tutulacak olursa, ayrıcalık konumundaki kültür ve inanç alanına giden yol, madde alanının fethinden geçmekteydi zira.

Protestan inancına göre, çalışma, ibadet olarak kabul edilir. Gerçekte çalışma ve meslek, kökeni itibariyle İslâm inancında da ibadet olarak kabul edilir ve zanaatkârlar arasında yaygın tarikatlardaki²⁵² inanış bütünüyle bu yöndedir. Hristiyanlıktaki keskin dünya-din işleri ayrımı nedeniyle Protestanlığın dünyevileştirici etkilerine kadar çalışma, Hristiyanlıkta bütünüyle din dışı bir alan olarak kalmıştır. Böylece Protestan inancındaki fark, maddi zenginliğin Tanrı tarafından seçilmişliğin bir göstergesi olduğuna inanılmasından kaynaklanır. Bu nedenle yardım, yoksulun ihtiyaç sahibinin Tanrı tarafından belirlenmiş durumuna müdahale sayılıp desteklenmezdi. Herkes çalışarak bizzat ortaya koymalıydı Tanrı'nın sevgili/seçilmiş bir kulu olduğunu. Bunun bir başka yolu olamazdı. Mesleğin icrası da ibadet yaparcasına olacaktı.

İkinci olarak, 'homo economicus', maddi ihtiyaçlarına indirgenmiş bir insandır. Zira maneviyatın otomatik olarak maddiya-

251 Bkz. Işıklı, 1990: 187-8.

252 Gerçekte Osmanlı'da, bir tarikata üye olmayan insan pek yok gibiydi. Vebu, halkı sessizliğe ve belki de itaate davet eden içe dönük Osmanlı inanç ve siyaset iklimini açıklar. Bkz. Kılıç, 2010: 85.

ta yansıtılacağına inanılır. Ama köleci geçmişi nedeniyle Batının nüfus çoğunluğu inanç ve kültür alanından dışlanmıştı. Sekülerleşme sonrasında da bu gerçek, herkese genellenebilecek bir kılığa bürünerek kültürün bir parçası durumuna geldi. Batı uzun yıllar ve yer yer halen moral/manevi ve ahlaki yanı yok sayılan veya edilen insanlardan oluşan bir toplum düzenine sahip oldu. Bu yanıyla durumu Protestan etikle açıklamanın da ötesine geçmek mümkündür. Burjuvazinin liderliğindeki Batı bu tercihiyle tarihinde ilk kez, kodlarını belirleme işini yüzünü geniş kesimlere çevirmek suretiyle gerçekleştirmiştir. Bu anlamda, Batılı sistemin çoğunluğu temsil etme kaygısıyla inanç ve kültür alanından uzak saydığı (bu alan din adamlarının ve soyluların ayrıcalığı durumundadır) geniş kesimleri temsil etmek üzere, pozitivist/laik ve maddeci bir temeli benimsemesinde şaşılacak bir yan olmadığı gibi, bu tercihin isabetli de olduğunu ifade etmek gerekir.

Bu haliyle 'homo economicus'un İslâm'la bağdaşabilir olmadığı açıktır; ama bu noktaya işaret etmemin nedeni, buradan hemen 'homo İslâmicus'a' geçiş yapmak değil. Bunun için alınması gereken bir yol var: Öncelikle Batının da kapitalizm ve 'homo economicus' bağlamında hem toplum, kültür, mekân bağımlı olarak, hem de zaman bağımlı olarak yeknesak bir görünüm arz etmeyişiini açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Bu fark, aşağıdaki son iki örneğin geç kapitalistleşmesiyle ilintisi kadar, hatta ondan da fazla, farklı sosyo-kültürel ve mezhepsel özelliklere sahip oluşlarıyla izah edilebilir.

f-'Homo Economicus' Evrensel Midir?

Weber kapitalizmin oluşumunu Batıda, ama Batının da Protestanlığın yaygın olduğu belli bir kesiminde gerçekleştiğini vurgulamıştır. Bu çerçevede modern dünyanın ihtiyacına cevap verecek bilgi edinme ve üretme türü olarak iktisat bilimi ortaya

konmuştur. 'Homo-economicus'a dayalı serbest piyasacı iktisat disiplininin toplumlara yön verecek bir bilim dalı olarak ortaya konup benimsenmesini, bu çerçevede, Anglo Sakson dünya ile sınırlamak gerekiyor: Batıda farklı düşünce ve bilim geleneklerinin doğmuş olduğuna, Almanya'nın ayrıksılığını; kültüre yaptığı vurgu ve nesneleştirici evrensel kural dayatmasına karşı insanları özne olarak gören *anlamacı* yöntemi önermesiyle, günümüzün Postmodern teorilerinin beşiği olması bakımından da özel bir yere sahip olduğuna değinmeden geçmemek gerekir. İngiltere, serbest piyasacılığı ve ahlak-dışı 'homo economicus'uyla ekonomik indirgemeciliği yansıtır biçimde, toplumu anlamak ve ona yön vermek için iktisat disiplininin yeterli olacağı fikrindeyken; Fransa, toplumu ahlak-dışı rasyonel bireye indirgeyen serbest piyasacı ekonomizme karşı toplumbilimi tavsiye ve icad eder. Fransa, çağın hastalığının etik bir sorundan kaynaklandığını, bu nedenle ahlaksız toplum olamayacağı fikrini önererek dinlerin terk edildiği bir çağda rasyonel bir ahlakın yaratılması fikrini insanlığın önüne koyar. Kültürel farka dikkat çeken Alman düşünce geleneğinin ise günümüzün ihtiyacını o günlerden karşılamaya aday olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu çerçevede Postmodern düşüncenin Alman düşünce geleneğinden beslenen özelliğini belirtmeden geçmemeliyiz. Bunun nedeni Batının tarihinde Alman geleneğinin kültürün önemine işaret etmekle yetinmeyip kültürü ve kültürel farka nüfuz etmeyi vaad eden anlamacı yaklaşımı kendisine kalkış noktası yapmış olmasıdır.

İngiltere'de ortaya çıkan iktisat bilimi, bu sözde hiçbir sınırla sınırlanmamış 'madde insanı' temelinde yükselen serbest piyasanın kurallarını geliştirirken; Fransa buna tepki olarak etik dışı 'homoeconomicus'un toplumsallaştırılıp ahlakla donatılmasından sorumlu tutulan sosyoloji bilimini geliştiriyordu: İngiltere'nin bireyci rasyonalizmine karşı Fransa'nın toplumcu ve ahlaki bir rasyonalizm geliştirdiğini görüyoruz. Fransa'da da insan, laik

niteliğiyle 'homo economicus'a yakın bir 'madde insanı'ydı ama bu kişinin işlevi, sosyo-ekonomik işleyişi serbest bırakmak değil, topluma yön veren yasa benzeri kurallara ulaşmakla bağlantılıydı. Durkheim, kilit dinsel konuların rasyonel/dünyevi karşılıklarını bulmayı önemsiyordu: Çünkü Durkheimci bakışta Tanrı, yeni dünyanın merkezinde yer alan toplumun karşılığıydı. İktisadi konuların, feodal zamanlarda ikincil durumdayken modern zamanlarda birincil konuma geçmesini problematize eden Durkheim, bu sorunun çözümünü ahlakta görür;bu ahlak rasyonel insani kapasiteyle oluşturulacak bir ahlaktır ama, oluşumu için en primitive dinsel ve etik formlardan yararlanılması gerekmektedir. Bu doğrultuda Durkheim, az bilinen, ama çalışmalarına yön veren doğrultuyu en iyi temsil eden 'Meslek Ahlakı'²⁵³ adlı kısa çalışmasını kaleme alır. İngiltere'nin eksiği, ya da Protestan ahlakının bakiyesi olan iş ahlakının yokluğunda Katolik Fransa için alternatif bir etik düzenleme gerekiyordu elbette. Bunun için gereken, ahlak ve inancın en ilksel formlarını inceleyip bunların olmazsa olmaz bileşenlerini çağın gerekleri ve aklın ışığı altında yeniden yaratmaktır. Ekonomik ahlak alanında ise Ortaçağ'ın lonca düzeninin model alındığı bir mesleki ahlak oluşumu gerekiyordu. Geçiş döneminde devlet, düzenleyici rol üstlenecekti; ama uzun vadede ideal olan meslek ahlakının aşağıdan/kişilerden/meslek erbablarından yukarıya doğru oluşturulmasıydı. Kurumların varlığı ve işleyişi özellikle ilk aşama için kritik önemdeydi.

Almanya da her ikisine, ama özellikle de Fransa'nın evrenselci yasalar peşine düşmesi eğilimine karşı (bugün sosyal bilimlerin gelmiş olduğu noktayı mükemmelen temsil eden) kültür/insan bilimleri disiplini yarattı. Bu yaklaşımın ayırıcı yanı, kültürel farklılık ve dinsel inanışların yaşam ve modeller bağlamındaki içerimidir. Fransız sosyolojisinin, yasa benzeri kurallar arayışı yerine, bazı eğilimlerden söz edilebileceği ileri sürülmüştür. Bu

253 Durkheim, 1949.

özelliğiyle, İngiltere'nin 'madde insanı' kadar, Fransa'nın pozitivizmini ve evrenselciliğini de eleştirir. Bu pozitivizm, 'homo economicus' gibi geniş kesimleri (kitle!) nesneleştirmeden geri durmaz. Aristokrat ve sistem seçkinlerinin özel insanlar olabildiği Batı dünyasında, sıradan insanın nasibi maddi ihtiyaçlara indirgenmiş öznel kimliklerden yoksun nesnelkler (kitle ve sürü nitelemeleri Batıda sıklıkla başvurulankarşılıklarıdır) olmuştur. Bu çerçevede Alman geleneğini, genellikle yapıldığı üzere soykırım içeren bir tarihe indirgememek gerekir; sosyo-kültürel boyutlara yaptığı vurguyla Alman geleneğinin günümüz post-modern düşüncesine (kültürün içerilmesi ve görecelik noktasında) ilham ve yön verdiği tartışmasız bir gerçektir.

g-'Homo Economicus'un Evrimleşmesi

Kavramın somut gerçekliği değilse bile, ilk kez kullanımı için 19. yüzyılı beklemek gerekmiştir. John Stuart Mill, somut gerçekliğin adını koymuş, ama bu gerçekliğin tarifini yapanlar, Adam Smith ve Ricardo gibi 18. yüzyıl iktisatçıları olmuştur. Önce, bir sistem olarak kapitalizmin ve onun yönetimini üstlenen ekonomi biliminin yaslandığı 'homo economicus'un sosyo-ekonomik ve kültürel/dinsel arkaplanını ortaya koymalıyız. Ahlak dışı, maddi ihtiyaçlarına indirgenmiş bir insan algı ve gerçeğinin kaynakları nelerdir?

Feodalitenin ayrıcalıklara dayalı düzenini çözüp kendi emeğe dayalı sistemini kuran burjuvazinin bunu başarmasını mümkün kılan ruh halini ve felsefesini yansıtır 'homo economicus': Burjuva sınıfı,feodalite kategorizasyonu açısından hiçbir şey olmadığı için 'özgür' kabul edilen insanlardan oluşur; yani bir önceki sistemin 'sınıf-dışı'nda kalanlarıdır. Emeklerinden, kişisel çabalarından başka dayanacak, güvenecek kimseleri yoktur ve ölüm-kalım mücadelesi içindeki insanın, ahlakla fazla bir alışverişinin olmayacağını da kabul etmek gerekir. Üstelik içinde

yaşadıkları toplumun dinsel inancı da bireyci temelleri desteklemektedir. Burjuvazinin egemenliğindeki toplum düzeninde herkesin kendisini kurtarmak için toplumda/piyasada mücadele verdiği, kendi emeğine dayanmak ve özgürleşerek yaşamak için emek ve çalışmayı –tabii feodal ayrıcalıklarla zıtlık içinde- yücelttikleri bir varoluş tarzıdır. Bu tip, maneviyatı özel dünyalara hapsetmiş, dünyevi hayattaki dindarlığı da çileci bir iş ahlakından ibaret olduğundan, ‘homo economicus’ bunların doğal bir sonucudur. Üstelik üst sınıflar açısından kaygıya mahal yoktur; zira ‘homo economicus’ sıradan insanın bir niteliği olup, sosyo-kültürel ve dinsel değerlere ulaşmak, eski zamanlarda olduğu gibi, sınıfsal birer ayrıcalık konumunda olmayı sürdürür. Üst sınıflar ahlaktan yoksun değildirler; ama bizatihi bu ahlak, eşitliği gerektirmediği gibi, seçkinciliği öğütler ve öngerektirir.

Burjuvazi, yukarıda özetlenen felsefesini, ‘homo Economicus’ şeklinde, işçi sınıfına da uyarlamıştır. Kimdir işçi sınıfı? Kapitalizmin oluşum koşullarına dönüp bakacak olursak, nüfusun çoğunun kölelikten yeni azad edilen kısmıdır. Üstelik karşı karşıya bırakıldıkları bütünüyle korunmasız ve güvencesiz ortamda yaşam koşulları itibariyle köleliği bile aratacak durumdadırlar.²⁵⁴ Liberal felsefenin özgürlüğü fetişleştirme ihtiyacı duymasının geri planında da köleliği aratan bu özgürlük ortamı yatar. Kitlelere adeta ‘kırk katır mı yoksa kırk satır mı?’ diye sorulmuştur. İşçilerin –kitle ve sürü olarak nitelendirilmesi tercih edildiği üzere- çoğunluğunun hayatta kalma mücadelesinin ötesine geçemediği bir hayata mahkûm olmuşluğu bir vakıadır. Birey olarak bir şahıs, bir karakter, özel bir insan haline gelebilmeleri, kişisel çabaları sonucu ulaşılabilecek bir durumdur. Teorik olarak herkesin kendini üst sınıf insanların bulduğu konuma çıkarması mümkündür; ama ne işçilere verilen ücret, ne sağlanan yaşam koşulları ve ne de sosyo-kültürel imkânlar (sağlananlar sistemin

bekası ve devamı için gerekli görüldüğü kadarıyla sınırlıydı) bu olasılığa hizmet etmiyordu. Bu grupta yer alan insanların hayatları, güvenlik dâhil, maddi seviyedeki ihtiyaçlara indirgenmiş durumdaydı. Zaten özellikle de vahşi kapitalizm aşamasında karınlarını doyurabilmek için bütün enerjilerini tüketmeleri gerekiyor; uzun çalışma saatleri kendilerine çalışma yaşamı dışında bir faaliyet alanı bırakmıyordu. Sonuç olarak Batının ideal tipik toplum ortamında, büyük çoğunluk maddi ihtiyaçlar seviyesinde yaşar. Ancak eklemek gerekir ki, 'Protestan ahlakı'nda çalışma ibadet sayıldığından, patronlar işçileri çalıştırdıkları için -çalışma sürelerinin gayri insani uzunluğuna karşın- kendilerini iyilik yapmış hissederler ve maddi ihtiyaçlar seviyesine de, böylelikle, maneviyat (din ve ibadet) karışmış olur.

Batı kültüründe, insanların genelinin 'madde insanı'na indirgenmesini çevreleyen bir başka etmende, İslâm'ın aksine, ilk günah anlayışının da bir yansıması olarak Hristiyan kültürlerde insana olumsuz özellikler atfedilmesi idi. Bu inanç doğrultusunda, insanların tembel olduğuna; başıboş bırakılırsa çalışmayacaklarına; ücretler yüksek tutulursa düzenli çalışmayacaklarına inanılırdı. Bu nedenle de insanlar, vahşi koşullarda çalışmaya ve yaşamaya zorlandılar. Katı bir disiplin ve gözetimin buna eşlik etmiş olmasının nedeni de buydu. Sonuç: Yine, 'homo economicus', yani hayatı maddi ihtiyaçlarından ibaret sayılan insan.

Bu çerçevede kültürel/dinsel değerler, ancak çileci bir adanmışlık içinde sürdürülen çabalar sonucu hak edilebileceğine inanılan (ve hak edilen) ayrıcalıklar konumundaydı. Bu ayrıcalıklı sınıf, aynı zamanda, maddi zenginliğe de sahipti; ama bu her zaman maddi zenginliğe ulaşmanın, yoğun bir çalışmayı gerektirmediği anlamına gelmiyordu elbette. Kesin olan şuydu: Zengin olmak, Tanrı tarafından seçilmiş olmak demekti. Mal ve servet gibi saygınlık da azınlığın tekelindeydi. O zaman, çoğunluğun mahrum edildiği (ya da Batılı insanın zihniyetiyle ifade edecek-

sek ulaşmayı başaramadığı) bu ayrıcalıklar bütününe ekonomik alanın dışında tutma kararı tutarlıdır. Bu nedenle iktisadi işlemlerde, bilimsel analizlerde 'homo economicus'un yani 'madde insanı'nın baz alınmasında şaşılacak bir yan aranmamalıdır. Seçkin, ayrıcalıklı; bu alanın sahibi konumundaki azınlık ise, zaten yaşamlarının dizginlerini ellerinde tutan iktidar sahibi insanlar olarak özgün ve özeldirler; dolayısıyla araştırmalara konu edilmeleri gerekmiyordu. Zira, bu insanlar 'madde insanı' elbette değildirler ve farklı zevk ve davranış örüntülerine sahip olduklarından kendilerini avam önünde sergileyecek değildirler. Öyleyse bilimin de konusu olamazlar; mantık böyle işlemiş olmalıdır!

Bunun yanında, incelendiğinde, Hristiyan Batının Ortaçağ'daki iktisadi örgütlenmesinin maddeci niteliği itibariyle kapitalizmden farklı olmadığı görülecektir. Başka pek çok açıdan olduğu gibi, bu hususta da, tarihsel devamlılık söz konusudur. Dünyevi faaliyetleri, bütünüyle kirli addederek, kendi haline bırakan Hristiyan inanç ve pratiği nedeniyle lonca düzeninde, madde dünyasını yönlendiren prensipler esasta mekanik ve teknisist olmuştur.²⁵⁵ Madde dünyasını ahlaki ve dinsel normlarla etkileştirmeden kavrayan bu özellik, çağdaş Batılı örgütlenmelere de damgasını vurmuştur.

Ancak köleci düzenden çıkış için çabaladığından ya da doğmakta olan düzenin kölelikte bir fayda bulmamasından olacak,Batı için yükselen değer ve öncelik, özgürlüktü. Bir insanın kendi maddi ihtiyaçlarını giderebilir duruma gelmesi özgürlük için ilk adımdı ve kendi ayakları üzerinde duramayan, özgür olmayan bir insanın, dinsel ve etik prensipleri hayata geçirmesi,elbette mümkün olamazdı. Özgürlüğe yapılan vurgu, kendisini, ahlaki ve dinsel alanlarda da gösterir: Batılı algıda, dinsel ve etik değerleri içselleştirip hayata geçirmenin dıştan zorlamayla değil içsel bir kabulle gerçekleştirilmesi beklenir. Bu,

255 Özdemir, 2012a.

aşırıya vardırıldığında, seçkinciliği besleyen bir yorumdur. Zira bunun imkânsıza yakın zorluğu nedeniyledir ki, büyük çoğunluk bu alanların dışında kalmış; ya da bu alanların getireceği değer ve saygınlıktan dışlanmış. Ancak bu demek değildir ki uymakla yükümlü oldukları davranış kalıpları mevcut olmamıştır. İnsanlar modern dönem itibariyle Bauman tarafından da işaret edildiği gibi, evrensel değerleri yansıttığı ileri sürülen etik adı altında ve bilim adına belli davranış kalıplarına uymaya mecbur bırakıldılar.²⁵⁶ Böylece sınıflı yapının neden olduğu çifte standart yine kendisini göstermiş oldu: Özgür seçim ve uygulama bir üst sınıf özelliği olarak belirmişken, buna muktedir olmadığı düşünülen geniş kesimler için belirlenen özel kurallar, Bauman'ın işaret ettiği gibi, dayatılmış ve kendilerine yasa zoruyla uygulatılmıştı.

Sonuç olarak, 'homo economicus'un kökeninde, köleci/sınıflı sosyo-ekonomik düzen ve her türlü dünyevi etkinliği kirli saydığı için bu alanları mekanik ve teknisist bir zihniyete teslim eden dinsel inanç ve ibadet temeli vardır. İnsanlar ya sahiplerinin kontrolü altında olacaklardır; ya da devletin –yani yine dolaylı olarak sahiplerinin. Sıradan bir insanın gerçekten inanabileceği, otonom bir karaktere sahip olabileceği ihtimal dâhilindedahi görülmez. Çünkü efendi, kendisini farklılaştırır ve bu ayrıcalıklarla donatılmış farklı hali 'standart' kabul eder. Kölenin de, ne yaparsa yap-sın, bu standarda ulaşma şansı yoktur; efendinin yüz yıl önceki hali bile olsa, ulaştığı seviyede efendi kendisini eşit muhatap olarak kabullenmeyecektir. Hep bir mesafe olacak ve bu da efendinin diğerine tahakküm etmesini meşrulaştıracak zemini yaratacaktır.

Bu derin sınıflı *habitusun* kendisini hep yeniden üreten niteliğine karşın Batının, gerek işçi mücadeleleri, gerekse politik düzlemde ortaya konulan eşitlikçi irade (Refah Devleti politikaları) sonucu sınıf gerçeğini önemli ölçüde aştığını ileri sürmek mümkündür. Maddi ihtiyaçlar seviyesinde yaşayan nüfus, çoğunlu-

256 Bauman, 1998.

ğunun eğitsel ve kültürel yetilerle donatılması, bilgi toplumuna evrilen Batının öncelikleri arasında yer almaya başlamıştır. Maslow'un 'ihtiyaçlar hiyerarşisi'nin en üst aşamasını temsil eden kültür ve saygınlığın ayrıcalık olmadığı bir noktaya doğru evrilme çabasındaki Batı, farklı bir Batıdır. Sınıflararası geçişlilik, eskiye kıyasla önemli ölçüde gerçekleştirilerek kastvari sınıf sorunsalı geride bırakılmıştır. Böylece Batıda geçmişe kıyasla eşitlikçi bir toplum düzenine geçilmiştir. Yukarıda dile getirilmeye çalışılan bu evrimleşme ve dönüşüm sonucunda, 'homo economicus'la savaşıp; onu büyük ölçüde aşmış bir Batı söz konusudur. Bu çerçevede daha karmaşık ve eşitliğe değer veren bir insan tipine giden yolda 'homo economicus'un sadece bir kilometre taşı olduğunu ifade eden iktisatçıların sayısı giderek artmaktadır.²⁵⁷

'Homo economicus'un Refah Devleti kazanımları sonucunda geçersizleştiği tespit ve kabulüne binaen, Alman sosyolog Dahrendorf'un önerdiği yeni bir kavram olan 'homo sociologicus'u (sosyal insan),²⁵⁸ yaygın kullanıma ulaşmamışsa da, bu çerçevede oldukça anlamlıdır. Bu kavramda insanların biyolojilerine indirgenmiş bireyler oldukları düşüncesine bir meydan okuma vardır ve insanların sosyal oldukları ve yönelimlerinin bu sosyal rolleri oynamaya dönük olduğu vurgulanır. Zira, sonuç olarak 'homo economicus'un ötesine geçerek sosyo-kültürel olarak donanımlı bir insana kapılarını aralayan Batı dünyasının yaptığıının Batı dışı medeniyet ve kültürlerin insanların kendi ideal tiplerini oluşturmalarına imkân sağlayarak kapitalizmle eklemlenmesini kolaylaştıracak bir gelişmeye imza attığı açıktır. İslâm dünyasının ideal tipik insanına tekabül eden 'homo İslâmicus'un sunduğu imkân ve kısıtları, aşağıda, İslâm'ı sınıf bağlamında sorunsallaştıracığım bölümde ele alacağım.

257 Buğra, 1995.

258 Dahrendorf'a gönderme

ğ-Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisinin Kıstaslarına Göre Batının Sıradan İnsanı Olarak 'Homo Economicus'

Bu bölümü bitirmeden önce, Batının ideal tipik insanı olan 'Homo economicus'u anlamakta iyi bir araç durumunda olduğu kadar onu ileriki bölümlerde 'homo İslâmicus'la kıyaslama imkânı da vereceğinden önem taşıyan bir teorileştirmeye, Maslow'un İhtiyaçlar hiyerarşisine, kısaca yer vereceğiz:

Maslow'un hiyerarşisi temel/fiziksel olanlardan sosyal/kültürel olanlara doğru şu sıralamayı izlemektedir:

- Fizyolojik gereksinimler

Güvenlik gereksinimi

Ait olma, sevgi, sevecenlik

Saygınlık

Kendini gerçekleştirme (erdem, yaratıcılık, problem çözme vb.)

Bir hiyerarşi olmasından da anlaşılacağı üzere, her bir ihtiyaç kalemine atfedilen değer, birbirine eşdeğer değildir. Bu hiyerarşinin Batılı zihniyeti yansıtır olması, sadece böylesi bir hiyerarşik sıralama ve ayrıştırmanın yapılmış olmasından değildir. Bundan daha önemlisi, bu hiyerarşinin sınıflı ve parçalara ayrılmış bir hayata programlanmış olmasıdır: En alt seviyedeki ihtiyaç giderilmeden, bir üst aşamaya geçilemiyor olması durumu nedeniyle örneğin, iman, sevgi ve saygının kırıntısını dahi içermeyen hayatların olması kaçınılmazdır. İşte bunun içindir ki, Batının 'homo economicus'u, ekserisi maddi ihtiyaçlar seviyesinde yaşayan insanlardan oluşmak durumundadır. Oysa, gerçekte bu durum, insanın doğasına terstir; en yoksunluk içinde kıvranan kadının bile emzirirken çocuğuna sevgi gösterme eğilimi içinde oluşuyla bu hiyerarşi bizatihi doğa tarafından yanlışlanmaktadır. Bu hiyerarşik ve dışlayıcı model, Batının, sevgi, saygınlık, moral ve etik değerlerin maddi zenginlikle ilgili olarak erişilebilir ayrıcalıklar

olduğu gerçeğini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Sevgi, saygı ve kendini gerçekleştirmenin bir sınıfın tekelinde hususlar olarak kabulü dolayısıyla, örneğin, saygınlık kendisi için nasılsa kapsam dışı olduğundan temel ihtiyaçlar seviyesinde yaşayan bir insana saygı göstermek gereksiz addedilecektir.

Bu bölümün bütününde özetle, 'homo economicus'un, geniş kesimlerin köle geçmişiyle yakından bağlantılı olduğunu gösterdik. Bunun anlamı, insanların ağırlıklı çoğunluğunun insandan sayılmamasıdır. Bu sistemde sosyo-kültürel hususlar (vatandaşlık, etik-dinsel değerler vb.) zenginlerin birer ayrıcalığı durumundadır. Kitleler maddi ihtiyaçlarının temini için çalışmaktan ibaret bir hayat sürerler.

Bu bölümü, yukarıda betimlenen açılıma ve yaşanan radikal başkalaşıma rağmen 'homo economicus'un henüz tam anlamıyla ve formel olarak terk edilmiş olmadığını vurgulayarak bitirmek gerekir. Bütün sosyo-kültürel bağlamların içerildiği süreçlere karşın iktisat bilimi içinde kavram, yerli yerinde durmaktadır. Zira kavramın *habitusunun* derinliği ve kapitalist sistemin olmazsa olmazı olan sınıflı yapıdan kurtulmanın zorluğu bağlamında vurgulamadan geçmemeli: Batı bugün (refah devleti sonrası itibariyle) geldiği noktaya ne pahasına gelmiştir? Batı bu noktaya başka ülkeleri sınıf batağına atmak ve oralarda 'homo economicus'lar yaratmak pahasına ulaşmıştır. Tabii buna, kendi ülkelerinde artan işsizlik oranları ile sınıf-altı olarak nitelendirilen grubun büyümesini de eklemek gerekir: İşe yaramaz kabul edilerek toplumun dışına itilen bir grup, sınıf kapsamında dahi değerlendirilmeye değer bulunmayan bir grup, giderek büyümektedir. Bu nevezuhur gruplarla ilgili olarak yeterli derinlikte gözlem yapılmış ve teori ve kavramlaştırmalara gidilmiş değildir. En büyük problem de zaten bu sınıfın görülmezliği ve sessizliğidir. Batı dünyası için sessiz bir onaydan türeyecek bir devrim söz konusu olabilir mi acaba diye de sormadan geçmemek gerekir.

İktidarın herkes için en iyiyi yapacağına; yani adaleti temsil edeceğine/ettiğine dair bir eminlik duygusu içinde her türden muhalefet edimine Doğulu/İslâmi bağlamda ise iyi gözle bakılmaz, bunlar adaleti ortadan kaldırmaya ve kırıp dökmeye dönük zararlı eylemler kategorisine sokulurlardı. Bu nedenle, sessizce kabullenme ya da sessiz bir dilin bulduğu muhalefet yolları gerçekte Doğulu bağlamın uzmanlık alanıdır: Daha önce bahsedildiği üzere, İslâmi bağlamda yaşanacak değişim, iki zıt kutbun ya da çıkar ayrılıkları içinde çatışan sınıfların varlığından ziyade, zamana ve mekâna yaygın bir biçimde kenetlenmiş bir toplum yapısının başka bir senteze doğru topyekûn evrilişinde ifadesini bulabilirdi. Ama eklenmeden de geçilmemeli ki çalışmanın merak ettiği soru, bu kenetlenmiş toplum yapısının farklı sınıfları yaratıp yaratmayacağıdır. Toplumsal farklılaşma, farklılaşan İslâm yorumlarını ve bu yorumların varlığı da 'sessiz dilin' bir başka veçheye taşınmasını beraberinde getirecek midir? Bu sorularla meşgul olduğumuz açıklamalarageçmeden önce, çağımızın özelliklerini tayin eden kapitalist sistemin temel bileşenlerinden olan sınıf ve sınıfsal mücadeleler için aşağıda bir çerçeve oluşturulmaya çalışılıyor.

Kapitalizm ve Sınıf

Sınıf sorunsalını İslâmi bağlam içinde tartışma konusu etmeden önce, ideal tipik haliyle kapitalist sistemin temel bir bileşeni olarak nasıl konumlandığını ve tarihselliği içindeki oluşumunu görmek için kökenlerine inmek ve tarihsel gelişimi içinde geçirdiği safhaları çok boyutluluğu içinde ele almak gerekir. Ancak bu yolla, Türkiye'de şartların Batılı anlamıyla bir sınıf olgusundan söz etmeye yetmeyeceğini ve yine ancak bu yolla, hâlihazırda oluşmakta olan bu sınıf olgusunun nasıl ve hangi noktalarda Batıdakinden ayrıştığını ve farklılaştığını anlayabiliriz.

a-Kapitalizmi Kuran/Oluşturan Özellikler

Kapitalizmin hikâyesi, mülkiyet hakları etrafında yürütülen bir savaş dâhilinde anlam kazanır. Rekabet, kimin ne kadar kazanıp ele geçirebileceğinin karara bağlandığı bir süreçte cereyan eder. Bizimki gibi, Devletin her alanda hâkimiyet tesis ettiği, dolayısıyla mülk edinmenin de Devlet onayı haricinde konu dışı olduğu bir örnek için mülkiyet vurgusu üzerinden tesis edilmiş bir uygarlığı anlamak kolay değildir. Batıda feodal dönemin kişilere tahsis edilmiş konum ve ayrıcalıklarından bu zenginliğin yeni bir paradigma içinde yeniden dağıtıldığı ve farklı bir çerçevede yeniden üretilerek çoğaltıldığı bir yeni sistem yaratmak da elbette kolay olmamıştır. Sosyalist muhalefet ve hareket öncesinde Batı dünyasında, sermayenin özel ellerde toplanmasının alternatifi olabileceği yönünde herhangi bir düşüncenin zerresi dahi yoktu. Zira Batı, geçmişinde, parçalara ayrılmış bazı feodal güçleri temsil etmenin ötesinde güçlü bir Devlet geleneğine sahip değildi.

Devlet geleneğinin elleri kolları bağladığına hükmedilebilecek bizim geleneğimizde ise görülen; devletten bağımsız kuşun dahi uçamayacak olmasıdır. Bu nedenle içinden geçtiğimiz dönemde Türkiye’de, kapitalizmin özellikle de piyasacı versiyonuyla yaratıldığı zamanımızın dinamiklerine göz atıldığında, görülecek olan, Batılı burjuvazinin feodal ayrıcalıkları bertaraf etmek için verdiği mücadelenin bir benzerinin Devlettten özerk hareket edebilen sivil inisiyatifler yaratmak üzere, bizim yaşam evrenimizde hayata geçmekte olduğudur: Bu dönüşümde devletin bizzat rol oynuyor olması, kapitalizmle eklemlenme ve çağın ruhunu yakalama konusunda bir misyonun devlet tarafından üstlenildiğini göstermektedir. Paradoksal sayılabilecek bir biçimde Devletin küçültülme yoluna gidildiği bu süreç, Devlete rağmen değil, Devletin istenci ve direktifleri altında gerçekleşmektedir. Bunun belli başlı nedeni, belki de, çağın ruhunu temsil eden neoliberal kapitalist icaplara uymak suretiyle ‘muasır medeniyet seviyesine ulaşmanın başka bir yolunun olmamasıdır. Devletin gücünün

bütününü tüketildiği bir durumda, 'kimsesizlerin kimsesi' olan devletin vatandaşına sahip çıkma sorumluluğunu yerine getirmesine alışık olan halk kesimlerinin alması muhtemel tavrı merak konusu haline getirmek gerekir.

Kapitalizmin temelinde yatan; sermayenin belli ellerde birikmesine olanak sağlayan bir sistemdir ki; bu tabakalaşmayı, sınıflılığını ve sömürüyü beraberinde getirir. Ya da kapitalizmin yeşerebileceği iklim, sınıflılığını zaten bünyesinde barındırıyor olmalıdır. Kapitalist sistemde feodalitenin nesilden nesile aktararak kalıplaştırılmış konumlarının yerini rekabet alır. Rekabet, hem ihtiyaçların sınırsız, kaynakların ise kıt kabul edildiği bir ortam nedeniyle; hem de Tanrı nezdinde seçilmişlik göstergesi olan zenginliğe, her ne şartta olursa olsun ulaşmak gayesiyle, sistemin kurucu unsurlarının başında gelir. Ama elbette sınıf oluşumunu takiben farklı da olsa feodal dönemin kast benzeri kalıplaşmış konumlarının bir devamı olan sınıfsal pozisyonların oluşumu gecikmez.

Marks ve Sombart, kapitalizmin ruhunu Yahudilik'te görürken,²⁵⁹ Weber rasyonaliteyle de ilintilendirdiği 'Hristiyan Protestan ahlakı'nda görmüştür: Yukarıdaki bölümlerde de değinildiği gibi, her türlü zevk ve eğlenceden, tüketimden men eden hesaplı ve hesapçı yanlarıyla çileci bir işe düşkünlük olarak Protestanlık.

259 Yahudiliği kapitalizmin kökenine yerleştiren görüşlerin haklılık payını teslim etmemek mümkün değil. Benim bu görüşe tali olarak yer vermemin, dahası şöyle bir değinerek geçmemin nedeni, tıpkı Weber gibi, Yahudi etkisi paralelinde de olsa kapitalizmin Hristiyanlıkla uyumlu olmaksızın ortaya çıkamayacağını düşünmemdendir. Nitekim Batının Hristiyan-feodal düzeninin hemen bütün özelliklerinin kapitalizmce taşındığı görülür. Protestan versiyonuyla Hristiyanlığın sadece Yahudiliğe değil İslâm'a yakınlaşmış olduğu ise bir vakıa olmakla birlikte, 'büyük dönüşüm', Hristiyanlığın adı ve kapsamı altında olup bitmiştir. Üstelik Weber'in işaret ettiği gibi, Yahudiliğin cemaat içine başka, topluluk dışına başka muameleye cevaz veren ikili etiğine karşın kapitalizmin ayırdedici unsurlarından olan 'Protestan etik', böylesi bir çifte standartı reddeder. Yahudiliğin etkisi inkar edilemeyecekse de, sonuç olarak kapitalizmin oluşumu ve evrimleşmesi Hristiyanlığın gösterge, imkan ve sınırları çerçevesinde gerçekleştiğinden, odak noktamızı da Hristiyanlık ve onunla ilişkisi içinde evrilen feodal toplum ve sonrası oluşturmalıdır. Bütün bu zaman boyunca, Yahudilik de kendisini Hristiyanlığın terimleriyle ortaya koymak durumunda kaldığından sistem Hristiyanlıkla özdeşleşmiş; ancak yakınlarda, Batılı medeniyet, özellikle Amerika merkezli olmak üzere Yahudi-Hristiyan (judeo-Christian) olarak isimlendirilmeye başlamıştır.

Tarih boyunca çeşitli kapitalizm türleri olduğunun altını çizen Weber, halen deneyimlemekte olduğumuz modern kapitalizmi, rasyonel kapitalizm olarak niteler. Weber tarafından tarih boyunca tanıklık edilen kapitalizm türleri olarak şunlar belirtilir: Bunlar modern olanın aksine irrasyonel kapitalizm türleridir; siyasi ve yağma ve parya kapitalizmleri gibi.²⁶⁰ Weber'in 'modern' kapitalizmin başat özelliği olarak belirlediği rasyonalite ve gayrişahsilik (sözleşmeye dayalılık) özellikleri, bu sistemde her şeyin niceliğe indirgenişinin temel nedeni olarak karşımıza çıkıyor. Zaten kapitalist sistemlerde bulunduğu çapta bir eşitsizlik ve sömürünün araçsal akıl ile gayrişahsi/formel ilişkilerin yokluğunda izahı mümkün görünmemektedir. Rastgele, duyguların da işe karıştırıldığı ilişki ve süreçlerin bütünüyle engellenerek sistematize edildiği ve kesin kurallara bağlandığı bir sistemdir kapitalizm. Batıda, işlerin mekanik seviyede yürütme geleneği yeni olmayıp; Batı dünyası, bunun örneklerini, Ortaçağ'dan bu yana verir. Lonca düzeni incelendiğinde, işlerin kişiselleştirilmeden formel seviyede yürütülmesinin, tanımlayıcı unsur olarak karşımıza çıktığını, orada da bütün keskinliğiyle görürüz. Ama örneğin, Osmanlı sistemindeki muadili olan ahilikte işlerin yürütülmesinde kişisel/şahsi süreçler de devrededir.²⁶¹ Bu haliyle ahiliğin yakın durduğu zihniyet çerçevesi Postmodernizmin kültürel/kişisel alanlara odaklanmayı gerektiren özelliğiyle de uyumludur.

Protestan zihniyet, bir 'kuru rasyonaliteyle' malul olduğundan, yardımları, muhtaca merhameti dışlamıştır. Çünkü bunun yoksulun kendine yeterliğini sağlamasının önünde engel olduğuna ve insanı zayıf ve temel değer olan özgürlüğünden yoksun bırakacağına inanılırdı. Kurtuluş, bireysel temelli olmalıydı; zaten ancak öyle olabilirdi; öyle olması mümkün ve makbuldü.

260 Özdemir, 2009: 53.

261 Özdemir, 2007a.

Kapitalizmin bireyci ruhu,şu kaynaktan beslenir: Kendi kendine yardım etmeyi bilmeyene hiç kimse yardım edemez! İnsan ancak kendi kendisini kurtarabilir. Zenginliğin seçilmişlik göstergesi olduğuna inanıldığı gibi, yoksulluk da seçilmemişlik gösterge-siydi. Öyleyse yoksulluğa müdahale edilmesi yersiz olur; ilahi iradeye müdahale etmek gibi bir münasebetsizliğe karşılık gelir-di. Dahası, 'Protestan etik', yoksulluğu kişinin kendi hatası ola-rak değerlendirdi. 'Protestan ahlakı' sömürü ve kötü muamele için elverişli zemini sağlamakla kalmaz; bunlar için bir meşruluk şemsiyesi de teşkil ederdi.²⁶²

b-Kapitalizmin Kurucu ve Dönüştürücü Vafı: Sınıf

"Parçalanmış varlıklar en iyi, parça parça betimlenirler."

Rilke

Peki, ama biz, Türkiye'de sınıf kavramıyla ne kastediyoruz; Tür-kiye'de sınıf gerçeğinin yakın zamanlara ait olduğunu ileri sür-mek ne demektir? Bu güne kadar gelir adaletsizlikleri, zengini, yoksulu yok muydu ki biz sınıfın Türkiye'de yeni başlayan bir gerçeklik olduğunu ileri sürüyoruz? Bununla"bir tabakalaşma vardı elbette, zengini yoksulu da vardı ülkenin, ama Batılı an-lamda bir sınıflaşma yoktu" demek mi istiyoruz? Bu soruların bir yanıtını vermeyi denemeden önce önümüzde duran bir baş-ka ödevi yapmalı ve Batılı anlamda sınıfın ne olduğuna ve onu oluşturan temel bileşenlere karşılaştırmalı olarak göz atmalıyız.

c-(Batılı Anlamıyla) Sınıf (ve İşçi Sınıfı) Nedir?

Bilim dünyasına da taşan bir biçimde bilinmektedir ki, sınıf kavra-mını borçlu olduğumuz kişi, Marks'tır. Sınıfsal farkları Marks'ın mülkiyet sahipliği ve yokluğu temelinde ayrıştırdığını biliyoruz.

262 Yine de, belirtmek gerekir ki, Batı dünyasında yoksullukla ilgili yasalara ilk sahip çıkan ve uygulayıcılar konumunda olanlar kiliseler olmuşlardır. Bkz. Bahçe ve Köse, 2009: 394, dipnot. 20.

Üretim araçları sahipliğini üstlenen işveren sınıfı, üst/yönetici sınıfı temsil ederken, satmak üzere pazara çıktığı salt emeğinden başka sahip olduğu bir şeyi olmayan işçi sınıfı (ve işsizler) da, alt/yönetilen sınıfları oluşturur. Sosyolojik çalışmalar bakımından sınıf konusunun vuruculuğu, sadece sistemin kurucu ve oluşturucu unsuru olmasından kaynaklanmaz; Marks'tan bu yana bilindiği gibi sınıf, aynı zamanda, onun sonunu getirecek dönüş-türücü gücü olarak da başköşeye oturtulmak zorunda kalmıştır.

Marks'ın sınıfın kurucu ögelerini liberal düşüncenin 'homo economicus'u paralelinde ekonomik çıkarlara indirgemiş olmasına karşın, Weberyen bakışta, ekonomik çıkarların yanında (dinsel ve kültürel/onursal yönelimleri içeren) ideal çıkarlardan da söz edilir.²⁶³ Weberyen bakış açısında statü içerildiğinden sınıf analizi biraz daha karmaşıktır. O'nun kategorizasyonunda, eğitim vb. kültürel siyasal dinamikler de analize katılır: İşçi sınıfı ve mülk ve yüksek eğitim sahibi ayrıcalıklı üst sınıflar yanında ara kategoriler olarak küçük burjuvazi ve mülksüz entelektüeller ve uzmanlar gibi her iki gruba da dâhil olmayan ara kategoriler de söz konusudur.²⁶⁴ Bu kategorilerin oluşmasında sınıfsal pozisyonları bütünüyle tayin etmese de etkide bulunan Weberyen statü durumlarının etkisi büyük olabilmektedir.

Buna mukabil, sınıf söz konusu olduğunda Marks ve Weber'in bulunduğu vurucu önemdeki temel noktada, bu iki düşünürün buluşuyor olduğuna değinmeden geçmemek gerekir. Wright'ın Batılı anlamıyla ideal-tipik sınıfın temel özelliğinin ne olduğunu açıklamak için yardım aldığı şu cümleler, bizim başvurduğumuz genel teorik çerçevenin paralelinde yer alıyor:

"Hem Marksist hem de Weberci gelenekteki kapitalist toplumun sınıf analizinin temelinde basit bir fikir yatmaktadır: işçiler üretim

263 Weber, 1958: 280.

264 Weber, 1978: 305-6.

araçlarından ve böylelikle de geçim olanaklarından koparılmıştır. Bunun sonucu olarak işçiler iş gücü piyasasına girmek ve hayatlarını devam ettirebilmek için iş aramak zorunda kalmışlardır...işçiler yaşamak için emeklerini satmak mecburiyetinde kalmakta ve bu yüzden de, nihayetinde, eğer ellerinde daha iyi seçenekler olsaydı kabul etmeyecekleri değiş tokuş ve çalışma koşullarını kabul etmeye zorlanmaktadırlar.”²⁶⁵

İki klasik düşünürce oluşturulan bu kategoriler de göstermektedir ki sınıfların oluşmasında Batıya has özellikler belirleyici bir yer tutmaktadır. Her şeyden önce Doğulu İslâmi bağlamın aksine, sınıfsal kategoriler de statü ayrıcalıkları da miras yoluyla nesilden nesile aktarılan sosyo-ekonomik, politik ve kültürel konumlanışlar (ve pozisyon alışlar) durumundadır. Weber, sınıf, statü ve partiyi toplum içinde gücün dağılımını sağlayan kurumlar olarak niteler.²⁶⁶ Bu ayırdedici vasıflar, derin tarihselliğiyle eşitlik paradigmasıyla hareket etmiş olan bizimki gibi toplumları oluşturan bireylerin, bazılarının varıl bazılarının da yoksul olmasının, Batılı anlamıyla sınıftan söz etmek için yeterli olamayacağını göstermektedir. Sınıfların varlığından söz etmek, ancak sınıflararası geçişliliğin olmadığı; sosyal yaşamların sınıfsal hatlarla sınırlı olup sınıf içinde sürdürüldüğü; sınıflararası ilişkilerin hiyerarşik ve mesafeli olduğu; yüksek bir hiyerarşi kültürünün yaygın olduğu, sınıfları kesen ortak değer ve kültürel özelliklerin bulunmadığı kast benzeri gruplaşmalar bağlamında mümkün olabilir.

Sınıflı toplumun temel göstergesi,toplumdaki kalıcı ayrıcalıklar ve yoksunlukların derinleşmesini içermesiyle ilgilidir. Geçmişte, hiçbir toplum olmamıştır ki, bazı bireyleri zengin, bazıları iyi eğitilmiş, bazıları yönetsel ayrıcalıklara sahip olmuş olmasın. Ama İslâmi bağlamı da ilgilendiren bizim *habitusumuz* açısın-

265 Wright, 3007: 51.

266 Weber, 1978: 926.

dan kriter, zenginliğin de, ayrıcalıkların da, yoksulluğun da geçici olması; servetin de belli ellerde birikmeyip toplum yararına seferber edilmesinin sağlanmasıdır. Ayrıcalıklı konumların belli ellerde süregelen kılınması yerine, çeşitli kesimler arası geçişliliğin muhafazası da bu açıdan kritiktir. Gayrişahsilik mesafe ve hiyerarşiyi kuruyor ve pekiştiriyor; o nedenle çeşitli kesimler arasında güçlü kişisel ilişkilerin sınıf bağlarını zayıflattığını ileri sürebiliriz. Bu açıdan, Batıda siyasal ve sosyal hakların, sadece sınıflararası geçişleri mümkün kıldığı için değil, bizzat farklı kesimler arasında ilişki sağladığı için de, sınıflılığı belirsizleştirmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu başlık altında çizilen çerçeve, Türkiye benzeri farklı (köleci bir arkaplana yaslanmayan) medeniyet ve kültürel iklime sahip ülkelerde ortaya çıkan işçi tipinin gerek ortaya çıkışı/oluşumu gerekse çalışma yaşamı içinde işgal ettikleri yer itibarıyla ayrıksılığını ilan ediyor. Yakın zamanlara kadar Türkiye'nin ayırt edici özellikleri, sınıf dışında bir kavram (örneğin statü) ya da kavram setleriyle teorize edilmeyi gerektiriyordu. Bourdieu'nun sosyal, kültürel ve manevi sermaye kavramlaştırmaları da bu çerçevede işlevseldir; zira Türkiye'de maddi sermayeye giden yollar da burarlardan geçiyordu; devlet çalıştıracak işçi bulabilmek için bile salt paranın ötesinde lojman vb. imkânlar sağlama yoluna gidiyor, ve zaten sınırlı sayıdaki sermayedar yanında, kendisi bizzat işveren olarak iktisadi dünyayı yönlendirici konumunu pekiştiriyordu. Zira, kimsenin özerkliğinden ve kişisel yeterliliğinden taviz vermek istemediği bir toplumsal ortam söz konusuydu. Bu durumda Devlet de işi çalışana cazip kılmak için tedbir almaya ihtiyaç duyuyordu. Böylesi bir yaklaşım, Batılı muadillerin kapitalist gelişmenin ilk evrelerinde, yani Refah Devleti öncesinde yapmayı akıllarından bile geçirmediği türden tedbirlere karşılık gelir. Maddi alt yapının da, bu yapının ait olduğu kültür ve inanç çerçevelerinin de, sahip çıkmayıp, herkesin kendi kaderine terk edilmesi bir erdem telakki ettiği için azımsanmayacak sayıda

kelimenin mutlak anlamıyla 'kimsesiz'sayılması gereken bir insan topluluğu sözkonusuydu Batıda. Sonuç olarak birinde (Batıda) tamamen sahipsiz köle kökenli işçilere her türlü muamele özgürleştirmek adına reva görülebilirken; diğerinde 'kimseye eyvallahı olmayan' toprak sahibi özgür köylüyü çalışmaya ikna etme, dahası 'gönlünü alma' zorunluluğu vardı.

Postmodern/neoliberal dönem itibariyle yeni bir süreç (yerel dinamiklerle kapitalizmin eklemlenmesi) bildik sosyal bilimsel enstrümanlarla konuyu anlayıp analiz etmeyi imkânsız kılmaktadır. Tarımsal, toprağa bağlı niteliğini kaybederek 'özgürleşmiş' bir ucuz emek, kapitalizmin olmazsa olmazı olmuştur vederinleşen yoksullaşma eşliğinde ülkemizde gerçekleşen de budur. Soru, nasıl olup da, sosyo-ekonomik ve kültürel bakımdan farklı medeniyet kümelerine bağlı ve bu farklılık açısından da sınıflı olup olmamanın derinlemesine fark yarattığı toplumların sınıflı Batının kalıplarıyla buluşabildiğidir. Bu buluşma yaşanırken, özgün geleneksel yapılarından geriye nelerin kaldığını da buna eklemek gerekir. Bu arada dikkate almamız gereken bir başka gerçek de şudur: Gelineen noktada, kapitalizmin emeğe olan ihtiyacı oldukça azalmış olup; sınıf sorununu ikincilleştirecek denli, yoksulluk ve işsizliği tetiklemektedir. Bu çerçevede içinde, günümüzün çözüm bekleyen temel sorunlarından biri de, 'iş'in ortadan kalktığı bu koşullar altında, insanların bütün boyutlarıyla yaşamlarını nasıl kazanacaklarıdır. Olası bir mücadelenin gerek Batı gerekse Batı dışı dünya için geleneksel sınıf yapı ve örgütlenme temelleri üzerinde yürütülemeyeceği ileri sürülebilir. Aşağıdaki bölümlerde ele alınacak yeni sosyal hareketler başlığı bu yeni sınıf-dışı toplumsal hareketliliğe karşılık gelir.

Her ne kadar, bu çalışma, sınıf sorununun, Batı dışı dünyaya ihraç edilmiş bir sorun olarak, Türkiye benzeri ülkelerin gelecek gündemini muhtemelen fazlasıyla meşgul edeceğini ileri sürüyorsa da; gerek işçi sınıfının, tarihsel ve kültürel *habitusundan*

kaynaklı olarak, mevcut niteliği; gerekse de olası mücadele biçimleri itibariyle özgün, kendine has bir görünüme bürüneceğine, nerdeyse kesin gözüyle bakmaktadır.

d-Batıda Sınıfın Evrimleşmesi İçinde Dönüşen Kapitalizm

Refah Devleti uygulamalarının akabindeki süreçte yaşanan değişimlere ayak uyduran Protestan cemiyetler, katı bir biçimde reddettikleri ‘yardımlarda bulunma ödevini’, kendilerine has bir tarzda da olsa faaliyetlerine eklemiş bulunmaktadırlar. Bünyelerinde yapılan yardım, yardım gibi değil, belli işler için seferber edilen emeklere karşılık olacak biçimde formüle edilmekte; yardım yaptıkları kişilerden, çalışabilir durumda olanların, yardımın karşılığını belli şekillerde (hizmet olarak) ödemeleri gerekmektedir. Böylece kurtuluşun kişisel çabalarla olacağına dönük dinsel inançtan taviz verilmemiş olmaktadır. Bu, bireysel özgürlüklerin kutsallık derecesinde benimsendiği bir toplum yapısında yardım yapılan kişiye duyulan saygının da bir gereği olarak böyledir.

Bu çerçevenin zorunlu kıldığı biçimde, yardıma gerek bırakmayacak bir şekilde, klasik liberalizmde hiç mevcut olmayan Devlet müdahalesi ve güvenceleri, şimdi gelişmiş refah ülkelerinde emeklilik, işsizlik, yalnız annelerin bakımı, eğitim ve sağlık gibi hizmetler üzerinden, söz konusudur. Refah Devleti söylem ve uygulamalarındaki gerilemelere karşın, kazanılmış hakların geri alınmasının hiç de kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Yapılan çalışmalar ortaya koyuyor ki, gelişmiş ülkelerin refah harcamaları pek o kadar değişmiş değildir.²⁶⁷ Öyle anlaşıyor ki, refah söylemindeki gerileme, asıl olarak, Batı dışı dünyadaki yoksulluğun durumunu olumsuz etkilemekte; Avrupa’nın kurulu refah düzeni büyük ölçüde eski durumunu korumak suretiyle aynen işlemeye devam etmektedir. Bu yanı sıra Batılı zihniyet kalıpları

267 Özdemir, 2005: 179.

içinde, yardım olarak kodlandığında bireysel özgürlüklere ve saygınlığa gölge düşüreceği düşünülecek bu türden düzenlemeler birer hak olarak düzenlendiğinden, alanın da verenin de görünmez kılınarak gayri şahsileştirildiği bir düzenleme içinde, bireysel saygınlık ve özgürlük alanının mahremiyeti korunmuş olmaktadır. Üstelik klasik liberalizmin aksine, neoliberalizmin minimal devletin yoksuluna sahip çıkmak üzere, hayırseverlik faaliyetlerini desteklediği de bilinmektedir. Neoliberal devlet, yardımı ve hayırseverliği, devlet değil de sivil toplum ya da aile yaptığı müddetçe, buna bir itirazı yoktur, hatta teşvik eder. Hayırseverlik ve yardımlar konusunda, Türkiye'nin gerek AB gerekse Dünya Bankası'nın teşviki ve yönlendirmeleriyle çalışıyor olması da bunun bir göstergesidir. Artık tek başına ekonomik büyüme bir zenginleşme olarak kabul edilmez. Bunun eğitime, uzun ömre ve genel olarak kültüre yansımaları da beklenir. Bunlar yeni kalkınma kriterleri; bu, kapitalizmin yeni yüzüdür. Kapitalizm ve sanayi sonrası bir dünyada yaşamıyor muyuz şimdi? Konumuz açısından daha kritik olanı, Postmodernist, Postkapitalist ve (Post)sanayi toplumun aynı zamanda hiç değilse Batı için 'sınıf sonrası'na tekabül etmesidir. Kesin olan, Batının, artık en azından sınıfsal farkların aşındığı ve sınıflararası geçişlerin mümkün hale geldiği bir dünyadurumuna geldiğidir.

Ancak derin sınıflı *habitus*uyla Batının bütünüyle sınıfsız, eşitlikçi bir yapıya kavuşmasının imkânsız değilse de çok zor olduğu bilgisi, medeniyetsel farkların *habitus* üreten özellikleri nedeniyle, ihmal edilemez önemdedir. Nitekim Holloway kapitalizm yaşamaya devam ettikçe sınıfın da varlığını sürdüreceğini şöyle dile getiriyor:

"Sınıf, tıpkı devlet gibi, sermaye gibi, bir süreç olarak ele alınmalıdır. Hiç durmaksızın sınıf üretilmesi, insanların hiç durmaksızın sınıflandırılmasıdır kapitalizm."²⁶⁸

268 Holloway, 2006: 192.

Peki, bu çerçevedeileri teknolojilerin, bilgi teknolojilerinin üretildiği ve tüketildiği bir bilgi toplumunda yaşanması gerekçe gösterilerek bir nevi kapitalizmin sonunun geldiği düşüncesini benimseyecek miyiz? Hem evet hem de hayır. Zira çevre ülkeler, bu ileri teknoloji ürünlerini tüketmeye ortaklar; ama üretimlerine ortak değiller. Emek yoğun tipik sanayi üretimi de bizimki gibi ülkelere kaydırılmış vaziyette. Açıktır ki, insan onuruna yaraşır bir yaşamı herkes için güvence altına almayı görevi adde-den Refah Devleti uygulamaları bakımından da gerekli/yeterli kaynaktan yoksunuz. Bu ortamda biz bir yandan tipik anlamda kapitalizmle buluşuyoruz, ama diğer yandan bilgi toplumunun çıktılarıyla da temas halindeyiz. Yaşanan bütün değişikliklere rağmen, özü itibarıyla Batıya has kurum ve düşünme tarzlarının hayatını devam ettirdiğinden söz edebiliyoruz. Her ne kadar Refah Devleti harcamalarında pek bir gerileme yoksa da, piyasayı ulusaşın bir biçimde yeniden canlandırmaya çalışan Batı, kapitalizmin sınıf benzeri asli sorunlarını bizimki gibi çevre ülkelere ihraç etmektedir.

Ancak sınıfın ve diğer dışlama kategorilerinin derin tarihselliğinin ortaya koyduğu bir sonuç, sınıf dışı²⁶⁹ olarak adlandırılan toplumdan dışlanmışların varlığıyla ilgili sorunların kalıcılığıdır. Dışlayıcılık o denli keskindir ki, Bauman'ın deyişiyle "dış düşmanın yerini almaya aday bir iç düşman"²⁷⁰ görünümüne bürünmüştür. Tespite göre, böyle bir düşman algısı ve 'sefaleti suçlulukla birleştirme' hali, varsılları, yoksullarla ilgili ahlaki sorumluluk duyma ödevini de ortadan kaldırmaktadır.²⁷¹ Kendisini 'sınıfdışı' kategorisi üzerinden bir kez dahaüreten Batılı kapitalizmin sınıflı düzeni, bu örnek üzerinden bir kez daha, sınıflılıktan kopuşun Batıda hiç de kolay olmayacağını ortaya koymaktadır.

269 Toplumun dışlanmışları olarak 'sınıf dışı'nın içinde bulunduğu durum ve toplum tarafından algılanışıyla ilgili detaylı açıklamalar için bkz. Bauman, 1999: 100 vd.

270 Bauman, 1999: 108.

271 Bauman, 1999: 114.

Ancak geniş toplum kesimleri arasındaki geçişliliğin mümkün kılındığı sınıf ilişkileri dikkate alındığında, kapitalizmin gayri insani özellikler barındıran ideal tipik sınıflı yapısını terk ederek Batı dışı dünyaya ithal ettiğini ileri sürmek de mümkündür. Böylece, bir yandan kendisini, sınıflılığını 'dışsallaştırmak' suretiyle İslâm toplumları dâhil, Batı dışı dünya (sınıf ve 'homo economicus'la derdi olabilecek medeniyetsel bağlamlar) nezdinde eklemlenmesinde sakınca görülmeyecek bir 'sınıfsız' medeniyet mertebesine ulaştırırken; geride bırakmayı amaçladığı sınıfsal kalıpları kendisi dışındaki dünyanın bir parçası kılmaktan geri durmamıştır. Batının arkasında bıraktığı bu türden özelliklerin başında, nüfusun büyük çoğunluğunu sefalet şartlarında yaşamaya terk etmek ve gayri insani koşullarda çalıştırmak vardır. Günümüzün Batısının yukarıda değinilen 'sınıfdışı'sı ise nüfusun niceliksel olarak marjinal sayılabilecek bir bölümünü kapsamakta olup; bu grup özelinde yaşanan sorunlar klasik sınıflılıktan kaynaklanan sorunlardan çok farklı olsa gerektir. Şimdi Batı, küreselleşen sermaye sayesinde sınıflı sistemin gereklerini kendi nüfusuyla değil, başka ülkelerin nüfusları üzerinde pratik ediyor.

Bu değişme sürecinde sınıf konumu açısından imajını önemli ölçüde düzelten Batı, Türkiye'de gerek Müslüman burjuvazi, gerekse Müslüman kimlikleriyle tanınan işçi sendikalarının kendilerine örnek olarak Batıyı aldıklarını ifade etmekten rahatsız duymadığı bir konuma ulaşmıştır. Dolayısıyla, artık Batıya benzetmek olağan ve istenir bir durum olmaya başlamıştır. Her ne kadar, bu koşulsuz teslimiyette, Batının dinsel ve kültürel farklılıklara yer açan yeni yüzü bir rol sahibiyse de, kendi İslâmi modellerini oluşturacakları yönündeki 'çatlak' seslere rastlamak her geçen gün zorlaşıyor. Batı kapitalizmiyle uyumlu bu çalışmanın sonucunda, yeni oluşacak olan medeniyetsel bağlama ve egemenlik kuracak sosyo-ekonomik düzene İslâm'ın damgasını vurma ideale hizmet etmek istemelerini anlamak mümkün-

dür. Ancak, içinden geçtiğimiz süreçte, enerjinin büyük ölçüde uyumlanmaya yönelip, uyumlanılan sistemi alternatif bir biçime dönüştürmeye yöneltilen bir enerjiye ise güçlkle rastlandığını tespit etmek gerekiyor. Bu tespit üzerine söylenmesi gereken, modernizmin evrenselci zorlamalarının neden olduğu dayatmalarla benimsetilmeye çalışılan Batılılaşma ve kapitalistleşmenin başaramadığını; Postmodern dönemin Batıyı gönüllü model almaya hizmet eden özellikleri başarıyor. Türkiye söz konusu olduğunda, Batı model alınırken, İslâm ülkeleriyle ilişkilere yön verenin, bir tür Türkiye'ye ağabeylik ve örnek olma misyonuna uygun olarak hareket ediliyor.²⁷²

e-İslâm (Türkiye) ve Sınıf

Sınıf gerçeği, bu çalışmanın iddiasına göre, bizim (Türkiye) için yeni bir gerçekliktir. Çalışma boyunca sınıf, en genel hatları itibarıyla sorunsallaştırılarak, İslâm'la eklemlenme olasılığı ve/veya onun tarafından içerilmesi olasılığı yanında, bu süreç tarafından doğurulması muhtemel mücadele stratejileriyle birlikte ele alınacak.

'Sınıf mücadelesi' perspektifi, sol çevreler içinde, bıkınlık getirme derecesinde ele alınmış bir konudur. Çünkü pratik düzlemle etkileşim içinde olmayan bir teorik meşgaladen ibaret olagelmıştır. Bu çerçevede Türkiye gerçeği Batı tipi bir sınıf olgusunu barındırmadığı halde, Türk solu tarafından öncesiz ve sonrasız bir sınıf gerçeği varmışcasına bir dava, bu hususa adanmaya çalışıldı. Bunu, "Sağcı ve solcu gibi sınıflandırmaları hiçbir zaman benimseme" diğİ biçiminde görüş beyan eden Cemil Meriç şöyle çarpıcı bir ifade içinde dile getirmiş; dahası soruşturmaya değer görmüştür: "Bunlar hakikati kapamaya yarayan uydurmaca mefhumlardır. Bilhassa sosyal sınıflara

272 Özdemir, 2006.

ayrılmamış bir ülkede sağcı solcu ne demek?"²⁷³ Alıntıda görüldüğü üzere, geçmişi savunma noktasında muhafazakârlığına sınımsız sarılan²⁷⁴ İslâmcı sağ söz konusu olduğunda ise ne sınıf fikrine alışmak kolay olacaktır; ne de o temelde gelişecek bir mücadele fikrine. Geçmişi savunma refleksi, muhafazakârlık olarak gelenekçilik, daha önce de belirtildiği gibi Osmanlı toplum düzeninin gelenekçiliğini yansıtıyordu; bu çerçevede verili düzenin ideal olanı yansıttığına inanılır ve bu düzen korunmaya çalışılırdı.²⁷⁵ Gelenekçilik, kökleri Osmanlı'da yer alan ve Türk insanına derinlemesine nüfuz etmiş bir haslet olduğundan ortadan kalkmasının kolay ve sancısız olmasını beklememek gerekir.²⁷⁶

Henüz marjinal de kalsalar, İslâmi camia içinde sınıf terminolojisi içinden konuşan ve eylemliliklerin parçası olan bir kesim palazlanmaktadır: HAS Parti ve şimdilik muhalif solun ideoloğunu yaptığı görünür olan medyatik isim İhsan Eliaçık, sadece yoksul ve kimsesizleri desteklemekle kalmamakta, çalışanların sendikal girişim ve eylemlerini de desteklemektedir. Çalışmanın başından bu yana, benzer nedenlerle başvurulmuş "marjinal" sözcüğü hakkında küçük bir açıklama gerekiyor. Mevcut iktidarın ve onu destekleyen medya gruplarının marjinalite algısına göre bizatihi muhalefet etme yanında marjinallik adeta suçtur. Yanı sıra başkaca hiçbir açıklamaya gerek duymaksızın Başbakan'ın ya da hükümete yakın medyanın ağzından, "Bu direnişe

273 Meriç, 1999: 60.

274 Örneğin Cemil Meriç (1999: 89), "Gericiyi ve yobazı" ateşli bir dille savunmak ve olumlamak suretiyle tanımlar: "Yobazlık, şarkın nefis müdafası. Yobaz, samimiyet, yobaz kendini bir nass'a hapseden idrak; bir nass'a, yani sonsuza. Yobaza düşmanlık, tarihe düşmanlık. Yobaz bizim, en güzel taraflarımızla biz."

275 Genç, 1989: 21-2.

276 Genç, 'gelenekçiliğin' Osmanlı'nın dayandığı üç temel prensipten biri olduğunu; ve denge prensibi gereğince, mevcut düzenin korunması adına girilen bir dizi ayar ve uyarlama atımlarını içerdiğini belirtir. Üretim-tüketim dengesinin korunması; kıtlık tehlikesine karşı önlemler alınması; ve hatta üretim fazlasıyla bile savaşmak gerekiyordu. İdeal denge hali, geçmişin bir formuydu ve tekrar ve tekrar onun vakalanması gerekiyordu Bkz. Genç, 1989: 21-2

girişenlerin marjinal gruplar” olduğu şeklinde –en sonuncusu geçtiğimiz Cumhuriyet Bayramı vesilesiyle CHP önderliğinde gerçekleştirilen ve hiç de marjinal olmayan girişimler üzerinden– suçlayıcı ve kötücül açıklamaları duyduk. Üstelik sormak gerekiyor: “Varsın ‘marjinal’ olsunlar, ‘bir suç mudur, günah’ mıdır ‘marjinal’ olmak?” Ortadan kaldırılması gereken bir hal/durum mudur? Üstelik ‘marjinal olan’ın daha sonra egemen konuma geçmesinin önünde bir engel olmadığını en iyi bilenlerden biri kendileri olmalıydılar. Zira Allah, vaktiyle tek bir Peygamberden bütün bir ümmeti yaratmamış mıdır? Ve kendileri de Türkiye için marjinal çevreyi yansıtırken iktidara ve merkeze gelmişler midir? Bu çerçevede Türkiye’nin muhalefet kültürünün niteliğini çok güzel özetleyen bir alıntıyı da Kürşat Başar’dan yapmak istiyorum:

“Bizde protesto gösterisi denilen şey zaten “suç” sayılıyor. Demokratik toplumlarda bir tür “subap” gibi görülen, aslında toplumun farklı kesimlerinin taleplerini iktidarın doğrudan duymasına yarayan, farklı kesimlerin şikâyetlerinin birbirleri tarafından anlaşılmasına yardımcı olan bu eylemler bizde hiçbir zaman doğal karşılanmıyor. Türkiye’de eylemlerin hepsine ben kendimi bildim bileli “örgütlerin” karıştığı, “yabancı mihrak”ların desteklediği, “kökü dışarıda” olaylar olarak bakılır. Bizim öğrencilerimiz, işçilerimiz, memurlarımız, kadınlarımız, avukatlarımız, hocalarımız nedense kendi kendilerine hak isteyemezler! Mutlaka onları kışkırtan birileri vardır.”²⁷⁷

Yine İhsan Eliaçık’ın isminin öne çıkmasına vesile olan, çalışmaların ilerleyen sayfalarında enine boyuna ele alınacak olan Emek ve Adalet Platformu²⁷⁸ benzeri muhalif oluşum ve yayınevlerinin²⁷⁹ Türkiye çapında yaygınlaştığına da tanıklık ediyoruz.

277 Başar, 2012.

278 Site hakkında internet üzerinde mevcut bilgi için bkz. www.emekveadalet.org; bu çalışmada yer verilen Platform’la ilgili bilgiler konusunda yardımlarını esirgemeyen Platform üyesi arkadaşlara; özellikle Abdülkerim Erim’e teşekkürü borç bilirim.

279 Bunların çoğu, aktif katılımcı sayısının sınırlı olduğu (en fazlası 30 kişi kadar), bu anlamda kitleselleşme derdi olmayan (ya da kitleselleşme için fazla bir kanala sahip olmayan) oluşumlar olup kamuoyunda bilinirlik açısından popüler bazı girişimler şöyle sıralanabilir: Ankara’da

Bu oluşumlar Kur'an'ı yoksullar lehine yorumlamakla kalmayıp o uğurda eyleme koyulmuşlardan oluşuyor. Aynı amaçla da "sosyalist tecrübenin geçmiş hatalarını tekrarlamayacak biçimde sosyalizm ile İslâmi yaklaşımı buluşturma"yı hedefliyorlar.

Bunun içindir ki mücadeleci bir perspektiften konuya yaklaşan sol çevreler tarafından sınıf olgusu, zamanları ve toplumları aşan bir biçimde paylaşılan bir deneyimmiş gibi algılanır. Sınıfın ve sınıf mücadelesinin yokluğunda her şey anlamsızlaşır zira. Sınıf vardır; hatta bilinç ve ona eşlik eden bir mücadele de vardır da bir şeyleri kaçırınlar onlarmış duygusunun peşinde sürüklenmek işten bile değildir. O nedenle bu çalışmanın, bu hissiyatı taşıyanları, neden bu zamana kadar sınıflı olmadığımıza; sınıfın varlığını reddeden çevreler arasında yer alan Müslüman kesimi de, vasati toplum sonunun gelip büyük ölçüde kendi eylemliliklerinin de bir sonucu olarak sınıflılığın başladığına ikna etmesi gerekiyor. Bu ikna sürecinin sonucunda, sınıf gerçeğinin iki kesimi bir araya getirmeye gücünün yetip yetmeyeceği ise, konunun bir başka sorunlu boyutuna tekabül ediyor.

İslâmi camianın özgün çözüm ve yaklaşımlarla sınıf sorununu bütünüyle ortadan kaldıramasa da bambaşka bir içeriğe kavuşturmasını da ihtimal dâhilinde görmek gerekir. Bu anlamda Müslümanlar bir yol ayrımında bulunmaktadır: Ya henüz başlangıç aşamasında bulunan sınıf gerçeğini özgün çözümler bularak bertaraf etme mücadelesini çok geç olmadan başlatacaklar; ki bunun için hayırseverlik gibi geleneksel metodların yeterli olmayacağı çok açıktır; ya da sınıf olgusunun toplumumuzdaki varlığı, Müslüman çevrenin de sürece katılmasıyla derinleşerek sürecektir.

Sınıf söylemine, çalışmanın girişinde de yer verdiğimiz –aşağıda tekrar yer verilen- alıntının ortaya koyduğu ölçüde, yakın

Hür Beyan; Tokat merkezli Tokad Derneği, Sakarya merkezli Sakarya Dayanışma Derneği; İstanbul'da üniversite gençliği olduğu için toparlanamayan, Zorluklarla da olsa, üniversite öğrencileri arasında örgütlenen "Özgür Açılım Platformu"; İhsan Eliaçık'ın İnşa Yayınları çevresinde toplanan "Anti-kapitalist Müslüman Gençler"; Gaziantep'te Ahali Kitabevi; Eren Erdem'in etrafındaki devrimci Müslümanlar olarak anılan "Rebeze Kültür Evi"

durmayı tercih eden bir Hak-İş'in varlığı da bu anlamda ümit veriyor. Konfederasyon'un eski başkanı Salim Uslu'nun çalışmada daha önce alıntılanan çağrısı, camia içi ayrımlaşmanın bir göstergesi olmakla kalmayıp, camiayı kuşatacak türden bir mücadele sürecinin de habercisi olmaya layık. O nedenle aynı alıntıya burada tekrar yer veriyorum:

"Bazı Müslümanlar bütün sorunların nedenini ahlaksal değerlerin eksikliği olarak gördüğünden, buna yanıt olarak geleneksel İslâmi değerleri çözüm olarak sunmaktadır. Müslümanlar sınıf sorunsalını kabul etmeli ve anlamaya çalışmalıdırlar."²⁸⁰

Bu sözler İslâmi camiaya yönelik olarak sarf ediliyor; ve en çok da sınıf gerçeğine gözünü yummuş bir sağ İslâmcı söylemin kemikleşmiş olduğu bilgisine -neredeyse tartışmaya kapalı bir kesinlikte- sahip olduğumuz için önemlidir. Buradaki mesaj, sınıf sorununun kabul edildiği ve bu soruna yönelik çözümlerin geleneksel İslâmi yaklaşımlar bağlamında sağlanamayacağını içerdiği için bilhassa önemlidir.

İslâmi iddiaları olan birinin sınıflı düzen kabulü ise çok şeyi değiştirir; zira Osmanlı'dan devralınanklasik sosyo-ekonomik düzenin sağladığı eşitlikçi ve dayanışmacı zemin üzerinde, zıtlıklara dayalı ilişkiler olmadan toplumsal ilişkileri sürdürmek ve ilerleme sağlamak mümkün olabileceksen olmadığının; tam da muhafaza edilmesi gerektiğine inanan bir geçmişin taraftarları itiraf etmiş olurlar. Zıtlıkların mevcudiyetinde ise sert karşılaşmalar ve kimliklerin yeniden oluşumu kaçınılmazlaşır. Zıtlıklar olduğu halde karşılaşma keskin olmayacaksa bile, sorunların derinleşerek devam edeceği kesindir. Eşitsizlik ve zıtlık ortamının eşitlik durumu devam ediyormuşçasına deneyimlenmesi de, kesinlikle, ülkeyi tanımlayan kodları sil baştan yaratacaktır. Her durumda, bu saptama doğrultusunda, önümüzdeki dönemin zıtlıklara dayalı ilişkiler temelinde farklı muhalefet biçimleriyle karşı karşıya kalınacağı öngörülebilir.

280. Salim Uslu'nun bir konuşmasından alıntı; Engin Yıldırım içinde, 2010: 288.

f-Sınıfın Özgün Görünümleri Üzerine Bazı Değıniler

Sınıflılığının feodal geri planında, köleci düzen yatan Batıdünya-sı için işçinin mülksüzleşmesi, özel bir çabayı gerektirmemiştir. Zira o derin köleci/sınıflı tarihselliği içinde Batının potansiyel işçisi zaten mülksüzdü ve karın tokluğuna çalışacakları efendilerin mekânları da kendilerine kapanınca salt tokluk²⁸¹ peşinde piyasada iş bulmaktan başka çıkar yola sahip olmayan ‘özgür’ işçiler (aslında çalışmama lüksüne sahip olmadıklarından özgürlükleri göreliydi elbette) durumuna geldiler.

Peki, bu açılardan bizde (Osmanlı arkaplanı ve erken Cumhuriyet yılları itibariyle) durum nasıldı?: Bu çalışmanın temel varsayımına uygun olarak, belirtelim ki, yukarıda Batı için tarif edilen gerçekliğin bir benzeri Osmanlı sonrası Batılılaşma çabalarına karşın yakın zamanlara kadar Türkiye için hiçbir biçimde geçerli değildi.

Her ne kadar Cumhuriyet sonrasında Batılılaşmacı politikalarıyla, her bakımdan Batıya benzemek bir hedef olarak belirlendiyse de, kırsal bağların önemli ölçüde ayakta kalması, kapitalistleşmenin de ‘Devlet kapitalizmi’ formunda Devletin koruyucu kanatları altında gerçekleştirilmiş olması, ortaya Batıdakinden son derece farklı bir sosyo-ekonomik yapı –ve buna bağlı olarak devlet eliyle oluşturulan bir işçi tipi- çıkarıyordu. Bu nedenle Batı tipi yaşantı kadar, Batı tipi kapitalist ekonomi ve dolayısıyla burjuvazisi ve işçisiyle çalışma yaşamının aktörleri de bizzat Devlet eliyle yaratıldı. Açıktır ki bu durumda, gerek burjuvazi gerekse işçiler otonom sınıf olma kriterlerini karşılamıyordu; biri (sermaye) varlığını Devlete borçlu olup, meşruiyetini de Devlet üzerinden sağlarken; diğeri de (işçi) köyle ve toplumun geri kalanıyla kuvvetli bağlara sahiptir; yani gerek maddi gerekse manevi açılardan bir şeylere sahip olması anlamında

281 Karın tokluğundan kastın da, 20. yüzyıl başlarında dahi, sağlıklı bir beslenme için gerekli yiyeceklerden oluşan bir sofranın olmayıp, çoğu zaman yağlanmış ya da içinde bir parça balık bulunan bir parça ekmekten ibaret olduğunu biliyoruz. Bkz. Orwell, 2005: 27.

varsıl durumundaydı.- Marks'ın işçisi gibi, emeğini satmakta özgür olmaktan başkaca varlığı olmayan biri değildir Türkiye'de işçi. Batının yaşamak için satmak zorunda olduğu emeğinden başka hiçbir şeyi olmayan işçisine hiç benzemeyen bu işçi, özel ve tümüyle ayrıksıydı. Örnek olarak 1997 yazında Konya'da işverenlerle gerçekleştirdiğim mülakatlarda Konya'nın işçisinin özgüllüğü bakımından belirtilen hususlar özetlenecek olursa: İşverenler tarafından, buradaki işçilerin 'ezilmişliklerinin olduğu', 'belki kendilerinin de iş kurup batırma tecrübesine sahip olduğu', 'iş yapmanın zorluklarını kendi deneyimlerinden bildikleri' ve 'Konya'nın geçim ve yaşam şartlarının kolaylığı' gibi nedenlerle iş hayatının koşullarına uyum göstermede zorluk çıkarmadıkları gibi özgüllükler belirtilmiştir. Bu ifadelerin, işçi ile işveren statüleri arasındaki yakınlık ve olası geçişliliklere atıf yaptığı görülmektedir.²⁸²

1980 sonrasının 'neoliberal politikalar' döneminde, Türkiye'de eşitsizliğe ve sınıflılığa zemin hazırlayacak sosyo-kültürel bünyeye yabancı gelişmelerin gündeme gelişinin de ancak ve ancak Devlet politikaları dolayısıyla sağlanabilmiş olmasında şaşılacak bir yan bulunmamaktadır. Devlet eliyle gerçekleştirilen bu müdahaleler Türkiye'yi adım adım özgür köylülüğe, geçimlik ekonomilere dayalı bir toplum olmaktan çıkarıp Devlet girişimleri/kapitalizmi ve kentleşme politikaları ile görece sınıflı (ya da sınıflaştırılmaya uygun hale getirilmiş) bir toplum haline getirmiştir. Bu tercih, modernleşme, Batılılaşma politikalarının (kaçınılmazlığının?) olmazsa olmaz bir sonucu olarak düşünülebilir.

Böylece, sınıflaşmanın erken görünümüleri, mülksüzleşmiş işçi sınıfından kaynaklanmıyor; Batılılaşmanın sonucu olarak bir eğitilmiş, modern bürokrat, aydın tipinin kendisini nüfusun geri

282 Özdemir, 2006: 189-91; Özdemir, 2011: 46.

kalanından ayırıştırmasından - yani hala klasik yönetilen-yönetilen ayrımına sadık olunan özel tür bir tabakalaşmanın varlığından- kaynaklanıyordu. Bu çerçevede geleneksel kültür ve inanç taşıyıcıları olmaları ve mütevazı yaşam koşulları nedeniyle halk ve özellikle de köylü, aşağı sınıf sayılıyordu. “Köylü” nitelemesi aşağılamak için başvurulan bir sıfat durumundaydı. Oysa gerçekte halk ne mülksüz ne de sosyal ve kültürel sermayelerden/bağlardan yoksun olup, bu sınıf halinin Batı tipi olmadığı ise muhakkaktı.

Bu çerçevede Batılı kültür ve inanç iklimindeki haliyle Hıristiyanlığın sınıflılığa destek veren özelliği açıktır. İnanç ve dünyevi alanlardaki gelişmelerin karşılıklı etkileşimini sergileyen aşağıdaki alıntı, her toplum gibi Batı toplumunda da maddi ve sosyo-kültürel, manevi alanların kaçınılmaz biçimde iç içe geçişinin bir örneğini bize sunmaktadır. Hıristiyan Kilisesi devlet kilisesi haline geldiğinde (4. Yüzyılda) karşı karşıya geldiği sorunlardan biri de şuydu diye yazıyor Zizek:

“Zengin lordların yoksul köylüler üzerinde hâkimiyet kurduğu feodal sınıflı toplum ile İncil’de anlatılan müminler topluluğunun eşitlikçi yoksulluğu nasıl uzlaştırılacaktı? Aquinolu Tommaso’nun bu soruna bulduğu çözüm şuydu: İlkesel olarak mülkiyetin paylaşılması daha iyidir, ama bu sadece kemale ermiş insanlar için geçerlidir; günaha gark olmuş biz çoğunluk için özel mülkiyet ile servet farklılığı doğaldır; hatta bizimki gibi günahkâr toplumlarda eşitlikçilik ya da özel mülkiyetin ilgasını talep etmek, yani kusurlu insanlar için ancak kemale ermiş insanlara yaraşan şeyleri talep etmek günahtır.”²⁸³

Alıntıda verilen mesaj, şöyle yorumlanabilir: Hıristiyanlıkta dünya işleri alanı bizatihi kirli addedildiğinden, o alanda inanca ters/aykırı uygulamaların bulunmasının doğal karşılanması, örneğin bir İslâm inancına kıyasla, doğal karşılanır.

g-Batıda Sınıfın Tarihsel Evrimi&Sınıfın Evrimleşmesinde Aşamalar

1. *Aşama:* Ortaçağın feodal sınıfları: Marks'dan bu yana kabul edilir ki, Batı toplumunu tanımlayan temel bir özelliği sınıflı oluşudur. Kapitalizmin (ve hatta demokrasi ve ona bağlı olarak ortaya çıkan çok partili rejimlerin) bir sistem olarak Batıda ortaya çıkmasındaki zemini sağlayanın da köleci arkaplanı; ve güçlü bir imparatorluk modelindense, serveti belli ellerde toplamaya izin veren, Batının küçük güç adacıklarına dayalı feodal sosyo-ekonomik düzenidir. Feodal zamanların sınıflılığı kast benzeridir. Burada sistem, kurumlaşmış bir köleci düzene dayalıdır. Sınıflar, topluma yön veren, değişmez kural ve geleneklerle desteklenir ve bu yapının sınıfları birbirine kapalı ve ilişkisizdir.²⁸⁴ Köleci düzende özgürlük ve eşitlik bir fikir, düşünce, teori olarak dahi mevcut değildir. Kapitalizmin kurumlaşacağı modern dönemde ise Batı dünyası, bir fikir olarak eşitlik ve özgürlükle tanışır.

Daha önce de belirtildiği üzere,Batıda sınıfın bu evresiyle Doğulu bağlamı ilintilendirmek dahi mümkün değildir. Doğu için toplumun ekonomik örgütlenmesi üzerinden toplumun sınıflara bölündüğü ya da kurumsallaşmış bir köleci geçmiş söz konusu olmamıştır.

2. *Aşama:* Kapitalizmin de ilk dönemini oluşturan bu ikinci dönemde (modernite açısından ilk dönem) sahte de olsa bir eşitlik ve özgürlük fikri vardır.Burjuvazinin servetine emeğiyle ulaştığı düşünülür. Herkes için eşit şans ve fırsatın varlığına olan (dönemin yeni egemen sınıfı olan burjuvaya ait) inanç, kapitalizmi feodal düzenden ayırır. Sınıf farkları önceden tanımlanmış ve değişmez değildir. Sınıfsal farklılıkların ekonomik yapı, eğitim ve yoksulluktan kaynaklandığına inanılır. Sınıfsal durum feodal dönemde olduğu gibi gelenek ve yasalardan kaynaklan-

284 Marshall ve Bottomore, 2000: 38.

mazve onlardan destek almaz. Ancak elbette yeni egemenler olan burjuvazi karşısında işçi sınıfı, iki birbirinden kopuk-apayrı dünyayı temsil eder. İlişkiler hiyerarşik ve kopuktur, mesafelidir; gerekmedikçe, ilişkisizlik esastır. Bu burjuvazinin edinimleri durumundakimedeni haklar dönemini Marshal, aristokratik ayrıcalıklar karşısında emek ve özgürlüğe yapılan vurguyla tanımlar. Bireyin piyasada özgür dolaşımına yapılan vurgu da bu kapsamdadır.Bu durumun burjuvazinin çıkarlarına hizmet ettiğiaçıktır. Bu haklar elbette burjuvaziyle sınırlı olarak hayata geçiriliyordu ve hatta denilebilirdi ki,özgürlüğüne henüz kavuşmuş köleler için hayat,kölelikten bile zordu.²⁸⁵ Bu dönemin bir sonrakiyle arasındaki sınırı,Refah Devleti'ne geçişi mümkün kılan 1929 büyük krizi oluşturur.

3. *Aşama*: Bu dönemde sınıfsal ayrımlar belirsizleş(tiril)miştir. Marshal bunu eşitsizliğin var olduğu, ama bunun sınıflılığa yol açmadığı bir durum olarak tarif eder. Bottomore ise bu durumu 'işçi sınıfının burjuvazileşmesi' biçiminde kavramlaştırır.²⁸⁶ Refah devleti kazanımlarının getirdiği büyük dönüşüm sonrasında en büyük edinim bu olsa gerektir. Bunun için seçme-seçilme hakkı ve genel olarak eşit vatandaşlık hakları gibi siyasal ve eğitim, sağlık gibi sosyal hakların kazanılmasını/sağlanmasını beklemek gerekmiştir. İngiltere'de eşit ve genel oy hakkı 1832 ile 1918 yılları arasını kapsayan süreçte dört ayrı reform kanunu ile tedricen sağlanabilmiştir. 1832 tarihli reformla oy hakkı, sadece geliri 250 franka ulaşan toprak sahipleriyle, kirası aynı miktara ulaşan kiracıları kapsadı. 1867 tarihli reformla şehirlerde oturanlardan 250 frank gelirli bir evi işgal eden herkese ve 1918'de ise nihayet 21 yaşından büyük bütün erkeklere ve 30 yaşından büyük kadınlara tanındı.²⁸⁷

285 Bu iddia için bkz. Marshal ve Bottomore, s. 41.

286 Marshal ve Bottomore, s.91.

287 Işık, 1990: 64; özellikle dipnot 14.

Bu dönemde gerçekleşen önemli bir başka gelişme de 'alt sınıfların üst sınıfları taklit etmeye başlaması'nın kabul edilebilir hale gelişi olmuştur.²⁸⁸ Bu Batılı toplum yapısının tanımlayıcı bir sınıflı koda sahip oluşunun sadece maddi değil, dışlayıcı ve parçalı ahlaki, kültürel aşamasının da sonunun geldiğini gösterdiğinden son derece önemlidir. Bir sonraki alt başlık altında bu mesele ayrıca ele alınacak. Bunu mümkün kılan temel faktör eğitime tanınan ağırlıklı yerdir. Eğitim sayesinde sınıflararası geçişlilik mümkün hale geldiği gibi, ortak bir kültürel ve ahlaki çatı altında toplanmak kadar, bir Batılı için çok önemli bir merteye olan beyefendi sayılma (adam yerine konulma!) ve üst sınıfların ayrıcalığı durumundaki saygınlığa kavuşma da herkes için erişilebilir kılınmıştır. Bu periyotta sınıfsal kategoriler büsbütün ortadan kalkmadıysa da keskin ve çatışmalı sınıf mücadelelerinin sonunu getirecek denli güçten düşürülmüştür.

Böylece, bu sonuncu dönem, Batının burjuvazisi ve işçi sınıfıyla, sınıfı bir kader ve gereklilik olarak görmekten çıkarak onun üstesinden gelmek için aktif mücadeleye girdiği bir aşamayı temsil eder. Refah Devleti uygulamaları sonrasında sınıflar birbirine hiç olmadığı kadar yaklaşmıştır. Aşağı-yukarı hareketliliğin mümkün hale gelmesi, genelde Batı dünyasını ve özelde kapitalizmi anlamak için anahtar kavramlardan birinin sınıf olmaktan çıkmasını – bazılarının 'sınıftan kaçış' olarak nitelendirdiği- da beraberinde getirmiştir. Zira sınıflararası geçişliliğin mümkün hale gelmesi, eşitsizlikler karşısındaki mücadele pratik ve algısını kökünden sarsarak, dikkatin yöneltildiği eşitsizlik konularını sınıftan etnik, cinsiyetle ilgili ve sosyo-kültürel konulara çevirmiştir.

Bu minvalde, sınıfların birbirine yaklaşmasının doğal sonuçlarından biri de hiyerarşik örgütsel yapılanmalara dayalı çatışmacı ve zıtlaşmacı işçi sınıfı mücadelesi perspektifinin yerini, halkın Refah Devleti kazanımlarının bir sonucu olarak elde ettiği sos-

288 Marshal ve Bottomore, 2000: 39.

yo-kültürel donanımın paralelinde, 'özne' fikrini ve dolayısıyla iradeden yoksun olduğu düşünülen kitle adına iradeyi temeline yerleştiren 'yeni toplumsal hareketler'e²⁸⁹ bırakması olmuştur. Sınıfsal geçişlerin mümkün hale gelmesi, insanların kendilerini sınıfsal olarak ifade etmek istememesi ya da o kalıba sığmaması sonucunu doğurmuştur. Dünya çapında temsil ediciliğinden söz edilemeyecek bu evre için yapılabilecek bir genelleme, bunun sosyo-ekonomik düzeyde sorunların çözüldüğünün açık bir ilanı olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Şimdi sırada, kültürel alanın sorunları vardır: Bu nedenledir ki postmodern literatürde neredeyse bütünüyle sanatsal/kültürel/eğitsel konulardan ibarettir. Yeni sorun alanları; dolayısıyla mücadele alanları olarak da cinsiyet, etnisite, kimlik, belki 'Batıdışı' kültür ve inanışlardan türeyen sorunlar ve değişen niteliğiyle sınıfsal/sendikal hareket –ilgili bölüm altında ele alınacak olan 'toplumsal hareket sendikacılığı'- zikredilebilir. ('Hareket' olarak da adlandırılan Fethullah Gülen liderliğindeki hareketin doğrudan siyasallaşmaksızın siyasete ve iktidara ortak bir büyük küresel güç haline gelişi, yeni toplumsal hareketlere Türkiye sivil toplumu üzerinden verilebilecek iyi bir örnektir.) Kültürel alanı öne çıkaran bu yeni durum, Marshal'ın işaret ettiği, mutlak eşitliğin zaten mümkün olmadığı; bunun için amacın, statü eşitliğine ulaşmak olarak düzeltilmesi gerektiği düşüncesinin zaferinin üstü örtülü ilanıdır. Sonuç, ekonomik bir kategori olan sınıftan beşeri-sosyo-kültürel/dinsel bir kategori olan statü ile ilgili hedeflere geçilmesi olmuştur. Marshal'ın sözcükleriyle, "yeni düzenin misyonu, medeni yaşamın zenginleştirilmesi yanında risk ve güvensizli-

289 İfade, Alain Touraine'nin sınıf siyasetinin sonu kimlik siyasetinin başlamasını kastettiği gelişmelere karşılık gelir. Konuyla ilgili olarak yazarın şu çalışmasına bakılabilir; Touraine, 2008: 230 vd. Yeni Toplumsal Hareketlere, kısmi çözümler arayan geçici dönemler itibarıyla yükselişe geçen, sınıf hareketinin yedeğinde hareketler olarak bakan bir çalışma için bkz. Gezin ve diğerleri, 2009; ayrıca bkz. Çetinkaya, 2008: 35 dipnot 41: Burada, eski ve yeni toplumsal hareketler, kıyaslamalı olarak, biri kitlesel büyük çaplı hiyerarşik örgütlülüğü ile özgürlük ve maddi ilerlemeye kilitliken, diğeri bireysel özerkliğe, kimliğe, enformel, farklılaşmış, zayıf örgütsel hiyerarşiye karşılık gelir.

ğın azaltılmasıdır.”²⁹⁰ Son noktada Batı için hedef;kadın-erkek-farklı etnik ve dinsel kimlikler dâhilindeherkesin eşit olduğu bir düzeye ulaşmak adına mücadele alanlarının genişletilmesidir. Böylece daha önceleri belli bir azınlığın tekeline olan medeni ve kültürlü yaşantı, böylece Batıda da, çoğunluğun erişebileceği bir duruma getirilirken, eşitlik algısı, postmodernizmin yaygınlaşması eşliğinde, farklı kültürel ve medeniyetsel bağlamlara da –en azından teoride- taşınmaya başlamıştır.²⁹¹

Derin tarihselliği içinde aşağı-yukarı ‘sınıfsal’ ya da daha doğru bir ifadeyle eşitsizlerarası hareketliliğin her zaman mümkün olmuş olması, Doğulu/İslâmi bağlamın konumunu ayrıksı kılar. Bu durum, mücadele algısı bakımından en büyük farkı yaratan şeydir: Doğulu/İslâmi bağlamda doğru davranış için taklit edilmesi/izlenmesi gerekli bir sınıfsal küme mevcut değildir. Doğru davranış, maddi konumların/ödüllerin çok ötesinde bir yerde tanımlanır. Tasavvufi örgütlenmenin neredeyse herkesi kapsayıcı niteliği, din-ahlak ve kültürü bir ayrıcalık konusu olmaktan çoktan çıkarmıştır. Bu durum, Doğunun Ortaçağının aydınlık oluşunun da temelinde yatar.

Doğulu/İslâmi bağlamın insanında eğer varsa bir model alınacak insan, o da kâmil insandır ve ideal olarak –en azından yakın zamanlara kadar- varsılda değil yoksulda bulunur(du). Mücadele, dışa dönük olmaktan ziyade, bir tür kişisel gelişim konusudur. İnsanın bütün çabası kendi öz gelişimine odaklanmıştır. Bunun için Maslow’un hiyerarşisini tırmanmaya gerek yoktur. Doğulu/İslâmi bağlamda, mücadele kavramının çağrıştırdıkları, aşağıda tekrar dönülecek olan, iktidarın içselleştirildiği veya içe çevrildiği, aşk, iman, sabır,²⁹² suskunluk gibi tutum ve tavırları ön plana çıkarır.

290 Marshal ve Bottomore, 2000: 60-1.

291 Marshal ve Bottomore, 2000: 53.

292 Meriç (1999: 214-5), Batının dışa dönük mücadele pratiklerine karşı, aşk, iman ve sabrın zaferlerini tanımlıyor ve benimsemiyor olmaları üzerinden serzenişte bulunur. (İdolü ise bu de-

ğ-Sınıf ve Kültür

Marks'dan bu yana, sınıf gerçeğinin sadece maddi farklılaşma ile ilgili olmadığı, özellikle de Gramsci'nin kaleminden, kesin bir biçimde anlaşılmış bulunmaktadır. İşçilerin dinsel ve laik kültürel süreçlerden dışlanması bir sonucu olarak saygın bir adam (beyefendi kabul edilmezlerdi) yerine konulmamaları yaşamın doğal bir parçası/gereği olarak telakki edilirdi. Alfred Marshall'ın²⁹³ altını çizdiği gibi: "Asıl sorun herkesin eşit olup olamayacağı değil, herkesin birer centilmen oluncaya değin bu iyileştirmenin devam edip edemeyeceğidir." Oysa ortada kendini diğerlerinden farklılaştırmak isteyen bir azınlık oldukça, maddi planda ne denli iyileştirme yapılırsa yapılsın adam sayılma kriterlerinin dışında kalacak birileri mutlaka olacaktır. Nitekim-Holloway de, Zapatista ayaklanmaları üzerinden kişisel onur arayışının önemine dikkatimizi çeker.²⁹⁴

Belirtildiği gibi, sınıflar mücadelesinin geldiği son nokta, kültürel haklarla ilintilidir. Ancak eğitime ağırlık verince, Batının iç nüfusu itibarıyla sorununun çözüldüğünü ve işin başka ülkelerden, göçten kaynaklı kültür sorunlarıyla sınırlandırılabileceğidüşüncesini benimsemek de olası görünmüyor. Zira kültürden kasıt, daha ziyade ya da bütünüyle 'Batıdışı' kültürlerle mensup insanların asli kültür ve medeniyet ve inanışlarıdır. Evrenselci modernist paradigmayı izleyen dönemde Batı, çok kültürlü politikalar benimsemek suretiyle başka kültürlerin yaşam alanına saygı göstermeyi ve hatta desteklemeyi öğrenmektedir. Yani, kendi iç kültürel sorunlarını pek de sorunsallaştırmamaktadır –alt-üst kültür ayrımları bağlamında bu ikisini buluşturma çabası içinde olmaları dışarıda tutulacak olursa. Dolayısıyla, Batının kendi iç sınıfsal sorunları söz konusu olduğunda, hassasiyetle

ğerlerin taşıyıcılığını yaptığını, "politikayı bile ulvileştirdiğini düşündüğü Gandhi'didir).

293 Marshall ve Bottomore, 2000: 17

294 Holloway, 2006: 36.

üzerine eğilmesi gereken sorunları mevcuttur: Alt ve üst sınıflar için ayrı kültürler; popüler kültür ve yüksek kültür gibi; popüler sanat ve yüksek sanat gibi; alt sınıfların ortamını bulduğunda tembel ve konformist olacağına dair inanç gibi. Çok yol kat edilmiş olmasına rağmen, *habitus*unda derin bir sınıfsal mirasın yer aldığı Batı toplumları için sınıf gerçeğinin aşılması kolay değildir. Özellikle de 'post' ve 'neoliberal' formuyla da olsa, kapitalist sistem yerli yerinde durduğu müddetçe. Ne sistem ne de zihinler sınıflararası geçişliliğin gereklerine göre işleyecektir. Sınıf pozisyonlarının kalıcılığına programlanmıştır bütün düşünsel *habitus*. Tek kurtarıcı, sermayenin küreselleşen dünyada işini başka ülkelerde de görebiliyor oluşudur. Ama işçiye de küreselliği içinde ele alacak olursak ki öyle yapmak gerekir, kapitalizmin sınıf sorununun mevcudiyetinden hiç ama hiç bir şey kaybetmemiş olduğu görülecektir.

Kültürel fark kendisini, asıl olarak, Batı dışı bağlamlar söz konusu olduğunda ortaya koyar; ve İslâm toplumları, bu açıdan, Batının zıddı olarak iyi bir laboratuvar durumundadır. Sınıfın kültürü dışlayan niteliği nedeniyle yüzümüzü Weber'in statüsüne çevirmemiz isabetli olacaktır.

h-Sınıf ve Statü

Weber, ekonomik verilerle sınırlı tutulan, tanımını üretim araçları sahipliğiyle sınırlı tutan sınıf kavramına karşı, statü kavramını önermiştir.²⁹⁵ Statü kavramı, sosyo-kültürel ve politik bağlantıları da içermektedir. Bu bakımdan statü kavramının Türkiye dâhil 'Batı dışı'nın yaygın kültürel iklim sahibi toplumlarının bağlamına uyarlanmaya daha elverişli olduğu açıktır. Herkesin geçimini sağlayacak kadar bir toprağa sahip olduğu, kültürel değerlerin dağılımının görece dengeli dağıldığı, bizimki gibi bir

295 Weber, 1978: Cilt I. 302-7 ve Cilt II. 926-939.

toplumda çıkar ilişkileri de, çıkarlar nedeniyle meydana gelecek çatışmalar da farklı cereyan edecektir. Örneğin Batı'nunki gibi seçim sistemine dayalı bir politik rejimde nüfusun çoğunun –maddi servete sahip olmayanlar- başlangıç yılları itibariyle genel oy kapsamının dışında bırakılmak suretiyle gururları ve karar verme kapasiteleri aşağılanmış olmamaktadır.

Botton, statüye olan yönelimin, para ve mevkinin de ötesinde, sevgi ve saygının elde edilmesi arzusuyla ilintili olduğunu savlar.²⁹⁶ Statü araçları varlıklı sınıfların birer ayrıcalığı olarak tezahür eder. Batı'nın köle arkaplana sahip işçisi, sosyo-kültürel ve manevi sermayelerden yoksun olmakla kalmayıp, (Botton'un konuyu ele alışında da belirgin biçimde görüldüğü gibi) sınıflı düzeni uyarınca herkesin aynı anda statüye erişmesi ya da bunu eşit paylaşmasının mümkün olmadığı bir sosyo-ekonomik ortamı yansıtır.²⁹⁷ Dolayısıyla, sınıf kavramının açıklayıcılığı üretim ilişkileriyle, yani maddi ilişkiler seviyesiyle sınırlı kaldığından, ideal tipik insan tipinin maddi ihtiyaçlarıyla sınırlanmamış yaşamlarına ayna tutma noktasında, ihtiyacımıza cevap teşkil edemez. Statü kavramıyla ilgili olaraksa sorun, Doğunun hâkim zihniyetinde ister alt yapısal ister üstyapısal olsun, eşitsizlik yaratmamanın baskın bir yer tutuyor olmasıyla ilgilidir. Belki Doğuda da, sonuç olarak, çoğunluk maddi ihtiyaçlar seviyesinde yaşamaktadır; ama fark, bu ihtiyaçlara kendi imkânlarıyla ulaşabilir olmak ve maddi ihtiyaçlar seviyesine çıkacak olanların ayrıştırılmasının sınıfsal esaslara göre yapılmıyor olmasıyla ilintilidir. Üstelik, temel ihtiyaçlara sahip olmanın garantilendiği bir sistemde, insanlar kendini gerçekleştirme ile ilgili etkinliklerden (dinsel olanlar başta olmak üzere) hiçbir zaman uzak kalmamışlardır. Bu bağlamda kemâle/Tanrı'ya erme yolculuğunda nasibi olan ve yüreği yeten (zengin/yoksul) herkes amaca ulaşabilecektir.

296 Botton, 2010: 15 vd.

297 Botton, 2010: bkz. özellikle s. 18.

Tarihi boyunca, Anadolu'da, onurun eşit paylaşıldığı ve sevginin de, Mevlana örneğinde görüldüğü üzere, erbabı haline gelmek üzere isteyen herkese kapıların açıldığı okullar mevcuttu. Bu bakımlardan (sosyo-kültürel, manevi, onur vb.) oldukça zengin bir 'bu sermaye'ye sahip, köylü/işçi/yoksul kitle mevcuttu. Aslında Batı dünyasında bunların hiçbirinin mevcut olmayıp; Doğuda insanların Batıda ancak nihai olarak ulaşılması mümkün olabilecek saygı ve onur gibi statüsel değerlere erişim konusunda oldukça şanslı/birbirleriyle eşit olduklarını belirtmek gerekir. Bu bağlamlarda 'madde insanı'na indirgenmişliğiyle Batının işçisi, gerçekten de Marks'ın sınıf kategorisini, ekonomik verilerle sınırlandırmasını haklı çıkarmaktadır. Ama yukarıda belirtildiği üzere, Batının da 'homo economicus'u terk ettiği yakın geçmişte, Marksist yazının yüzünü kültürel çalışmalara çevirdiğini tespit etmek hiç de şaşırtıcı olmuyor. Bu doğrultuda, sınıf kuramının ve hareketinin öznesi, sosyo-kültürel bakımlardan donanımlı hale geldikçe, onu anlamaya çalışanların kullandığı kuramsal ve kavramsal araçlar da çeşitlenip zenginleşiyor. Bu yapılırken, Marksçı kuramın Weber'le sentezlendiği görülüyor.

Bunun için ileri sürülebilecek bir teorik çıkarım da şudur: Bourdieu'nun *habitus*unun, statüye kıyasla tarihsel/kültürel boyutları içermesi noktasında Doğulu/İslâmi bağlamın insanının yaşamsal öncelik ve gereksinimlerine uygulanmaya belirgin biçimde daha fazla elverişli olduğu ileri sürülebilir. Ancak yine de, gerek statü gerekse *habitus*, ancak Batının sınıflı hatları üzerine yerleştirildiklerinde tam olarak bir anlam ifade edebilirler. Öyle ki, bilindiği gibi *habitus* kavramı, farklı sınıfsal konumlanışlardan türeyen sosyo-kültürel davranışsal elverişliliklere ve alışkanlıklara karşılık gelir. Dolayısıyla sınıf dışındaki, kültürden kaynaklanan statü ve *habitus* gibi kavramlar söz konusu olduğunda dahi, bunların kendi kültürümüzdeki karşılıklarını üretirken uyarlamalar yapma gereğini ihmal etmemek gerekir.

Sınıf gibi, statü ve *habitus* kavramları Batılı toplumların özellikleri dikkate alınarak geliştirilmiş olup, o dünyanın gerçeklik-

lerini açıklamaya ve anlamaya hizmet ederler. Nitekim, Batıyı kendisine eksen edinmiş bu bakış açısı, Doğuya yöneldiğinde bir tür oryantalizm şeklinde tezahür etmiştir. Bu çerçevede farklılaşmış da olsa oryantalizmin kapısına çıkan bakış açılarını Weber'de ve Marks'da görürüz: Marks, ATÜT teziyle oryantalizmini açıkça doğrulamış olur ve Batılı sömürgecilığe, soldan giden yolun taşlarını döşer. Nitekim Marks ve Weber uzmanı sayılabilecek Turner, "...Doğuyu birleşik bir sistem, durağanlık, toplumsal değişim eksikliği, modernleşmeden yoksunluk, orta sınıf bir burjuva kültüründen yoksunluk ve bir sivil toplumdan yoksunlukla karakterize edilen bir sistem"²⁹⁸ olarak ele alan modernleşmenin klasik düşünürlerinin her zaman doğrudan olmasa da dolaylı yollardan sömürgeciliğin değirmenine su taşıdıklarını teyid eder. Sosyal bilim dünyasının şu anda oryantalizmle yollarını bütünüyle ayırmış olmasında, hiç kuşkusuz, oryantalizmin bir yaşamsal gerçekliğinin kalmamış olmasının rolü büyüktür. Bu noktada geçmiş yargılamaların kolaylığına sığınarak Doğuya bakışta Marks ve Weber gibi Batılı düşünceye damgasını vurmuş kişilerin dahi neredeyse bütün temel noktalarda ortaklaşmış olmalarının²⁹⁹ tesadüf olamayacağını görmek gerekir. Bunlar, genel olarak, sosyal bilim dünyasının farklı açıklamalar getirme; çözümleme ve analizler yapma sorumluluğunu ortadan kaldırmasa da, oryantalist bakış açısının bütünüyle kenara atılabilecek zayıf argümanlara dayanmadığının göstergeleri olarak düşünülebilir. Oryantalist düşüncenin sosyal bilim dünyasına sağladığı teorik araçların Doğu ve Batı dünyalarını anlayıp açıklamak bakımından bütünüyle elverişsiz olmadıkları bence çok açıktır. Yapılması gereken, bir bağlamı diğerine tabi kılmayan türden karşılaştırmalı çalışmalarla, her iki bağlamın birlikte daha iyi anlaşılması ve birbirlerinin deneyimlerinden yararlanabilmesi için gerekli araçların ve kavramsal-

298 Turner, 1999: 38-9; benzer argümanlar için ayrıca bkz. Sunar, 2012: 18 vd, 232 vd.

299 Sunar, 2012.

laştırmaların oluşturulmasını, eski oryantalist zemini kullanarak ama nihayetinde onu aşarak, sağlamak olmalıdır.

Ancak hem bunu bir çırpıda gerçekleştirmek kolay ve mümkün olmadığı için hem de İslâmi toplum düzeninin bütüncül karakterini giderek yitirdiğine dair elde pek çok bulgu olduğundan, bu çalışmada farklılaşan versiyonları içerilmeye çalışılarak da olsa, teorik bir araç olarak sınıf kavramına –izleyen bölümde biraz daha detaylı ele alınacağı üzere- başvurulmuştur. Ekonomik gelirin edinilmesi ve kullanımı noktalarında, yaşanan değişimler ve paranın belli ellerde kalıcılığı çerçevelerinde, Müslüman camia içinde yaşanan ayrışma/farklılaşma, geçişliliklerin giderek imkânsız hale geldiği sınıfsal ilişkilerin egemen toplumsal kümelenişlere işaret ettiği bir noktaya ulaşmıştır. Belirleyici husus, parayla ilişkilerin insanları taşıdığı konumlanışların kalıcı olacağına benzemesi; ve insanların gelişmelerin bu yönde cereyan edeceğine dair hissiyatlarının güçlenmiş olmasıdır. Muhtemeldir ki bu, insanların birbirinden kopuk din yorumları ve yaşam tarzları geliştirmeleriyle sonuçlanabilecek hassas bir süreçtir.

Yakın geçmişe değin sınıfın iktisadi bir kategori olarak kurulması ve maddesel evrenle sınırlandırılarak ele alınması adettendi. Günümüzün Postmodern toplumlarının değişen ihtiyaçları, sınıfı salt iktisadi bir kategori olarak teorize edip ele almayı geçersiz kılmıştır. Bu yeni koşullar altında, kuramcıların yaptığı, genellikle teori alanında bir Marks ve Weber evliliği gerçekleştirmek oluyor. Ancak bunun yanında, kültürel faktörleri mercek altına alan; ya da onlardan yola çıkarak analizlerini yapan Marksist (ve/veya Marksizme katkı yapan) düşünürlerin sayısı da her geçen gün artıyor. Batı özeli değil de, dünya geneline hükmeden neoliberal politikalar göz önünde bulundurulduğunda, sınıf gerçeğinin önemsizleşmesi ya da geçersizleşmesini ileri sürebilmek mümkün değildir. Sadece, derinleşen bir sınıf gerçeğiyle karşı karşıya olduğumuz kesindir. Sınıfın değişen niteliği açısından

eski yaklaşımların yerini alacak perspektifler geliştirmek için dünyanın dört bir yanında çalışanların yaşamlarının kültürel boyutlarıyla ele alan çalışmalar yapmaktan alıkoymamalıdır. Bunu yaparken hem sosyo-kültürel nedenlerle hem de iş piyasasının çeşitli nedenlerle parçalanmasından kaynaklı sebeplerle ülkeden ülkeye arz eden farklılıkların dikkate alınması kaçınılmaz addedilmelidir.

ı-Sınıf ve Çoğul Ahlaklar: 'Protestan Etik' Kimin Etiği?

Önceki bölümlerde de belirtildiği gibi, 'Protestan ahlakı', girişimcinin etiği olup kapsayıcı değildir. Ancak girişimcinin bu ahlakı işçiye yansıtmasından ve çileci bir iş ahlakını ona aşılması için onu eğitmesinden söz edilebilir. Teoride de kalsa, bu ahlakın işçi sınıfı ve yoksulları da kapsama kabiliyeti Weber tarafından not edilmiştir. Her ne kadar Weber, girişimciler üzerinden işçilerin de gönüllü veya zorunlu olarak Protestanlaştırıldıklarını ileri sürmüştü de, etik kapsayıcılık değil sınıf temelli yalıtık zihniyet dünyalarının Batı dünyasına egemen olduğu kolayca tespit edilebilirdi. Ayrıca Protestanlık (Anglasakson dünyanın) ve Katoliklik temelindeki ayrımıyla da Batı dünyası, geniş kitlelerin yer yer bütünüyle ahlak-dışı bir dünyaya hapsedilişini açıklar: Protestanlığın yaygın olduğu dünyada dinsel ahlak zorunlu olarak işçileri de kapsarken; katolik dünyada bunun için bir rasyonel ahlak oluşturulması çabası, içine girilmiştir. Fransa'nın toplum mühendisliğine dayalı sosyolojisi bağlamında. Kaldı ki, kapitalist toplum modelinde işçinin mecbur olmazsa çalışmayacağı düşünülür. Bu ücret düşüklüğünün önemli bir nedenidir. Çok ücret alan (karın tokluğunun ötesinde) bir işçinin parası bitinceye kadar çalışmayacağına inanılırdı. Çok çalışıp kazanınca girişimci çalışma azmini kaybetmiyor ama işçinin kaybedeceğine inanılıyordu. Bunun nedeni işçinin girişimcinin hayatına yön veren 'Protestan etik'ten yoksunluğu olsa gerektir. Refah devleti kazanımlarıyla da insan-

ların gevşeyip çalışma isteklerini kaybettikleri için yeniden liberal politikalara dönülmesinde aynı tezin kullanıldığını gördük.

Buna karşın, bireyselliğe yapılan vurguyla da birlikte düşünüldüğünde, sınıf ve birey temelinde şekillenen farklı ahlakların varlığı ve meşruluğu, sınıfsal nitelikli ayrışmanın hem nedenlerinden biri hem de sonucu olarak işlev görür. Kapsayıcı olsun diye 'kolaylaştırılmış' olan İslâmi ahlakın eşitsizlikleri bertaraf ederek sınıfsız bir toplumun yaratılması açısından getirdiği düzenlemeler sınıflı toplum yapısının karşısında yer alırken bireysel tercih ve uygulamaların sonuçlarına duyarlı Hristiyan inancı ile herkesi içine alacak bir etik kod en azından ruhban uygulaması nedeniyle mümkün görünmemektedir.

Batılı ahlakın bu sınıflı yapısını örneklemek üzere, Nietzsche'nin efendi ve köle ahlakı sınıflaştırması ve buna isyanı çarpıcıdır. Nietzsche'nin özlemine duyduğu, ahlaki ikiliklerin ötesindedir: İyinin ve kötünün, efendinin ve kölenin arasında (ya da daha doğru bir ifadeyle ötesinde) bunları yaşam adına ve yaşamın hizmetinde olmak üzere kesen bir ahlak. Bu noktada Nietzsche'nin İslâm'ın dünya hayatı ile barışık ahlakına yönelik hayranlığını da not etmeden geçmemek gerekir.³⁰⁰

Refah Devleti döneminde ilk kez alt sınıfların, üst sınıfların kültürünü ve ahlakını taklit etme noktasına, yani bütüncül bir-

300 Köşesinde konuyu ele alan Kaplan (2007), Nietzsche'nin İslâm'a yönelik olumlu bakış açısına şu alıntıyla yer veriyor: "Eğer İslâm, Hristiyanlığı küçük ve hakir görüyor idiyse, böyle görmekte bin kez haklıydı: Çünkü İslâm, insanı yüceltir ama putlaştırmaz... Hristiyanlık, bizi, kadim dünyanın [antik Yunan ve Roma] kültürünün mahsulünden mahrum bırakmıştı. Üstelik bununla da yetinmemiş, daha sonraları, bizi İslâm kültürünün mahsulünden de mahrum etmişti. Aslında bize (insan olarak bize), Grek kültüründen de, Roma kültüründe de, esasta, temel meseleler açısından daha yakın olan, bizim [insan olarak] duygularımıza, zevklerimiz ve seçimlerimize daha doğrudan hitap eden İspanya'daki o harikulade İslâm kültürü ve İslâm kültürünün eşsiz birikimi ayaklar altına alınarak çiğnenmiş ve yok edilmişti... İyi de, neden? Nedeni şuydu: Çünkü İslâm kültürü, asil bir kültürdü; çünkü İslâm kültürü, kökenlerini, temellerini insan fıtratına borçluydu [insanın fıtrî özelliklerini muhafaza edebilmesine borçluydu]... bizim çağdaş kültürümüzün, kendisini, İslâm kültürünün yanında son derece 'yoksul' ve oldukça 'geç kalmış' bir kültür olarak görebileceği böylesine asil ve yüksek bir kültüre karşı savaş açmışlardı."

şemsiye altında bir ortak ahlakın geliştirilme çabasına şahitlik edildi.

i-Sınıfın Dönüştürücü Öznesi: Karşılaştırmalı Bir Perspektiften İşçi Kimdir?

İşçi, doğduğu yer, vatan toprağı olan Batıda kölelikten türemiştir. Bunun içinişçinin, ilk aşamada, serbest piyasa koşullarında satabilmesi halinde, emeğinden başka bir şeyi olmayan kişi olarak tanımlanması gerekir. Nitekim Marks tarafından öyle de tanımlanmıştır. Türkiye'nin de içinde bulunduğu Doğulu/İslâmi bağlamda ise işçi, özgür köylüden türetmek durumundadır. O zaman ilk elden sorgulanması gerekli olan, bir şekilde köyle bağı baki kalan bir kişinin Marks'ın tanımladığı anlamda işçi sayılıp sayılamayacağıdır. Bu sorgulamanın sonucunda varacağımız noktada karşımıza 'melez' ve özgün bir kategori çıkacaktır: Karşımıza, hem maddi hem de 'sosyo-kültürel sermaye'lerle çevrelenmiş 'yarı köylü yarı işçi' homojen olmayan bir işçi kategorisi çıkar. Bizim Doğulu bağlamımızdaki ve Batıdaki işçi arasındaki temel fark, birinin özgür-müstakil, mal-mülk sahibi geçmişine -ve hatta bugününe- karşın diğerinin bağımlı ve 'beşeri, sosyo-kültürel ve manevi sermaye'lerin de dışında bırakılmışlığıdır.

Doğu ve Batılı bağlamlar arasındaki bu farkı, zenginliğe ve yoksulluğa bakışın tipik Batılı çeşidini gözler önüne sermek amacıyla Colquhoun'un şu cümlesine başvurabiliriz: "Yoksulluk olmasaydı, zenginlik olmazdı. Emek yoksulluğun ürünüdür. Bu nedenle, yoksulluk bir toplumda olması gereken bir unsurdur, aksi taktirde uygarlıklar yaratılamazdı."³⁰¹ Tipik Batılı bakış açısını yansıtan bir ifade olarak üzerinde durmaya değer bir cümle bu. Gerçekten de, bir medeniyetin olabilirliğini 'sınıflararası uçuruma', çileci bir hayata ya da kontrol altında tutulması gereken cinselliğe (Freud) bağlanması tipik bir Batılı kanaatini yansıtır.

301 Marshal'ın kitabı, Patrick Colquhoun'un cümlesi s. 39.

İslâm'ın denge ve orta yolculuk prensipleri ise, ne geçmişteki ne de gelecekte olası bir medeniyet tasarımı için böylesi uçurumlar yaratmaya bel bağlama gereği duymaz. Nitekim Colquhoun'un cümlesinde içerilen mesajın tersi de Doğu için doğru değil midir? Nasıl ki yoksulluk olmadığında zenginlik olamıyorsa; zenginlik olmadığında da yoksulluk olmazdı. Bu durumda, emeğin yoksulluğun ürünü olduğu düşüncesini ileri sürmek yerine, (bir türden) ihtiyacın ürünü olduğunu savlamak daha yerinde olur. Sorunun başladığı yer, birilerinin ihtiyaçlarını gidermek için başkalarının emeğine ihtiyaç duyduğu ve bunu sağlayabildiği noktadır. Çünkü bu noktada üstünlük kuranlar, kendisine tabi kıldıkları insanların hep o durumda kalmasını ister. Meşrulaştırıcı söylemler eşliğinde, bu noktada insanın insana üstünlük kurduğu; hükmettiği bildik düzen(ler) ortaya çıkıyor. Böylece, daha güçlü olan zayıfa hükmedebilir.

Doğulu/İslâmi bağlamın insanı içinse, her ne kadar yoksul-zengin kategorileri hiç yoktur denemeyecekse de, bu pozisyonların sabit olmaması için bazı önlemlerin alınması nedeniyle kalıcı eşitsizliklerden söz edilemiyor. Servetin az sayıda elde toplanmasının meşru sayılmadığı bu iklimde, yoksul ve zenginlik kategorileri söz konusu olduğunda herkes eşit derecede bir korku ve umut atmosferini paylaşır. "Zenginlik de fakirlik de geçicidir,"³⁰² Mardin'in deyişiyle. Bu durumda, yerine göre herkesin birbirine muhtaç hale gelmesi olasılık dâhilinde olabilir. Bir devran dönmektedir ki, kimin kime ne zaman ve hangi bağlamda işinin düşeceğini ancak Tanrı bilecektir. Hıristiyanlıkta olduğu gibi bir kez seçilip (ya da seçilmeyip) belli bir konumun sağladığı garantili konumlara tutunmak yoktur. Prensip budur, inanış budur!

Doğulu/İslâmi bağlamı temsil eden Osmanlı'daki Ahilik örgütlenmesinin çalışma yaşamının bütün unsurlarını –hatta ça-

³⁰² Mardin, 1991: 212.

lışma yaşamının dışında kalan kesimlerini de- kapsamasına karşılık, Batının lonca düzeninde çalışanlar örgütlenmenin dışında kalıyorlardı. Sınıfsız düzeni perçinleyen, 'zenginliğin de fakirliğin de geçici' oluşunu garantileyen ve lonca düzeninden farkını oluşturan bir başka özelliği de Ahilikte miras hakkının olmamasıydı.³⁰³

"Şöyle biline ki, Ahilikte miras yürümez, babanın kazandığı oğla geçmez ve de herkesin kendi kazanması kanundur. Ama kazanmak kolay tutmak çetin... Yüz yıl çabaladın, kazandın, bir gün şaştın, yaramazı işledin, gitti gider."³⁰⁴

Kanımcı anavatanı Batı olan sendikacılık da lonca düzenindeki bu dışlanmışlığın bir sonucuydu. Sendika, öncelikle nitelikli işçiler tarafından oluşturuldu ve ilk hareketler, zanaatlarının yerini alan makinelerle karşı bir hareket olarak sert bir şekilde hayata geçirilmek suretiyle başladı: Makine kırıncılığı! Böyle bakınca, Batıda kapitalizm yerleşirken ortaya çıkan 'sistem karşıtı' mücadeleyi yürüten grup, düşünüldüğü gibi, işçi sınıfı değildir de sonradan işçileşecek olan küçük zanaatkâr ve çiftçi/üreticilerdir; ya da nitelikli işçilerdir.³⁰⁵ Bu hakikat, işçilerin öncelikli ve başat olarak sınıf mücadelesinin öznelere olduğu savını geçersiz kılmaya yetiyor. Neden işçi sınıfı değil de zanaatkârlar başlatıyor sendikal örgütlenmeyi de, mücadeleyi de? sorusunun yanıtı ise Calhoun'dan öğreniyoruz: "çünkü onların kaybedecek şeyleri vardı." Evet: Çünkü onlar eski sistemin taşıyıcıları arasında önemli bir yer tutuyorlardı.³⁰⁶

303 Ahilikte mirasın olmadığı bilgisine ilk kez Tahir'in bu çalışmasında rastladım. Bu önemli bilgünün tarihsel metinlerden çıkarılmış olmasının, şayet öyle olduysa, nedeninin ne olabileceği konusu insanı düşündürüyor. MÜSİAD üyeleriyle yaptığım mülakatlar sırasında bana mirasın uygulanması konusunda kafalarının net olmadığını söylemiş olmaları bu tarihsel bilgiye vakıf olduklarını, bu nedenle hiç değilse bazılarının, miras bırakma konusunda içlerinin rahat olmadığını, düşündürmektedir.

304 Tahir, 2002: 82.

305 Yilmazer, 2005.

306 Özdemir, 2004a: 860.

Böyle bakınca, Doğunun (İslâm ikliminin) baştan başa varsılı zenginiyle beşeri, sosyo-kültürel ve manevi sermayelerle donanmış yarı-emektar, yarı-sermayedar, yarı-köylü yarı-işçi insanların iktidarla olduğu kadar muhalefet etme yol ve yöntemleriyle de alışverişlerinin güçlü olmasını bekleyebiliriz.³⁰⁷ Bu konuya, çalışmanın son bölümünde tekrar döneceğiz.

j-İlk İşçi Eylemlilikleri Olarak Makine Kırıcılığı

Batının hiyerarşik ve dışlayıcı *habitual* kodunu izlemesinden de anlaşılıyor ki, sendikal hareket de kapitalizmin kendisi gibi dünya çapına yayılmışlığına karşın, Batıya özgü kurumlardan biri olarak görülebilir. Kapitalizmin dışlayıcı ve hiyerarşik yapılanmasını işçilerin de aynen taklit ettikleri görülüyor: İşçi hareketi üzerinden bir kez daha teyit ediliyor ki, Batının temel kodu: parçalılık/dışlayıcılık ve hiyerarşidir. Sınıflar bu kaynaklardan neşet etmiş; sınıfların varlığı da bu özellikleri pekiştirmek suretiyle bir döngü durumuyla karşı karşıyadır. Bir zamanlar aristokrasinin diğer herkesi mahrum bıraktığı haklardan önce burjuvazi işçileri ve yoksulları dışlıyor; ama daha da tuhafı, nitelikli işçilerin kendi örgütlenmelerinden niteliksiz olanları dışlamasıdır. Dışlayıcı, sınıflaştırıcı karakter Batılı habitusun kurucu bir niteliği durumunda. Bu çerçevede ilk sendikaların yüksek ücret alan beceri sahibi nitelikli işçilerce kurulmuş olması manidardır. Bunlar ‘meslek sendikaları’ olarak nitelenmiştir. Bu işçi aristokrasisinin diğerlerini aralarına kabul etmesi için 40 yıl geçmesi gerekmiştir. Bu durum, meslek sendikacılığı formundaki işçi hareketinin öncelikli talebinin neden siyasal haklar alanında olduğunu da açıklar: İşçilerin kaymak tabakası olan yüksek ücretli bu işçiler için önceliğin neden seçme-seçilme hakkını elde ederek adam (varsılların bir ayrıcalığı olan gentilmenlik olarak) sırasına konulmak olduğunu anlamak kolaydır.³⁰⁸

307 Özdemir, 2004a: 860.

308 Bkz. Marshall ve Bottomore,

azer, 2005; Çakır, 2005

Marks ve Engels de, tam da işçi sınıfının bu parçalılığından hareketle,+ kendinde sınıf, kendi için sınıf ayrımını yapmıştır. Bu hususta Engels'in o dönemi analiz eden şu değerlendirmesi çarpıcıdır: "Sendikalar, burjuvazinin üstünlüğünün tamamen, işçiler arasındaki rekabete dayandırıldığı gerçeğinin yani işçiler arasındaki bütünlük eksikliğinin itirafı demektir."³⁰⁹ Bu durum, sonraları iyice kemikleşecek sınıf benzeri bir işçi aristokrasisinin doğuşunun da habercisi olup mücadele stratejisi belirlemeye çalışan işçi sınıfı teorisyenlerinin işini zorlaştırmıştır. Böylece bu grubun bizatihi sınıfın, sınıf mücadelesinin önündeki engeli oluşturmuş olduğu hükmüne varabiliriz.

İşçi eylemliliklerinden korkulur; zira başlangıç aşamasında ortaya konulan eylemlilikler arasında makine kırıcılıkları, suç ve şiddet işlemek, zenginlere saldırıp paralarını çalmak vb.leri vardır.³¹⁰ Kapitalizmin başlangıç yıllarına, bu nedenle, "serseriliğe karşı mücadele" ve bunlarla ilintili yasalar damgasını vurmuştur. Bu nedenle, ilk dönemdeki işçi hareketliliklerinin, vurucu-kırdıcı niteliğine şaşmamak gerekir: 1700lerin sonlarında ortaya çıkan makine kırıcılığı hareketi, ilk işçi eylemliliği olarak tarihe geçmiştir ve 40 yıl gibi azımsanamayacak bir süreyi kapsamaktadır.³¹¹

309 Yilmazer, 2005; ve Çakır, 2005.

310 Yilmazer, 2005; ve Çakır, 2005.

311 Yilmazer, 2005

TÜRKİYE'DE MÜSLÜMAN BURJUVAZİNİN OLUŞUMU VE SINIFLI İSLAMİ EKONOMİ SORUNSALI



İslâm ile kapitalist sistemin eklemlenmesinin, Postmodernizmin eşlik ettiği kapitalizmin derin krizine rast gelmesi tesadüf müdür? Farklı medeniyet ve kimlik iddialarına yer açan Postmodernizmin çok kültürlü niteliği, bu süreçte İslâm'ın da sesinin yüksek çıkmasını sağlamıştır. Artık karşımızdaki, “Benimle temasa geçmek için benim gibi olmak zorundasın” diyen ve kendisine benzeyen elitler yaratarak başka halklarla ilişkisini onlar üzerinden kurmayı tercih eden bir Batı değil. Medeniyetler çatışması tezi bu dönemde ortaya konmuş ve sonrasında da yerini ‘medeniyetler buluşması’ arayışlarına bırakmıştır.

Türkiye, bugün, Arap dünyasıyla yakınlaşma (ya da ortak bir egaliteryen paradigmatik bütünü paylaşma iddiasıyla Büyük Ortadoğu Projesi) dışında, Türkiye açısından somut sonuçlarını henüz görmeye başlamadıysak da, bu amaca hizmet etmek üzere pek

çok projede aktif rol üstlenmesi için sahneye hem gönüllü olarak girmiş, hem de egemen güçlerce sürülmüş bir ülke görünümünde. Bu sürecin gerektirdiği en önemli değişiklik,tarihsel ve kültürel birikimlerinin ürünü olan geleneksel kimlik örüntülerine yeniden yönelme ve bunları çağın gerekleri doğrultusunda güncellemektir. Neo Osmanlılık olarak da adlandırılan bu yönelim çerçevesinde, Türkiye'nin Büyük Ortadoğu Projesi'nin eş başkanlığı'nı üstlenmesi yanında; 'Dinlerarası Diyalog ve Medeniyetler İttifakı Projesi'nin İspanya ve Türkiye olarak başı çeken iki ülkeden birisi olması, içinde bulunduğumuz süreçte, Türkiye'nin oynadığı rolü uluslararası düzeyde önemli, aktif, yaratıcı ve kritik kılıyor. Aciliyet arz ettiği ve kendi yerel kaynaklarımıza dönmenin hem bir nedeni hem de sonucu olan Ortadoğu'daki bu aktör oluş, aynı zamanda, Türkiye'nin oynaması muhtemel diğer roller için referans oluşturmaya aday önemli bir sınav durumunda.

Son AKP kongresinin halka da hitap eden davetlilerinin ağırlıklı çoğunluğunu, Ortadoğu ülkelerinden önemli isimlerin oluşturması, bu açıdan ulaşılmış bir başarıya işaret eder. Yurtiçine mesajlar vermekle yetinmeyen Başbakanın ise selam gönderdiği ülkelerin ağırlıklı olarak İslâm ülkelerinden (Bakü'den Saraybosna'ya, Üsküp'ten Kabil'e, Kahire'den İslâmabad'a, Kudüs, Suriye'nin mazlum halkına, Medine'ye ve Mekke'ye kadar) oluşması dikkat çekti. Bunun yanında Hamas Siyasi Büro Şefi Halid Meşal'in Erdoğan'a, "Sadece bir Türk lider değilsin. Artık İslâm âleminin de bir liderisin." diye seslenmesi buradaki savın doğrulandığı bir örneği teşkil ediyor.³¹² Her ne kadar, takibeden dönemde Arap dünyasında yaşanan karışıklıklar Türkiye'nin konumunu da sarstıysa da.

Türkiye'nin Ortadoğu'da artan etkinliği, ülkede Müslüman bir burjuvazinin oluşması ve onun güçlenmesinin akabinde ku-

312 1. Ekim. 2012 tarihli Yeni Şafak ve Cumhuriyet gazeteleri.

ru olarak ilk fırsatta iktidara taşınan 'Müslüman demokrat' Parti AKP'nin artan faaliyetleri paralelinde realize olmuştur. Dünyanın bölge ile ilgili hedef ve planları ile Türkiye'nin özgün kimliğini öne çıkarmak suretiyle hareket eden AKP politikaları birbirini tamamlayarak günümüze kadar devam etmiştir. Bu birliğin amaçlarından biri de hiç kuşkusuz reforme edilmiş ve dünyanın ihtiyaçlarıyla bütünleşmiş bir İslâm coğrafyası yaratmaktır.

Müslüman Burjuvazi ve Sınıfın Meşruiyet Kazanması

Türkiye'de Devletin zenginliği elinde tutma refleksi ve toplumsal yapının eşit, birbirine benzer insanlardan oluşan niteliğinin ortaya koyduğu güçlü *habitus*, zenginliğin az sayıda elde toplanmasını engelleyerek, Batı-tipi kapitalizmle eklemlenmeyi güçleştiren bir faktör olagelmisti. 80'lere kadar Türkiye'de birbirine benzer insanlardan oluşan, 'düşük hiyerarşi bilinci'nin³¹³ yaygın olduğu eşitlikçi, paylaşımcı kültür ikliminin insanlarına karşı bir sınıf söylemi tutturulamazdı; sermayedarlar konumlarını, toplumsal vb. amaçlarla ilintilendirmeden savunamazlardı. O nedenle uzun yıllar devlet eliyle yaratılan ve uzun süre kontrol altında tutulan burjuvazinin (günümüzün büyük sermayesi) meşruiyeti de halk ve hatta Devlet nezdinde olamamış ya da olduğu kadarıyla Devlet üzerinden sağlanmıştır. 1980 öncesinde Osmanlı'dan miras durumundaki devlet eksenli iktisadi girişimcilik başattı; uluslararası seviyede serbest piyasacı yönelimin yerini alan Refah Devleti uygulamalarının da bu fırsatı tanınmasıyla kırıp dökmeden yol alınması mümkün oldu. Orjinaline sadık kalınmasa da Osmanlı'nın ahilik ve vakıf geleneklerinin oynadığı rolün canlandırılması yönündeki çabalar ise daha yakın tarihlidir. Bunun ve sermaye birikim süreçlerinin meşruiyet ka-

³¹³ Bu terimi, Buğra (1995), Batı ile Türkiye'yi kıyaslamak suretiyle, belirtilen Kitap'ta kullanmaktadır.

zanmasında, MÜSİAD ile KOBİ'lere dayalı iktisadi girişimciliğin teşviklerle yaygınlaştırıldığı 80'ler sonrasında, özellikle de 90'lar boyunca, belirgin bir rol oynamıştır. Bugün, ülkeyi yöneten siyasal dinamiğin iktisadi dayanağı, başta MÜSİAD olmak üzere, 'Anadolu sermayesi'ni oluşturan diğer güçlerdir.

Meşruluğunu devlet yapılanması üzerinden sağlayan; hatta kalkınma projesinin bir parçası olarak bizatihi devlet eliyle oluşturulmuş 'Anadolu sermayesi' öncesi (büyük) sermayenin bu bakımlardan bir ahlak ve meşruluk sorunu vardı. Her şeyden önce, bilindiği gibi, zenginlik ve sermaye birikimi, bizatihi devlet uygulamaları ve ideolojisi bakımından dahi güvenli sayılmıyordu. O Devlet ki, buna rağmen sermaye, toplum nezdindeki meşruluğunu üzerinden sağlayarak bel bağlamak durumundadır. Bu sorun, Osmanlı'nın son dönemlerine, hatta bütün bir Osmanlı tarihine kadar, geri götürülebilir.³¹⁴ Yeni dönemde ise MÜSİAD ve daha geniş bir kapsam içinde benzeri KOBİ'leri kapsayan 'Anadolu sermayesi' tarafından atılan adımlar girişimcilğe dayandığından; ve yaptıklarının hesabını verme kaygısı içinde olduğundan, şaibesizdir: Onun şaibesi, sadece rejimin selametine ilişkin olmuştur. Ancak, son dönemde, Müslüman nitelikle zenginleşme eğilimi bağdaştırılmadığından eleştiriler bu noktada toplanmaya başlamıştır.

Büyük ölçüde KOBİ'lerden oluşan Anadolu sermayesinin temel etkinliği, Batıda burjuvazinin doğuş aşaması için de geçerli olduğu üzere, emeğe dayalı girişimcilik şeklindedir. Girişimcilikte de kazanç, hem küçük ölçeğe dayanması hem de emeğe ve çabaya dayalı sermaye birikim süreçlerini yaratmaya bağlı olması nedeniyle halk nezdinde meşru olmuştur. Fakat aynı nedenlerle küçük ölçekli girişimlerin çalışma ilişkileriyle bağlantılı

314 Bkz. Buğra, Ayşe, 1995. Devlet ve İşadamları, İletişim: İstanbul; bkz. s.36; s. 45; s.63; s. 81; ayrıca bkz. Toprak, Zafer, 1995. Milli İktisat-Milli Burjuvazi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: s.113; s. 124.

konulardaki karnesi hiç de parlak değildir.³¹⁵ Anadolu sermayesinin gücünün artması ve sözünün geçmesinin işçi açısından sonuçları, kayıt dışılığın, sendikalaşmanın artması ve işçinin, işverenin keyfi muamelelerine teslim olması demektir. Daha önce de işçi için hak savunusu zordu; ama şimdi bu artan ve mutlaklaşan yoksulluğa ve mülksüzleşmeye karşı böyledir.³¹⁶

‘Anadolu sermayesi’nin sivrilmesinin bu anlamda farklı bir hikâyesi vardır. Her konuda olduğu gibi, Türkiye’de sermayeye olumsuz bakışın kırılması noktasında da, Devlet öncülüğünün payını teslim etmek gerekir. “Her mahallede bir milyoner yaratma” ve “Ben zengini severim” şeklindeki ifadeleriyle Turgut Özal, Müslüman kesimin kendisine yakın bulduğu biri olarak, bu konuda hiç kuşkusuz belli ölçülerde etkili olmuştur. Ancak yine de halk arasındaki zenginliğe iyi gözle bakmayan yaygın zihniyetin içeriden bir dönüşümü gerekmiştir. Bunun başarılması için geleneksel esnaf ve zanaatkârın modern sosyal/kültürel ve iktisadi süreçlerle bütünleşmesinin bir sonucu olarak hayata geçmiştir. Bunun başarılmasının anlamı, sermayenin meşruluğu sorununun, ‘Anadolu sermayesi’nin geldiği nokta itibarıyla bütünüyle aşılması oldu. Bugün, Müslüman sermayedarların zenginliklerini şevkle savunabildikleri, kapitalizmle derin bir bütünleşmenin yaşandığı bir kırılma noktasında bulunuyoruz. Çünkü zenginliklerinin hak edilmiş olduğundan çok eminler. Bunun, küçük ölçek ve girişimci yoğun müstakil sermayedarlar olmalarıyla ilişkisi olduğu kadar, geldikleri noktaya büyük ölçüde devletten bağımsız olarak ve mücadelelerle ulaşmış olmalarıyla da ilgisi var. Ama her şeyden önemlisi, kendilerini ortaklaştıkları bir başarının parçası olarak görmeleri ve sadece yaptıkları yardımlar üzerinden değil, paylaştıkları ortak dinsel söylemin

315 Özdemir, 2004 ve Özdemir 2012b.

316 Bu seviyedeki işçi-işveren ilişkilerinin Konya örneği üzerinden ele alındığı bir çalışma için bkz. Durak, 2011.

sağladığı inandırıcılık vasıtasıyla da halkın desteğine de sahip olmalarıdır. Toplum nezdinde sahip oldukları meşruluk, inanç ve yaşam tarzı ortaklaşmasının tezahürleri olarak politik düzlemde de görünürlük kazanıyor. Bunlar yanında, örneğin MÜSİAD üyelerinin sık sık ‘2. Sınıf vatandaş konumuna itildiğinden’ şikâyet ettikleri³¹⁷ Müslümanların da zenginleşebileceğinin ispatlanarak ‘1. sınıf insan konumuna yükseltilmiş olmasının’el birliğiyle başarılı olmasının yarattığı memnuniyet ve sevince ortak olmak, birliği sağlamada can alıcı bir role sahiptir. İslâm’ın zenginliği öğütlediği yönündeki söylemlerinin ön plana çıkarılması ve çoğunluğun hala kendi işini kurma yönündeki umutlarını yitirmemiş olması da, bu durumu desteklemektedir. Yerli/Müslüman burjuvazinin, yerli kapitalizmin derinleşmesi bakımından oynadığı rolün Türkiye’ye özgü olmayıp Batıda da kapitalizmin kurucu babalarının girişimciler, daha doğru bir deyişle burjuvazi, olduğu bilinmektedir. Verdiği bir röportajında, MÜSİAD’ın kurucu başkanının, “Türkiye’nin gerçek burjuvazisi biziz” mealinde bir söz söylemiş olması da, ne sınıflı bir düzene ne de burjuva olarak anılmaya çok da itiraz etmeden, durumun belki biraz memnuniyet duymak suretiyle karşılandığını tespit etmeyi mümkün kılıyor.³¹⁸

Daha geniş bir açıdan bakıldığında, Türkiye’nin farkı, gelişmenin tersinden hayata geçmiş olması; kapitalizmin de ilk dönem burjuvazinin de devlet eliyle oluşturulmuş olmalarıdır. Sonuç olarak süreç içinde, devlet girişimi olarak kapitalizmin aşama aşama Türkiye’ye getirildiğine tanıklık ettik. Büyük resim, neden uluslararası –Batı bağlamında- bağlantıları daha güçlü büyük sermaye ile yerel ve bölgesel güç olarak yükselen Anadolu sermayesinin büyük ölçüde çıkar birliği ettiklerini de anlamamızı sağlıyor: ‘Uz-

317 Özdemir, 2006.

318 Bunun aksi yöndeki, yani burjuvazi ve kapitalizm gibi eşitsizlik ve sömürü çağrıştıran ifadelerle karşı çıkan MÜSİAD’lılar da yok değildir. Örneğin bkz. 2004a: 847-850.

manlık alanları' farklı ve bu bağlamda rakip bile sayılmazlar; tam tersine birbirlerinin varlığından güç alıyorlar. Büyük sermayenin AKP'ye verdiği, bazen dolaylı bazen de doğrudan desteğin önemli bir nedeni, özelde sınıfsal meşruiyetin, genelde de kapitalizmin derinleştirilmesinde oynadıkları bu rol olabilir.

80'leri izleyen süreçte esnaf ve zanaatkârın 'bir lokma bir hırka' ve 'yoklukta şeref bulma' felsefesini terk ederek Peygambere atfedilen 'veren el alan elden üstündür' şiarı eşliğinde yavaşça modern girişimcilere dönüşmelerinde iki faktör belirleyici olmuştur: Ülkenin laik elitleriyle girilen iktidar yarışı; yani İslâm'ın siyasallaşmış olması; İslâm dünyasının geri kalmışlığına çare olarak Müslümanların Batılı ekonomilerinin gücünü yalamaları gerektiğine inanç ('İktisadi cihad') ve ikinci olarak da küçük ölçekli işletmelere sahip olmaları yanında çok ortaklı yapılara dayanmaları. KOBİ olmak, büyük miktarlardaki sermaye birikimine yönelik halk antipatisiyle kıyaslandığında, kabul edilir, hatta sempatik bulunur. Daha da önemlisi, bu yolla, herkesin bir gün kendi işini (küçük bir iş) kurabileceği yönündeki hayalleri kışkırtılmış olur. Oysa bu süreç, en az kurulan küçük işletme sayısı kadar, her anlamda mülksüzleşmekte ve sosyo-kültürel ağlardan yoksunlaşarak, sadece maddi değil, sosyal ve manevi sermayeler anlamında da değersizleşmek durumunda kalan esnaf ve zanaatkâr ve küçük işletmecinin, olumsuz anlamda değişen yaşamlarına sahne oluyor. Yani süreç, az sayıda kişiyi zenginler arasına katarken, çok sayıda kişi bu sürecin kaybedenleri arasındaki yerini alıyor. Eşitlikçi ve paylaşımcı, sermaye birikimini hoş karşılamayan Müslüman camia içinde, zenginliğin panzehiri ya da meşrulaştırıcısı durumundaki söylem, "zenginlinin imtihanının daha zor olması" biçimindeki, oldukça basit ama etkili bir dinsel söyleme dayanır. Bu söylem, yeni zenginlerin tüketim noktasında çekimser, yardımlar noktasında ise cevval olmalarıyla tamamlanır.

Bu zihniyet dönüşümü, sosyo-ekonomik ve politik düzlemde yaşanan gelişmelere paralel olarak meydana gelmiştir: Devlet eliyle maddi temelde yaratılan radikal değişimlerin ve uygulama planında atılan sivil destek adımların eşliğinde. Devlet kapitalizminden piyasa ekonomisine geçiş, Müslüman burjuvazinin doğuş şartlarını hazırlamıştır. Örneğin, 1980’le başlayan serbest piyasa oluşturma çabaları çerçevesinde, tarihinde ilk kez devlet KOBİ’leri desteklemeye başlamıştır. Bu kapsamda desteklenenlerin çoğu Anadolu’nun esnaf ve zanaatkârlarıdır. Esnaf ve zanaatkârlardan oluşan kesimin muhafazakâr ve dindar niteliği ise iyi bilinen bir gerçek; bu kesimin maddi planda değişen yaşamları dinsel plandaki bir zihniyet değişimini de hiç kuşkusuz beraberinde getirdi. Zihniyet değişimi süreci, hâlihazırda derinleşerek devam etmekte olup, pek çok işaret, dindar nesil yetiştirme hedefinin, din adına en çok da zihinsel bir dönüşümle sonuçlanması kuvvetle muhtemel olan bir süreci işaret ettiğini gösteriyor.

Yine 1980 sonrası dönemde izlenen politikalarla, yokluğu Müslümanların ekonomideki etkinliğini kısıtlayan ‘faizsiz bankacılık’ olgusu, Müslüman girişimcilerin hizmetine sunulmuştur. Bu bankalar, Müslüman camianın parasının ekonomiye kazandırılmasında önemli bir işlev görmüştür. KOBİ’lere yapılan teşvikler yanında bu türden politikaların benimsenmesi dikkate alındığında Müslüman sermayenin önemli ölçüde devletin istek ve desteğiyle güçlendiği söylenebilir; ama İslâmi sermaye güçlendikçe oluşan kaygı sonrasında 28 Şubat benzeri gelişmelere gebe dir. Ve o yanı lla da İslâmi sermayenin güçlenmesinin bir o kadar da Devlete rağmen olduğunu teslim etmek gerekir. Öyledir; çünkü devlete hâkim olan kanaat, zenginleştikçe bu kesimin modernleşip mevcut sistemle bütünleşeceği yönündeyken; daha sonraları görüldü ki, palazlanan Müslüman sermaye, dindarlığını muhafaza etmeye ve radikal İslâmcı görüşlerle işbirliği içinde olmaya devam ediyordu. 28 Şubat sürecinde en sert karşılaşma-

nın yaşandığı bu devlet-Müslüman sermaye çekişmesi boyunca Devlet, hazırladığı listelerle çok küçük ölçekli bazı firmaları bile sistemi tehdit ettiği; ya da irticacı olduğu gerekçesiyle fişleyebilmiş ve afişe etmiştir.³¹⁹

Devletle Müslüman camia arasındaki bu görünürlük arz eden zıtlaşma yanında, genel olarak bürokrasiye yönelik bir olumsuz tutum ve deneyimler üzerinden de 'Anadolu sermayesi'nin devletle çatışmacı bir ilişkisi vardı. 1997 tarihli MÜSİAD üyeleriyle gerçekleştirdiğim alan çalışmam boyunca bürokrasi hakkında olumsuz düşünce ve deneyimleri dile getiren çoğu işadamlarının devlete yönelik ruh halini yansıtan ifade 'gölge etmesin yeter!' biçimindeydi. AKP sonrası dönemde bürokrasi ve devletle ilişkili ruh halinin nasıl ve ne şekillerde bir değişime uğradığı –muhtemel kadrolaşma sonucunda yeni bürokrasinin özelliklerinin hangi doğrultularda değiştiğini içerecek biçimde- yeni çalışmaların konusu olmalıdır: Müslüman çevrelerin iktidarı, devlet ve bürokrasiyi 'istenir ve iyi geçinilmesi mümkün' kılmak için nasıl bir dönüşüme tabi tuttıkları, üzerinde çalışmaya değer bir konudur.

Bu süreçte, tamamlayıcı ve tayin edici nitelikteki bir uluslararası gelişme, SSCB'nin dağılmasının ardından yeni pazarların açılmış olmasıdır. Türk Cumhuriyetleriyle geliştirilen ilişkiler Müslüman burjuvaziye alan açması bakımından önemli olmuştur. Postmodern/postkolonyal dönemle birlikte, Türkiye'nin Müslüman ülkeler konusunda değişen politikaları ve farklı medeniyetsel/kültürel/dinsel alternatiflerden biri olarak İslâm'ın da uluslararası etkinliğini artırmış olması da alternatif pazarlar doğuran bir gelişme olarak kaydedilmelidir.

Sahip oldukları özelliklerle (küçük ve orta ölçekte iş gören emek yoğun girişimciler olmaları, emek ve yatırımları ön pla-

319 Anadolu sermayesinin gelişimini devletin desteği bağlamında teşvikkâr bir ortamda sürdürmediğinin bir göstergesi olması yanında, sermayenin yükseliş trendinin sistemin zinde güçlerini ve resmi ideolojisini hangi noktalarda ve neden ürküttüğüne dair bir değerlendirme için bkz. Doğan, 2010: 296 vd

na çıkarmaları, ahlak ve dini gerekleri iktisadi faaliyetlerinin bir parçası kılma çabaları, örneğin faize karşı çıkarak yaygın biçimde yardımlarda bulunmaları) Müslüman' Anadolu sermayesi', laik elitlerle büyük sermayeye yönelik eleştirilerinde, Batılı burjuvazinin feodal ayrıcalıklara karşı verdikleri mücadelenin bir benzerini yürüttüler. Tekrarlamak gerekir ki, tam da bu özellikleri nedeniyle, Türkiye'de meşruluk sorunu olan sermayenin toplum ve devlet nezdindeki kabul edilirliliğini sağladılar. Özellikle girişimcilik ve emeğe dayalı zenginliği meşrulaştırmaları noktasında, Batının başlangıç dönemi girişimci burjuvazisine yakın özellikler sergileyerek, bugün de yollarına devam ediyorlar. Bu süreçte, Türkiye'nin Devlet eksenli olmaktan çıkıp sermayenin Devlete önceliğinin olduğu bir Batı benzeri noktaya taşınmıştır.

Bu süreci tanımlamak için, başvurduğumuz çok yönlü dönüşümü betimlemek üzere başvurulması gereken bir gelişme, kapitalizmin liberal ve sermaye biriktirmeye dönük özellikleriyle bütünleşen Anadolu sermayesinin, klasik Milli Görüş çizgisiyle (Refah Partisi) yollarını AKP kurulmadan çok önce ayırmış olmasıdır. MÜSİAD'lı girişimciler, daha 1997-98 döneminde, 'Adil Düzen' programının gerçeklerle bağdaşmadığı gerekçesi üzerinden eleştirisini yapıyorlardı.³²⁰ Etkisiz ve siyasetin güdümünde bir sermayedarlar sınıfı, özerk olmayı önemseyen işadamları için elbette cazip değildi.

Kanımcı, bu liberalleştirici dönüşümsayesinde AKP'yi önceleyen 'Anadolu sermayesi' olmuştur; ve böylece Batıda iktisadi güçlerin devlet aygıtı üzerindeki belirleyiciliği, Türkiye'de ilk kez olarak 'Anadolu sermayesi' üzerinden hayata geçirilmiştir. Türkiye'de, ilk kez devletin dizginleri bu süreçle birlikte iktisadi güçlerin eline geçmiş oldu. Ne zaman ki güçlenip kendi ayakları üzerinde durabilir hale geldi, o zaman kendi çıkarlarını temsil

320 Benim kitaptan..

eden bir partiyi (AKP) Türk siyasi hayatına kazandırarak, ülkeye tarihinde ilk kez, yukarıdan aşağıya değil, tabandan devlete uzanan bir gelişme yaşatmasıyla da Batılı burjuvaziye benzer bir gelişme seyri ortaya koymuş oldu. Kurduğu Parti'yi iktidara taşımakla kalmayıp, içinde olunan süreçte, o Parti eliyle Türkiye'nin resmi söylemiyle kurumlarını da yeniden inşa ederek dönüştürme yolunda adımlar atmaya devam ediyor. AKP'nin burjuvazinin temsilcisi olduğu yönünde literatürde pek çok görüş mevcuttur.³²¹ 3 Kasım seçimlerinde sadece 2 sendikacı ve kile karşılık 21 MÜSİAD üyesi AKP tarafından parlamentoya sokulmuştu.³²² Ancak bununla kalmayıp, "Yeni orta sınıfın yanı sıra, AKP işçi sınıfının önemli bir kısmından da oy almıştır."³²³ "Emeği evrensel kazanımlarla buluşturacağını vaadederek"³²⁴ yola koyulmuş olmasına karşın, benimsenen tutumun ve dirsek temasında olunan sermaye sınıfının tutumlarının, bunu çok da fazla doğrulamadığı aşikârdır.³²⁵ Dinsel pratiklerden de kaynaklanan kimi faaliyetler –her faal partiyi yardımlaşma ve dayanışma ağının bir neferi kılacak bir biçimde- sayesinde alt sınıfların da oyunu almakla beraber, tekrar belirtelim ki AKP, esas olarak genel olarak Anadolu sermayesini, KOBİ'leri, artık giderek cılızlaşan geleneksel esnaf ve zanaatkâr ile orta sınıf meslek sahiplerini temsil etmektedir. Aksi durumun ve yoksullar için İslâm içi farklı çözümlerin mümkün hale gelebilmesi için İslâm'ın dilinden konuşan ve yoksullara ve çalışanlara hitap eden yeni bir partiye (örneğin HAS Parti benzeri bir başka partinin o mirası sahiplenmek üzere kurulması), daha da iyisi içinde farklı fikirlerin dile getirildiği dinamik bir AKP yaratılmasına (HAS Parti ile bütünleşme buna dair işaretler içermektedir) ihtiyaç vardır.

321 Yıldırım, 2010: 288-9.

322 Örneğin bkz. Yıldırım, 2010: 290.

323 Yıldırım, 2010: 289.

324 Yıldırım, 2010: 291.

325 Özdemir, 2006.

Gönül rahatlığıyla ‘sermayenin Partisi’ ilan ettiğimiz AKP’nin işçi ve yoksulun desteğini de alarak iktidar olmuş olduğu gerçeği ve bu desteği almayı hâlihazırda da sürdürüyor olması, İslâmi geleneğin derin tarihselliği içinde yardımlaşma ve dayanışma konusundaki becerileriyle ilinti kurularak açıklanabilir. (Aksi taktirde, sermaye tarafından kurulmuş ve yönlendirilen bir partinin, yoksul ve çalışan kesimlerden aldığı bu desteğin ikna edici bir açıklaması yapılabilmiş değildir.) Bu konu, çalışma derinleştikçe ayrıca ve etraflıca ele alınmayı hak ettiğinden, burada sadece kısaca değinmekle yetindik.

Müslüman Burjuvazinin Körüklediği Zihniyet Dönüşümü Üzerine Bazı Değıniler

Müslüman elitler (burjuvazi) –geleneksel yorum ve pratiklere karşın- çağdaş ve özgürlükçü bir din yorumuna hayatiyet kazandırmıştır: Modern gelişmelerle yoğun bir etkileşimin eşlik ettiği bu süreci oluşturan, ‘gerçek-inançlı Müslüman’ ve ‘geleneksel Müslüman’ ayrımı temelinde meydana gelen etkileşimlerden hareketle yaratılan ve hâlihazırda da devam edegiden dinamik bir süreçtir.³²⁶ Sürecin odağında, hiç kuşkusuz ki, kentli ve eğitimli insanların kırsal alandan ya da gelenekten kaynaklanan inanışlarının modern süreçlerle etkileşimi ve ikisi arasında vuku bulan açıklık ve bu açıklığın yarattığı gerilim yer alır. Buna göre, güncel yaşam ve gelişmelerin neden olduğu değişim ihtiyacını karşılamak üzere geleneksel İslâm’a karşı modern şartlar altında İslâm’ın özüne, hakikatine yönelme gereği öne çıkarılır. Din-

326 Bu bilgiye de, 1998 yazında gerçekleştirdiğim derinlemesine görüşmelerde ulaştım. Bkz. Özdemir, 2006; Ayrıca gerçekleştirilen bir ‘değerler’ araştırmasının bulgularına göre de, her ne kadar Türkiye’de dindarlık eğiliminde bir artış gözlemleniyorsa da, bunun özgürlükçü ve azalan itaat ve otorite algısı eşliğinde –özellikle kadının statüsü ve genel hoşgörü düzeyleri konusunda bir iyileşme yaşandığı özellikle belirtiliyor- gerçekleşiyor olduğu belirtilmektedir. Aynı kaynakta, yeni yayınlanan ilmi hallerin de eskilerine kıyasla daha özgürlükçü olduğu belirtilmektedir. Bu bilgiler için bkz. Akyol, 2012.

darlığın geleneksel olarak taklit edilen değil de içselleştirilmiş olması bu açıdan canalcı önemdedir. Bu grup tarafından dinde asıl olanın özgür iradeyle inanmak olduğunun vurgulanmasıyla, Müslüman burjuvazinin her bakımdan liberal değerlerle buluşmuş olduğu gerçeğinin atbaşı gidiyor olması da gösterir ki; Türkiye’de yaşanan süreç, ne salt yerel ekonomik güçlerin liberal kapitalizmle bir eklemlenmesinden ibaret; ne İslâmcıların yönetimi ele geçirmesi ve Türkiye’de geleneksel İslâm’ın hüküm süreceği bir sürecin başlangıcı olabilir; ne de liberal etkiler sonucu dindarlar bir tür sekülerizme teslim olmuşlardır. Kentsel ortamda, geleneksel ahlaktan modern ahlaka, yani içselleştirilmiş ahlak olarak etiğe doğru bir yönelim görülmekte; ülke genelinde de birbiriyle yarışan farklı (ve çoğul) görüş ve paradigmaların güçlenen bir biçimde varlıklarını hissettirdikleri görülüyor. Burada söz konusu olan, dışsal kontrol ve denetimden ziyade, içsel kontrol ve denetimin öne çıkarılacağı, modernlikle uyumlu bir zihinsel dönüşümdür, ve ülkeyi yöneten güçten aldığı destek dikkate alındığında, orta ve uzun vadelerde bu (tartışmaya açan, yorumlayan, özgürlükçü) çizginin başat eğilimi temsil edeceğini öngörebiliriz.³²⁷ Belirtilen nitelikleri itibariyle bu zihinsel dönüşüm, modernist/Batıcı Devlet politikalarının, zihinsel olarak özgürleştirici politikalarına benzemektedir. Fark, deneyimlemekte olduğumuz dönüşümün yerel ve sivil değer ve inisiyatif/dinamiklerce de hararetli bir biçimde destekleniyor olmasıdır.

Bir bütün olarak camianın göz ardı edilemeyecek lideri komundaki Fethullah Gülen’in şu sözleri bu iddiamızı örneklemesi bakımından oldukça çarpıcıdır: “Bugün halkımız, İslâm’ı, taassub seviyesinde yaşıyor. Taassubun kaynağı ise dinin mantığı ile beslenmeyen gelenektir.”³²⁸ Açıkça gelenek karşıtı olan bu sözler, sorumluluk ve müdahalede Müslümana sınır çizmek

327 Benzer bir yorumu mümkün kılan bir açıklayıcı çerçeve için bkz. Akyol, 2012.

328 Kurucan, Ahmet, “Sorumluluk ve müdahalede sınır,” 30.03.2012 tarihli Zaman Gazetesi.

içindir. Alıntının yapıldığı makalenin yazarı bu sözler üzerine şu yorumu getiriyor: “30 yaşına gelmiş kız kardeşe ağabeyi ne kadar müdahil olacaktır? Öncelikle 30 yaşına gelmiş bir bayan, her ne kadar ağabeyinin kardeşi olsa da, artık o Allah’a tercihlerinin hesabını verecek müstakil ve bağımsız bir insandır.”³²⁹

Müslüman burjuvazinin özgürlüğe yaptığı vurgu yeni sayılmaz; bu husus benim 1997 yazında gerçekleştirdiğim alan çalışmamda da belirgindi: Türkiye örneğinden yola çıkarak laik rejimin bir ülkede Müslümanlığın daha iyi ve doğru yaşanmasını sağladığı görüşü MÜSİAD üyelerince yaygın olarak ifade edildi.³³⁰ Baskıcı yönetimlerin, hakiki İslâm yaşantısı önünde engel teşkil ettiği işadamlarının çoğunluğunca vurgulanmıştır. Nitekim, şu anda bu görüş, Başbakan düzeyinde Ortadoğu’da dahi dile getirilmiş durumdadır. Belki, dindar kesimin, Başbakanın laikliğe sahip çıkan sözlerinin ardından yükselen tepkilerinin de ortaya koyduğu gibi, Ortodoks bir laiklik anlayışıyla bağdaşması imkânsız değilse bile çok zordur; ama kendine has bir laikliğe çok fazla itiraz edilmeyip sahip dahi çıkıldığını, Başbakan’ın açıklamasını izleyen günler boyunca kâğıda dökülen fikirler ve yürütülen tartışmalar ortaya koymaktadır. Laiklik,-ki en büyük çelişkisiydi bir önceki dönemin rejim-Müslüman camia ilişkisinin-Müslüman camia tarafından, bir bakıma Osmanlı’da da benzeri bir yönetim olduğu gerçeğinden de destek alınmak suretiyle, içselleştirilmiştir. Denilebilir ki, Türkiye toplumu, kahir ekseriyetiyle, İslâm’ın da özgürce ve hakkı verilerek yaşanabileceği bir toplumun, ancak laik bir devlet yönetimi ile mümkün olduğuna inanmaktadır. Bu noktada, Başbakan’ın yakınlarda tartışılan “dindar bir nesil yetiştireceğiz” sözlerini de, aynı çerçevede, paradoksal olarak kendilerinin dindarlığını da içeren geleneksel dindarlığı geri-

329 Kurucan, Ahmet,

330 Özdemir, 2006.

de bırakmayı sağlayacak “yeni bir tür dindarlık” özlemi olarak anlamak mümkün olabilir.

Erol Yazar ile İhsan Eliaçık arasında TV ekranlarındageçen ve kamuoyunda büyük yankı yaratmış tartışma programını³³¹ izlediğimde aynı eğilimi gözlemledim: Sermaye tarafı olarak Yazar neoliberal politikaları benimsemişliğin hakkını vererek özgürlüklere vurgu yaptı: Bireysel tercihlerin hayata geçirilmesine olanak tanımayı önemseddiğini vurgulayarak; kişinin iyiyi de kötüyü de yapma hakkının bulunduğunun altını çizerek. Eliaçık ise kendi yorumunu herkes için sabitlemeye çalışan bir duruş sergiledi; herkes için kesin yargılarda bulundu ve bireysel inisiyatiflere yer tanımadı. Yani bir bakıma liberalizmin özgürlükçülüğünü reddetti. Bir başka bakıma da, geleneksel dinsel yaklaşımların sınırları içinde kalmış oldu. Zira İslâm’ın getirdiği kuralların ahret için değil bu dünya için olduğunu çok fazla vurguladı. Oysa kendisinin de zaman zaman “‘Emevi Dini’ni İslâm diye kabul ettikleri” için eleştirdiği Sünni gelenek içinde yorum/içtihad çabalarının eşlik edeceği bir ‘tecdid/yenilenme’ süreci yaşanmadan, kendisinin yaptığı gibi ‘dinsel kuralların’ dünya işlerinin düzenlenmesi gerektiğini savunmanın nasçı; dolayısıyla sakıncalı olabileceğine dair öngörüler haklı olacaktır: İslâm kurallarını eşitlik adına hayata geçireceğiz; ama önce bu kuralların ‘nelikleri’ üzerinde bir anlaşmaya varmamız gerekir. Bu açıdan sola yakın duran bu İslâm eksenli hareketin, din-dünya etkileşimi ve sabitlenmiş dinsel kuralların rolüne tanınan yer açısından netleşmeye ihtiyacı olduğu ileri sürülebilir. Öte yandan, Yazar’ın pozisyonu da, özgür davranışı çevreleyen bir hukuk düzeni yokmuşcasına bir tarz tutturmuş olmasıyla, elbette kabul edilebilir değildir.

Liberal ve sosyalist yorumlar arasındaki bu farkın son ‘dindar nesil yetiştirme’ tartışması vesilesiyle ortadan kalktığını gördük: O tartışmada özgürlükçü, tek tipleştirici olmayan bir eğitim ve

³³¹ CNN Türk, Tarafsız Bölge, 6. Şubat. 2012.

dindarlık anlayışında karar kılındı. Bunun için İslâm dininin insan fıtratına yaptığı vurgu (dindar olması gerekmiyor, çıplak haliyle –fıtraten- insan İslâmidir zaten anlamında) ve İslâm'ın mesajının aslında diğer mesajları (ateizm dâhil) da kapsama özelliği olduğu tartışma programlarında taraflarca vurgulanarak bir ortak noktada buluşuldu.

Zihniyet Dönüşümüne İktisadi Alandan Bir Örnek: Faize Açılan Kapı

Etik gerilimin en çok yaşandığı; hala da yaşanmaya devam ederek tartışmalara yol açtığı bir husus faizdir. Bu alanda, 'kural'ın emrettiği ile somut gerçekliğin dayattıkları arasındaki mesafe oldukça açılmış durumdadır. Çünkü Kur'an'ın çok açık hükmü bulunan faiz yasağı konusundaki çekinceler Müslümanın ticari hayatını yer yer sürdürülemez noktalara getirebilmekte ya da rekabet şansını çeşitli derecelerde olumsuz etkileyebilmektedir. Geçirilen değişim sonucunda, 'paranın korunması' durumunun faiz sayılamayacağı gerekçesiyle 'enflasyon nispetinde' faizin helal sayıldığı bir noktaya gelindi. Oysa 1998 yılında, ben MÜSİAD üyeleriyle alan çalışmamı yaparken, faize karşı oldukça tedirgin, dahası direnen bir duruş vardı: En azından faiz almaktan kaçınıyorlar ya da aldıkları faiz parasını kendi bütçelerine katmama gibi alternatif mücadele yolları seçiyorlardı. Gelinek noktada ise, enflasyon oranında faizin helal olduğu çeşitli otoritelerce (MÜSİAD, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Hayreddin Karaman) açıklanmak suretiyle bazı 'para koruyucu' yöntemlere cevaz verildi. Böylece girişimcilerin tamamı bu konuda söylenenlere iltifat etmeseler de, çoğunluk, dini inançlarının iktisadi girişimciliğe engel olması bağlamında en azından rahatlatılmış oldu. Toplumun muktedir kesimlerinin ihtiyaçları söz konusu olduğunda, bariz bir Kur'an kuralının yeniden yorumlanması bu denli kolay olabiliyormuş, biz de bunu öğrenmiş olduk. Benzer bir tutumun, örneğin, Kur'an'da kadınlarla

ilgili miras, şahitlik, erkeğin kadını dövme hakkı benzeri hükümler söz konusu olduğunda, rastlanmaması dikkat çekicidir.

Faize yönelik yorumlardan bazı örnekler vermek gerekirse: İslâmi meselelerde otorite kabul edilen Hayrettin Karaman'ın "Enflasyon oranında faiz helal midir? Yoksa faiz yerine altın, döviz vs.mi alınmalı?" sorusuna verdiği yanıt şöyledir:

"Faiz olursa, oran ne olursa olsun helal olmaz. Enflasyon oranında fazlalık faiz değildir. Mesela birine yüz lira ödünç verseniz, alt ay sonra enflasyon yüzde otuz olduğu için 130 lira alsanız bu otuz liralık rakkam fazlalığı faiz değildir, alt ay önce verdiğiniz paranın -satın alma gücü bakımından- eşit karşılığıdır. Bu böyle olmakla beraber faizcilik yapan bankalara para yatırarak buradan enflasyon oranında faiz almak caiz olmaz; çünkü: a) Bu bankalar sizden aldıkları parayı reel (enflasyon oranından fazla) faizle satmak suretiyle para kazanmakta ve size de o paradan ödeme yapmaktadırlar. b) Bankaya para yatırmak bir akit yapmaktır; bu akit, faizli para alımsatım aktidir, sonundakârda olsazarar da olsa yapılan akit faizli akit olduğu için İslâm'a göre meşru değildir. Elinizde para var da bunu meşru yoldan nemalandıramıyorsanız Özel Finans Kurumlarına yatırabilirsiniz."³³²

Bu hususta farklı uygulamaların benimsenmesi hala söz konusuysa da, genel kabul gören yaklaşıma göre, yanlış olan 'paranın değerini korumaya çalışmak' değil, 'paradan para kazanmak'tır. Bu yorumcular, paranın değerini koruma çabasını, en doğal hak telakki etmekte ve çözüm için bu otoritelere başvuran insanlar, aslında bu konuda pek de aklanmış durumda olmayan, faizsiz bankalara yönlendirilmektedirler. Diyanet'in de yorumu iş yapmak isteyen girişimcinin tüccarın elini rahatlatmaya dönük olmak üzere, 'enflasyon nispetinde faizin helal olduğu' yönündedir. Bu görüşün kaynağı ve öncü çalışmalarıyla tanınan kurumun El Ezher Üniversitesi din âlimlerinin yorumları olduğu literatürde belirtilmektedir.³³³

332 Hayrettin Karaman'ın web sitesinde yer alan 17.Kasım.2011 tarihli yazısından alıntı.

333 İnternette yapılacak kısa bir gezinti bu konuda çokça bilgi ve tartışmayı ortaya koymaktadır.

Faiz Karşısında Emek

Kur'an'da ve İslâmi kaynaklarda faize karşı geliştirilen direnç, esasen emeğe dayalı bir ekonominin yaratılmak istenmesinden-
dir. Kur'an, "İnsan için sadece alınterinin karşılığı vardır."³³⁴
uyarısıyla, gerçekte, emeğin dışındaki zenginleşme usullerine
kapıyı kesin bir biçimde kapatmış olmaktadır. Bu vurgu, faizden
uzak durma; daha da önemlisi, alınterine ve insani çabayı hâkim
kılma noktasında uzun dönemde de kalıcı, ayakları yere sağlam
basan bir sosyo-ekonomik sistemin öğütleyicisidir. 'İslâmi eko-
nomi' olarak adlandırılabilen bir iktisadi modelin alınterine
yapılan vurgu noktasında hassas olması gerektiği açıktır. Ama
işaretler umutvar değil: Daha şimdiden faizi neredeyse helal kı-
lan fetvaların orta ve uzun vadede yaratacağı sonuçlar,ölçek ve
etkinlik olarak büyüyen işletmelerin, kişinin parayla ilişkisini
emek yoğun bir ilişki olmaktan çıkararak paradan para kazan-
maya dönük bir yapılanmayı başat kılacak gibi görünmektedir.

Ancak tarih bize, yukarıdaki kaygıları haksız çıkartacak tür-
den kimi ipuçları da sağlamıyor değil: 28 Şubat döneminde, 'Batı
Çalışma Grubu'nun 'İslâmcı sermaye'yi tehlike ilan etmesindeki
nedenlerin başında; bu grubun, eğitim, vakıf, parti ve diğer si-
vil toplum faaliyetlerine büyük çaplı kaynak aktardığının tespit
edilmesi vardı.³³⁵ Doğru olması halinde büyük çaplı böylesi har-
camalar, bu sermayedar grubunun, ölçek olarak büyüye de salt
bencil/kapitalist kar amaçlı kazanç peşinde olmadığını bir delili
ve dahası İslâm'la kapitalizmin eklemlenmesinden orijinal kimi
sentezlerin çıkabileceğine dair bir gösterge olarak yorumlanabi-
lir. İlaveten İslâm içinden kapitalizm karşıtı muhalefeti temsil
etmek üzere, sayıca belki çok kalabalık olmasalar da, medyada
kendini ifade etme şansını da sıklıkla yakalayan İhsan Eliaçık ve

334 Esed, 2002: Necm: 39.

335 28 Şubat'ın işaret ettiği rakam bir çalışmada 15 milyar dolar olarak belirtiliyor. Bkz. Doğan, 297.

belki sayıları çok olmasa da çevresinde bulunup onu destekleyen kişilerin yaklaşımına göre, “servet biriktirme hırsızlıktır”tır. Bu durumda, her an infak edeceğini, toplumla paylaşacağını bile bile, canla başla çalışmayı sürdürecektir motivasyonu bulabilecek bir insan nadiren düşünülebileceğine göre, ya bu yaklaşımın oldukça gerçek dışı olduğunu tespit etmek gerekecek; ya da kapitalizmle eklemelenmeyi başaracak kişilerin paylaşma bilinci yüksek kişiler olduğunu kabul ettiğimiz durumda da, bu eklemelenmenin sonucunda özgün ve belki de İslâmi bir iktisadi modele evrileceğini düşünmek için bir nedene ulaşmış oluruz. AKP’nin başarısında da özel bir rolü olan yardımlaşma ve dayanışma ağının gücüne ilişkin gözlemler bu ihtimalin çok da yersiz sayılmaması gerektiğini düşündürüyor.

Bu arada Eliaçık gibi kapitalizmle mücadele hedefini öne çıkaranlardan oluşan grup, faizle ilgili bu esnetilmiş yorumlara da teslim olmak ister gibi gözükmüyorlar: Bu çevre keskin bir biçimde faiz konusunda yukarıda özetlenen yorumların karşısında yer alıyor. Faiz konusunda varsıl ve zengin kesimlerin yorumlarındaki farkın ortaya koyduğu mesafeye işaret etmek için Eliaçık’ın kirayı da faiz sayarak, faizin kapsamını genişlettiğini belirtmek gerekiyor.³³⁶

“Kira haramdır! Çünkü emeksiz kazançtır. Emek verilmeden elde edilen her kazanç bizzat riba/faizdir.” şeklindeki yorumlarıyla bu konuda da sesini yükselten Eliaçık, bunun için aşağıdakine benzer kişisel çabayı yüceltip emek sarf etmeden kazanmayı yerden bazı ayetleri kendisine dayanak yapıyor:

“...ve insana uğrunda çaba gösterdiği dışında bir şey verilmeyecektir.”³³⁷

Bu itirazlara, karşı çıkışlara ve alternatif bir İslâm ekonomisi yönündeki arayışlara karşın, finans ve paranın ekonominin diz-

336 Bu konuda Erdem de aynı görüştedir: 2011: 281.

337 Esed. 2002: Necm: 39.

ginlerini bütünüyle ele geçirdiği günümüzün Postmodern ekonomilerinde, emeğe dayalı bir sağlam/güçlü iktisadi işleyişi kurumsallaştırmak, mevcut şartlar dâhilinde pek de mümkün görünmemektedir. Modern dönemle başlayan ve günümüz şartlarına kadar ulaşan yaygın zihniyet emeğin, kol ve beyin gücü olarak ikiye ayrılması ve beyin gücünün makbul ve geçerli kabul edilmesidir. Bu anlayış çerçevesinde, parasına kolay yoldan para kazandıran insan, olsa olsa beynini doğru ve yerinde kullanmış biri olarak takdir görecektir! İslâmi bir ekonomi kurma iddiasındaki çevrelerin, bu ve benzeri zorlukları hangi yollardan aşmayı deneyecekleri, şayet belli girişimlerde bulunacak ve alternatif bir iktisadi yapılanma inşası için çaba sarf edeceklerse, bir merak konusudur.

İslâmi Camia Sınıf Temelinde Bölünüyor Mu?

Bu soru, yanıtı zaten bilindiği düşünüldüğünden olacak, muhtemelen sorulmaya değer görülecek türden bir soru değildir. Türk sağ, olduğu kadarıyla eşitsizliği kaçınılmaz bulup, sosyo-ekonomik sorunları sınıf kavramı üzerinden ele alma yönelimine hiçbir zaman sahip olmadığından; Türk solu da sınıfı, tarih ve toplumlar ötesi bir realite olarak görüp tartışmaya yer bırakmayacak şekilde veri kabul ettiğinden, böyle bir soruyu kavramlaştırma, sorunsallaştırma, dolayısıyla da sorma ihtimali bulunmaz. Bu bakımdan, Türk solu için Tuğal'ın şu saptamayı yapması oldukça isabetli:

"Türkiye'de sınıfın kuruluşunun önündeki en büyük engellerden birinin 'sınıf nedir?' sorusundaki açıklığın hakkının yeterince verilmemesi olduğu söylenebilir."³³⁸

Elinizdeki çalışma, sınıf bağlamında getirdiği açıklamalarla yukarıdaki soruya bir yanıt olma amacını da taşımaktadır. Ben, şimdi bu başlık altında öncelikle, Tuğal'ın tespit ettiği üzere,

338 Tuğal, 2002: 71.

Marks'ın neden bu sorunun ('sınıf nedir?' sorusu) yanıtını verme konusunda net olmadığı ve Türk solunun bu durumun da bir sonucu olarak, sınıf kavramını tanımlamadan bıraktığı için önünü göremediğinin bir açıklamasını yapmak istiyorum.³³⁹ Benim açıklamalarıma geçmeden önce, Marks'ın bir önceki cümlede değinilen konumunu netleştirmek adına kendisinden bir alıntı yapacağım:

"Marks'ın yapıtlarında sınıfların nesnel yerleriyle ilgili ölçütler konusunda oldukça net bilgiler yer almakla birlikte toplumsal özne konumlarıyla ilgili ölçütler konusunda bir belirsizlik söz konusudur. Bu yüzdensınıfsal oluşumun hangi uğrakları içerdiği, bu uğraklar arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu veya bu ilişkinin nasıl kurulacağı, özellikle sınıf mücadelesi stratejileri belirlenirken neyin gözetileceği gibi konular Marksistler arasında uzun uzadıya tartışma konusu olur."³⁴⁰

Kanımcı, Marks sınıfın kuramını yapma değil de aksi yönde bir tutum aldı; zira sınıf olgusu Batı için dipdiri ve çınlıplak; ortada bir çirkin gerçeklik durumunda oluşu doğaldır. Batılı feodalitenin tarihsel olarak sınıfa gebe niteliği nedeniyle Marks için sınıf için sınıf, verili ve çıplak bir durumdu. Sınıf bilinci konusundaki muğlaklığın nedeni de zaten bizatihi sınıflı yapıdır. Bu noktada ortaya çıkan belirsizliğin açıklaması, bana kalırsa, başka üst yapısal hususlar gibi, Batıda bilincin de bütünüyle üst sınıfların bir ayrıcalığı durumunda olmasıyla ilintisi kurularak açıklanabilir. Alt sınıfların 'yanlış bilinç'le malül olması da aynı nedenden kaynaklanıyor olsa gerektir. Demek istiyorum ki, alt sınıflara mal edilen yanlış bilinç hali, üst sınıfların bilinci bir bütün olarak tekellerinde tuttuklarını sanmalarından kaynaklanan üst sınıfsal yanlış bilinç hali nedeniyle katmerleniyordu. Bu sınıfsal bazda bölünmüşlük durumu, Marksist algıda, neden kuratıcı nitelikte bağımsız bir ideoloji geliştirilebileceği yönünde bir umut taşımadığını da açıklar.

339 Sınıfın Feodalite ve ATÜT kapsamındaki geniş bir literatür özeti için bkz. Makal, 1997: 168-177.

340 Öngen, 2002: 19.

Marksist ideolojiyi benimseyen Türk soluna gelince, sınıf için hazır bir kurama yaslanamadılar; çünkü ortada ne Marks tarafından yapılmış net bir tanım vardı, ne de (Türkiye'nin) sağlam bir kuram oluşturmak adına, Türkiye'nin olgusal dünyasında ideal tipik Batılı sınıfa karşılık gelecek bir sınıfsal gerçeklik. Aslında kuram yapma denemesinin olmadığı saptaması iyimser kabuldür. Kemal Tahir'in eleştirerek tartışmaya açtığı gibi, gerçekte olan, Batının tarihsel koşullarından hareketle oluşturulmuş teorilerin alınıp Türkiye'ye uygulanmak istenmesidir. Kemal Tahir bu duruma işaret ederek Türk sosyalist hareketini, 'kuramsızlıkla, kalıpcılık ve taklitçilikle' eleştirir.³⁴¹

"...sosyalizmi biz, tıpkı Batılılaşmacılarımızın Batılılaşmayı aldığı gibi aldık... Çünkü biz bir şeye alışmamıştık, yani Batıdaki fikri alalım da yerlileştirelim. Buna da alışmamıştık. Biz gözü kapalı, Batıdaki fikri burada tekrar ediyorduk."³⁴²

Marks'ın sınıfı tanımlaması söz konusu olduğu nispette, başvurduğu temel kriterler, 'mülksüzleşme' ve 'özgür ücretli emek'in varlığıdır.³⁴³ Biliyoruz ki, mülksüzlük ve ücretli özgür emek olma koşullarını üstlenme açısından, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet Türkiye'sinin koşulları uzunca bir zaman müstakil/özgürküçük köylülük olmuştur. Marks'ın Batıdaki işçi sınıfı için oluşturduğu kriterlerle Türkiye'deki işçilerin (yarı işçi yarı köylü ve mülksüzleşmemiş olan) hali kıyaslandığında bir örtüşme durumu bariz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkıyor. Bu durumda Marksist soldan beklenmesi gereken; ya Marks'ın toprakta özel mülkiyetin egemen olmadığı toplum tiplerini incelemek için oluşturduğu 'Asya Tipi Üretim Tarzı'³⁴⁴ kavramlaştırmasına; ya da Şerif Mardin'in tanımını yetkince verdiği gibi, 'üç aşağı

341 Yavuz, 2002: 104, 109.

342 Kayalı, 2000: 54.

343 Öngen, 2002: 19.

344 Bilindiği gibi Türkiye'de sosyalistler ATÜTe gerekli ilgiyi göstermemiş ve adımlarını adeta Batının sınıflı düzeni aynıyla Türkiye'de yaşıyor olmuş kabulüyle atmışlardır.

beş yukarı' eşit insanlardan oluşan halka karşı bir yönetici sınıfın varlığından oluşan tipolojiye dayanmaları olurdu. Ama (Kemal Tahir'in algı dünyasında) 'Türk solu bir hata yaparak' 'Türk toplumu ve insanı ile Batı toplumu ve insanının aynı özellikleri taşıdığını varsaymaktan vazgeçmemişlerdi.'³⁴⁵ Bu da, yine Tahir'in nitelemesiyle, 'Osmanlı'yı bilmeden bilenemeyeceğine' inandığı Türk toplumuna dair 'ilgisizlik ve bilgisizliğe' yol açıyordu. Tahir, Türk solunun çelişki ve tutarsızlığına işaret etmek suretiyle de eleştirilerde bulunuyordu: "Her olayı döndüre dolaştırma toplumun etkilerine bağlamak sonra da toplum dediğimiz şeyin özelliklerini umursamadan ona, yabancı ülkeler tecrübeleriyle açıklamaya yeltenmek insanoğlunun ulaşabileceği en korkunç budalalalıktır."³⁴⁶ Kemal Tahir Türk solunun durumunu eleştirirken bunun sorumlusu olarak mütemadiyen bu teori-pratik uyumsuzluğunu görür:

"Bu sosyalist tarihte Türkiye gerçeklerine yönelmiş iki tane makale bulmanın ihtimali yoktur; Batıdan duyduğumuz bir iki basma kalıp ayeti tekrar etmekten başka... Bugün için de eylem fazladır, eylem çok fazladır. Eylem teorisizlikten dolayı sefil bir eylemdir. Çoluğun çocuğun ölümüne sebep olan bir eylemdir. Ve herhalde övünülecek bir eylem değildir. Kimin idare ettiği de belli değildir. Çünkü kimin idare ettiğinin belli olması için teorinin çok sağlam oturması gerekir. Nasıl ölçeceğiz, neyle ölçüp biçeceğiz eylemin doğru olup olmadığını? Eylemin bizden olup olmadığını?"³⁴⁷

Tahir'in yakındığı eylem fazlalığının açıklaması da, kanımca, yine ideal tipik Türk insanın özelliklerinde aranmalıdır. Bu eylem fazlalığının varlığı biraz da, herkesin geleceğinden şöyle ya da böyle emin olduğu geçimlik ekonominin bol sosyo-kültürel sermayelerinin sağladığı bağlarla çevreli hayatlar; akraba ve hemşehrilik üzerinden deneyimlenen güçlü dayanışma ağları ve

³⁴⁵ Yavuz, 2002: 110.

³⁴⁶ Yavuz, 2002: 111.

³⁴⁷ Yavuz, 2002: 108.

benzerleriyle açıklanabilir. Macera ve risk dolu eylemlere atılabilecek gücü ve cesareti toplayabilmek, kıt kanaat da olsa maddi yeterliği; onun da ötesinde güçlü dayanışma ağlarını gerektirirdi: Bu, adeta bir 'yoksulluk güzellemesi' yapan Rahnema'nın kitabında³⁴⁸ ele alınan türden bir 'yoksulluktaki –günümüzde aldığı şekil olan sefalet/sefillikdurumu değil ama- zenginlik durumu'dur.

Türkiye'nin henüz sınıflı bir toplum olmadığı ve/veya sosyalizme geçişin şartlarının Türkiye'de olgunlaşmadığını savunan Tahir'in bakış açısı ve tezleri çalışmamızın bu iddialarını destekler nitelikte.³⁴⁹ Tahir'in kurgu dünyasında sosyalizme geçiş için aydınların sosyalist olması yetmez, toplumsal şartlarda bir evrimleşme yaşanması zorunludur.³⁵⁰ Şartlardaki değişim de devlet geleneği bağlamındaki gücüyle tanınan Türkiye bağlamında yukarıdan aşağıya gerçekleşeceğinden, değişim önce Devlette başlamak durumundadır. Tahir, sınıflı bir toplum düzenine sahip olmadığımızdan sosyalizme geçişin evrimleşme yoluyla gerçekleşeceği beklentisi içindedir. Sınıflı toplumlarda çatışmalı ve kanlı olması kuvvetle muhtemel olan sosyalizme geçiş, Türkiye'de bize has özellikler nedeniyle yumuşak ve evrimci bir çizgi-de olacaktır.³⁵¹ Çünkü ATÜT ülkelerinde sınıf mücadelesi/çatışması yoktur ve devlet de belli bir sınıfın temsilcisi değildir.³⁵² Tahir'in yazdıklarında, 80'lerde yaşadığımız liberal değişimle ilgili herhangi bir öngörüye rastlanmadığı gibi, Devlet kapitalizminin

348 Bkz. Rahnema, 2009.

349 Bu çalışmanın kabulleri, Tahir'in, ATÜT'e uygun yapısı nedeniyle, Batı tipi burjuvazinin de, işçi sınıfının da Türkiye'de bütün Batılılaşma çabalarına karşın, oluşmadığı yönündeki tespitiyle uyumludur: Bkz. Yavuz, 2002: 121.

350 Yavuz, 2002: 115 v.d.

351 Bkz. Yavuz, 2002: 121. ATÜT söz konusu olduğunda bunun alternatifi, Marks'ın yaklaşımında ima edildiği gibi sömürgecilik yoluyla değişimdir. Marks, elbette ki sömürgeciliği onaylamakta, ama Doğulu toplumlara atfettiği statikliğin kesinliği üzerinden de Batının sömürgeciliğinden başka bir alternatiften de söz açmamaktadır; bkz. Göçek, 1999: 41.

352 Yavuz, 2002: 117.

Devlet sosyalizmine dönüşeceği, onun yukarıdan zorlamalarıyla da toplumsal seviyedeki dönüşümün yaratılacağı ile ilgili öngörüler vardır. Ancak bu düşünceden, değişimin yukarıdan aşağıya olmasının, zor yoluyla olması anlamı çıkarılmaması gerektiği de açıktır; çünkü 'sosyalizm toplumun bünyesine zaten uygun' olduğundan, bu tasarıya göre dönüşüm, evrim yoluyla, herhangi bir dirençle karşılaşmaksızın gerçekleşecektir.³⁵³

Görüldüğü gibi Tahir'in algı dünyasında Türkiye'nin bir noktada sınıflı topluma evrilebileceği fikri yer almaz. Nasıl olacaksa olacak, hiçbir mücadeleye gerek olmaksızın, tereyağından kıl çerkesesine, sosyalizme geçiş (Devlet eliyle) gerçekleşecektir. Tıpkı liberal bir Türkiye devlet eliyle yaratıldığı gibi, gerçekte sosyalist bir Türkiye de yaratılabilirdi; ama sorun şuydu ki, Türkiye'nin sosyo-ekonomik düzeni zaten neredeyse sosyalistti! Tahir, bu "sosyalist" çizgiden vaktinde neden sapıldığına dair bir tartışmayla ilgili görünmez. Çalışmamız, Tahir'in fikirlerinden, sınıfsızlığın her koşul altında Türkiye'nin kaderi olduğu doğrultusundaki görüşleri noktasında ayrılmak suretiyle, özgünlükleri elbette söz konusu olacaksa da sınıflı bir Türkiye'ye evrildiğimiz görüşüyle ayrılıyor.

Bilindiği gibi, Osmanlı'nın enkazı üzerinde yeni kurulan Cumhuriyet'e yön veren temel prensip şuydu:

"İmtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz!"

Bu sözün gerçeklikte karşılığı olmayan kalkınma amaçlarına dönük bir seferberlik cümlesi olduğu kabulü sol çevrelerde yaygınken, bunun çıplak bir gerçekliği yansıttığı kabulü de sağ çevrelerde yürekten inanılan bir gerçeklik durumundadır.

Tarihsel gerçeklik, neoliberal politikaları önceleyen geçmiş zaman dilimi itibarıyla, tarihin sağ yorumuna destek vermeyi gerektiren veri ve açıklamalarla doludur. Ama konumuz açısından önemli olan, her iki grubun (sağ ve sol) da sınıf karşıtı

³⁵³ Yavuz, 2002: 120.

duruşlarıdır. Biri bunu, canlı bir sınıf gerçeğinin mevcut olmadığı koşullarda ona karşı savaş açarak; diğeri de sınıf gerçeğini kendi medeniyetsel bünyesine asla yakıştırmayarak, sözü edilen karşıtlığı tarih önünde sergilemektedirler. O karşı duruş ki, ekonomik gelişmelere rağmen, sınıflararası makasın açılmasının önüne geçecek biçimde devletçi politikalara destek verip, darda kalınan zamanlarda da hiç geciktirmeden çalışanların haklarının (tepeden) verilmesi için gerekenleri yaparak, sınıf oluşumunun gecikmesi yönünde bir tarihsel rol da ifa etmişlerdir. İslâmcı hareketin ise en başından itibaren yoksul halk kesimleriyle kurdukları ittifakla sol partilere taş çıkartırcasına sosyal adaletçi bir çizgiyi izlediği hepimizin malumudur.

Bizim zihniyet haritamızda ve (yakınlara kadarki) reel tarihimizde ne denli yoksul olursa olsun, 'düzgün' bir insan saygı görmüş ve itibar sahibi olmuştur. Mardin'in, bu çalışma boyunca çeşitli vesilelerle atıfda bulunulduğu gibi, eşitlik ilkesinin geçerliliği 'onur kodu'nun paylaşımında da kendisini göstermektedir.³⁵⁴ Şayet eşitliği tanımlayan, salt maddi ihtiyaçlar seviyesinin gerekleriyle donanmışlık değil, sosyo-kültürel manevi sermayelerden de yoksun olmamaksa; ki öyledir; Batıdaki toplumsal mücadelelerin adam (centilmen) yerine konma, genel oy hakkına ulaşma vb. iktisadi kapsam dışı konulara yöneldiği dikkate alındığında, bizde yoksul bir insanın sahip olduğu toplumsal dayanışma ağı ve moral, onursal eşitliğin anlamı daha iyi takdir edilecektir. Zira, Doğuda yoksul bir insan dahi, Batıda nihai olarak ulaşılmasına çabalanan hususlara halihazırda sahip bulunmaktadır. Bu saptamayı bütün Ortadoğu çapına genellemeyi mümkün kılan bir çalışmaya atıfta bulunmak gerekirse, Bayat, "Ortadoğu kültüründe 'mecburiyet' kavramının adalet duygusunun özü olduğu"nu vurgular. O 'mecburiyet' ki başka herhangi bir anlama değil, şerefiyle yaşama mecburiyetine denk gelir: "Şerefiy-

354 Mardin, 1991: 195.

le yaşamak için bir ailenin belli kültürel ve maddi güce ihtiyacı vardır.”³⁵⁵ Türk kültüründe de özellikle de ailenin reisleri olan babalara ait sık yinelenen bir söz vardır: “Herkes şerefi, namusu için yaşar!” Bu sözle aile içindeki ilişkiler hizaya getirildiği gibi, -her ne kadar bu yaklaşım sonuçta kadınlara dünyayı dar etmekten başkibir şeye pek de yaramasa da!- başkalarıyla ilişkilerde sınırı da bu sözle çekilir. Bayat’ın örneğinde, bu uğurda (şerefli bir yaşam uğrunda) yapılacakları “başka ne yapabiliriz?” sorusuyla karşılandığını öğreniyoruz. Sonuç olarak, Ortadoğu’nun yoksullunun bile, sadece maddi değil, kültürel sermayeyi de gereksindiği çok açıktır. Bu iktidar araçlarını kullanarak da muhalefetin ötesine geçerler; maksat, Bayat’ın da belirttiği gibi, kendi işlerini kendilerinin görmesidir:

“Sonuç olarak bu gruplar, protesto ya da propaganda yerine münferit ve sessiz sedasız da olsa kendi gereksinimlerini kendileri karşılamak için doğrudan harekete geçerler. Kısacası, onların bir protesto siyaseti değil, büyük oranda münferit doğrudan eyleme hızlı sonuç almaya yönelik bir telafi ve mücadele siyasetidir.”³⁵⁶

Türkiye’de İşçi Olmak

Bu koşullar altında Türkiye’de, özgür küçük köylülüğe dayalı, dolayısıyla pazarda emeğini satma zorunluluğu duyacak bir şekilde mülksüzleşmemiş, hele de Müslüman nüfus söz konusu olduğunda, kendine yeten insanlardan oluşan halkı fabrikalarda gönüllü olarak çalıştırmak mümkün olmadığından İmparatorluğun uzak köşelerinden veya dışından işçi ithali yapılması yoluna gidiliyordu. Milli bir burjuvazinin yaratılmaya çalışıldığı Osmanlının son dönemlerinden günümüze kadar uzanan zamanın ilk evreleri söz konusu olduğunda; sadece burjuvazisi değildi Osmanlı’nın gayri Müslim olan, işçilerinin önemli bir bölümü de

³⁵⁵ Bayat, 2006: 139-140.

³⁵⁶ Bayat, 2008: 38.

gayri Müslimdi. Keyder, “tarımsal yapının kendine özgü niteliği nedeniyle” kolayca işçi bulunamadığını ve kendisi de neredeyse bütünüyle gayrimüslüm olan sermayenin Anadolu’nun dışından işçi getirdiğini not ediyor.³⁵⁷ Ekonomik yaşamın, devleti de geride bırakarak, uzun zaman gayrimüslüm nüfusun elinde şekillendiğini rakamlarla özetleyen şu alıntı içerdiği rakamlar itibariyle önem taşıyor:

“Osmanlı’da ‘işveren denilince yabancı sermaye, gayrimüslim sermaye, devlet ve en sonra da Müslüman-Türk sermaye akla gelmektedir.

Bu özgünlük yalnızca sermaye sınıfına da has değildir. İşçi sınıfı da çok renkli etnik bir mozaik oluşturmaktadır. Rum, Yahudi, Ermeni ve yabancı uyruklu işçiler genel olarak işçi sınıfı içinde, özel olarak da vasıflı işçiler ve sanayi işçileri arasında büyük bir ağırlığa sahiptir. 1915 sanayi sayımı sonuçlarına göre, sermayenin ve emeğin sadece % 15’i Türk’tü. Emeğin % 60’ı Rum, % 15’i Ermeni ve % 10’u Yahudi’ydi.”³⁵⁸

Üstelik, belki gayri Müslim burjuvazinin yerini almak isteyen çoktu; ama gayri Müslim işçilerin yerini almak isteyen Müslüman işçi/çalışan bulmak da, zor olmalıydı. Küçük köylülük temel üretim birimi olmaya devam ediyor ve mülksüzleşme yaşanmıyordu çünkü;³⁵⁹ ve yine çünkü işçi olmanın herhangi bir cazibesi yoktu. Batının feodal geçmişinden farklı olarak, bizim işçi namzetlerimiz köle geçmişe sahip olmayıp, geçimini tarımda karşılayabilen köylüler, emeklerini satarak zor şartlarda çalışmaya mecbur olan ve satmak için de emeklerinden başka şeye sahip olmayan kişiler durumunda değillerdi. Bu nedenlerle Osmanlı’da (ve uzun yıllar Cumhuriyetli yıllarda da) emeğin de küçük köylü formundaki bağımsızlığını koruyarak bürokratik modern kapitalizmin ülkeye girişine direndiği ileri sürülebilir.³⁶⁰ Osmanlı’nın Müslüman halkı kendi yağlarıyla kavruluyordu; köylerin-

357 Keyder, 2000: 66.

358 Üstün, 2002: 229.

359 Keyder, 2000: 65.

360 Keyder, 2000: 65.

den çıkıp maceralara atılmak için bir nedenleri de –kapitalizmin başlangıç aşamalarında, kent hayatının ve kapitalizmin halka vaad ettikleri şimdikiye kıyasla yok denecek kadar azdı- yoktu. Bu insanlar, en iyi olasılıkla, ‘köylü-işçi’ olarak nitelendirilecek şekilde, ‘yarı-köylü yarı işçi’ bir hayat sürdürerek,³⁶¹ kendilerini, Batının vahşi kapitalizm koşullarındaki işçinin mutlak yoksulluğundan korumuş olan mülksüzleşmemiş işçilerdi³⁶² Aileden bir yada birkaç kişi modern süreçlere dahil olsa da, diğerleri küçük köylü üretici konumlarını sürdürüyordu.³⁶³

“Köylerden şehirlere gelenler, topraksız ve yoksul olduklarından köylerini terk etmek zorunda kalmamışlardı. Yani şehre geldiklerinde, malsız, mülksüz, mahrumiyet içinde değillerdi. Ortalama göçmenin köyünde ya kiraya verdiği ya da ailesinden birilerine bir şeyler karşılığı bıraktığı toprağı vardı. Çoğu durumda, aynı köyden gelen akraba veya hemşerilerin kapattığı bir gecekondu semtinde ev yapmaya başlayacak kadar parası vardı. Bu göçmenler köyleriyle bağlarını hiç koparmadılar: yıllık izinlerinde köylerine gittiler, çocuklarını ailelerine bıraktılar, köyden erzakları düzenli olarak geldi... Bu nedenlerle göçmenler iç pazarın genişlemesine katkıda bulundu.”³⁶⁴

Çok yakın tarihli çalışmalar dahi bu gerçekliğin devamına dair bulgular içermektedir. Bu örneklerden ilki, Geniş’in KO-Bİ’lerde çalışan işçilerle gerçekleştirdiği çalışmasından: Çalışmanın örnekleminin yarıya yakınının, ya bizzat işçinin kendisi ya da aile bireyleri üzerinden, kırsal alanda mülk sahipliğini ve kırsal olan bağlarını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır.³⁶⁵ İkinci bir örnek de, Çorum’da bir tekstil fabrikasının sahiplerinin benzer nedenlerle çalışanlarını ‘işçileştiremediklerini’ ifade edişlerinde açığa çıkar. Üstelik tekstilde kadın çalışan oranının fazlalığı bu

161 Makal, 1997: 166.

162 Makal, 1997: 166-8.

163 Keyder, 2000: 64.

164 Keyder, 2000: 217-8.

Geniş, 2006: 71-5.

şikâyeti daha da anlamlı kılar; zira kadınlarda çalışmaya mecbur olmayıp, evin bütçesine katkı sağlamak için çalışma oranı elbette çok yüksektir. Bu durum, işveren açısından, 'düzenli işgücü sağlayamama' nedeniyle, şikâyet konusu edilmektedir.³⁶⁶

Yakın tarihlere kadar geçerliliğini koruyan bu, özgür/küçük köylülük eksenli yürüyen ekonomik düzende, tarımda da işler küçük üreticilik temelinde yürütülüp, süreklilik arz eden ücretli işgücüne başvurma da sınırlı olarak mevcuttu.³⁶⁷ Yani kapitalistleşme, yakın tarihimize değin, tarımda da varlık gösterememişti.

Aşağıdaki alıntı, buraya kadar oluşturmaya çalıştığımız Türkiye'de köylü/işçi profili adına iyi bir özet sağlamaktadır:

"Türkiye işçi sınıfı mülksüzleşerek fabrikaya dolmuş bir kitleden değil, fabrikanın içinde iken zamanla mülksüzleşmiş bir kitleden doğmuştur... Çoğunun toprakları ve oradan elde ettikleri küçümsenemeyecek gelirleri vardı."³⁶⁸

Sözü edilen bu ayrıksı özellikleri yanında, Türk işçisinin bir ayırt edici vasfı da, kamuda istihdam ediliyor olmasıydı: Batı tipi sınıflılığın, mülksüzleşme, köylülükten uzaklaşp; bel bağlamak için emeğinden başka bir varlığının kalmaması koşullarını yerine getirmeyen Türk işçisinin, kendisine sınıflarüstü bir konum atfedilen kerim Devlete bağlı olarak çalışma zorunluluğu vardı. İşçi sınıfının ana gövdesini kamu sektöründe istihdam oluştuyordu.³⁶⁹ Kamuda çalışanlar, halen tüm çalışanların % 40'ını oluşturmaya devam ediyor. Bunun da ötesinde, sendikalı işçilerin % 70'inin de kamu sektöründe çalışması Türk çalışma yaşamına dair çarpıcı gerçekler sunar.³⁷⁰ Bu kadar yüksek bir ka-

366 Kalaycıoğlu, Rittersberger-Tılıç ve diğerleri, ODTÜ 12. Ulusal Kongre "İş ve İşsizlik Deneyimleri" Sunumu, 2011.

367 Makal, 1997: 135-6.

368 Üstün, 2002: 234.

369 Üstün, 2002: 240.

370 Yıldırım, 2010: 292.

muda sendikalaşma oranı, elbette sınıf mücadelesi olasılığını imkânsız kılan demeyeceksek de oldukça zayıflatan bir faktör olarak değerlendirilmelidir. Kamuda çalışmanın yarattığı engeller yanında, dinsel ve etnik hatlarda yaşanan ayrışmalar da kuvvetli bir sınıf mücadelesi olasılığını, hiç kuşkusuz, ortadan kaldırmaktadır. Nitekim bu üç etmenin literatürde, sınıf bilincinin yeşermesini engelleyen belli başlı unsurlar olarak zikredildiğini görüyoruz.³⁷¹

Pek çok örnekte tekrar tekrar yüzleşmek zorunda kaldığımız üzere, ülke hakkında son kararı veren bir hükümler Devlet Türkiye'yi başka sosyo-ekonomik ve politik bağlamlardan ayırıcı bir unsurdur –en azından 80'lere kadar öyleydi. Türkiye Cumhuriyeti'nde cisimlenen güçlü devlet geleneği, Osmanlı'da öz olarak mevcut olanın şekil değiştirmiş bir görünümüydü. Cumhuriyetli yıllar boyunca da, çevre-merkez; yönetilen-yönetenler ikili ayırımına dayalı anlamlandırma, neoliberal politikaların hayatiyet kazanmasına değin geçerliliğini korudu. Sınıflı toplum değil, topyekûn kaynaşmış ve görece birbirine eşit insanlardan oluşan bir halk söz konusuydu. Osmanlı'dan devralınan klasik sosyo-ekonomik yapı bozulmadan devam etmişti. Tüm bu nedenlerle sınıf değil, meslek esasına dayalı bir ekonomik yapıydı sözkonusu olan...

Bu eşitlikçi, insanların temel ihtiyaçlarının bir şekilde karşılandığı, adam olmanın kıstasının maddi zenginlik olmadığı Türkiye koşulları ile İslâm'ın toplum paradigmasının olmazsa olmazları arasındaki paralellikler çarpıcıdır. Tabakoğlu'nun 'ideal İslâm düzeni'nde 'bulunmazsa olmaz'lığından dem vurduğu

.371 Işıklı, köylü toplum oluşumumuzun altını çizerek güçlü bir sendikal hareketin ortaya çıkmamış olmasını bununla açıklar. 1990: 307. Üstün (2002: 230) de gerek sınıf bilincinin gerekse güçlü bir sendikal hareketin filiz veremeyişinin nedenlerini, işçiler arasındaki etnik, dinsel, kamu, özel vb. ayrımlar ekseninde açıkladığı gibi devletle sendikalar arasındaki yakın ilişkilerin de sendikacılığın seyrini mücadeleciler değil devletle irtibatlı ve dayanışma halinde bir karaktere büründürmesi olarak belirtir.

şu özelliklerin 1980lere kadarki Türkiye'nin ayrılmaz özellikleri arasında yer aldığını ileri sürmek mümkündür:

“İşçi işveren ilişkileri mutlak değil nispidir. Bir kimse aynı zamanda hem işçi hem de işveren olabilir. Bu temel olgu, İslâm toplumlarında sadece emeğiyle geçinen, Batıdakine benzer bir işçi sınıfının doğmasını engellemiştir. Sadece emeğiyle işe başlayan bir kimsenin, bir müddet sonra sermaye sahibi olmasının önünde hiçbir engel yoktur.”³⁷²

Bu yapının korunmasını sağlayan bir unsur, küçük köylülüğün önemli ölçüde devam etmesiye,öteki unsur da, dünyada Refah Devleti uygulamaları hüküm sürerken, Türkiye'nin kalkınmasını dış yardımlarla sürdürebiliyor olması; ve bütün bu nedenlerle geleneksel toplum paradigmasını sürdürecekt mecali kendisinde bulabilmiş olmasıydı. Bir başka deyişle, bunlar, Türkiye'nin çıplak haliyle sınıf sorunuyla yüzleşmesini geciktiriyor; buna mukabil, özgün ara formlar yaratmasını –muhtemelen bundan sonraki süreçte de özgün, ara/melez formlar görmeye devam edeceğiz- da mümkün kılıyordu. Bir ara form olarak, kırkent ayrımı temelinde, kendine has bir tür sınıflı düzen yaratılmamış da değildi: Türkiye’de birine ‘köylü’ denmesi, o kişiye hakaret edilmesi anlamına gelir(di). Bir sınıfsal kategori olarak, bir bakıma aşagılanan ve sınıfsal refleksleri hatırlatır biçimde dışlanan köylülerle, bazı ayrıcalıklara sahip olan şehirlililer vardı.

Şimdiyse, Türkiye’de artık neredeyse hiç köylü kalmamış durumda. Şu anki köy-kent dengesi Cumhuriyetli yılların ilk zamanlarının tam tersi durumdadır. Cumhuriyetli yılların başlarında % 25-% 75 şeklinde olan köy-kent dengesi, günümüzde tam tersinden okunur durumda. Bugün köyde yaşamının koşulları bulunmamakta ya da çok zorlaş(tırıl)mış durumda.³⁷³ Köyden şeh-

372 Tabakoğlu, 1997: 81-2.

373 Bkz. Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 85 ve somut verilere dayanan çalışmalarında kırsal bölgede gerek alt gerekse üst gelir gruplarının aleyhine gelişmeler bulgulayan Bahçe ve Köse, 2007: 6-7 (www.bugimsizsosyalbilimciler.org/Yazilar/KoseBahceHaz07).

re gelip, şehirle hakkıyla bütünleşememişlerin yeni adı da, 'yoksul'dur. Geçimlik köylüyü bağrında istememektedir kapitalizm. Bahçe ve Köse'den öğreniyoruz ki geçimlik köylülerin %40'ı açlık sınırının altında kalmaktadır. Tarım emekçileriyle kıyaslanınca (%34) görülmektedir ki geçimlik köylünün durumu bütün kategorilerin altında bir seyir izlemektedir.³⁷⁴ Ele aldığımız şey açlık değil de yoksulluk sınırı olduğunda, geçimlik köylünün durumu bütünüyle içler acısıdır: Bu hanelerin tamamı yoksulluk sınırının altında yaşarken tarım emekçileri için bu oran %72,4'dür. Toplamda bakıldığında, yoksulların toplam nüfusa oranının, Buğra ve Sınmazdemir'in daha eski dönemlere ait %14'lük rakamına karşılık, Bahçe ve Köse'de % 24'e ulaştığını tespit edebiliyoruz.³⁷⁵ Bu durum, yeni bir sınıfsal kategorizasyonun şehir ortamının ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden formüle edilmesini gerektirdiği açıktır.

İşte bu nedenlerle; yakın zamanlara kadar geçerliliğini koruyan köylü toplum olma özelliğimiz; güçlü bürokrasiye ve devlet geleceğine; yönetilen yöneten ayrımına dayalı siyasi yapımız ve sınıf yerine mesleklere ve kır-kent ayrımına dayalı toplumsal düzenimiz nedeniyle yakın zamanlara kadar Türkiye'yi anlamlandırmakta başvurulması gereken kavram sınıf olamazdı. Bunun için, çalışmanın başlangıç kısımlarında tartışıldığı gibi, Marks'ın sınıfından ziyade Weber'in statüsünden söz etmek -belki- mümkün olabilirdi. Belki olabilirdi, çünkü 'o statü' de, Batının kültürel dinsel değerlerinin, diğer ayrıcalıklar gibi, varsıllar için bir ayrıcalık olarak kodlanması gerekiyordu.

Her durumda, sınıfsız, eşitlikçi, köylü toplum olma vasıflarını yitirdikçe Türkiye, ideal tipik anlamıyla sınıflılığın kulvarına doğru sürükleniyor. Bu süreçle savaşıırken, bize has avantaj noktalarının yok olup gitmemeleri için özel bir çaba ortaya konul-

174 Bahçe ve Köse, 2007: 9.

Bkz. Buğra ve Sınmazdemir,

ması elbette gerekli. Türkiye her geçen gün sınıfsal kategorilerin daha fazla içerildiği bir alan haline geliyor. Bu süreçte Devlet de özerk niteliğini yitirerek, belirgin biçimde ulusal ve uluslararası sermayenin güdümü altına giriyor. Toplumu oluşturan çeşitli gruplar arasındaki farklılıkların derinleştiği vakıa; ve bu kutuplaşmanın literatürde yer alan bazı öncü çalışmalar tarafından da tespit edildiği belirtilmeli.³⁷⁶ Uluslararası ticaret ağlarının etki- siyle, kırsal dönüşüm, geçimlik köylü hanelerinde azalışı vahim boyutlara taşırken, pek çok küçük burjuva oluşumun da giderek işçileştiği anlaşıyor: Buna mukabil, sermayenin de az sayıda elde yoğunlaştığı bilgisi, elbette, ifade edilen diğer gelişmelerin doğal bir nedeni ya da sonucu olarak zikredilmeli.³⁷⁷ Sonuç, ideal tipik anlamıyla işçinin nadir bulunduğu, buna karşın sistemin kendine yeten geçimlik ailelere dayalı olarak işlediği ülkemizde, işi olanı olmayanıyla emekçileşmiş kitlelerdeki artışın tartışmaya yer bırakmayacak kesinliğidir. Artık, Türkiye’de varlığına neredeyse hiç rastlanmayan emeğinden başka sahip olduğu bir şeyi olmayan insanlar kategorisi, kitleselleşerek artmaktadır:

“Kentli her sınıf katmanı, kırdaki benzerlerinden daha yüksek gelire sahiptir. Bu anlamda gelirin en düşük olduğu toplumsal sınıf katmanları bizim kır emekçilerinin doğal parçası olarak gördüğümüz topraksız geçimlik köylüler ile geçimlik tarımla uğraşan gündelik yaşam katmanlarıdır. Bu grupların kişi ve hane düzeyindeki ortalama gelirleri, kır ve kent temelli işsiz hanelerden dahi düşüktür... Kent işsizler kitlesinin en düşük vasıflı hanelerinin dahi ortalama gelirleri, kırsal kesimin bu gündelik hayat katmanlarından daha yüksektir... Türkiye’de halen sürmekte olan kırdan kente göç olgusunun bir nedeni de açıklık kazanmış olur.”³⁷⁸

Yine Bahçe ve Köse’den yapılacak şu alıntı, kırsal nüfusun erimesine mukabil genel olarak nüfusun kentsel yaşam alanların-

376 Bkz. Bahçe ve Köse, 2009: 403 vd.

377 Bahçe ve Köse, 2009: 403.

378 Bahçe ve Köse, 2009: 405.

da yoğunlaşmasının sınıf oluşumuyla bağlantısını gözler önüne seriyor:³⁷⁹

“2000 sonrası yaşanan kriz ve ‘istikrar’ sarmalının Türkiye’deki sınıfsal oluşum üzerine etkisi, kentli emekçi kitlelerinin belirgin şekilde artması olmuştur. Bu artışın ardındaki en önemli dinamikler tarımdaki çözülme ile ideal olarak tanımladığımız küçük burjuva oluşumların giderek işçileşmeleridir...Burjuva hanelerin bazıları giderek güç yitirirken, bazı katmanları aşırı zenginleşmektedir. Bu olgu, özel şirket gelirleri içinde büyük şirketlerin payındaki artışla da desteklenmektedir...Türkiye burjuvazisi içinde bir tür yoğunlaşma ve merkezileşme eğiliminin güçlenerek sürdüğünü söylemek mümkündür... 2002 ve sonrasında tarımsal sınıf oluşumlarında belirgin bir dönüşümün gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Buna göre mülk (toprak) sahibi ve geçimlik köylü hanelerde ciddi bir azalma meydana gelmiştir... özellikle küçük mülk (toprak) sahibi köylülerin mülklerini yitirerek yoksullaşmalarına neden olmaktadır.”

Bahçe ve Köse’nin yer verdikleri çeşitli toplumsal grupların reel gelir eğilimlerine göre çıkarılan sınıfsal dağılım şeması şöyledir:³⁸⁰

- 2002 ile 2004 arasında kentli mülk sahibi sınıflar:
13,4’dan17,4’e
Küçük burjuvalar: 6,9’dan6,4’e
Mülk sahibi köylüler: 9,9’dan6,8’e
Geçimlik köylüler: 12,7’dan8,8’e
Kent emekçileri: 52,9’dan56,0’a
Kır emekçileri: 4,3’dan 4’e.

Sınıflı bir topluma dönüştüğümüz bu başkalaşma içinde, kır-kent, çevre-merkez vb. klasik ayrımlara dayalı teorizasyon bütünüyle geçersizleşmiştir. Tabir caizse Türkiye’nin çevresi merkeze gelmiş ülkeyi yönetmekte; kırsal nüfus kentlileşmiş

379 Bahçe ve Köse, 2009: 403

380 Bahçe ve Köse, 2009: 404.

durumda olup, kent de taşra ve kıra dönüşlerle orayı şehirleştirmekle, modernleştirmekle, sanayileştirmekle meşguldür. Bu sürecin önemli bir tamamlayıcısı da Türkiye'nin dört bir yanında kökleştirilmeye çalışılan üniversitelerdir. Kapitalizmin Türkiye ölçeğindeki yaygınlaşıp derinleşmesi böylece gerçekleşmektedir. Türkiye'nin dört bir yanı üniversitelerle, yollarla, alışveriş merkezleriyle donatılıyor ve modernliğin böylesi 'nimetleri' tüm Türkiye'de hâkim kınıyor. Ekonomik büyüme paralelinde bu gerçekleşenlerin 'gelişmişlik' kriterlerinin içinin hızlıca doldurulması anlamına gelmemekle beraber, dışarıdan bir bakışla dahi, 90'ların Türkiye'si ile günümüz Türkiye'sindeki büyük fark görülebilmektedir. Derinleşen sınıflı toplum gerçeği de bu gelişmelerin bir sonucudur: "İmtiyazsız, kaynaşmış kitle" sınıflı bir hal alıyor. 1980 sonrası neoliberal politikalarıyla birlikte ülkede sınıf temelinde bir ayırım hakiki anlamıyla hayat bulmaya başlamış olup, artan yoksulluk ve bunun sonucunda oluşan bir işsizler ordusu bunun en önemli göstergeleridir. Gerek modernliğin sunduğu imkanlar, gerekse miras yoluyla bölünen toprakların geçim için fazla bir şey vaad etmemesi geriye göçü engellemekte, sınıf oluşumunuysa perçinlemektedir.

Geleneksel sosyo-ekonomik örüntülerin güç ve hâkimiyetini koruduğu dönemlerde bugünkü anlamıyla yoksulluk ve sosyal güvenlik diye bir sorunumuz yoktu. Bu sorunun gerek reel düzlemde gerekse yöneticilerinin algısında mevcut olmadığını söze döken şu satırlara bir göz atmak yerinde olur:

"...tarımda istihdamın önemini koruduğu, geleneksel aile yapılarının bireye sağladığı sosyal korumaya güvenildiği bu ortamlarda, yoksulluk ve sosyal dışlanma siyasi önlem gerektiren önemli bir sorun olarak görülmedi... Önemli olanın... sanayileşmenin başarısı olduğu düşünülüyordu. Günümüz koşullarında, bu varsayımların tamamı... geçerliliklerini kaybetmiş durumdadır."³⁸¹

381 Buğra ve Keyder, 2007: 10.

Türkiye’de “sanayileşmenin başarısı”na kilitlenmek, Osmanlı’nın yenilgisini kabullendiği çöküş döneminden bu yana, sahip çıkılan bir kader durumundaydı. Ancak halen devam etmekte olan bu sürecin tam da İslâm’ın ve yerel dinamiklerin kapitalizmle eklenildiği bir döneme denk düşmesi kaderin bir cilvesi gibidir. Kapitalizmin yerel kültür ve inanışla bütünleşmesinin bir sonucu olarak kazandığı destek sonucu, Müslüman kimliğin bilinçli taşıyıcılarını bir sorumlulukla karşı karşıya bırakmaktadır: Ya bu sorunun çözülmesinde bir pay sahibi olacaklar; ya da daha uzun yıllar bu sorunla yaşanmasına katkıda bulunmak, hatta sınıflı düzeninin Türkiye’de Batılı formuyla yerleştirilmesinin hayata geçirilmesi gibi bir sorumluluğu üstlenmek durumunda kalacaklar.

Bu gelişmelerin sonucu ve sınıflı toplumun derinleşmesinin göstergeleri, bir yanda sermaye birikirken diğer yanda yeni bir tür yoksulluğun görünürlük kazanması oldu. Bu yoksulluk geleneksel anlamıyla yoksulluktan ayrıştırılarak ideal tipik Batılı sınıflılığın bir emaresi olarak anlaşılmalı.³⁸² “Yoksulluk... 1990’ların sonunda Türkiye’nin gündemine yerleşti. Ne eski usul patronaj ilişkileri içinde KİTlerden istihdam sağlama veya geçeköndü edindirme politikaları, ne artık yerini giderek çekirdek aileye bırakmış olan geniş aile dayanışması, yeni yoksulluk sorunuyla baş edebilecek güçte değildi.”³⁸³ (Bu koşulların neden olduğu olumsuzluklara, savaşın yol açtığı zorunlu göç dalgalarını da ekliyor Buğra ve Sınmazdemir.) Klasik sosyo-ekonomik paradigma uyarınca, önceleri, küçük köylülük ve aile/hemşehri-lik ağlarıyla korunan birey, Batının ideal tipik işçisine benzer bir biçimde emeğinden başka sahip olduğu bir şey kalmamış, bütünüyle mülksüzleşmiş (manevi ve sosyo-kültürel açılar da dahil) bir halde yoksulluk şartlarına teslim olmuş durumdadır. Türki-

382 Rahnama (2009) yeni tip yoksulluğun, yoksulluğu kovarak yerine sefaleti geçiren türden bir yoksulluk olduğunu düşünüyor: Bu sefalet, yoksulluğu kovan bir sefalettir.

383 Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 86.

ye'nin, yakınlara kadar mülk söz konusu olduğunda geçerli olan istisnai bir konuma sahip oluşunun yerinde yeller esmektedir.

Bu çalışmanın üzerine oturtulduğu temel düşünce olan Türkiye'nin Batılı anlamda sınıflı bir düzene evrildiği iddiası; gelecekteki sosyo-ekonomik düzenden modern bir kapitalist düzene geçişin koşullarının olgunlaşmakta, hatta derinleşmekte olduğu savı, Bahçe, Günaydın ve Köse'nin çalışmaları tarafından şu cümlelerle destekleniyor:

“...Türkiye'nin düne göre daha net bir kapitalist toplumsal oluşum olduğunu ve bu yönde hızla çözüldüğünü söyleyebiliriz. Tarımsal yapıların tasfiye olduğu, emekçi sınıfların hızla büyüdüğü net bir kapitalist toplumsal oluşum.”³⁸⁴

Toparlarsak, ideal tipik anlamıyla Batının sınıflı toplumunun tıpkı ayrısı demeyeceksek bile; ona oldukça benzeyenbambaşka bir düzene geçtiğimiz kesin. Nitekim Buğra ve Sınmazdemir de farklı bir yoksulluğun eşlik ettiği ve ‘bir dizi teknolojik, ekonomik ve demografik gelişmenin yol açtığı’ bu sürecin ‘yapısal bir dönüşüm’e karşılık geldiğinin altını çiziyorlar.³⁸⁵ Modern bir sınıflı düzene geçiyoruz; çünkü (sınıflı toplum haline gelişimize dair yukarıda ele aldığımız noktaların üzerinden bir kez daha geçecek olursak);

- Köy hayatı bit(iril)miş; nüfus kentlerde toplanmış durumdadır ve nüfusun giderek artan bir oranı mülksüzleşerek işçilere ya da daha kötüsü kent yoksullarına dönüş(türül)mektedir; Sonuç: Kır hayatının kendine yeten müstakil insanının yerinde yeller esmektedir;

Zenginlik ve yoksulluğun geçici olduğu günler geride kalmıştır ve yoksulluk da zenginlik de kalıcı pozisyonlar haline gelmiştir; zengin durumundan emin, sınıf düşme

384 Bahçe, Günaydın ve Köse, 2011: 377.

385 Bkz. Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 85.

korkusu yok; yoksul da yeniden tırmanışa geçeceğine dair olan bütün umudunu yitirmiş durumdadır;

Devletin serbest piyasa işleyişini serbestiyeti benimsemeye başlamasıyla servet biriktirmenin önünde en büyük engel durumundaki devletin, bundan böyle, servetin belli ellerde birikmesini engellemek şöyle dursun destekleyeceği anlamına gelir;

Giderek eriyen esnaf ve zanaatkârla birlikte, KOBİ'leri oluşturan kesim için de, büyüme ana hedef durumuna gelmiş; azla yetinen geleneksel felsefe bütünüyle terk edilmiş görünmektedir. İslâmi camiayı oluşturan kesimler de dâhil, hiç kimse İslâm'a daha uygun olan 'küçük ya da en fazla orta karar bir büyüklüktür' prensibine uyarak büyümekten imtina etme yolunu seçmemektedir;

Sınıflılığın temel bir göstergesi olmak üzere, geline noktada, en alt gelir diliminden üniversiteye gidebilen hiç yoktur; eğitim ve kültür artık paraya endekslenmiştir; oysa Osmanlı'nın ve Cumhuriyet'in de avam ve havası vardısıya bile, havasa erişim, yeteneği olan herkes için mümkündü. Kalıcı ve sabit sınıfsal pozisyonlardan imtina edilirdi. Şimdi artık, eğitim başta olmak üzere çeşitli mekanizmalar kalıcı sınıfsal pozisyonlar üretir bir durumdadır;

Geleneksel zihniyetin maddi zenginliğe bakışını temsil eden 'yoklukta şeref bulma kültürü' yerini zenginliğe yönelime bırakmış olup maddi temeller üzerine kurulan zengin-fakir ayrımı asıl kriter durumuna sokulmuştur.

Sınıfsal İlişki: Dışlama, Mesafe ve Yüksek Hiyerarşi Bilinci

Çalışma boyunca altı çeşitli vesilelerle çizildiği üzere, Doğulu/İslâmi bağlamın kültürel ikliminde içeriklik, dayanışma ve 'düşük

hiyerarşi bilinci'hâkim olup Devlet görevlileri haricinde, eşitlik prensibini bozacak bir biçimde birinin diğerinden farklılaşması ve buna dair bir hak talebinde bulunması kabul görmezdi. Bizlerin deneyimlemekte olduğumuz bu süreçte Müslüman sermayenin bugünkü konumuna gelmesi, dışlayıcı, hiyerarşik sınıfsal süreçleri içermekte midir? sorusunu yanıtlamak için yüzümüzü öncelikle ahilik kurumuna çevirmeliyiz: Ahilik gibi çalışma yaşamının bütün bileşenlerini tarihsel süreç içinde aynı ustalık noktasına taşıyacağı garantisini içeren, bu anlamda dışlananı olmayan bir örgütten esinlendiğini iddia eden MÜSİAD işçileri dışlayıcı ve engelleyici bir tutum içindedir. Oysa, kendilerine, ilham kaynağı olan ahilikte çıraklıktan başlayan herkes örgütlenme içinde eşit yükselme ve var olma koşullarına sahiptir. Ahilik çalışma yaşamıyla ilgili süreçler haricinde de toplumla bütünleşmiş bir yapıya sahiptir. Köylere kadar ulaşan hizmetleriyle ahi teşkilatı özellikle gençlere yönelik eğitim faaliyetleriyle adeta modern anlamda bir sivil toplum örgütünü andırıyordu. Bu bütünleşik yapının güncellenerek hayata geçirilememiş olmasından da anlıyoruz ki, MÜSİAD, ahiliği model aldığı ileri sürüyorsa da, onu günümüz koşullarına hakkını vererek uygulayabilmiş değildir.

MÜSİAD kurulurken kongre için seçilen yerin (kurucu başkan Erol Yazar'ın ifadesine dayanarak) 5 yıldızlı lüks bir otel olması, bu seçimin kimi üyelerin tepkisini çeken bir tercih olarak kamuoyuna yansıtılmış olması, bu açıdan iyi bir örnektir. İşçilerin böyle bir mekâna girme ihtimali bile olmazdı. Bu örnek, MÜSİAD'ın, iş yaşamının bütün taraflarının eşit olarak temsil edildiği bir arayışın içine girmemiş olduğunu gösteriyor. Ama umutları diri tutan ve belki Türkiye'ye has sınıflı toplum olma sürecinin özgün yanları olabileceğine dair de bir işaret olarak alınabilecek olan, yine de toplantıya katılan üyelerin bir kısmının, toplantının böylesine lüks bir mekânda yapılmış olmasının uygunluğunu, sorgulamış olmalarıdır. Bu zatların kimliklerini yeni

durumlara uyarlayıp değişmediği umulabilir. Kendisiyle yapılan röportajda Erol Yazar bu olayı şöyle aktarır: “ MÜSİAD’ın ilk kongresini beş yıldızlı bir otelde yaptık diye arkadaşlarımız ‘ne işimiz var burada?’ diyorlardı. Asli olduklarını unutmuş, marjinalliği kabul etmişlerdi.”³⁸⁶ Amacını çok aşan ifadeler de var burada: Öyleyse, 5 yıldızlı otele gitmeyen ya da gidemeyenler asli olmamış mı oluyorlar? Konumuz açısından daha da önemli olanı, MÜSİAD’ın zaman içinde geldiği noktayı göstermesidir. İlk kongrenin çalışma yaşamının bütün taraflarını içerecek şekilde yapılmayıp; bunun için onların giremeyeceği bir mekânın seçilmiş olması yanında, çalışanların bir biçimde toplantı süreç ve kararlarıyla ilintili kılınmamış olması, dışlama, mesafe ve hiyerarşi gerçeğinin her üçüyle de bağlantılıdır. Bunun yanında, kendilerinin bir örgütsel çatıları varken işçilere sendikayı esirgeyen bir yaklaşım sergilemeleri de ayrıca sorgulanmalı ve analiz edilmelidir.

Toplantıların, çalışanların giremeyeceği şekilde gerçekleştirilmiş olmasının bence önemi büyüktür. İlk olarak, böylece çalışanların dışlanmış olmasının altı çizilmesi; sonra da düzenle ortak noktalarda buluşma imkânı buldukça Müslüman işadamları da onunla eklemlenme yolunu seçmiş; ve herhangi bir özgün tutum geliştirme kaygısı içine girmeyeceklerini göstermiş oldu. Bu da geleneksel iş örüntüleri içindeki yer ve durumlarıyla kıyaslandığında, çalışanlar için kendi çatılarını oluşturup mücadeleye başlama, hakkın da ötesinde bir zorunluluk olarak karşımıza çıkıyor. İşçisiyle birlik beraberlik ruhu içinde bir arada olmaya çabalayan, yemeğini çalışanlarıyla birlikte yiyen, zaman zaman tuvalet temizliği bile yaptığını ifade eden³⁸⁷ işverenlerin de olduğu –en azından bir 10-15 yıl önce durum buydu- MÜSİAD’ın, örgütünü kurup işletirken, çalışma ortaklarının varlığını hesaba katacak adımlar

386 Fadime Özkan’ın röportajı, Star, 20. 7. 2009.

387 Özdemir, 2006.

atarak yoluna devam etmesi, doğrusu özgün bir ekonomik yapılanmanın inşası adına, yüreklere su serperdi. Ama olmadı. Bunun yerine, Konya gibi muhafazakârlığıyla nam salmış bir ilimizde yapılan yakın tarihli çalışmalardan, her ne kadar MÜSİAD üyesi olmasalar da, Cuma namazını işçiyle birlikte kılmamak adına (bu mesafe koyma ihtiyacı yanında derinleşmiş hiyerarşi gerçeğinin varlığına işaret eder) namazlarını kılmaya uzak camilere giden dindar işverenlerden haberler alır hale geldik.³⁸⁸ Bazı iş adamlarının işçileriyle aynı camide namaz kılmaktan imtina ettiğini gösterir bulgular, İslâm'dan kaynaklanan ve İslâm'ı Hristiyan uygulamalardan farklı kılan hususların başında gelen 'ortak/paylaşılan etik' prensibin terki anlamına geliyor. Bazı açılardan sınıflaşma süreci özgün kimi bağlantıların varlığı konusunda umutvar ipuçları sunarken, bu ve buna benzer kimi tecrübelerin, özgün çözümleri bulma anlamında, aşındırıcı yönde işlev göreceği açıktır.

'Özgünlük' savımızın arkasında duracak olursak, denilebilir ki, belki de sermayedar kavramına da işçi kavramına da uzak olan küçük girişimcilerin, ille de Batılı anlamda sendikal örgütlenmeye destek vermeleri gerekemeyebilir –zira çatışmacı bir mücadeleye geleneğinin bu toprakların tarihsel gerçekleriyle uyumlu olmadığı aşikardır. Ama, şimdiye kadar, alternatif bir örgütlenme modeli yaratma konusunda ortaya konan bir çaba; ya da çalışanları da içeren bir çatı örgütlenmesi oluşturma yönünde bir girişime dair bazı ipuçları görmemiz gerekmez miydi? Bütün bunların yokluğu ile işletme ölçeklerinin giderek büyümesi; ve ilişkilerdeki ayrışmaya dair işaretler, tek, ortak ve paylaşılan ahlaki-kültürel temelden kopulduğunun kesin işaretleri olarak karşımıza çıkıyor. Bunun yerine, Batı tipi sınıflı bir alt kültür-üst kültür ayrımlaşmasına doğru gidiş var. Parçalı, parçalanmış toplumlarda da her dil bir dünya kurar; sınıflı toplum farklı diller-dünyalar yaratır ve döngüsel bir biçimde sınıflılık hali sürdürükçe,

388 Durak, 2011: 100-1.

parçalı dünyaların varlığı ve bunlar arasındaki gerilim ve çatışma, kaçınılmaz olacaktır.

Adam Zengin Olur Mu?³⁸⁹

Hakan Yavuz, 2004 yılında “AKP’nin karşı karşıya olduğu en önemli çelişkilerden biri”nin, “onu iktidara taşıyan alt sınıflarla destekleyen işadamları arasındaki olası çatışma” olduğunu söylemişti.³⁹⁰ İslâmcı sermayenin meşruiyet sorunlarını çözerek büyüme trendi yakalamasına karşın, yoksulların daha da yoksullaştığı sosyo-ekonomik ortamımızda, her gün Yavuz’un bu öngörüsünün kimi sonuçlarıyla karşı karşıya kalıyoruz. O nedenle, bu öngörüü şimdiden hayata geçmiş kabul edebiliriz. Zenginliği içine sindirmekte güçlük yaşayan Anadolu insanı ne yazık ki, tıpkı Batının ‘Protestan etiği’nde olduğu gibi, her geçen gün yoksulluğun yoksulun kabahati kabul edildiği bir noktaya doğru çekiliyor. Asıl zenginliği dayanışma, paylaşma ve ibadet gibi değerlerde bulduğu için “bir lokma bir hırka” ile yetinmeyi insan olmanın bir gereği sayan, “yoklukta şeref bulan”, tasavvuf kültüründen beslenen esnaf ve zanaatkârın yerini modern girişimciler aldı. Servet biriktirdiler ve zenginleştiler elbette; yaşam tarzları da değişti. Çokça tüketmek; buna bağlı olarak da, hayatın maddi ihtiyaçlar etrafında örgütlenmesi yadırganmaz oldu.

Bu gelişme karşısında şu anda cılız da çıksa, yoksullar adına konuşanların dile getirdikleri itirazların neler olduğuna bir bakalım. Bunun yanıtını kamuoyunda çokça tanınan İhsan Eliaçık’ın görüşlerinden hareketle verelim –ki bu görüşleri haklarında derinlemesine bilginin ileriki sayfalarda verileceği HAS Parti– : Şu anda kapatılmış da olsa bu Partinin muhalif söylemini oluşturan

389 Mustafa Özel’in Müslüman camianın zenginleşmeye eleştirel duruşunu yazıya döktüğü yazısının başlığı “Adam Zengin Olur mu?”dur.

390 Yıldırım içinde, 2010: 292.

kişi ve nedenler hiç kuşkusuz buharlaşıp uçmayacak, kendilerini ifade etmek için alternatif kanal ve oluşumlar yaratacaklardır. Bu kaygıların peşinde olduğu, paylaştığı ismiyle de sabit olan Emek ve Adalet Platformu ve anti kapitalist Müslümanlar gibi oluşumların dadesteklemesi kuvvetle muhtemeldir. Kamuoyunda hâlihazırda da zaman zaman kızışarak devam eden bu tartışmanın önemi, yaşanan sınıflaşma gerçeği paralelinde Müslüman camianın konuya bakışındaki bölünmüşlük kadar duyarlılığı da gözler önünde seriyor olmasıdır.

Özetle zikredilecek olursa; kamuoyunda sahip olduğu konum itibariyle Müslüman camiada ezilenlerin temsilcisi konumundaki İhsan Eliaçık'ın itirazları şu noktalar etrafında toplanıyor:

- İslâm tek kişinin elinde büyük miktarlarda servet toplanmasına izin vermez;

Ancak kişinin ihtiyaçlarını gidermesini ya da işini yürütmesini sağlayacak ölçüde bir küçük mülkiyete izin verilir; İslâm'ın izin verdiği küçük mülkiyettir; ihtiyaç fazlası hemen dağıtılacaktır;

Sermaye birikimi ortaklıklar yoluyla olabilir ancak tek kişinin eline verilmez.

Mal edinirken de harcarken de uyulması zorunlu kurallar vardır;

Yardım yapanlar da yardımı firavunca yapıyor, eşitlenmek üzere değil; eşitsizlik durumu böyle sürüp gitsin niyetiyle veriyor.³⁹¹

Eliaçık'ın itirazı sadece biriktirme noktasında değil; her ne kadar Eliaçık, uygun şekilde yatırıma yöneltilen kazancı ihtiyaç fazlası saymıyorsa da. İtirazı, daha çok fazla tüketime, yani uygun harcamama ve yardım yaparken gereğini yerine getirmeme noktalarında düğümleniyor.

391 Buradaki fikirler daha çok Erol Yazar'la tartıştığı programlardan alınmış olmakla beraber farklı kaynaklardaki kimi görüşlerden yansımalar içermesi de mümkündür

Katıldıkları bir tartışma programında karşılıklı atışma biçiminde sürdürülen diyalogun³⁹² Erol Yazar'ın üstüne düşen kısmı ise şöyle:

Yazar'a göre, biriktirmenin yerilmesinde muhtemelen biraz da kaynağın işletilmeden atıl tutulduğu durumlara yönelik itirazlar vardır. Modern girişimciler servetlerini sürekli yatırıma yöneltmek ve bunu yaptıkları yardımlarla da desteklemek suretiyle bu hataya düşmemiş olurlar. Servet sahiplerinin ayrı bir sınıf durumuna gelmelerine hizmet eden servetleri ve tüketim çağının sürekli tüketen insanların durumunu ise savunma ihtiyacı duyuyor Yazar: Onları, çağın yaşam standartlarından ve gereklerinden dem vurarak savunuyor. Şöyle bir örnek veriyor bu bağlamda: Cep telefonu 100 yıl önce kimsede yokken şimdi herkes için bir ihtiyaç sayılıyor gibi... Şayet geçici bir dönem için bazı insanlar ayrıcalıklı kullanımlara sahip olmazlarsa, bunun tabana yayılması da mümkün olamayacağından sermayeye dönük itirazlar yerinde bulunmaz. Böylece zenginlik de yoksulluk da göreceli bir görünüme büründürülmüş olur.

Ayrıca İslâm tarihinin servet biriktirmekten men eden bir örnekler bütününe sahip olmaması üzerinden değerlendirdiğimiz karşı çıkışa meydan okuyarak; İslâmi hedefler adına malının hepsini veren örnek olduğu gibi (Ebubekir gibi)³⁹³ yarısını veren de vardır (Ömer gibi) diyor: Bu nedenle tek bir biçimin dayatılmak istenmesi doğru değildir. Yazar'a göre İslâm bu konulardaki tercihi kişinin tasarrufuna bırakır. Sahip olduklarını bütünüyle vermezse haram olur denilemeyecektir. Üstelik kazançlarının tamamını Eliaçık'ın dediği gibi dağıtacak olurlarsa yatırımlara son vermeleri gerekir. Eliaçık, serveti yatırıma yöneltmenin 'dolaylı infak/verme' olduğunu kabul ediyor. Ama öte yandan, 'helalin-

392 Yazar'a ait fikirler de esas olarak Eliaçık'la medyada yürüttükleri tartışmadan derlenmiştir.

393 Arslan çalışmasında zenginliği kategorik olarak reddetmemekle beraber HAS Partililerin Ebubekir modelini tercih ettiklerini, "Ebubekir tarzı zenginleşmenin Müslümanların meşru hakkı olduğunu" bevan ettiklerini belirtiyor Bkz: 2012; 106

den zenginlik' diye bir şey olamayacağını da vurgulayarak çelişkili bir durum da yaratıyor³⁹⁴- Eliaçık'a göre, 'helalinden zenginlik' olamaz; çünkü ihtiyaç fazlasının infak edilmesi gereği kesindir.

Sermaye biriktirme ve harcama etrafında Eliaçık tarafından yapılan eleştirileri, AKP iktidarının Müslüman kesimi temsil eden bir iktidar grubu olması bağlamında, Müslüman'ın Müslüman'a yönlendirdiği genel eleştiriler biçiminde sıralayacak olursak iktidara yöneltilecek eleştiri okları olarak şunlara ulaşırız:

- Gözlerini mal ve iktidar hırsı bürüdü;
Burjuvalaştılar;
Dünyevileştiler; dini unuttular;
Sosyal adaleti göz ardı ediyorlar;
Onların da oylarıyla iktidar oldukları halde yoksulları tanımıyormuş gibi davranıyorlar.³⁹⁵

Buna karşın sermaye ve iktidarın savunusu şöyle yapıyor:

1. Zenginlik söz konusu olduğunda, işadamları, bazı mazeretlerin ardına sığınmaktadırlar. Bu çerçevede zenginliğin mad-diyat için değil, insanlığın ve İslâm'ın hizmetine sunmak üzere istendiği belirtilir; şöyle ki:

İktisadi faaliyetin bir tür İslâm adına gerçekleştirilen savaşım faaliyeti olması anlamında 'iktisadi cihad' ve peygambere atfedildiğidile getirilen 'düşmanın silahıyla silahlanma' gereği işadamlarının bazı eleştiriler karşısında sığındıkları açıklamalar durumundadır.³⁹⁶ Bu son ifade (düşmanın silahıyla silahlanma), zenginleşme ve kapitalizmle bütünleşmenin getirdiği birçok gelişmeden hoşnut olunmadığını; ama İslâm dünyasının içinde olduğu sava-

394 Eliaçık, 2011a: 45-6.

395 İhsan Eliaçık'ın yazılı ve görsel medyada sarf ettiği çeşitli ifadelerinden derlenmiştir.

396 Özdemir, 2006.

şımın, geçici süreyle düşmanın silahu olan kimi kılıklara bürünmeyi gerektirebildiği biçiminde açılabilir.

‘İktisadi cihad’ prensibinin bir açılımı olarak; İslâm ülkelerinin dünyanın en yoksul, kötü koşullara sahip ülkeleri olmaya devam etmemesi gerektiği fikrinin ardına sığınılır. İşadamlarına göre Müslümanlar elbette ki çağın getirdiği olanaklardan yoksun kalmamalı; çağın yaşam standartlarına ulaşmaları sağlanmalı.

Müslüman’ın ‘zor’a talip olması gerekir. Zenginin sınavı daha zordur; hem iyi Müslüman olup, hem de zengin olmak zordur; bunun için, bu zorluğu göğüsleyebilmeye talip olmak gerekir. Zenginlik bu zorluklarından dolayı istenmesi gereken bir şeydir. Bu çerçevede Erol Yazar’ın ‘para Müslümanı bozuyor mu?’ sorusuna verdiği yanıt ise şöyle: “O bizim imtihanımız işte. Peygamberimiz diyor ki: ‘Benim ümmetimin afeti maldır.’”³⁹⁷

‘Zengin toplumlar ateist olur, bizde ise zenginler daha fazla camiye gitmeye başladılar’ şeklinde bir savunuyu da yapıyor tartışma esnasında Erol Yazar. Böyle bir durum kıyaslamasından çıkarılan bu övünç payını nasıl açıklamalı? Bir bakıma kapitalistleşme dindarlaşmayı berabere getirdi demeye getiriyor; zenginleştığımız halde bozulmadık demek anlamına da gelebilir elbette bu söz. Bunu zaman gösterecek ama daha yolun çok başındalar, bu konuda hüküm vermek için zenginliğin içinde sosyalleşmiş en az bir kuşak geçmesi gerekir. Üstelik, sosyolojik olarak bakıldığında, bu saptamanın uzun vadede de mevcudiyetini sürdürmesinin nedeni, şayet bu öngörü gerçekleşecekse, teker teker kişilerin irade ve maharetleri değil de İslâm dininden kaynaklanacak kimi özellikler

397 Fadime Özkan’ın röportajından, Star, 20.7.2009

olacaktır. Din-dünya konularını da içerecek bir şekilde bir denge dini olan İslâm'ın, ne çileciliğe varan bir uhreviliğe ne de sekülerizme varan bir dünyeviliğe –kolay kolay- teslim olacak gibi görünüyor. Ancak her şeye karşın, dünyanın genel eğilimleri dikkate alındığında, İslâm coğrafyası için de büsbütün ihtimal dışı değildir sekülerleşmeye maruz kalmak. Nitekim Erol Yazar kendisi de reddetmiyor böyle bir dünyevileşme eğiliminin şimdiden başlamış olduğunu: “Dünyevi bir iş yapıyoruz; dünyevileşme kaçınılmaz ama MÜSİAD kendi referans noktalarını unutarak çözümler buluyor değil.”³⁹⁸

2. Erol Yazar'ın dile getirdiği geleneğe yönelik eleştirel ifadelerden biri, diğerlerinden bağımsız olarak değerlendirilmeyi hak ediyor. Zira tam da sınıflılığa gidiş yöneliminin gerçekliğini açığa çıkaran türden bir ifadedir bu: “Zekâtını verince herkesin istediği gibi tüketme özgürlüğü vardır” şeklindeki değerlendirmesi, kanımca, kapitalizmle eklemlenme bağlamında en hassas teslimiyet noktasını teşkil ediyor.

- Kendi ifadeleriyle: “Bazı aşırılıklar gözlemliyorum ama ‘bir lokma bir hırka’ ilkesine de inanmam. Bu bize yutturulmuş bir zokadır... Zekâtımı veriyorsam İslâm'da kimse ‘niye böyle yapıyorsun’ deme hakkına sahip olmaz... Zannediyoruz ki adam zenginleştiği halde fakir hayatı yaşayacak. Öyle bir şey yok.”³⁹⁹

İkinci bir yaklaşıma göre de, ‘Müslüman kesimin ülkede 2. sınıf insanlar olarak görülmesine son verilmesi ve İslâm'ın kapıcının/yoksulun/köylünün dini olduğu anlayışının terk edilmesi’ için zenginleşme ve yaşam tarzlarında değişme şarttır. Bu bağlamda İslâm, doktorun, fabrikatörün, zenginin dini olarak hayata geçmeye başlamalıdır.

398 Erol Yazar'la yapılan Yeni Şafak'taki röportajdan, 27. 9. 2009.

399 Fadi Özkın'ın röportajı, Star 20. 7. 2009.

İşadamlarının “Müslümanların da çağın standartları gereği iyi kalite ürünleri tüketmeye hakları olduğu” yönündeki ifadeleri, artık tartışmasız kabul gören bir seviyeye ulaşmış görünüyor. Dindar insanların AKP iktidarının beraberinde getirdiği görece refahıyla da ilintili bu ifadeleri, temelde kapitalist sistemi destekleyip besleyen aşırı tüketime kapı aralıyor. Bu hususta yaygınlaşan meşruluk algısı ve rahatlık duygusu, Türkiye’de, ben 1998 yılında alan çalışmamı yaptığım sırada görüştüğüm MÜSİAD’lı işadamlarının tüketim konu olduğunda sergiledikleri tedirginliğe⁴⁰⁰ kıyasla oldukça çarpıcı bir biçimde yerleşiklik kazanmış görünüyor. O tarihte görüştüğüm işadamlarının çoğu, kazançlarını İslâm’ın gereklerine uygun harcayacaklarını; servetleri ne kadar artarsa artsın onların yaşam tarzlarının değişmeyeceği konusunda hararetili açıklamalar yapmışlardı. Çocuğunu özel okula göndermek, sahip olunan arabanın markası bile tedirgin izahların ve meşru göstermelerin konusu oluyordu: Çocukların okullarının verili şartlarda lüks sayılamayacağı dile getirilirken; iyi bir arabaya binmenin de eskinin şartlarında iyi bir ata binmekten farksız olduğu biçiminde meşru göstermeye dönük açıklamaların yapılması gereği hissediliyordu. Belki biraz çizgi dışına çıkıyor oldukları kaygısıyla şimdiye kadar Müslümanların ikinci sınıf insan muamelesi gördüğü; Müslümanların da iyi giyip-yaşamaya hakkı olduğu, bunun yersizmiş gibi algılanmasının yanlış olduğunu belirtmek suretiyle durumu mazur göstermeye çalışıyorlardı. Buna mukabil, servet artışının yeni tüketim kalıpları ve yeni bir yaşam tarzı anlamına gelmeyeceği hususu, özellikle Konya’da yaptığım görüşmelerde çokça dile getirilmişti.

Erol Yazar'ın ifadelerinde dile getirilen politik ve gündelik yaşamlarımızda çıplak gözle bile teşhis edilebilecek gerçek şudur: Lüks tüketim ve yaşam tarzı Müslümanlarla zenginleşme arasındaki kuvvetli ilişkiyi ortaya koyarcasına sergilenmekte ve Müslüman camia içi tartışmaların konusu haline gelmektedir. Bu tip eleştiriler Müslüman entelektüeller arasından yaygınlaşmaktadır: İhsan Eliaçık ve Dücan Cündioğlu gibi, yazı ve söz gücüyle yaşanan yozlaşmaya karşı durmaya çabalayan isimler bunlara örnek olarak verilebilir.

Verdiği bir röportajda Erol Yazar meydan okurcasına bir tüketimin israf ya da lüks sayılmasının kişiden kişiye değişeceğini belirtip şu örneği veriyor: "10 milyar dolar serveti olan biri 1 milyar dolar da bağışlıyorsa 1 milyon dolarlık arabaya binse de bence israf değildir... Ne denli pahalı bir ayakkabı da giyse bunun uygun sayılıp sayılmayacağını takdirini yapacak olan biz değiliz. İyi tüketim de Müslümanın hakkıdır."⁴⁰¹

Eliaçık ise aksi görüştedir: Verdiği bir röportajında 'inançlı bir Müslüman için lüks arabaya binmenin doğru olmadığını' belirtir. Bu, Müslüman çevrelerde en çok tartışılan konuların başında gelir. Lüks araba merakı o denli barizdir ki insanlar çokça hayır yapmak suretiyle lüks araba sahibi olabilmenin dinen uygun sayılıp sayılmayacağını bilgisinin peşine düşmektedirler.

Müslüman Sermaye ve Sınıf Gerçeğine Direnmede Güçlü ve Zayıf Noktalar

Kitabın ilk kısmında sınıf gerçeğinin Doğulu/İslâmi bağlamca tanınmayan bir gerçeklik olduğunu; Türkiye için bunun yoğunluklu olarak 1980 sonrasında hayatîyet kazandığını belirtmiştik. Bu yıllar boyunca, bir yandan Türkiye, sınıf gerçeğine teslim

401 Yeni Şafak'a verdiği röportaj, 27 9.2009

olurken; öte yandan da geçmişten gelen kimi sosyo-ekonomik ve yapısal özellikler ile yaygın 'düşük hiyerarşi bilinci'nin eşlik ettiği sınıfsız *habitustan* ortaya nasıl bir gerçekliğin çıkacağı henüz belirginleşmiş değildir. Ancak Türkiye'de, Batılı anlamıyla sınıflı bir yapının günden güne kristalize olduğu da bir gerçektir. Bu belirsiz durumun hangi noktalarda geleneksel sınıfsız sosyo-ekonomik düzenden yana ve bir özgünlük yaratmaya hizmet edecek dinamikler eşliğinde şekilleneceğini; hangi noktalarda ise, Batının kapitalist sisteminin ideal tipik özelliklerine hayatiyet kazandıracağını sorgulamak üzere, Türkiye'nin sınıflılık karşısında sahip olduğu zayıf ve güçlü noktalarını ele almak gerekiyor.

Geçmişten günümüze sınıflılığa direnişte güçlü noktalar:

1) Servetin Tabana Yaygın Büyütülmesi Gayreti: Küçük Ölçek ve Çok Ortaklı Yatırımlar

AKP'nin ekonomik tabanı, ortaya çıkışından bu yana, Milli Görüş geleneğinin omurgasını oluşturan esnaf ve zanaatkâr ile onların modern burjuvaziye dönüşmüş hali ve kır ve kent yoksullarıdır. 1970 itibariyle tüm işyerlerinin % 97,6'sını oluşturan; 1985'de % 94,5'ine tekabül eden küçük aile işletmeleri⁴⁰² AKP'nin orta sınıf tabanını oluşturur. Her ne kadar literatürde ölçek küçüklüğü, maliyet yüksekliği, düşük kalite, geri teknoloji ve iç pazarla sınırlı olarak işlevsel olmanın sorumlusu olarak gösteriliyorsa da,⁴⁰³ küçük ölçek aynı zamanda sınıfsız ve eşitlikçi, kendine yeten insanlardan oluşan bir Türkiye'nin de garantisi durumundadır. Ölçeğin büyüme eğilimi içine girmesi ise, bir tarafta servetin biriktirilmesini sağlarken; öte tarafta, yoksulluğu derinleştirmekte ve kendi ayakları üzerinde duramayan, her türden işi yapmaya gönüllü, insan sayısı her geçen gün artmaktadır. Bu

402 Boratav ve Türkcan, 1994: 22.

403 Boratav ve Türkcan, 1994: 22-3

Türkiye’de çöplerden dönüştürülebilir malzeme ve kağıt toplayıcılığı gibi bazı yeni iş alanları da yaratmıştır. AKP ile birlikte geleneksel esnaf ve küçük girişimci büyüyüp serpilmiş ve TÜSİAD’la boy ölçüşme kabiliyetine sahip bir ‘Anadolu sermayesi’ne dönüşmüştür. AKP’yi kuran ana güç, bu küçük sermayedar gruptan oluştuğu gibi, hareketin izleyeceği yolu belirleyenler de bu grup olacaktır.

Ölçeklerin küçüklüğü ve küçüklerin bir araya gelerek servetleri birleştirebilme umudu, dar gelirliilerin ve yoksulların da bu modele (yani AK Parti iktidarına) halen süren desteğini açıklamaktadır. Ayrıca gerçekleştirdiğim bir başka alan çalışmasının sonuçlarına göre de, işçiler arasında, hala zenginliğe kategorik bir olumsuz bakış geliştirilmiş değildir. Ölçek küçüklüğü önemlidir; zira herkesin bir gün kendi işini kurma umudunu diri tutmasını sağladığı gibi; herkesin bir noktada iflas edebileceği ihtimalini de güçlendirmektedir. Böylece aşağı-yukarı sınıfsal hareketlilik yanında sınıfsal konumların kalıcı bir biçimde aşağıda veya yukarıda bir noktada donmasını engelleyebilecek olan da budur. Bu hal, ‘Zenginliğin de fakirliğinde geçici olduğu’ tarihsel gerçeğini desteklemek suretiyle hala geçmişe hizmet etmeyi sürdürüyor. Çünkü ‘Zenginliğin de fakirliğin de geçici kabul edildiği’ derin tarihselliğimizden miras olarak, şimdinin zenginlerine bakışta, yaygın kesimlerin ‘onun yerinde ben de olabilir(d)im’ umudu taşıyabildikleri ölçüde, ideal tipik anlamıyla sınıflıl bir düzenin koşulları tam olarak olgunlaşmamış demektir.

Bu çerçeveye hizmet edecek bir başka tarihsel gerçeklik de, çok ortaklı/halka açık/yastık altı paraların ekonomiye kazandırılmasını amaçlayan holdinglerin kurulması olmuştur. Bu holdingler üzerinden motive edilen dindar halka, tam bir ‘iktisadi cihad’ duygusu yaşatıldı. Bu çok ortaklı holdinglerin sermayeyi tabana yayan niteliğine ilave olarak; girişimcilerin yanlarında çalıştırdıkları bazı vetenekli ve gayretli çalışanları işe ortak etme

yoluna giderek de kapitalist modele meydan okundu.⁴⁰⁴ Bu türden örneklerin sayıca fazla bir yekûn tutmaması ve bu anlamda temsil edici olmadığını belirtmek gerekmele birlikte, bir nüve olarak ekonomi içindeki varlıkları belirtilmeye değer.

KOBİ'ler sözkonusu olduğunda, buralarda, kapitalist ilişkileredamgasını vuran dışlama, ayrışmışlık ve mesafe koymanın nüfuz edemediği yüzyüze ilişkilerin -sıcak samimi ilişkileri beraberinde getiren- kaçınılmazlığının, birbirinden keskin biçimde ayrışmış sabit konumların eşlik ettiği sınıf gerçeğine bağlılığını not etmek gerekiyor. Sınıflılığın dışlayıcılık, hiyerarşi ve mesafesine direnmede bu boyut hayati önemde olduğundan, küçük ölçeğin ekonomideki hâkimiyeti, Müslüman sermayenin (ve Türkiye toplumunun) en büyük güvencesi olmuştur. Küçük ölçekli sermayeyi sınıflılığa karşı korunaklı kılanların başında ise yüzyüze ilişkilerin hâkimiyeti, akraba, hemşehrilik ve diğer tanıdık bağları geliyor. Bunun da ötesinde, denilebilir ki, bu faktörler Türkiye'de 'sınıf' derinleşirken sınıf mücadelesi için bir zemin oluşmasının önünde engel teşkil oluşturan faktörlerin arasında yer alıyor. Çünkü bu şartlar altında, işverenle işçi arasındaki ayrılıklar ne denli belirginleşirse belirginleşsin, bunların çatışma ve açık mücadele formuna dönüşmesi mümkün olamıyor. Bunlar, farklı sınıflara tabi olduğu duygusunun önünde de bir engel oluşturuyor; çünkü bu bağlar, 'herkesin aynı gemide olduğu' ve 'ben de zenginleşebilir(d)im' duygusunu canlı tutuyor. Sonuç olarak akrabalık ve hemşehrilik vb. bağlarla iç içe yürütülen türden ekonomik ilişkiler, modern Batılı sınıflaşma formu için gerekli şartların vücuda gelmesini geciktiren faktörler: Zira emek ve sermayenin birbirinden kopuk, geçişsiz ve ilişkisiz iki farklı sınıftan/kesimden oluşmaması, sınıfsal oluşum süreçleri bakımından, tayin edici önemdedir.

‘İktisadi cihad’ın hedefi, elbette zenginleşmektir; servetin çoğaltılmasıydı ama (en azından niyet edildiği ve dile getirdiği kadarıyla) geniş kesimlere yaygın olarak ve onların da katılımıyla. Üstelik henüz geniş kesimler yaygın biçimde mülksüzleşmiş ve bağısızlaşmış (yani sadece ekonomik değil beşeri, sosyo-kültürel ve manevi/dinsel sermayelerden de yoksun duruma düşmediğinden) olmadığından girişimci ile çalışanın ortaklaştığı noktalar da çoktu: Sonuç olarak servetin yaygınlığı sermayedar ve çalışanın emektar konumunda buluşabilmelerini sağlayan bir husus oluyordu.

Geleneksel sosyo-ekonomik düzenin ortaya koyduğu model itibariyle bir yandan işçinin, kır bağlantıları nedeniyle ve çoğunlukla küçük çaplı da olsa (tarla veya ev ve hatta sosyo-kültürel sermaye olarak insanlardan oluşan bağlantılar şeklindeki) mülk sahibi olmaklığıyla müteşebbise yakın durduğunu gözlemliyoruz. Öte yandan, sermayedar işe yoğun olarak emeğini koymak suretiyle çalışana yakın bir konuma sahip. Foucault’un postmodern dönem itibariyle herkesi kendi kendisinin girişimcisi ilan ettiği yaklaşımla ilintisi kurulabilecek bir benzerlik içinde,⁴⁰⁵ herkesin bir nevi girişimci olduğu geleneksel iktisadi düzenin içinde barındırdığı bu maddi manevi sermayelerle donatılmış kültürel sermaye yoğun model bakımından değerlendirildiğinde sormak gerekir: Bu hususiyeti koruyup sürdürmek ne ölçüde mümkün olabilir? Soru budur. Aşılması imkânsız sınırlar yoksa; sınıflararası geçişlilik mümkünse hala, tıpkı, sınıflararası geçişlilik imkânlarını artırmış Batı için postmodern dönemde bahsedemediğimiz gibi, Batı tipi sınıf gerçeğinden söz edemeyiz. Ama yukarıdaki bölümler boyunca ele alındığı gibi, ölçek büyümesi yanında, köyden kopuş, derinleşen yoksulluk ve işsizliğin arasındaki farkı keskinleştirdiği de bir gerçektir.

405 Yaşar ve Yenimahalleli-Yaşar içinde, 2012: 80-1.

Buna karşın, “herkesin temel ihtiyaçlarının karşılandığı” bir düzenin (küçük köylülük ve güçlü devlet temelinde); hala önemli ölçüde sürdürülüyor olmasıyla ilgili olarak, kendini ‘orta halli’ hissetme, yakın zamanlara kadar işçiler arasında yaygındı.⁴⁰⁶ Üstelik kendilerini, İslâm dininin bir gereği olarak algılanan yardım yapmanın dışında düşünmeyecek kadar da ‘varsıl’ hissetme eğilimindeydiler.⁴⁰⁷ Yoksulluk söylemi bizim kültürümüzde sevilen bir söylem değildir; yoksulluk içindeyken dahi kendini varsıl hissetme gibi bir yönelim söz konusudur. “Yoklukta şeref bulma” anlayışı, o kadar derinlere nüfuz etmiş olmalıdır ki, kısa sürede terk edilecek gibi gözükmemektedir. Zira Bourdieu’dan beri kesin olarak biliyor olduğumuz gerçek, sosyo kültürel ve manevi boyutlarıyla servetin salt maddi zenginlik olarak değerlendirilemeyecek olduğudur. Bunlar, derin tarihselliğe sahip kendine yeten ‘özgür/müstakil insan’ olgusunun günümüzdeki yansımalarıdır. Bu durumda, kapitalizmle eklemlenmeyi kültürel ve dini hususiyetlerini kaybetmeden gerçekleştirmek isteyen ve bu doğrultuda farklı bir iktisadi model oluşturmak için çaba yapan insanların böylesi hususiyetlerden güç devşirmesi, bütün zorluklarına karşın muhtemel görünüyör.

2.) Bütüncül Ahlakın Muhafazası

Zenginleşme bir ‘cihad’ olacağına göre İslâmi prensiplere uygun olması beklenir. İslâm’ın sunduğu genel kapsayıcı düzenlemeler düşünüldüğünde, iş yaşamının taraflarının ortak bir etik/kültürel (İslâmi) paydayı paylaşıyor olmaları beklenir. Bu, İslâm’ın eklektik ve kapsayıcı, herkese hitap eden ‘ortaklaşmacı’ etiğin sürdürülmesi bakımından kritik önemdedir. Bu noktada, bu bütüncül ahlakın bir bakıma Cumhuriyet sonrasında çoktan kaybedilmiş olduğu da ileri sürülebilir. Batıcı ve yerli (köylü?)

406 Geniş, 2006.

407 Özdemir, 2010.

olmak üzere farklılaşan yaşam tarzlarının verili etik kapsayıcılık durumunu değiştiren bir gelişme olarak kaydedilmesi gerekiyor. Bu dönem boyunca, toplumda birbirinden kopuk iki farklı yaşam tarzı oluşmuş ve bu tarzlar birbirini pek de dostane algılamamıştır. Ancak belirtilmelidir ki, bu bile klasik yöneten-yönetilen ayrımı içinde söğürülabilecek bir husus olagelmıştır. Farklılaşma kendisini yönetici elitlerin üzerlerine giydikleri bir elbise şeklinde ortaya koyuyordu. Yaygın çevrelerde ne kadar içselleştirilmiş olduğu da şüphelidir. Yaygınlaştığının söz konusu edildiği durumda da, kolaylaştırılmış/kapsayıcı etiğe dayanma durumuna zarar vermekten ve sınıflaşmaya hizmet etmekten ziyade, toplum kesimleri arasında bir yabancılaşma durumunun derinleşmesine neden olmasıyla kendisini göstermiştir.

Ayrışma olasılığının güçlenmesi halinde, yeni oluşan grupların (işveren ve işçi) birbirinden İslâmî açılardan ne şekilde farklılaşacağına dair çıkarımlarda bulunmak için çok erken olmakla birlikte, önceki bölümler için yapılmış bir gözlemi bu çerçevede içinde de tekrarlamakta yarar olabilir. O da, varsıl sınıfların daha özgürlükçü İslâm yorumlarına itibar etmelerine karşın, yoksul sınıfların daha kuralcı ve baskıcı ve açık muhalefete ikna edildiği durumlarda da şiddete meyyal olacağını öngörebileceğimiz İslâm yorumlarıyla ortaya çıkacak olmalarının beklenebileceğidir.

3.) İslâm'dan Kaynaklanan Eşitlikçi İlişki Zemininin Muhafazası

İslâm dininin tarihi boyunca uygulamaya geçirme konusunda başarılı sayıldığı eşitlikçi ve hiyerarşik olmayan ilişki zemininin, bu mirasın bütün bir insanlık birikimi açısından önem arz ettiği düşünüldüğünde, korunması için elbirliğiyle çaba sarfedilmesi gerektiği ileri sürülebilir. Aldığı pek çok önlemle insanları eşitlemeye ve inanç ve etik bir 'vasat'ta buluşturmaya çalışan İslâm dini, tarihsel pratiğiyle bu yönde adımlar atmıştır. Bu nedenle, gelineen noktada, İslâm'ın zenginliği ve meşrulaştırıcısı bir inanış haline

gelme olasılığı kaygı uyandırıcıdır. Ama bir o kadar kaygı verici olan bir başka gerçek de, İslâm toplumlarının çağlarıyla uyumlu, saygı uyandıran uygarlıklar olmaktan çıkmış görünümleridir.

Zenginleşen Müslümanların 'Protestan etik'le aralarında kurulabilecek herhangi bir paralellik, ancak haz ve tüketimden uzak kalarak sürekli yatırıma yönelme hedefine kilitlendikleri oranda anlamlı olabilir. Bir Müslümanın haz ve tüketimden bütünü uzak kalması anlamlı olmayacaksa da 'denge' prensibinin hayata geçirilmesi noktasında dizginlerin sıkı tutulması bu bakımdan yaraya derman olmaya yetebilecektir. Batıda kapitalizmin oluşum yıllarında Protestan girişimcilerin katı biçimde uyguladıkları kimi prensipler (çok çalışmak, aşırı tüketimden uzak durmak, kazancı tekrar yatırıma yönlendirmek gibi) sayesinde gösteriş ve şatafata varan tüketimin uzağında kalınarak gerçekleştirildiklerinin bir benzerinin İslâm dünyasında hayata geçirilmesi, gerek günümüz toplumunun bir tüketim toplum olması; gerekse İslâm'ın çileci bir din olmayıp, en iyi olasılıkla 'denge' arayışıyla arzularını dengelemesinin öngörülebilmesi gibi nedenlerle mümkün değildir. Üstelik, uygulama ile ilgili veriler, zenginleşen İslâm ülke örneklerinin tüketimin uzağında kalmadıklarını ortaya koymaktadır.

4.) Örgütlü Toplum

Ahilik benzeri bütünsel/dayanışmacı yapılar, tarihi boyunca İslâm toplumlarının sivil toplum alanının dışında kalmadığını göstermektedir. Güçlü sivil toplum ve hayırseverlik *habitusunun* erken tezahürlerini Milli Görüş hareketinin "Adil Düzen" benzeri ideolojik projelerinde ve bunlarla bağlantılı yaygın hizmet faaliyetlerinde görmek mümkündür. Sınıflı toplum yapısıyla mücadelede güç vermesi beklenebilecek bir başka özellik de, derin tarihselliğiyle, toplumu bir ağ gibi saran bu örgütsel çerçevedir.

“Herkesin bir dayanışma grubunun mensubu olması gerektiği” tavsiyesinden (belki de talimatından) hareketle oluşturulan örgütlenme modelinin AKP’de de vücut bulmuş olması, bir yandan servetin belli ellerde toplanması için kapitalizmle bütünleşmeye yatırım yapan AKP’nin, öte yandan yoksullarla dayanışma işini Partinin örgütlenmesi aşamasından bu yana sıkı tutarak ikili bir işlevi başarılı bir biçimde üstlenebildiğini gösteriyor.⁴⁰⁸ O kadar ki, “Radikal İslâm ve mülksüzlük arasında kurulan organik ilişki ulusal ve uluslararası elitlerin korkularını yansıtmaktadır.”⁴⁰⁹

5.) Yoksullukla Mücadelede Sivil Toplum ve Yardımlar

“Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla ulaşamazsınız.”

(Al-i İmran 3/92)

Sermayenin güçlenmesi, sınıflı topluma geçişin öncülüken, yoksulluğun derinleşmesi de, işçi sınıfını ortaya çıkarması anlamında sınıflı bir düzenin tamamlayıcı unsurudur. Ercan’ın şu cümlelerinde de izlenebileceği gibi, yoksulluk işçileşmeyle, işçileşme ve işsizleşme de sınıflı toplumun devamlılığıyla ilintilidir:

“...bir taraftanyoksulluk, bir diğer taraftan kriz vurguları yapılırken aynı ülkede, kendi ülkemizde, bazı sermaye gruplarının nasıl hızla uluslararasılaştığını, artık yeni uluslararası piyasaya eklemlemek için beyaz bir sayfa açtıklarını görüyoruz.”⁴¹⁰

Bir yanda insanlar battıkları noktadan çıkmak için çırpındıkça batarken, öte yandan iş dünyası ekonomik büyüme konusunda her geçen yıl yeni bir başarının altına imza atıyor. Sormak gerek; işler bir grup için bu denli iyi giderken diğer grup nasıl böylesine beceriksiz ve iş bilmez (!) olabilir?

408 Bkz. Bakirezer ve Demirel, 2006: 21.

409 Akşit ve diğerleri, 2012: 57.

410 Ercan, 2003: 36.

Hıristiyanlık ve İslâm'ın yoksulluğa yönelik tutumları açısından kısa bir değerlendirme, Türkiye'deki gelişmenin niteliğini tayin etmek bakımından yararlı olacaktır: Protestan ahlakının zayıf ve yoksula dönük tutumu dışlayıcı ve reddiyecek (yoksulun durumu seçilmemişlik göstergesi olarak alınıp meşrulaştırılıyor ve herkesin ancak kendini kurtarabileceğine inanılıyordu.) İslâm ahlakı'nda Allah'ın sevgili kulunun kim olduğunu bilmenin imkânı yoktur; ihtiyaç sahibi karşısındaki refleks, yardımda bulunmak olmalıdır. Kur'an'da defalarca geçen zekât ve infak kavramlarının⁴¹¹ teşvik ediliğinde yardımda bulunmak Allah'ın hoşnutluğunu sağlamada temel bir yol olarak sunulur. Kitap'ta, yoksullarla dayanışma içinde olmak, Allah'ın safında olmakla eş değerde sayılmıştır.⁴¹²

Dinsel gereklerin tamamlayıcısı (ya da tersi doğru olmak üzere) durumundaki sosyo-ekonomik (sınıflı düzen yerine herkesi içine alan geçim ekonomileri bağlamında) düzenin vasıflarının da karşılıklılık biçiminde tezahür eden yardım ve dayanışmayı şart koştuğunu tespit edebiliyoruz:

geçim ekonomisi, yalnızca fiziksel ve zorunlu araçları güvence altına almak değildir. O ayrı zamanda ve özellikle bir yaşam etiğidir; paylaşılmış bir inançtır... Aslında genellikle gıda kıtlığı korkusuyla benimsenen geçim etiği... dayanışma bağlarının güçlü olmasına dayanmaktadır... Eski yerli toplumların, topluluğun bir başka üyesinin zararı pahasına kazanılan her karı kınaması, hep bu geçim etiği... adına olmuştur."⁴¹³

Devamla, Rahnema, Evans-Pritchard'dan yaptığı alıntıyla da geçim ekonomileri bağlamında şu genel geçer vasfın hâkimiyetine işaret ediyor:

411 Kur'an'da 32 kez zekat, onlarca kez de sadaka ve infak sözcüklerine yer verilmesi bu açıdan manidardır. Bkz. Taşçı, 2009: 506.

412 Bkz. Taşçı, 2009: 506.

413 Rahnema, 2009: 200-1.

"Paylaşma alışkanlığı, herkesin zaman zaman güçlük içerisinde bulunduğu bir toplumda kolay anlaşılır bir şeydir. Çünkü insanları cömertleştiren ve bu cömertlikle onlarda açlığa karşı bir güvence oluşturan şey, bolluk değil kıtlıktır: Bugün geçim sıkıntısı çekenler, yarın geçim sıkıntısı çekecek olanların yardımını kabul edenler."⁴¹⁴

Ancak, kendine has bir geçim ekonomisi olan Osmanlı düzeni açısından bir özgünlüğe işaret etmeden geçmemek gerekiyor: Son dönemlerdeki iktisadi geriliğine karşın, sokaklarında hiç dilenci bulunmayan bir üretim ve bölüşüm iklimidir Osmanlı. Bu husus, seyyahların ilgisini çeken ve dönemi itibarıyla de şaşkınlıkla karşılanan bir özelliğiydi. Çizilen bu çerçeve içinde, dilenciliğin paylaşım ve dayanışmanın egemen olduğu ortamların bir özelliği olmadığının kendisini açıklıkla ortaya koyduğunu söyleyebiliyoruz. Türkiye'de 1990'ların ortalarından bu yana artan yoksullaşma ve sınıfsal parçalanma eşliğinde dilenci sayısının da hızla artmakta oluşu, radikal biçimde değişen sosyo-ekonomik düzenin bir göstergesidir. Dilenciliğin gözle görülür derecelerde arttığı günümüz şartlarında, dilencilere uygulanan (öğrendiğime göre genellikle yanlış adres bildirdikleri vb. nedenlerle karşılıksız kalan) para cezalarından daha da önemlisi, maruz kaldıkları kötü muameledir. Konu üzerindeki gözlemlerim, bana, bu meselenin özel olarak ele alınmayı hak ettiğini gösteriyor.

Benim 1997-98 yıllarında doktora tezim için saha çalışmamı gerçekleştirdiğim dönemde, çok daha merhametle⁴¹⁵ karşılanan dilenci gerçeğinin, hızlı bir literatür taraması üzerinden, giderek İslâmi camiada da daha eleştirel değerlendirmelerin konusu yapılmaya başlandığını anlıyoruz: Örneğin, bir çalışmada, dilencilik söz konusu edilirken, hadisler paralelinde işin/çalışmanın 'cihad' olarak nitelendirilmesine işaret ediliyor. Burada dilencilik, kıya-

414 Rahnema, 2009: 200; vurgu bana ait.

415 Hatta bir işadamların sergilediği içtenlikli ve benim aşırı bulduğum merhamet karşısında ben her dilenene güvenilemeyeceği biçimindeki görüşümü dile getirince kendisi bana kimsenin mecbur olmadan dilenmeye tevessül etmeyeceği şeklindeki inancını kesin bir dille bevan etmişti.

met günü insanın yüzünde belirecek bir ‘dilencilik lekesi’ olarak, olumsuz/zararlı/arniyetli anlamıyla, kategorize edilmektedir.⁴¹⁶ Bir yandan infak ve yardımda bulunmak cihad olarak değerlendirilen davranışlar arasındadır;⁴¹⁷ ama öte yandan dilencilik, yurakıda değinildiğı gibi, men edilen bir davranış olarak mahkûm edilir. Buradaki mantığa göre, bir insan muhtaç duruma düşebilir ama dilenmemelidir. Bu çelişkinin ortaya koyduğu belirsizliği, bu husustaki bilgilerim çerçevesinde şöyle gidermeye çalışayım: (Protestan yorumuna benzer bir biçimde) Yardımı herkes, özellikle de çalışabilir durumda olanın hak etmeyeceğı anlayışı, ön plana çıkarılır. İkinci olarak da anlaşılan odur ki, ‘kişi muhtaç durumda dahi olsa, gelip varsılın kendisini bulmasını beklemelidir’ –zira, zengine yardım öğütlenirken yoksulun payına biri gelip onu bulsun diye oturup beklemek düşmektedir.

Oysa 90’ların sonunda dilencilik bunca yaygın, kapitalizm de bunca eklenlenmiş durumda değ ilken, iş adamları “kimin neden dilendiğı bilinemez; isteyene mümkün mertebe ve her halükarda yardım yapılmalıdır” görüşündeydiler.⁴¹⁸ Geline n noktada ise, ‘dilenmenin mutlak manada haram olduğı’ görüşüne kadar vardırılmış durumdadır.⁴¹⁹ Ancak, dilencililiğ in caiz görüldüğü bazı kişi ve durumlar da söz konusu edilmektedir:

- 1) Şiddetli yoksulluk içinde kıvranan kişi;
- 2) Ağır borç altında ezilen kişi;
- 3) Diyet ödeyecek kişi.⁴²⁰

Yardı mı hak edenler olarak zikredilenlerin arasında elbette dul ve kimsesizler de vardır.

416 Güler, 2012: 18-20.

417 Güler, 2012: 18; ayrıca bkz. aynı eser, s. 56-7.

418 Özdemir, 2006.

419 Güler, 2012: 20.

420 Güler, 2012: 20-1

Sonuç olarak, yardımı hak eden kişiyi de Müslümanın kendisinin bulması gerekecektir. Bunun haricinde dilenene iyi gözle bakılmayacaktır. İş ahlakını başlığında taşıyan ve bu konuya özel bir vurgu yapan İktisadi Girişimcilik ve İş Ahlakı Derneği'nin bir yayınında dahi yer alabilmiş, Hz. Ömer'e atfedilen bir örnekte, ihtiyacı olmadığı halde dilenen birine yapılan kötü muamele okuyucuya, örnek olarak gösterilmektedir.⁴²¹ Bu örnekte kişinin elinden malı alınıyor ve müsadere ediliyor. Bu örneğin devamında yapılan yorum, dilenmeyi sorumsuz bir insana –hatta millete ait keyfi bir davranış kertesine indirgediği ve dilenmeyen herkesi emek gücüyle geçimini karşılıyormuş gibi (bu satırlar adeta varsılın vicdanı dilenen bu kadar çok sayıda insana rağmen rahat edebilsin diye kaleme alınmış gibi) değerlendirdiği için (ve ayrıca ihtiyacı olmadığı halde dilenen bir insana maddi değilse bile sosyo-kültürel ve manevi seviyelerde yardım yapılması gereğine kör bir bakış geliştirdiği için de) sorunlu:

“...ilgili hadisler ve sahabe uygulaması, insanın mecburen çalışıp geçimini sağlaması, emek sarf edip rızkını temin etmesi, girişimde bulunup ekonomiye canlılık kazandırması gerektiğini göstermektedir. İnsanın, kendinin ve aile efradının rızkını temin edebilmek, var ise borçlarını ödeyebilmek için çalışıp kazanç sağlaması farzdır... Fert için dilencilik ve başkasına yük olmak ne ise millet, devlet ve ümmet için de odur, aralarında bir mahiyet farkı yoktur.”⁴²²

Peki ama sormak gerek; yoksulla varsılın yollarının bile kesişmediği büyük şehir ve metropol şartlarında Müslümanın yardımını hak eden kişileri bulup ulaşması ne derecede mümkün olabilecektir/olabilmektedir? İzleyen açıklamalar, İslâm'ın bu soruya verdiği yanıtı açığa çıkarıyor:

İslâm dinine göre yardımın felsefesi için şöyle genel bir çerçeve çizilebilir: Yardım, öncelikle dini-imanı bütün olduğunu

421 Güler, 2012: 21.

422 Güler, 2012: 21.

düşündüklerine ve en yakındakilerden (yakın ve uzak akraba ve komşular) başlayarak⁴²³ sonra diğerlerine yapılmak suretiyle hayata geçirilecektir. Böyle bir seçicilik mevcuttur. Ama kentsel ve küresel yaşam şartlarında –Afrika’daki açlara yardım için düzenlenen yardım seferberliği örneğinde olduğu gibi- sanırım bu uygulama da yeni yorumlara tabi tutulmuştur/tutulmaktadır/tutulsa gerektir.⁴²⁴ Nüfusun kentlerde parçalar ve kümelenmeler halinde yoğunlaştığı günümüzde bütün yoksunluğa karşın “komşusu açken tok yatan” olabilmeyen şartları ortadan kalkmıştır. Kırsal alandaki yoksullar ise ulaşılabilir olmaktan bütünüyle çıkmıştır. Kent-kır nüfus dengesinin tersine dönen niteliği, kırsal alanı ilgi konusu olmaktan dahi çıkarmış; yardımların gerektirdiği resmi belge ve takip sürecinin gerektirdiği sosyokültürel sermaye, yardımlara erişimi imkânsızlaştırmış gibidir.⁴²⁵ Bu nedenlerle yayukarıdaki deyiş, mevcut şartlara uygun olarak yeniden içeriklendirilmeli ya da bütünüyle unutulmalıdır; zira bu şartlarda komşusu zengin olan bir yoksul, yoksul olan da bir zengin mevcut değildir. Peki ama durum böyledir diye, zenginlerin, aç insanlar söz konusuyken, bu açlar komşuları değildir diye vicdan rahatlığıyla tok uyuyabilmeleri ne ölçüde İslâmi kabul edilebilir?

İslâmi açıdan sıklıkla dile getirilen; ve bütün bir sosyo-ekonomik yapının gönenci söz konusu olduğunda da önem arzeden şudur ki, İslâm’da yardımdan maksat, yardım yapılan kişiyi kendine yeter, kendi ayakları üstüne durabilir hale getirmektir. Günümüzün yardımlarında bu boyutun eksik kaldığı belirtilmeli:

423 Nahl suresi 90’da düzenlendiği üzere Allah’ın yakınardan başlayarak herkese yardımı emrettiği belirtilir. Bu nedenle olsa gerek, Güler de infak ederken ‘en yakından başlama’ prensibinin altını çizer. Bkz. Güler, 2012: 59.

424 Bkz. Özdemir, 2006; ve Özdemir 2012b.

425 Bkz. “Kırsal Yoksulu Düşünen Yok,” Cumhuriyet Gazetesi, 7.10.2012. Ayrıca bu konuda yardımlara erişimi kolaylaştırması ve katılımcılığı teşvikiyle başarılı bir örnek olduğu için araştırmaya konu edilen Endonezya örneğinin başarısını konu edinen TEPAV’a ait bir çalışma için bkz. “Türkiye’de İhmal Edilen Kırsal Yoksulluk: Endonezya’dan Ne Öğrenmeliyiz?” TEPAV. 2012.

Bunun nedeni, istenip amaçlandığı halde başarılmasının imkânsızlığı mı; yoksa bunun niyetlerden dahi çıkarılmış olması mı, bunu bilmek için camiayı bu açıdan çalışma konusu edecek girişimlere ihtiyaç olduğu anlaşılıyor. Şayet herkes kendine yeter hale getirilirse, işçi olarak kimler çalıştırılacaktır? Tüketim toplumunun yol açtığı yüksek ihtiyarlar nedeniyle insanların, kendilerine yetse de, çalışmaya devam edecekleri de öngörülebilir.

Yine de MÜSİAD örneğinde yardımlar, kişiyi kendine yeter biri haline getirme hedefine dönük olarak bu bilinçle gerçekleştirilmeye çalışılır. Bunun için sistematik olarak eğitime yönelik harcamalar yapılmaktadır. Yani, yeniderinlemesine çalışmalarla desteklenmesi gerekli olsa da, yüzeysel gözlemlerden hareketle denilebilir ki, 'doğru yardım' örnekleri hiç yok değildir. Yardımlar ve çalışanlarla ilişkilerde Müslüman iş dünyasının 'mesafe ve hiyerarşi'ye şimdilik bütünüyle teslim olmadıkları anlaşılıyor: Şefkatli ve eşit gören, eşitlemeye çalışan yaklaşımların, muhafazakârın yardım faaliyetlerine bağlı olaraktükenmediğine dair saptamalar literatürde mevcut.⁴²⁶ Doğrusu bu özellik, sınıflılığa direniş noktasında önemli bir destek sağlayabilir. İslâmi camia, bu konudaki gücünü, hayata geçirebildikleri nispette, İslâm dininin paylaşma ve yardımda bulunmaya verdiği, maddiyatı da aşan önemden alıyor olmalıdır. Hayırseverlik, her şeye rağmen, İslâmi camianın güçlü noktalarından birini teşkil eder; zira son dönemlerde değişme eğilimine giren olumsuz yorum örnekleri öne çıksa da, bu uğurda sadece maddi yardımı değil (bir miktar maddi yardımın neredeyse hiç bir şey ifade etmediği bir dönemden geçiyoruz) insani potansiyellerinin bütünü seferber etmek durumunda oldukları bir inanç sistemine mensup olmaları işadamlarını muadillerine yüklenmeyen türden sorumluluklarla donatmaktadır. Sonuç olarak, her ne kadar AKP, sosyal politikayı 'zenginlerin ihtiyaç sahiplerine yardımına' indirgiyor görünüyorsa

426 Aksu ve Doğan, 2009: 31.

da,⁴²⁷ MÜSİAD örneğinden yola çıkarak, hem yardımların sistematik oluşunda, hem de insana bir hayat kazandırma potansiyeli olan eğitime kanalize edilmiş oluşunda kendini ortaya koyan bir kendi ayakları üzerinde duracak insan yaratmayı –muhtemelen çoğu durumda niyet olarak kalıyorsa da- hedef edinmişliğin de hakkını teslim etmek gerekiyor.⁴²⁸

AKP uygulamalarında bu konu bütünüyle sivil topluma bırakılmamış olup, sosyal devletin açıklarını kapatma yönelimindeki hükümet tarafından, devlet eliyle planlanmakta ve organize edilmektedir. Dünya Bankası ve IMF gibi uluslararası kuruluşların materyalist içeriği giderek kültüralist ve insancıl boyutlar kazanmasıyla giderek artan biçimde yardım konusuna verdiği önem ve destek, bu konuda yerel hükümetlerce atılan adımları kolaylaştırmıştır.⁴²⁹ Yoksullara verilen destek, AKP iktidarında devlet-sivil toplum ve belediye işbirliği ile yürütülmektedir. En başlıcaları, sağlıkta yoksula ulaşılması –yeşil kart vb. uygulamalar üzerinden- ile daha çok belediyelerce yapılan aynı yardımlardır. Aslında sistemde radikal bir dönüşümün gerçekleştirildiği bu dönemde yaşanan göçün mülksüz ve sahipsiz bıraktığı insanların aç bırakılmaması ve hayatta tutulması gayretidir bu. Bu çaba, Osmanlı’nın temel birkaç prensibinden biri olan iaşeciliğin, kapitalizmin vahşi koşulları altında hayata geçirildiği yeni bir versiyonu olarak görülebilir. Kelime anlamı, ‘beslemek-yaşatmak’ olan iaşecilik prensibi,⁴³⁰ Osmanlı İmparatorluğu’nun ekonomisini devletin de dahliyle halkın tamamının en temel ihtiyaçlarının giderildiği bir (sosyal) sistem durumuna sokuyordu. Ancak, bugünkü, temel ihtiyaçların devlet ve sivil toplum aracılığıyla giderilmesindeki fark, bunun yapılabilmesinin zor-

427 Yıldırım, 2010: 290.

428 Özdemir, 2006; Özdemir, 2012b.

429 Buğra, 2008: 219.

430 Genç, 1989.

luklarıyla ilgilidir; zira bugünün temel insan ihtiyaçları kalem ve nitelik olarak çoğalmış ve çeşitlenmiştir. Eski Osmanlı günlerine kıyasla, sağlık ve eğitim başta olmak üzere, birçok beşeri ve sosyo-kültürel kalem, yiyecek ve barınma ihtiyacına eklenmiş durumdadır. Ve bu ihtiyaçların bir merkezden karşılanabilmesi, sistemin çıkarları bakımından mümkün de mantıklı da değildir. Bir başka açıdan da ne kadar satın alsa doyurulamayan bir tüketim açlığı giderek insanları esir almakta ve “kaynakların sınırlı ihtiyaçlarınsa sınırsız olduğu” prensibini bizim topraklarımızda da hayata geçirmektedir.

Ama, sonuç olarak, bu dönemin yardımlar konusunda oldukça başarılı sayılabilecek aktörlerinin bu başarısının⁴³¹ sırrı, İslâm'ın yardım meselesine bakışının, bu çevrelerce yakın zamanlara kadar geçerli olan pozitif yorumlanışında aranabilir. Bütün bir ‘Millî Görüş’ geleneği, özellikle de Refah Partisi örgütlenmesi bu konuda başarılı uygulamalara imza atmıştır. AKP’nin örgütlenmesi ve çalışma tarzının da RP’den miras olduğunu söylemek mümkündür. Gerger’in betimlediği üzere,

“Türkiye yoksulları... Devlet kendisine gelmezken, yani sosyal devlet çökmüşken, ne eğitim, ne sağlık, ne karnını doyurabileceği bir mekanizma, bir sosyal devlet olarak devleti görmezken ve 1960’ların, 70’lerin başka türden sosyal dayanışma örgütleri de uzaklaşmışken, yani yoksul mahallelerde... dayanışma hareketleri ortadan kalkmışken veya zayıflamışken, haftada bir gün kendi evine bir paket makarna getirdiği için bunu gördüğü için başka bir şey göremediği için bir paket makarna, bir paket bulgur, iki tane ekmek getiren partiyi ve bu çalışma tarzını iktidara taşıdılar.”⁴³²

431 Bahçe ve Köse (2009: 398, 415) bu başarının uluslararası planda dikkat çeken parlaklığını James Petras’tan alıntılıyor: “Türkiye ve Latin Amerika’daki mevcut iktidarlar, geçmişten farklı olarak, halk kesimlerine erişen iyi örgütlenmiş parti aygıtlarına ve en yoksul sınıfların oylarını satın almaya yönelik iyi finanse edilmiş ‘refah’ ve ‘yoksulluk’ programlarına sahipler;” bir başka yorumla, “En yoksul sınıfların oylarını satın almaya yönelik iyi finanse edilmiş ‘refah’ ve ‘yoksulluk’ programları.”

432 Çoban, 2003: 29.

Bu betimlemede yer alan ‘çalışma tarzıyla’ kast edilenin ne olduğunun bilincine varmak son derece önemlidir. Mesele, bir paket makarna değil, o makarnanın getirilmesinde seferber edilen beşeri, sosyal ve kültürel sermayeler olmalı diye düşünüyorum. Yoksula yardımın da, dayanışmanın da, en çok böyle bir düzlem üzerinde nihayete ulaştırılabileceği açık görünüyor. Yardımın maddiyatın ötesinde boyutlar içermesi, yani beşeri, sosyal ve kültürel açımları olmasının anlamı, sadece balık değil balık tutmaya dair diyalogların da bu süreçte yer alması olmasının kesinliğidir.

Hem artık yavaşça sınıflı yapının olağan sayıldığı bir düzende yaşıyor olduğumuzdan; ve hem de yardım yapma durumunda olan insanların bu prensibe olan inançlarını ve bu konudaki hassasiyetlerini önemli ölçüde yitirmiş görünmelerinden dolayı, yardımlarla toplumun refahını sağlamak bundan böyle mümkün ve anlamlı görünmemektedir. Ya da zaman içinde gerçek dışı olduğu düşünüldüğünden olacak unutulmaya terk edilen bir insanı kendine yeter hale getirme prensibi, artık nadiren dillendiriliyor. Birinin karnını doyurmak yeterli olur sanılıyor. Şayet bu çizginin ötesine geçmiş olsalar, fabrikalarda işçi olarak kimi çalıştırabilecekler?

Batılı deneyimde ise yoksul ile işçi kavramları çakışır: Yoksullar, en hafifinden potansiyel işçilerdir. Bu çerçevede ‘çalışan yoksul’ tipinin ‘sadece büyüme hızının düşük olduğu gelişmekte olan ülkelere özgü’ olmayıp, ABD gibi gelişmiş ülkelerde de görüldüğünün altı çizilmeli. “Çalışan yoksullar, yalnız yoksul ülkelerde değil zengin ülkelerde de önemli bir sorun oluşturuyor.”⁴³³ Günümüz şartlarında bile, çalışmanın dahi kişiyi yoksulluktan kurtarmaya yetmiyor oluşu, sorunun boyutlarını, yapısal niteliğini tüm çıplaklığıyla ortaya koyuyor. Sonuç

433 Buğra ve Sırmazdenir, 2007: 92-3; ayrıca bkz. Buğra ve Keyder, 2007: 10.

olarak çalışmak yoksulluğu önlemiyor!; ne gelişmemiş ne de gelişmiş ülkelerde.

Gerçi yeni yoksulluk şartlarında elbette bu açıdan da büyük bir farklılaşma var: Piyasanın emeğe olan ihtiyacı, ileri teknoloji ve otomasyon nedeniyle oldukça azalmış durumda. Emeğe ihtiyaç duymayan piyasalar, yoksullukla birlikte işsizlik de üretiyor bu nedenle. İşletmelerin ihtiyaç duyduğu işçi sayısı yıldan yıla azalıyor.⁴³⁴ Otomasyon ve bilgisayarlaşmanın getirdiği bu teknolojik etki, ucuz işgücüyle ayakta kalmaya çalışan üçüncü dünyaya da aktarılabilirdiğinden istihdam artışı bizim gibi ülkelerde de sınırlı kalmaktadır.⁴³⁵ Böylece ülkelerin ekonomik durumlarındaki iyileşme, paradoksal bir biçimde işsizlikle sonuçlanmaktadır.

Elbette çalışan nüfusun yarıya yakınının kayıt dışı olması da çalışma yaşamının yoksulluk üretici özelliğini katbekat artıran bir etki yaratıyor. Ama bundan daha da önemlisi, yapısal dönüşümün hem bir nedeni hem de sonucu olarak karşımıza çıkan işsizlik olgusudur. Tam istihdamın dünya çapında bir gerçeklik ve hedef olmaktan çıkarak⁴³⁶ yerini yaygın işsizliğe bırakması, sözü, edilen yapısal dönüşümün temel göstergelerindendir. Öyle ki, 1995'te dünyada işsiz veya gizli işsiz sayısı 800 milyon olarak hesaplanırken, 21. yüzyılın başında bu rakamın bir milyarı geçtiği kaydediliyor.⁴³⁷

Sonuç olarak işçi, satmak durumunda olduğu emeğinden başka hiçbir şeyi olmayan kimse demektir; yoksul ise sahip oldukları temel gereksinimlerini gidermeye yetmeyen; ve bu ikisi ne yazık ki çoğu durumda çakışabilmektedir. Dahası merkantilist dönem itibarıyla yoksullar 'halktan insan ile aynı anlamda'

434 Bora ve Erdoğan, 2011b: 13-4.

435 Bora ve Erdoğan, 2011b: 14.

436 Bora, Tanıl ve Necmi Erdoğan, 2011b. "Cüppenin, Kılıcın ve Kalemin Mahcup Yoksulları: Yeni Kapitalizm, Yeni İşsizlik ve Beyaz Yakalılar," Ed. Tanıl Bora, Aksu Bora, Necmi Erdoğan ve İlknur Üstün, İstanbul: İletişim: s. 13.

437 Bora ve Erdoğan, 2011b: 13.

kullanılacak kadar örtüştürülen yaygın bir anlama sahipti. Bu dönemde bir soylunun gözünde kişi, ister çalışma yeteneğinde olsun, ister düşkün olsun; eğer kendi geçimini sağlayacak bir gelire sahip değilse, yoksul sıfatıyla adlandırılmaktaydı.⁴³⁸ Bir işi olmayanlar yanında, çalışmak zorunda olan kişinin dahi yoksul olarak nitelenmeye devam etmek durumunda kaldığı günümüz dünyasını da içerecek bir genellemeyi, yoksulluğu çalışma üzerinden tanımlayan Bentham'dan dinleyebiliriz: "Yoksulluk, geçim araçlarını karşılamak için çalışmak durumunda olan herkesin içinde bulunduğu bir durumdur." "Yoksul" kimdir? "Yoksul", geleneksel olarak, her şeyi mal-mülk ve para-pul zaviyesinden gören kapitalizmin, bunlardan yoksun olan ve yaşamak için çalışmak zorunluluğu bulunan herkesi kapsayacak şekilde (mülk sahibi olmaması durumunda çalışanları, iş-güc sahiplerini bile) insanların bütünü için sahip çıktığı indirgemeci bir adlandırmadır.⁴³⁹ Çalışmadığı halde muhtaç durumunda olan kişi ise farklı adlandırılır: Düşkün. Düşkünlük, "geçim araçlarına sahip olmayıp, aynı zamanda çalışamaz durumunda olan kişinin durumudur."⁴⁴⁰ Ne tuhaftır ki, bu nedenlerden dolayı, yoksullara çalışma alışkanlığı kazandırmak ve uluslararası rekabette üstünlük sağlamak için en iyi yolun ücretleri düşük tutarak yoksulluğu sürekli kılmak olduğu düşünülmüştür.⁴⁴¹

Batılı geleneksel algıda, çalışacak durumda olmadığı için yoksul olanlara yapılan yardımın hak edildiği; çalışacak durumda olanlarınsa bunu hak etmediği düşünülürdü. 'Kendine yardım' ve 'bireysel kurtuluş'un esas olduğu Protestan inancı doğrultusunda dilencilik, alanın da verenin de tercihi yer bırakmayacak şekilde yasayoluyla yasaklanmıştı. (Türkiye'de de

438 Kovancı, 2003: 20-1.

439 Kovancı, 2003: 20-1; 75-6.

440 Kovancı, 2003: 75-6.

441 Kovancı, 2003: 22.

hâlihazırdaki uygulamaya göre dilenenlerin Kabahatler Kanunu uyarınca belli bir para cezasına çarptırılıyor olması izaha muhtaçtır.) Yöneticilerin iznine bağlı olan dilenme, sadece yaşlılar ve çalışamayacak durumda olanlar için geçerliydi.⁴⁴²

Bir Batılı için İnsan özgürlüğü her şeyden değerlidir. Kişi, 'kendi başının çaresine bakmak konusunda korunmalıdır' der;⁴⁴³ yani kişi aç kalmakta sonsuzca özgür olacaktır. Townsend, 'bir kölenin çalışması için zorlanabileceğini', ama bunu yapmak yerine, 'açlık hissi'nin, (çalıştırmaya yönelik) barışı bozmayan, sessiz ve tükenmez bir baskının temeli olarak' benimsenmesi gerektiğini vurgular. Doğulu bir insanın özgürlüğü o kadar da önemsememesinin nedeni ise, buna zaten önemli ölçüde sahip olmasından olsa gerektir. Köle olmayan insan bu uğurda hiç çaba sarf etmese de bir nebze de olsa özgürdür; bunun bilincine sahip değildir sadece...

Artık Türkiye'de de bazı insanların diğer adının 'yoksul'; ve hatta yer yer düşkün, olduğunu bu noktada belirtmek gerekiyor. Yakın geçmişe kadar kimse kendisine yoksul olmayı yaşıtıramaz, muhtemelen sosyo-kültürel ve dinsel sermayelerine yaslanarak ne kadar dar gelirli de olsa kendisini 'orta halli' olarak nitelerlerdi.⁴⁴⁴ Şimdiyse yoksul kavramına çok yaygın bir insan kesimini adlandırmak için başvurmaya, onların da bunu teyit etmelerine, çoktan alıştık. Aynı şey 'zengin' için de geçerli. 'Zengin' ve 'yoksul' olmak, artık sabitlenmiş kalıcı pozisyonlar haline geliyor/geldi. Birilerinin adı zengin olunca, diğerlerinin adı da yoksul oluyor. Maddi durumlarıyla adlandırılıyorlar artık insanlar kitleler olarak. İdeal tipik örneklerine bakıldığında sınıflı toplumun tam da böyle bir temel üzerinde yükseldiği görülecektir. Bir soruyla bitirmek istiyorum bu bölümü: Her şeye

442 Kovancı, 2003: 20-1; belgesiz yakalanır ya da geçim kaynağını belirtmezlerse idama kadar varan cezalara çarptırılıyorlardı.

443 Kovancı, 2003: 57.

444 Özdemir, 2011: 53.

rağmen, Doğulu/İslâmi bağlam için bir insanın yoksulluğundan ya da muhtaçlığından ibaret olması kabul edilebilir midir?

Bu soru bağlamında Rahnema'nın yoksulluk olarak adlandırdığı şey için yaptığı bir davetin –kapitalizmin çıkmazlarından kurtulabilmek için geçmişin sufi uygulamalarına benzer bir biçimde gönüllü bir yoksulluğu seçmek şeklinde⁴⁴⁵- ben İslâmi paradigma çerçevesinde 'vasat insan ve toplum' için yapılabileceği/yapılması gerektiği kanısındayım:Çünkü İslâm'ın en temel prensibi 'denge' ve 'orta yol'dur.⁴⁴⁶ Eski toplum düzeninde deneyimlenenin adının yoksulluk, günümüzde karşı karşıya olduğumuzun ise adının farklı konması gerektiğini düşünen Rahnema yeni tip yoksulluğa, yoksulluk yerine sefalet demeyi tercih eder.⁴⁴⁷ Buna göre, sefalet (Rahnema'ca olumlanan) yoksulluğu dünyalarımızdan kovmuştur; ve nihayetinde, geçmiş yoksulluklarla 'modern yoksulluk' arasındaki fark ilinti kurulamayacak denli fazladır. Türkiye üzerine yapılan yoksulluk çalışmalarında da bu farkın altını çizildiğini görüyoruz.⁴⁴⁸

Rahnema'nın çalışması sosyo-kültürel ve manevi zenginliklerle yüklü eski tipte yoksulluğu doyurucu bir biçimde gözler önüne sermekle kalmayıp; bizlere, günümüz toplumunun sorunlarından çıkış için de sufice bir "gönüllü yoksulluğu", yani sade yaşamı tavsiye eder.⁴⁴⁹ Bu ölçütle yaklaşıp bir kıyaslama yapıldığında, ve Batının sınıfdışı ya da altı kategorisiyle kıyaslandığında, Doğunun/Türkiye'nin sefaleti deneyimleyen, günümüz yoksullarının dahi, sosyo kültürel ve manevi kriterler bağlamında varsıl sayılmaları gerektiği açıktır. Bauman'ın altını çizdiği üzere, Batının yoksulu, aynı zamanda, hâlihazırda ya da potan-

445 Rahnema, 2009: 311-31.

446 Özdemir, 2012a

447 Bu nedenle Rahnema'nın kitabının adı (2009) "Sefaletin Yoksulluğu Kovduğu Bir Dünya"dır.

448 Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 85.

449 Rahnema, 2009: 311-31.

siyel olarak suçlu görülüp sivil toplumun yardım götürme sorumluluğu hissetmediği bir sınıftır.⁴⁵⁰ Bizde ise hala hem yoksulları suçlulukla özdeşleştirme oranı çok düşüktür; hem de geçerli olduğu ve bilindiği kadarıyla da bu durum insanların yardım eğilimlerini engelleyici bir işlev görmemektedir. Bizde böyle bir özdeşlik yoktur yok olmasına, ama yoksul ve zenginlerin birbirinden keskin sınırlarla ayrılmış semtlerde ve uçuşuma yakın imkan farkları ve farklılaşan yaşam tarzlarıyla yaşıyor olmaları, elbette ki, karşılıklı ilişki ve empati geliştirmelerine engeldir. Sınıflı toplumun kurucu/oluşturucu unsurları da zaten bundan ibarettir.

Rahnema'nın 'gönüllü yoksulluğu' tavsiye etmesine tekrar dönecek olursak: Gerçekte, İslâm pratiği her şeyde olduğu gibi bu konuda da 'denge' arayışında olup; sufilerin bir grubunun benimsediği dünyadan 'el etek çekme' durumuna destek vermesi İslâm'la bağdaştırılamaz. Bir noktadan sonra bir 'yoksulluk güzellemesi'ne döndürdüğü kitabında Macit Rahnema, yoksulluğu bir hayat tarzı olarak seçmenin bir (manevi) zenginlik göstergesi olduğunun altını çizer. Rahnema kitabında, İslâm felsefesinde önemli bir yere sahip aşırılık karşıtlığını benimseyerek, aşırılığı yozlaşmanın potansiyel kaynağı ilan etse de, yoksulluk seçimini nedense bir aşırılık türü olarak telakki etmez.⁴⁵¹ Oysa İslâm düşüncesi ibadet için dahi olsa aşırılığı tasvip etmez. Yoksullukta ısrar da bu nedenlerle, bana kalırsa, bir nevi aşırılıktır!

Türkiye'de Yoksullukla Mücadele Biçimleri ve Yoksulluk Algıları Üzerine

Türkiye'de iş dünyasının, bu sermaye birikimi ve yoksulluğun derinleştiği gidişin, başını çektiğine dair bir destekleyici örnek,

450 Bauman, 1999: 107-119.

451 Rahnema, 2009: 71-3.

MÜSİAD'ın kurucu başkanı Erol Yazar'ın kendisiyle yapılan bir röportajında kullandığı ifadeleridir:⁴⁵²

“Bir insanın kibirli yürümek kaydıyla zengin olduğu anlaşılmalı sokakta. Fakir anlasın da gelip derdini anlatsın diye.”

Burada Yazar, zengini ve yoksulu kalıcı pozisyonlara yerleştirmek suretiyle kavramlaştırmış oluyor. Bu anlayışta, ne zenginin malı risk altındadır ne de yoksulun durumunun iyileşmesi olası görülür. Parası olmayan olandan isteyecektir; hepsi bu! Ne zengin, ‘param olsa da ben de belki bir gün muhtaç durumlarda kalabilirim’ diye düşünür, ne de yoksul ‘ben de yükselip bir gün kendimi bu zengin adamın konumunda bulabilirim’ diye. Daha-sı Yazar’a göre zengin yürüyüşüyle zenginliğini belli etmeliymiş ki yoksul onun zengin olduğunu anlayıp ihtiyacını dile getirebilsin. Geleneksel paradigmadan ihtiyaç sahibinin bizi arayıp bulması değil bizim onu arayıp bulma sorumlulumuz olduğunu öğrenmiştik; anlıyoruz ki güncel durum bu algı ve kabulün de yerinde yeller estirmiş.

Geldiğimiz noktada, belli bir anda ihtiyacı olan birine yapılıyor yardım, özen içinde ve çekinerek; bunun yerine yardım, yoksul olarak adlandırılan, yoksulluk artık adı ve kaderi haline gelmiş/getirilmiş birine yapılıyor. Üstelik yaşam alan ve koşulları birbirinden bütünüyle kopuk, farklı dünyaların insanların yardım ilişkisi içine girmesi –şayet birbirlerine rastlayabilirlerse- söz konusu oluyor. Yardımlar artık paylaşılan bir dünyaya, eşitlikçi bir sosyo-ekonomik zeminin üstünde yeşermiş olan ‘bugün bana yarın sana’ hissine dayalı değil. Oysa, ‘Bugün bana yarın sana’ anlayışı Sünni İslâm’ın ötesinde bir kapsayıcılığa⁴⁵³ sahiptir.

452 Fadime Özkan’ın 21.07.2009 tarihli Star gazetesi röportajından.

453 Güler bu anlayışın İslâm geleneğinin bütününe hitap eden doğasını tasvir ve tespit etmektedir; 2004: 109.

Kur'an'da, yardımın alelade yapılması gerektiğine ve parasal olmayan hususların da yardım kapsamında olduğuna, dolayısıyla paraca yoksul birinin de bir tatlı söz ve gülümsemeyle yardımda bulunabileceğine, dair ayetler mevcut.⁴⁵⁴

“Mallarını Allah yolunda harcayıp da sonra harcadıklarının arkasından başa kakmayan, fakirlerin gönlünü kırmayan kimseler yok mu? Onların Rableri katında has mükâfatlar vardır. Onlar için korku yoktur, üzüntü de çekmeyeceklerdir. İyi (güzel ve tatlı) bir söz ve bağışlama, ardından incitme gelen bir sadakadan hayırlıdır... Malını gösteriş için harcayan kimse gibi, başa kakmak ve incitmek suretiyle yaptığınız hayırları heder etmeyin.”⁴⁵⁵

Doğunun (İslâmi) ekonomi geleneğinde sosyo-ekonomik konumların belirsizliği, hareketliliği ve aşağı yukarı eşit olduğu bir durum esas alınır. Bu sistem açısından ideal durum, herkesin kendine yettiği geçimlik bir ekonomiye dayalı durumdur; bu şartın gerçekleşmediği haller ise adeta olağanüstü haller olarak damgalanıp bundan murat edilen, bir an önce ortadan kaldırılmaları için kişinin en yakınındakilerden başlayarak zayıf duruma düşen kişiyi tekrar ayağa kaldırmasıdır. Yardım yaparken esas, tekrarlamak pahasına belirtilmeli ki, yoksul ve de yoksun düşmüş kişinin kendi ayakları üzerinde durabilir hale getirilmesidir.⁴⁵⁶

Oysa içinde bulunduğumuz koşullarda ne zenginin konumunu kaybetme korkusu var; ne de yoksulun bulunduğu durumdan çıkma umudu. Klasik sosyo-ekonomik düzendeysen insanların aynı zamanda hem umut hem de korku içinde olmaları, sürekli olarak bir mücadele hali içinde olmaları beklenirdi. Tüm bunları kişi, Allah'tan umudunu kesmediği için; ve Allah'dan gelebileceklerden çekindiği için yapardı. Bu durumda ellerinden

454 Esed, 2002: Bakara, 263 ve 264.

455 Esed, 2002: Bakara: 262-264.

456 Özdemir, 2006: 134-39.

geldiği nispette ve özenle ihtiyacı olduğunu görüp düşündüklerine yardımda bulunmaları adeta doğal bir hal alırdı. Benim 90lı yıllardaki görüşmelerime yansıyan düşüncelerden biri, çoğu işadamlarının mal varlıklarının verdikçe çoğalacağına inanmalarıydı. Çok fazla yardımda bulunmanın kendilerini yoksullaştıracağına inanmıyorlardı. Geldiğimiz noktada isedişariya yansıyan göstergelerden, bu taahhütlerin çok uzağında olduğunu düşündüren çok fazla emare mevcut. Yardımlar çokça yapılıyor yapılmasına; ama yapılanlar, kimseyi ayakları üzerinde durur hale getirmeyi amaçlamıyor.

Ancak yine de pek çok örnekte yardımlar konusunda gösterilen içten ve gayretli tutum, zengin Müslümanların bütünüyle kapitalist sisteme teslim olmamak için çabaladığını ve sürece kendi damgasını vurmak gibi bir derdi olduğunu gösteren belki de tek delil durumundadır. Bu doğrultuda literatürde geçmişe dair hassasiyetlerin bütünüyle kaybedilmediğini gösteren kimi işaretler de mevcuttur:

“Kabul etmek gerekir ki muhafazakâr örgütlenmeler-cemaatler toplumun emekçi kesimleriyle daha samimi ve elitist olmayan bir ilişkiye sahipler.”⁴⁵⁷

Bu noktada önemli olan bir başka husus, varsılların maddi yardımla yetinmeyip kişisel düzeyde yoksul çevrelerle yapıcı ilişkiler içinde olmaya gayret sarf ediliyor olmalarıdır. Maddi olanakları sağlamak, görece daha kolay olanı; zoru ve bütün dünyada kıt kaynak durumunda olanı ise başta bu amaçlarla zamanından ayırmak olmak üzere toplumun farklı kesimleri arasındaki ilişkilerin hiyerarşik olmayan ve sahici/samimi bir temel üzerinde yürütülmesidir. Yakınlara kadar “yoklukta şeref bulan” bu kültür ikliminde, unutulmamalıdır ki, zenginlik sadece parayla olmaz. Bu çalışmada iddia edildiği üzere, Bourdieu’nun sosyo-

457 Aksu, Doğan, Birikim, 241: 31

kültürel ve manevi sermaye kategorilerinin en çok da yaygın bir biçimde bizimki gibi toplumlar için geçerliydi.

Ama elbette yoksullukla mücadelede, meselenin tek başına sivil toplumun insafına terk edilmesi, çözümsüz bırakılması anlamına geleceğinden, kabul edilemez -Müslüman camianın bu alandaki çalışmalarını etkin bir biçimde yürüttüğü aşikâr olsa da. Buğra ve Sınmazdemir de günümüzün dünyasında, yoksulluğun bu baş edilmesi güç yenilenip farklılaşan karakterine işaret ediyor.⁴⁵⁸ Bu güçlüklerle karşın, başarılı bir biçimde sürdürülen yardım çalışmaları, AKP'nin yoksul-varsıl herkesin oyunu alma-ya hala devam etmesini açıklayan bir neden, bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, aşağıda belirteceğim nedenlerle, bu konuda Buğra ve arkadaşlarınca önerildiği üzere devlete güvenerek sivil toplumun bir kenara çekilmesi toplumsal dayanışma reflekslerini zayıflatacağından, bir kayıp, bir gerileme olarak telakki edilmelidir.

Yeni yoksulluğun bu yeni özelliklerini (çalışmanın da korumadığı ve geleneksel kırsal ailevi dayanışma ağlarının yokluğu anlamında sosyo kültürel yoksullukça da eşlik edilen) karşılaması amacıyla Buğra'nın konuyla ilgili benimsediği literatürce geliştirilen temel bir vatandaşlık geliri önerisinin yabana atılmayacağı aşikâr; ancak asgari ücretin açlık ve yoksulluk sınırlarının altında kaldığı ve kayıt dışı çalışmanın bu denli yaygın olduğu koşullarda vatandaşlık geliri önerisi (zaten açlık sınırının altında olan asgari ücretin 1/3'ünden az olması öngörülen)⁴⁵⁹ ku- lağa gerçekçi ve ikna edici gelmiyor.

Temel vatandaşlık geliri savunucuları, özellikle de Türkiye'deki savunucuları, her türden hayırseverliğe, aşağılayıcı buldukları

458 Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 85.

459 Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 108.

için karşı çıkmaktadırlar.⁴⁶⁰ Ama bunu yaparken, asgari ücretin 1/3'ü bile olmayan bir gelir desteğiyle insanlara onur kazandıramayacaklarını biliyor olmalılar. Açıktır ki, hayırseverlik kapsamında değerlendirilecek çalışmalar da, gelir desteğiyle sağlanacak yardım da, kişinin onurunu korumaya otomatik biçimde yetmemektedir. Yeni koşullar altında, insanların, her halükarda muhtaçlıklarını sergileyerek güçlenmelerini sağlayacak maddi-manevi imkânlarla ulaşmak için çabalamaya elbette ihtiyaçları olacaktır. Nitekim bazı temel gelir savunucuları, bu desteği "her derde deva bir uygulama" olarak görmediklerinin altını çizerek onun "bir taban, bir sosyal taban, bir temel sağlayacağını" vurgularlar. Bu ilave desteklerin neler olacağı konusu ise daha fazla açılmaz.⁴⁶¹

Yoksulluk, sadece her türlü maddi imkân ve ilişki desteğinden yoksun olan insanlara karşılık gelmez: Buğra ve Keyder'in kalemlerinden dile getirildiği üzere "Çalışan yoksullar, yalnız yoksul ülkelerde değil, zengin ülkelerde de önemli bir sorun oluşturuyor."⁴⁶² Çalışma hayatının geçirdiği büyük dönüşümün iki temel sonucu, büyümeyle istihdam ve istihdamla bireyin geçimi arasındaki ilişkinin kopmuş olmasıdır. 'Çalışan yoksul tipi'nin sadece büyüme hızının düşük olduğu gelişmekte olan ülkelerde değil, ABD gibi ücretlerin düşük olduğu gelişmiş ülkelerde de görülebiliyor olması düşündürücüdür.⁴⁶³ (Türkiye'de istihdamın yaklaşık yarısının kayıt dışı olması sorunun Türkiye'deki çapı hakkında yeterince ipucu sağlıyor.)⁴⁶⁴ Peki ama o zaman sormadan geçmemek gerekir: Daha çalışanın sorununun çözememiş bir ülke/dünya nasıl olup da bir nedenle istihdam dışı kalan nüfus için kalıcı ve etkili çözümler üretebilecektir?

460 Örneğin bkz. Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 87.

461 Standing, Guy, 2007: 30.

462 Buğra ve Keyder, 2007: 10.

463 Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 91-3.

464 Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 109

Buğra ve Keyder'in çalışmalarında ortaya konulan yaklaşımı ve önerilen gelir miktarını eleştirel bir nazarla dikkate alan Bahçe ve Köse de aşağıdaki soruyu soruyorlar:

"Bu durumda yoksullukla mücadele için tembelliği teşvik etmeyecek kadar ya da yardım alan kimsenin asgari ücretle çalışmayı reddetmeyeceği kadar 'vatandaşlık' geliri önerisinde bulunanlara şu soruyu soralım: Burjuva toplumunda asgari ücretin anlamı nedir?"⁴⁶⁵

Her durumda, yoksullara temel bir gelir desteği sağlanması durumunda, her vatandaşın belli bir gelir desteğine kavuşturulması, konuyu bütünüyle devlete terk edeceğinden, sivil toplumun çalışmalarıyla desteklenmemesi halinde, desteği alan kişilerin beşeri, sosyo-kültürel (ve manevi) sermayeleri bakımından⁴⁶⁶ yoksullaşacağı ya da güçlenemeyecekleri anlamına gelir. Çünkü insanların 'muhtaç' durumlarının çaresi salt ekonomik yardımdan geçmez. Üstelik toplumun maneviyatının ve ahlaki reflekslerinin de zayıflamasına hizmet edecek türden bir devlet müdahalesine varacaktır bu. Bauman'ın bu müdahalenin zaafını vurguladığı cümleleri şöyle:

"Devletin de ahlaki vicdan üzerinde benzer bir uyutucu etkisi vardır... Yardım elini uzatmak artık devletin sorumluluğudur, ihtiyaçların ve ihtiyaç sahiplerinin göreceli önemine karar vermek de öyle. Bir kez daha ahlaki özne uyutulmaktadır. Artık ahlaki ıstıraptan kurtulmuştur ama ahlaki uyanıklığı ve ahlaki yeterliliği daha da körelmiştir."⁴⁶⁷

Buğra ve Keyder'in de altını çizdikleri gibi, emeğin geri plana itilmiş olduğu bu yeni koşullar altında ne kapitalizm ne de onun sosyal güvenlik sistemi emek perspektifinden ele alınabilir. Ancak temel bir gelir desteği uygulamasına da dayanak kılınacağı belirtilen 'insana ve insan hakları'na dayalı yeni bakışın gerçekçiliği hususunda en başta yazarların güvenleri tam değildir, ki şunları yazıyorlar:

465 Bahçe ve Köse, 2009: 417.

466 Yoksullukla baş etme konusunda sosyal sermaye kavramının öne çıkışını eleştirel bir bakış açısıyla ele alan bir makale için bkz. Hablemitoğlu, 2007

467 Bauman, 1998: 223

“Bunun başarılıp başarılamayacağı ve zaman içinde sadece yoksulları hedefleyen politikalardan gerçek bir temel gelir politikasına geçilemeyeceği ise bu politikaların ahlaki temelleri üzerinde savunulup kabul ettirilmesine bağlı. Asıl zor olan da bu.”⁴⁶⁸

Fakat sonuç olarak insanın var gücüyle çalıştığı ya da çalışmaya hazır olduğu halde dahi, geçinebileceği miktarda bir parayı elde edememesinin hiç sorunsallaştırılmayıp; sorunun insan hakları adına çözülmeye çalışılması hiç de sağlıklı bir yol gibi görünmemektedir. Bu temel gelirin salt bir hak olarak kurumlaştırılmasının –örneğin bir hayırseverlik pratiğine kıyasla- kişinin onurunu ne derece kurtarabileceği de tartışmalıdır. Üstelik bu çalışmalara katılanların tavsiye ettikleri destek miktarı dikkate alındığında bu desteğin yoksulluğa –ve yoksulun onurunu kurtarmaya- bir çare olarak sunulabilmesi mümkün görünmüyor: Yardım miktarı olarak, şimdilik asgari ücretin üçte birinden daha az olan bir miktar öngörülüyor. Hane başına aylık 65 dolarlık bu yardımın 2. aşamada 100 dolara çıkarılması öngörülüyor. Böylece de miktarın düşüklüğü yani “mutfak harcamalarının asgari düzeyde karşılanmasına yardım edebilecek düzeyde olmakla birlikte ‘tembelliği teşvik’ veya ‘suistimal’ kaygılarına yer bırakmayacak kadar düşük” olması da desteği savunmak için bir araç olarak kullanılıyor!⁴⁶⁹

Bu itirazlar, başlangıç olarak 1986 yılında Avrupa temel gelir ağı olarak başlayan ve 2004’den itibaren de Avrupa dışına da yayılan ve bir dergi de çıkarmak suretiyle etkinliği ve gücü artan bu destek formuna⁴⁷⁰ karşı çıkılması şeklinde anlaşılmamalıdır. Günümüzde kanıksanmış bir hak halinde gelen devletçe sağlanan yaygın eğitim olanağının uygulanabilirliği de bir zamanlar düşünülemezdi. Dolayısıyla temel bir destek mahiyetindeki bu maddi desteğin sağlanmasıyla ilgili sorun, bunun başka yardım

⁴⁶⁸ Buğra ve Keyder, 2007: 12.

⁴⁶⁹ Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 108-9.

⁴⁷⁰ Buğra ve Keyder, 2007: 9

formlarına karşı çıkılmak suretiyle ve tek başına yeterli olabilecekmişcesine savunulmasıyla ilgilidir.

Umutların sivil topluma bağlandığı bu ortamda maddi yardım, ancak yaşamın idamesini sağlayabilir. Kişilerin muhtaç durumlarından kurtularak saygınlıklarına kavuşmaları ise dışsal moral, sosyal ve kültürel desteği/dayanışmayı gerektirir. Çağımızda artık sermayenin salt ekonomik bir gerçeklik olmayıp sosyal, kültürel ve manevi (sosyo-kültürel ve manevi sermayeler vurgulanır) boyutları da içermesinin dünya çapında (böylece 'homo economicus'u terk ettiğini ortaya koyan Batı dahil) kabul gördüğü dikkate alındığında, kalıcı çözümlere ulaşmanın hedeflenmesi bakımından kaçınılmazdır. Ancak ne yazık ki maddi olmayan bu sermaye türleri açısından da koşullar elverişli değildir: "Toplumsal bağ, dayanışma ağları, hızla tükenen, kıt hale gelen kaynak" durumundadırlar.⁴⁷¹

Anlatılmak isteneni açıklayıcı bir örnekle detaylandırılacak olursak, sokakta yaşayan çocuklar örneğine bakmak, bu konuda bize, ihtiyaç duyduğumuz ipuçlarını sağlayacaktır. Belirtildiği kadarıyla çocuklar devlet onlara (maddi anlamda) sahip çıkmadığı için değil (çoğu yetiştirme yurtlarından en azından yaz aylarında sokağa kaçmaktadır) başka ihtiyaçları tatmin edilmediği için sokakta yaşamayı tercih etmektedirler: Örneğin çocuklarla ilgilenen bir derneğin⁴⁷² koordinatörü olan Abdülkadir Bal, kendisiyle yapılan bir röportajda⁴⁷³ çocukları merkezine alan pek çok proje ve çalışmanın olduğunu; ama çocukların asıl ihtiyacının ilgi-alaka ve sevgi olduğunu vurguluyor. Belirtildiğine göre çocuklar, salt ekmek değil, ekmeğin yanında mutluluk, yani ekmeği getiren kişinin onlarla birlikte ekmekten yemesini arzu ettiklerini beyan ediyorlarmış!

471 Bora, 2011a: 14.

472 Kalplere Sevinç Bırakanlar İnisiyatifi.

473 Zehra Çakmak'ın Abdülkadir Bal'la Timetürk'te gerçekleştirdiği 'Ekmek Değil Ekmek Arası Mutluluk Getirsinler' başlıklı röportaj. 3. Mayıs. 2012

Bu nedenlerle salt ekonomik olarak değil, sosyo-kültürel açılardan da desteklenmesi gereken yoksullar için, bir sivil toplum seferberliği yaşamsal önemdedir. Bu, yardımlar organize edilirken, toplumun beşeri, sosyo-kültürel ve dinsel sermayelerinin de bu uğurda seferber edilmesi anlamına gelir. Oysa devlet üzerinden anonim biçimde yapılan yardımlar salt maddi/ekonomik destekten ibaret kalmaya mahkûm olacaktır. Sadaka karşısı bir (sol) söylemle⁴⁷⁴ devlet desteğinden yana görüş belirtenler ise bu çok cüzi desteğin ötesindeki ihtiyaçların nasıl karşılanacağı konusunda bir ipucu sağlamazlar.

Sadaka Karşısı Söylemin Eleştirisi

Sadaka, dinsel gereklerle bağlantılı olduğu kadar sosyo-ekonomik düzenin niteliğinden de kaynaklanan, toplumsal paylaşım ve dayanışma kapsamında değerlendirilebilecek bir yardım uygulamasıdır. Bu nedenle Türkiye'deki sınıflı toplum (geçimlik tarım ekonomisi bağlamındaki) önceki formundaki uygulamalarını günümüzün sınıflı toplumunun kemikleşmiş tabakalaşma örüntülerinin yol açtığı sadaka görünümlerinden ayrı tutmak gerekir. Aşağı yukarı birbiriyle eşit (ve köle olmama ve kendine yeterli anlamında özgür) insanlardan oluşan sınıfsız toplum bağlamında sadakanın uygulanması, kimse için incitici olmayıp; 'bugün sana yarın bana' anlayışı içinde hayata geçirilirdi. Paylaşmanın alışkanlık halini alması, herkesin zaman içinde güçlüklerle karşılaşma olasılığının bulunduğu türde toplum yapıları içinde anlaşılır bir durumdu.⁴⁷⁵

Bu konuda Amartya Sen'in yaklaşımı elverişli bir çerçeve sunar: Sen, "...yoksulluğun, yoksulların niteliğiyle, dolayısıyla onların herkese sunulan imkânları herkes gibi değerlendire-

474 Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 87.

Rahnema, 2009: 200.

memeleriyle de ilgili bir şey olduğunu" belirtiyor; ve devamla, "Eğitimsizlik ve vasıfsızlık,bedensel ve zihinsel kısıtlar, irade dışı yer değiştirmeler, sorunlu aile ilişkileri veya ailevi sorumlulukların niteliği gibi nedenlerle ortaya çıkan yoksulluğun, yoksulun farklı ihtiyaçlarını dikkate almadan çözülebilecek bir sorun olmadığı"nın altını çizer.⁴⁷⁶ Bu uyarı yoksulluğun beşeri, sosyo-kültürel ve manevi alanlara uzandığı; ve bu noktalarda yapılacak yardımların, şayet daha fazla değilse kesinlikle daha az olmayan miktarda yoksuluniçerildiği bir durumdan çıkışın sağlanması noktasında etkili olacağını göstermektedir. Ancak gerek zenginlerin sayıca az olmalarından gerekse de bu alanlara yayılan (sosyo-kültürel ve manevi) yardımın kişinin bütün varlığıyla katılımını gerektirmesi nedeniyle, bu tip zenginlik bulunması oldukça kıt olan kaynaklar arasındadır.

Maddi/parasal imkânların ötesine geçen bu çerçeve içinde muhtaçlığın da paylaşılması ve herkesin potansiyel olarak muhtaç sayılması (kimin bir nedenle bir başkasına ihtiyaç duymayacağını garantisi olamayacağına göre) için bir neden bulunabilir. İslâm geleneği herkesin muhtaç konumunu vurgulaması yanında,yoksullar dahil herkesin,bir şekilde veren el konumunda olabileceği noktasında da bir nevi herkesi eşitler: Bu kapsamda kim tarafından sarf edilirse edilsin bir tatlı dil, gülümseyiş, ayıp örtme vb. iyi davranışlar sadaka kapsamında değerlendirilir.⁴⁷⁷

Bu nedenle her sadakanın her halükarda onur kırıcı bir pratik olduğu görüşüne katılmak mümkün görünmüyor; her toplumsal olgu gibi sadaka da tarihsel ve toplumsal gerçekliği içinde tartışma konusu edilmeli. Geçmişteki sadaka uygulamasında 'verme', salt maddi bir katkı olmayıp bütünüyle insanlığımızdan verebildiklerimizi karşımızdakinin ihtiyaçları için seferber kılınmasıyla ilgilidir. Günümüz şartlarında ise sadakayı giderek çirkinleştiren

476 Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 91.

477 Fsed, 2002, Bakara: 263

ve çözüm olmaktan çıkaran, yardımın salt maddiyatla sınırlandırılıp beşeri, sosyo-kültürel ve manevi desteklerin giderek oldukça kıt kaynaklar halini alıyor olmalarıdır. Her şeyden önce, zaman en kıt ve değerli kaynak durumuna yükseltildiğinden, zamanımızdan vermek -ki bu, sosyo-kültürel ve manevi sermayelerin bedenlendiği mecra durumundadır- giderek imkânsızlaşmaktadır.

İlaveten günümüzdeki görünümleriyle sadakayı çözüme hizmet etmez ve onur kırıcı kılan sınıflı topluma geçişle derinleşen özgün yoksullaşma dinamikleridir. Bu bağlam içerisinde, “bugün bana yarın ona” gerçeğinin ve anlayışının altı oyulmuştur. Toplumsal konumlar, aşağı-yukarı hareket imkânlarını, son derece sınırlı kalmak suretiyle kalıplaşarak sınıflararası geçişlerin olmadığı bir dünyada da ihtiyaç içindeki ve/veya varıl durumdaki insanlar arasındaki empati imkânlarını yok denecek kadar azaltmıştır. Dolayısıyla problem sadakada değil, onun içinde deneyimlenmek durumunda olduğu sosyo-ekonomik sistemin kendisindedir. Sistemik değişim, sadaka deneyiminde de dönüşüm gerektirmektedir. Ancak sistemin (zenginle fakir arasındaki) geçişleri (ve hatta her türden ilişkiselliği) imkânsız kılan sınıflı bir hal aldığı bir ortamda, Müslümanların sadaka ve zekâtla topluma karşı sorumluluklarını yerine getirdikleri gibi bir düşünceyi paylaşmaya devam edeceklerse, bu bir sorundur. Zira yeni şartlarda bunların yoksulluk sorununu çözmeye yetmeyeceği, açık bir gerçektir. Zira yoksulluk, işçi ihtiyacının karşılanmasında anahtar çözümdür.

‘Anadolu sermayesi’nin erken dönemlerinde, işadamlarının işlerinin kendilerine vakit bırakmaması dolayısıyla yerine getiremediği bu görevi eşlerinin onlar adına üstlenerek bir telafi mekanizması oluşturduklarını, benim araştırmalarım ortaya koymuştu.⁴⁷⁸ Buna karşın, gerek Müslüman burjuvazinin eşlerin

⁴⁷⁸ Özdemir, 2006; Özdemir, 2012b

yaşam alışkanlıklarını muhtemelen derinden değiştirmek suretiyle tüketim toplumuna teslim olmuş olması; ve yaşam alanlarının yoksulların yaşam alanlarından bütünüyle kopmuş olması gibi nedenlerle, kısa vadede aile içi işbölümüne dayalı da olsa bir çözüm olasılığı, ne yazık ki, sınıflı toplumun sınırları dahilinde ve kısa vadede pek de olası gözükmemektedir. Yine de konuya ilişkin açıklamalara burada son vermeden, bu konuda MÜSİAD'ın geçmişindeki özgün ve anlamlı çabalarını aktarmak ve bu konuda yapılabilecekler noktasında çözüm açısından içlerinde barındırdıkları ipuçlarını, bu kurum üzerindeki gözlemlerimi paylaşmak suretiyle ele almayı uygun görüyorum.

Yardımlar Bağlamında Bir Örnek Çaba: MÜSİAD (Yardımların Sistematisasyonu)

1997 yazında gerçekleştirdiğim görüşmeler mevzu bahis olduğunda, MÜSİAD üyeleri zekât ve sadaka konusunu 'hak' kapsamında değerlendirip tartışmaya konu dahi yapmamışlardı.⁴⁷⁹ İşadamları ibadet olarak değerlendirdikleri zekât ve sadaka vermeyi, yoksullar için yapılması gerekenler bağlamında yeterli görmüyor, hatta 'hak' olarak niteledikleri sadaka ve zekâtıyardım kapsamında dahi değerlendirmiyorlardı. 'Kişinin değerinin bu ibadetlerin ötesine ne denli çıkabildiği ile ölçüleceğini' ileri sürüyorlardı. Yardımı maddiyatla sınırlı olarak değerlendir-meyip kişinin sahip olduklarını her alanda paylaşmasının esas olduğunu vurguluyorlardı. Zekâtın kutsal Kitap'tan kaynaklanan bir zorunluluk olması, paylaşmanın yaşamın her alanı için yaşama geçirilmesi gereken bir pratik olduğuna inanmalarıyla tamamlanıyordu. Bu nedenlerle MÜSİAD'ın yardımlar konusundaki tutumunun, başka şeyler yanında yardımda bulunmayı tercih etme gibi, hafifletilmiş bir anlam çağrıştıran hayırseverlik

479 Özdemir, 2006: 136.

kavramıyla karşılanamayacağını düşünüyorum. ‘Yardımlaşarak yaşamak’, MÜSİAD üyeleri tarafından adeta bir yaşam biçimi olarak sunuldu.

Protestan genleri doğrultusunda ‘kendine yardım’ ya da çalışma karşılığı yardımı esas kabul eden Batıda ise ‘karşılıksız yardım’ –bütünüyle düşkün olanlar haricinde- neredeyse men edilirken; İslâm kültüründe yardım, insanları kendilerine yeter müstakil ‘birimler’ haline getirme sorumluluğuyla ilişkilendirilmiştir. Bu herkes için dini bir vecibe telakki edildiğinden yardımlar sistematik bir çalışmanın ve bir yaşam biçiminin konusudur.⁴⁸⁰ Örneğimize (MÜSİAD) baktığımızda görüyoruz ki, yardımlar rastgele değil, sistematik bir biçimde, iyi düşünülp planlanmış kararların sonucu olarak yapılmalıdır/yapılmaktadır. Yardımdan maksat, İslâm dininin gerektirdiği üzere, bir insanı kendi ayakları üzerinde durabilen müstakil⁴⁸¹ bir insan haline getirmektir.⁴⁸²

Bu nedenle yardımların, kendisini tipik olarak eğitimle ilgili konularda göstermesine şaşmamak gerekir. Eğitim, bir insanı geçici olarak doyurmaktan öte, ona bir meslek/hayat kazandırmakla ilgilidir zira. Bu kapsamda yoksul öğrencilere yapılan yardımlar, sonra da okul-yurt için yapılan harcamalar belirtil-di. Görüşülen işadamlarının tamamı bu kapsamda harcamalar yaptığını ifade etti. Amaç bir insanı kendine yeter hale getirmek olduğuna göre bu yardımlar düzensiz değildi; öğrencilere yardımlar sistematik biçimde yapılıyordu.

İşadamlarının yardımları İslâm’a zıt amaçlarla kullanılmamasını garanti altına alma yönünde çaba gösterdikleri de bu noktada not edilmeli. Bunun gerekçesi yardım yapanın yardım yaptığı

480 Özdemir, 2006: 134.

481 Derneğin adında da geçen müstakil sözünün İslâm inancı ve insanı açısından belirleyici yanının altı, bu noktada, çizilmeli.

482 Özdemir, 2006: 134.

kişinin eylemlerine vesile olduğu için kendisinin de yardımın sonuçlarından sorumlu tutulacağına inanılmasıdır.⁴⁸³ Örneğin yapılan yardımla içki alacağını bildiği birine yardım yapmanın uygun olmaması gibi. Bu çerçevede muhtemeldir ki, beklenen, burs verilen öğrencilerin İslâmi ideallere hizmet gereğini yerine getirmeleridir: İslâmi yaşantının egemen olduğu bir topluma Müslümanlığının bilincinde nesillerle ulaşılacaktır!

Çizilen bu idealleştirilmiş tabloya karşın, MÜSİAD'ın kurucu lideri Erol Yazar'ın yaklaşımlarında gözlenebilecek olumsuzluklar da ayrıca zikredilmeyi hak ediyor. Kendisiyle yapılan bir röportajda Erol Yazar zenginleşmeye çabalamayı meşrulaştırmak üzere "fakir olan insan nasıl verebilir?" diye soruyor. Bu soru, yardımı maddiyata ve salt maddi anlamda varsıl olanın verebileceği bir ikram olduğuna inandığını gösterir. Sorduğu bu soruyla Yazar, vermeyi maddi zenginlik kapsamıyla sınırlamış ve İslâm'ın geniş ufuklu algısını daraltmış oluyor.

Daha sonra Konya'da yaptığım saha çalışmasında görüştüğüm bazı işçilerin ifadelerinde görülen ise zenginliğin ve yoksulluğun çok daha geniş algılanıyor olduğudur: Bazı işçiler, sadece patronlarının değil ama herkesin kendi çapında yardım yapabilir olduğuna vurgu yaparak beni de eğitmiş oldular.⁴⁸⁴ Öyle görünüyor ki İslâm'ın ruhuna sadakat konusunda patronlar işçi ve yoksul sınıfın zihniyet dünyasına yaklaşamayacak bir noktaya gerilemiş durumdalar. Bu durum, farklı yaşam algıları ve tarzları çerçevesinde, sınıfsal ayrışmayı net bir biçimde gözler önüne seriyor. Maddiyatın ötesinde, sosyo-kültürel ve beşeri sermayelerimizden verdiklerimiz aslında çok daha yaşamsal önemdedir. Bir insanın yardıma ihtiyacı olup olmadığını anlamak ve bu hususta nasıl bir adım atılacağına karar vermek bile maddi olmayan türden bir 'yatırım' gerektirmektedir. Böyle

483 Özdemir, 2006: 135.

484 Özdemir, 2010: 52.

bakıldığında, öyle görünüyor ki, patronlar en az maddi gereksinimlerini karşılayamadığı için kıvranan ve muhtaç durumda bulunan halk kesimleri kadar yoksul ve muhtaç görünüyorlar. Yardım yapabilir durumda olan insanların bilip uygulamak durumunda olduğu bazı gerçekler vardır; ve bunların bilinmemesi dahi bir yoksulluk konusu olarak zikredilebilir. Hayırseverlik konusunda gerek Kur'an'da gerekse halk arasında yaygın olarak karşılık bulan anlatılarda yardım yapmanın kendisi kadar, nasıl yapılması gerektiği hususuna da yer verilir: Servetin gösteriş ve övgü için harcanmasının yasaklanması kadar, yardım yapılırken kişinin duygularının incitilmesi ve yapılanın başa kakılması halinde de yapılan iyiliğin boşa gideceği vurgulanır.⁴⁸⁵ Halk arasında da yaygın olarak dile getirildiği gibi, 'sağ elin verdiği sol el görmemelidir.'

Peygambere atfen yaygın olarak söylendiği (Erol Yazar'ın da sahiplendiği) gibi, 'veren el alan elden üstündür!' Şayet, yoksulun da kendinden verebileceği şeyler olduğu gerçeğini kabul edeceksek, üstünlük kimsenin tekeline sayılmamalı; herkes çok çalışmalı; yani mücadele/cihad etmeli. 'Veren el alan elden üstündür' sözünün, bu durumda, şöyle farklı yorumlanabilir: İdeal 'İslâm Ekonomisi' düzeninde kazanmak; dağıtacağını/vereceğini/infak edeceğini bile bile kazanmaktır; öyleyse vereceğini bile bile kazanmak kelimenin gerçek anlamıyla üstünlük telakki edilebilir. Ama şayet vermeyecekse, kimse kazancından dolayı bir üstünlük hissedememelidir. Elbette kazanmanın infak etme eşliğinde yürütüldüğü bir düzen zordur; zira (ne yazık ki) insan doğası, içinde bulunduğumuz şartlar dahilinde, kendisinin olmadığını ve elinden çıkacağını bildiği bir şeyi elde etmek için çabalamaya meyyal gözüküyor.

Alma-verme ilişkisinin ötesine geçmek istersek, bu ikinci yo-

⁴⁸⁵ Esed, 2002, Bakara: 264.

ruma paralel olarak, daha etkili ve kabul edilebilir olan şu hadisin ön plana çıkarılmasıyla da maddi zenginlik ve yoksulluğu aşan bir insani ilişki ve etkileşimler zeminine ulaşılması mümkün olabilir: “İnsanların en hayırlısı başkalarına faydalı olandır!”

Sınıf Gerçeğine Teslimiyette Zayıf Noktalar

Şimdi burada, sınıflı topluma geçişi hızlandıran ve pekiştiren, çoğu sınıflılığa geçişi tartıştığımız bölümde de ele alınan, kimi gözle görülür hususların, vurgulama ve altını çizme amacıyla üzerlerinden yeniden geçeceğiz:

1) Servetin küçük ve orta büyüklükte olma niteliğinden giderek uzaklaşması ve bunda bir beis görülmemesiyle kalınmayıp bunun bir başarı olarak telakki edilip sunulmaya başlanması: Görünen o ki, Müslümanların payına düşen sermaye de ölçek de hızla büyüyor. Bu durumda kapitalizme has ve sınıflılığın pekiştiren formel/gayri şahsi ilişkiler ön plana çıkmaya başlayacaktır. Bu da mesafeli ve hiyerarşik sınıf ilişkilerini kolaylaştırmakla kalmayıp insanları bu kalıpların dünyasında yaşamaya mecbur bırakacaktır.

2) Nüfusun müstakil/özgür küçük köylülükten çıkarak hızla mülksüzleşmesi ve yoksullaşması; ve yaşam alanlarının sınıfsal hatlar üzerinden kesin olarak ayrıştırıldığı kentlerde toplanması;

3) Tüketim toplumunun gerekleriyle hızlı bütünleşme, lüks ve herkesten farklı olanı tüketime yöneliş; tüketim kalıpları üzerinden sınıfsal ayrışmanın mümkün ve kolay hale geldiği aşikârdır;

4) Yukarıda ele alındığı gibi, her ne kadar süregiden yardımlaşma İslâmi camianın elinin güçlü olduğu bir nokta ise de, yoksulun kendine yeter bir hale getirilmesinin giderek imkansızlaşması; yardımlar yapılırken yoksulun onurunun zedelenmesi; yoksulun da veren insan konumunda olduğu şeklindeki algının

değişmesi; zenginin de yoksulun da kendilerini zıt konumda bulabileceği umudunu/korkusunu taşıma hallerinde yaşanan değişme de sınıflılığa geçişin göstergelerindendir. Oysa Batılı *habitus*de saygıdeğer bir insan, dahası sıradan bir vatandaş olmak bile paraya endeksliken bizde yakın zamanlara kadar saygınlığın eşit dağıtıldığı bir ortam hüküm sürüyordu.

5) Sınıflaşma gerçeği paralelinde yukarıda değinilen türden farklı (çeşitlenmenin artarak sürmesi beklenebilir)⁴⁸⁶ İslâm yorumlarının (burada kastedilen liberal ve sosyal İslâm yorumları) oluşturulmasının da elbetteki sınıfsal ayrışmayla ilişkisi açıktır. (Aslında bunun orta ve uzun vadede yoğun bir taraflar arasındaki etkileşimi; onun da sınıflaşma dinamiklerini zayıflatıcı bir etkiyi doğurarak ait olunan tek bir inanç/etik çerçevenin varlığının şekil değiştirmek suretiyle varlığını sürdürmesinin mümkün olabileceği de düşünülebilir.)

6) Klasik Osmanlı sosyo-ekonomik düzenini de yansıtan Doğulu/İslâmi bağlamın 'vasat/denge toplumu'nun erozyona uğramış olması, sınıflı toplumun olgunlaşmasına işaret eden canalcı önemde bir gelişmedir. Eşitlikçi toplumun omurgası durumundaki 'vasat toplum' ve 'vasat insan'ın yoksul ve varsıllardan oluşan bölünmüş bir topluma gidişiyile artık geleneksel geçimlik düzenden söz etmek mümkün değildir. Geçimlik bir ekonomiy-le yola devam edilemeyeceği kesindir ama hiç değilse bu gerçekleştirilirken eşitlikçi zeminin hasar almamasına itina göstermek ve bunun için şartları zorlamak, gerekirdi diye düşünüyorum.

7) Son olarak, İslâm'la kapitalizmi buluşturan Müslüman iktidar döneminin (AKP), sermaye birikiminin meşruluğu noktasında yaşanan sorunu, hiçbir rahatsızlık duyar görünmeksizin,

486 Yakın zamanlarda 'Türkiye'de dindarlaştırma' hakkında yapılan bir alan çalışmasının bulguları da dindarlaştırma adına homojen bir görünümünden söz edilemeyeceğini ortaya koyuyor. Bkz. Akşit ve diğerleri. 2012.

kapitalizm lehine çözmüş olması, yukarıdaki gelişmeler yanında, eşitsiz bir toplumun halk nezdinde meşruluk kazanmasına hizmet etmesi bağlamında önemlidir. Bunun bir sonucu olarak zenginleşme umudunun toplum geneline yaygınlığı vücuda geldi;ve zengin-fakir ayrımı yanında, birileri çok zenginleşirken yoksullaşmanın meşruluğunu doğurdu. Bu eşitlikçi bilinci zedeledi ve sınıflaşma yönünde yaşanan radikal dönüşümün (halk ve belki de bütün Müslümanlar nezdinde) ne anlama geldiğinin fark edilememesini sağladı.

Türk Sınıflaşmasında Özgünlük

Bu özgünlüğün arkaplanında yatan temel faktör, mülksüzleşip işçileşenlerin köle arkaplanına sahip olmamaları nedeniyle her şeye karşı toplum içinde bir yerlerinin olmaya devam etmesi; dahası, çoğunluğu itibariyle bağlarla (din, parti, hemşehrilik, akrabalık ve hatta dostluk(!) bağlarıyla; her şeye rağmen dostluk da bizim bir 'milli sermayemiz' durumundadır) çevrelenmiş yaşantılara sahip olmalarıdır. Açıktır ki bu, yoksulların toplum içindeki konumlarını pekiştiren; sınıf konumlarını ise zayıflatan bir faktördür.Bu bağlar hâlihazırda birer kıt kaynağa dönüşüyorlarsa da kişiler aile, din, hemşehrilik, parti vb. bağlantılara hala sahiptirler: Aynı gemide olma hissini artıran ve sınıf konumunu zayıflatan bir husus olarak. Bu nedenle her ne kadar 'bağısız' bir yoksul kesim hızla büyüyorsa da bu gelişmeleri anlamlandırmada sınıftan farklı kavram ve araçlara ihtiyaç duyulmalı.

Sınıflaşmayı destekleyen ve önünü kesen, onun özgün olması için kılcal damarlar sağlayan kimi hususlar dikkate alındığında, bütün sınıflaşma eğilimine karşı karşıyadaki olguya sınıf (ya da yine Batılı kaynaklardan kaynaklanan statü ya da habitus) değil de başka bir ad koymamızı haklı çıkaracak yukarıda belirtilenler türünden hususlardan yola çıkarak soralım: Süreğiden süreci kar-

şılamak için, sınıf yerine ne demeli? Şimdiden bir öneri geliştirmek çok güç; zira karşımızda şekillenmesini beklediğimiz ‘sınıf gerçeği’ henüz bütün olgunluğu ve çıplaklığıyla tezahür etmiş değil. Kendisini gizliyor ya da açığa çıkması için daha çok erken; uzuvları henüz ortaya çıkmış durumda; ve yeterince gelişmiş değil.

Ancak elimizdeki nüveye bakarak bir şeyler söylemek yine de mümkün olmalı: Bir yandan, çeşitli toplumsal kesimleri ayırıştırarak araya mesafe ve hiyerarşi koyan modern kentsel yaşam; öte yandan ileri teknoloji ürünleriyle dünyayı global bir köye çeviren imkânlar. Bütün bunlar, bize, her halükarda Doğulu İslâmi bağlamın bağrından sınıflı bir bünye değil de bol akışkanlı, etkililişimli, bağlar yaratma konusunda her türlü imkânı değerlendirerek, manevi ve kültürel zenginliklerini yeniden şekillendirerek yarınlara taşıyacak bir Doğu/İslâm toplumu umudu veriyor. Adına da: Yine ‘vasat toplum’ demeyi sürdürmeyeceksek; gerektiğinde çağla uyumlu olma adına kapitalizmle bile eklemlenecek kadar eklektik; ama vasati özünü korumak adına eşitlikçi olmayı sürdüren bir toplum düzenine karşılık gelecek şekilde “devingen, akışkan ve hedefinde niteliksel unsurlarla desteklenmiş bir eşitlik ve denkserlik eksenli toplum düzeni” diyebiliriz. Bu düzeninin Jön Türk hareketindeki tezahürlerini çarpıcı bir biçimde ele alan Mardin, taşradan gelip yeni ve aristokratikleşen Osmanlı bürokrasisine eklemlenen; ve Jön Türklerin çekirdeğini oluşturan Batıcı bürokratları eşitlik doğrultusunda harekete geçirenin, Batıyla olan ilişkileri değil, geleneksel eşitlikçi yapıda meydana gelen çözülme ve yozlaşmaya verilen bir tepki olduğunu saptamaktadır.⁴⁸⁷ Dolayısıyla halk, bu düzenin çözülmesini sert tepkiler eşliğinde karşılayabilir.

Kendi zıddıyla bile ilişki kurup hakikatin tozunu pasını silme noktasında Batının kemikleşmiş *habitusundan* bütünüyle ayrılan

487 Mardin, 1983: 26.

Doğulu *habitusun* şimdilerde yaptığı, ‘muhafazakâr’ yaftası altında, tarihe devrimci müdahalelerde bulunurken, dünyaya şekil vermenin, her şeyden önce kendini değiştirmeyi gerektirdiği bilincini insanlıkla paylaşmaktır. Asırlık İslâm medeniyetinin muhafazacı refleksinin yerini diyalektik ve zıtlaşmacı müdahalelerin alması gerektiği bilinci, İslâm dünyasında yaygınlaşmaktadır. Gezi eylemleri ve sonrasında devamedegelen tepkiler bu eksenle anlaşılabilmektedir.

Şimdi çekinerek de olsa ‘İslâm ekonomisi’ ve ‘homo İslâmicus’ iddiaları paralelinde yola devam etmeye çalışan Müslüman sermayenin yukarıdaki özgünlük iddiası bağlamıyla biraz da çelişik bir duruş içinde olduğunun savlanacağı bir önemli bölüm var sırada. Bu noktada, dayatılan iddia, sınıflaşmanın derinleştiği tezi paralelinde, bunun bir destekleyicisi olarak, ‘homo İslâmicus’un da altına dinamit koyduğudur.

‘Homo-İslâmicus’un Sonu mu?

Batılılaşma ideali genç nesillerin yetişmesinde tek hedef olarak tayin edilmesi de geleneksel sınıfsız toplum ve ‘vasat toplum’ ve onun ‘kâmil insan’ idealinin/gerçeğinin (buna biz bu topraklara özgü insanı temsil eden bir kod olarak ‘homo İslâmicus’ da diyebiliriz) Cumhuriyet döneminde dahi devam ettiği gerçeği bu hususun derinlemesine ele alınmasını haklı kılmaktadır. Batılılaşmanın toplum ve kültüre nüfuzu anlamında asıl erozyonun (ideal tipik anlamıyla Batının sınıflı toplumuna geçişin) yerel kültür ve inanışın eşliğinde ‘muhafazakâr’ kesimlerin (1980’lerde Özal’la başlayıp 2000’lerde AKP’yle devam eden) iş başına gelmesi ya da getirilmesiyle başladığını not etmek gerekir.

Adımlarını maneviyat ve dindarlıktan dem vurarak attığı iddiasındaki AKP bile, bilindiği gibi, ekonomik büyümeyi, hem teoride hem de pratikte, öncelikli bir hedef olarak, bütün prog-

ramının içerdği hedeflerin en önüne koymuş durumdadır. AKP hükümeti, kendisini yönlendiren parasal gücün (Müslüman 'Anadolu sermayesi') de verdiği itkiyle, adımlarını maddi ilişkiler zeminine göre atma ihtiyacı duyuyor; yani maddileşiyor, materyalistleşiyor. Hiç kuşkusuz, İslâmi ekonomi iddiasıyla bağdaşırılığı olmayan ve/veya ona hizmet etmeyen bir durumdur bu. İslâm'da parayı kazanmak da harcamak da belli kural ve prensiplerle çevrelenmiş olarak mümkündür. Gerek, laik devlette bu mümkün olmadığından, gerekse bu durum Anadolu sermayesinin çıkarlarına hizmet ettiğinden Devlet ve sosyo-kültürel hususların gelişmelere yön verdiği gerçeklikten çıkarak (postmodernizmle ilgili açıklamalara yer verilen kısımda değinildiği üzere) Batının bile kültür ve etik/inanca yer açmak suretiyle terk ettiği maddi ilişkiler zeminine göre hareket etmeye başlamış bulunuyoruz. Maddi ilişkiler/yoksunluklar ya da varsılıklar temelinde şekillenen sınıf olgusu da dinamik ve denkserci bir kültür (statü) eksenli toplum oluşumuzun önüne geçmeye başlamış durumda.

Bu bağlamda verilebilecek en çarpıcı örnek, Türkiye'de "paranın dini ve imanının olmadığı" sözünün Başbakan tarafından sıkça dillendiriliyor oluşudur. AKP politikalarıyla birlikte "paranın dini imanı yoktur" görüşünü dile getirmek (Başbakan başta olmak üzere) Müslüman politikacılar ve girişimciler arasında yaygın bir savunu –bir şariat devleti inşa etme noktasında laik blokun AKP üzerinde yarattığı basınç karşısında- halini aldı. Buna benzer başka örnekler de var: Örneğin 2009 G-20 zirvesinde Başbakan Erdoğan'a yöneltilen İslâmi finans kuruluşlarının başarısına dair bir soruya kendisinin şöyle yanıt verdiğini öğreniyoruz: "İş iştir. İyi çalıştırırsanız çalışır, kötü çalıştırırsanız netice vermez."⁴⁸⁸

Sözün anlamını biraz daha anlaşılır kılmak için üzerine gitmek gerekiyor: "Paranın dininin imanının olmadığı" sözü, aslın-

188 Mehmet Asutay'la Dünya Bülteni'nde yapılan röportajdan. 27

da halk arasında yaygın biçimde kullanılan ve paranın gücüne işaret eden bir deyiştir. Kimbilir belki de, aç insanın verilen ekmeğin kaynağını sormaması gibi, Türk halkının parayla ilişkisinde de böyle bir lüksünün olmadığı hatırlatılmak isteniyor. Elbette, bu deyişin, 28 Şubat'ta estirilen fırtınanın ardından benimsenmiş olması da ayrıca dikkat çekicidir: Bir tür öz-savunu olarak değerlendirilebilir. İktisadi etkinliğin dinsel organizasyonlarla ilişkilendirilmesi, Türkiye'de var olan şeriat devleti kurulacak korkusunu depreştirmektedir çünkü. Ama aynı zamanda uluslararası sermaye ve yabancı yatırımlara dönük bir yanı da mevcut olabilir. Çünkü yabancı yatırımları destekleniyor ve yabancı sermaye akışının önemi vurgulanıyor sürekli. Nitekim Erdoğan'ın Baykal'ın sermaye girişiyle ilgili sorusuna verdiği yanıt da şu olmuştu: "Amacınız üzüm yemek mi bağcıyı dövmek mi?", "Üzümünü ye bağını sorma"vari 'ilkesizlik, dahası inançsızlık kokan' yaklaşımı ille de açıklamak gerekiyor. Mısır'da laikliğe davet de böyle bir şeydi... Ama şayet bu görüşün arkasında bazı idealist amaçların olduğunu varsayacaksak bile, gerçekte bu en halisinden bir Makyavelizmdir: Yani amaca giden yolda her şeyin mübah olması durumu. MÜSİAD'lı işadamlarının bazısının da söylediği gibi: "Düşmanın silahıyla silahlanmak" bu koşullarda benimsenmesi uygun olmalıdır. Peki ama gerçekte bir Müslüman için bunun anlamı nedir? Bunun anlamı, ekonomik hayatta 'homo İslâmicus'dan (müstakil ve dinsel gerekler yolunda mücadeleci/cihad eden insandan) vazgeçmektir. Şayet "iktisadi cihad!" ya da "düşmanın silahıyla silahlanmaktan" söz açılmayacaksa...

Peki ekonomik gelişme için bu zorunlu mudur? Bu sorunun yanıtını verecek olanlar elbette sıcağı sıcağına bu mücadelenin içinde olanlardır. Bana kalırsa bu sorunun yanıtı 'hayır'dır: Bu çalışmada ortaya konulduğu üzere, Batı bile 'Homo economicus'u terk edilmekte olduğu içinden geçtiğimiz bu dönemde, hayır değildir! Zira ekonomik etkinliğin bir boyutu da zihniyet dünyasını ilgilendirmektedir ve bu dünya uygun biçimde deği-

şip dönüşmedikçe bir toplumun bir başka ekonominin gerekle-riyle tam olarak ilişkiye geçmesi ve mümkünse onu etkiler duru-ma gelmesi mümkün olamaz. Öyleyse yapılması gereken, İslâm- dışı unsurlarla ilişkinin yeni bir yorumla bir zemine oturtulma- sıdır. Onun da zemini, 'homo İslâmicus' yerine farklı dinlerin, kendilerine, içinde bir yer bulabileceği şekilde geniş içerimli bir 'toplumsal ve kültürel insan'ı benimsemek olabilir.

Başbakan Erdoğan'ın bu sözü ('paranın dini imanı olmaz' sözünü) sıkça kullanması karşısında HAS Parti lideri Numan Kurtulmuş karşı argüman geliştirdi ve TUSKON'da yaptığı bir konuşmada (9 Mart 2010) sordu: "...o zaman bizim kültürü- müzde 1000 yıldır 'haram lokma yeme' sözü neden kullanılıyor? Japonya'nın kendi kültürü, kendi değerleri ve inançları doğrul- tusunda kalkınmasını nasıl açıklayacaksınız? Doların üzerinde yazan "in Godwetrust" sözünü nasıl açıklayacaksınız?"⁴⁸⁹ Umu- lur ki kendisinin (N. Kurtulmuş) AKP saflarına geçişi, bu soruya tatmin edici bir yanıt aldıktan sonra olmuştur.

Bütün bunlardan 'homo İslâmicus' da dahil İslâm ekonomisi iddialarından vaz geçildiğini mi anlamalıyız? Yoksa burada, İslâm'ın adaletini inançlar ötesi bir biçimde dağıtma ödeviyle ilgili bir durum mu vardır?

Bu soruları yanıtlayabilmek için önce 'homo-İslâmicus' kav- ramına biraz daha yakından bakmalıyız:

İnsan ve İslâm: 'Homo İslâmicus'

"Tarihte, hiçbir uygarlık -şu anda bir kısmımızın istemeden de olsa- alt yapısını oluşturduğumuz Batı uygarlığı kadar insana ve evrene ihanet etmiş değildir."⁴⁹⁰

Batının geldiği noktayı işaret eden bilgi toplumunun, bi- reyselliğe ve sürekli fark yaratan bir konumda olmaya yapılan

489 Milli Gazete. Kapitalizmin Dini İmanı Paradır. 7. Mart. 2010.

490 Şeriatî'ye takdimden, İhtar Yayıncılık: 1998: 7

vurgusunun İslâm toplumları açısından ne gibi implikasyonları vardır? 'Homo İslâmimicus' bilgi toplumunun insanıyla nasıl eklemlenecek, uyumlanacaktır? İslâm çağın ruhunu yakalamaya hazır ve istekli midir? Orta yolcu, denge gözeten insanlardan mucit ve dahi olur mu? Olmamasının anlamı, bir yüzyılı daha 'başkasına tabi medeniyet' olarak geçirmesi mi olacaktır?

Bu soruların cevabını vermek için önceki bölümlerde işaret edilen, İslâm'ın mesajın özünden kaynaklı gereklerle, içinde yaşadığı tarihsel toplumsal vasıfların tortusu olan özelliklerini birbirinden ayırtırmak gerekir.

Bilgi toplumu bağlamı açıklamalara geçmeden önce, yukarıda sözü edilen ayrıma gerekli önemi vermiş kişilerin yaklaşımlarıyla, İslâm'ın mesajıyla onu çevreleyen tarihsel toplumsal ortamın ayırtırılmasının önemine dair bazı örnekler vermek yerinde olacaktır. Örneğin Mert, İslâm'ın özü ile tarihsel, dünyasal/ siyaset etkileşimindeki bu boşluğa işaret ettiği sorgulamasında şu soruyla karşımıza çıkıyor: "Modern öncesi dönemde, İslâmi düşünce geleneğinin mi siyaseti meşrulaştırırken şekillendirdiği, yoksa bu süreç içinde siyasi iktidarın filtresinden geçmek suretiyle onun tarafından mı şekillendiği henüz cevaplanmaya muhtaç bir sorudur."⁴⁹¹

Bu soruya benim yanıtlım, yaşananın, İslâm'ın temel prensipleri arasında da yer aldığı üzere bir denge arayışıyla karşılıklı bir etkileşim olmuş olmasıdır. Dinin 'ne'liğinin ve 'nasıl'lığının tayininde, dünyevi alanın (da) belirleyici olması gerektiği İslâm'ın mesajında mevcuttur. İlahi etkilerle donatılmış insanın sınavı dünyasal bir sınavdır zira. Bu nedenle asıl sorunlu olan din-siyaset-dünya işlerinin birbiriyle etkileşmemesi olurdu. Pek çok siyaset etkisinin din işlerine karışmış olması kuvvetle muhtemeldir. Aksi, akla-mantığa da İslâm'ın din-dünya etileşimi prensibine

491 Mert, 2002: 64.

de ters düşerdi. Sorun burada değildir. Sorun; bu etkileşimin neden bir noktada tıkanıldığı; sağlıklı –İslâm, zamanla halinden memnun Müslümanların ‘cihadsız’ ibadetine dönüşmüştür- bir biçimde günümüze kadar ulaşmadığıyla ilgilidir. Bu konudaki saptama ve gerekçelendirmelerin bazıları (ilki Garaudy’den ikincisi Anadolu’nun ilk Müslüman sosyalisti sayılabilecek Nurettin Topçu’dan olmak üzere) şöyle sıralanabilir:

“Bu gerisin geriye giden hareket, İslâm’ı kemikleştiren şekilcilikle (dinin ruhunu kaybedip sadece emir ve yasaklarının şelil yönüne sıkı sıkıya sınırlanma) de kendisini gösterir. Yaratıcılığın yerini bir konuda derinlemesine malumat sahibi olma alır. Kılı kırk yaran şekilcilik, şerhten şerhe git gide daha dar görüşlü ve daha gerici bir yol izler. Sonunda bu anlayış canlı imanı boğar ve Abbasilerin teokratik rejimini kutsallaştırıp ölümsüzleştirir. Bu duruma gelmiş bir İslâm’ın artık dünyaya verebileceği hiçbir şey yoktu.”⁴⁹²

Topçu’nun İslâm dininin duraksamasını tespit ve teşhis ettiği konuyla ilgili sözleri ise yaranın merhemi olarak cihad halini gösteriyor –gerçekten de bu çalışmanın da katıldığı üzere, İslâm’ın ideal düzeninin çalkantılarla yüklü, Müslümanın varoluş nedenini oluşturan ‘sınav ortamı’nı besleyecek gerilim yüklü cihad ortamı olması gerekmektedir:

“İslâm dini, kaç asırdır duraksamakta olduğundan tehlike büyüktür. Bu tehlikeyi önleyecek olan asırlarca İslâm’ın ruh ve adalet mefküresini her kavimden daha samimiyet ve daha büyük bir kuvvetle yaşatmış olan Türk milletinin ve Anadolu’da hiçbir zaman ölmeyen İslâm ruhunun bu memleketin şuurlu çocuklar elinde İslâm’ın ruh ve ahlakını bir fikir ve felsefe hareketinin temelleri üzerinde tekrar canlandırmaya çalışmaları onu kalp ve düşünce mevzuu yapıncaya kadar bu yolda cihad açmaları olacaktır.”⁴⁹³

Bu konuda, başka topraklardan bir ses vererek, rehavet içindeki Müslümanlık gerçeğine karşı çıkan Şeriati, dünyadan yüz

⁴⁹² Garaudy, 2007: 124.

⁴⁹³ Topçu, 2004: 62.

çevirmeyi gerektiren mistik yaşantıların İslâm'la bağdaşmazlığını, "maaşı olmayanın ahreti de olmaz" sözüyle açıklamakta ve dünyevi yaşama verilmesi gereken önem ve önceliği işaret etmektedir.⁴⁹⁴ Bana kalırsa, din-dünya dengesi gereği, birinin diğerine önceliği değil, eş değerliği ve eş zamanlılığından söz etmek gerekir. Ayrıca, dünyalığını kolaylıkla elde edebiliyor olma nedeniyle yok edilen cihad halinin gerektirdiği dinamizmi canlı tutmayı önemsemek ve bilmek... Bu şart yerine gelmediğinde, İslâm insanların bireysel müstakillik/özgürlük koşulu da hayata geçirememekte olup; ve aklını nadir kullanarak kalıplaşmış kuralları otomat gibi uygulayan insanların İslâm'ın gereğini yerine getirmesini beklemek beyhudedir. Alevi kültürünü yansıtan tasavvuf geleneğinin 'kâmil insanı'nın bile, 'olmakta olan her şeyi bütünü'nün yararına' yorumlayarak, 'her şeyde bir hayır gören' umum düşünceye katılması, muhalefet dinamiğinin olağan toplumsal yaşamdan ayıklanmasına verilen destek anlamına gelmektedir.

Özetle sorgulamasız benimsenen kurallara dönüşen din ve siyasete ait prensiplerin ağırlık kazanmasında kanımca iki husus etkilidir:

1. İdeal toplumun oluşturulduğuna; dolayısıyla siyaseten yapılması gerekenin bu toplumu korumaktan ibaret olduğuna (muhafazarlık ve itaat) duyulan inanç;
2. Topluma, bireyci, sınıflı, parçalı olmayan bütüncül bir ahlak ve inanç çerçevesinin hükmetmesinin siyaseten alternatif/muhalefet görüşlere nadiren yer tanınmasının adeta İslâm inancına içkin bir hal alması.

Çizilen bu çerçeve sonrasında, başlangıçta vaad ettiğimiz bilgi toplumu eksenli analizimize dönecek olursak: 'Bilgi toplumu' ve 'bilgi insanı' ile İslâm arasında, İslâm'ın vasat toplumu, ahlakı ve insanı, eşitliği yakalamaya yaptığı vurgusu bağlamında o-

494 Cesur, 2002: 85, dipnot 41.

lumsuz; ama mücadele/cihad ile özgür/müstakil insana yapılan vurgular noktasında da olumlu bir ilişki kurulabileceğini belirterek başlamalıyız açıklamalarımıza. Bunlar, Kur’andaki bütün hükümlerin (eşitliğin ve vasatlığın sağlanmasına dönük mücadeleye/cihada işaret eden) yönünü işaret eden sistemik, yöntem dair hususlar olarak İslâm’ın özünden kaynaklı bir gereklilik olarak anlaşılabilir. Değişen şartlarla ilişkili olarak ele alınabilecek bir başka husus, kapitalizmle uyarlanma derdi olan bir sistem için ‘müstakil insan’ın sorun yaratabilecek olmasıdır –oysa müstakil insanın esenliği, kanımca İslâm’ın özüne dair, İslâm’ın esenliğine dair bir konudur. Nasıl mı? 1900’lerin sonunda yaptığım kimi mülakatlarda iletilen serzenişlerde bana, “Türkiye’de herkesin çok fazla kendi kendisinin efendisi olduğu,” müstakilliği desteklemek üzere de, “küçük olsun benim olsun” zihniyetinin yaygınlığıdoğrultusunda açıklamalar yapılmıştı.⁴⁹⁵ Bugün budoğrultuda alınan önlemlerse, küçük girişimci ve müstakil vasat insanın çanına ot tıkamaya devam ediyor. Bu durumun KO-Bİ’lerin ötesine geçerek büyük holdinglerin yapısına da sirayet etmiş olduğu, günümüzde de gözlemlenebilecek bir vakiadır.⁴⁹⁶ Bir başka çalışma da Türkiye’de birlikte iş yapma yanında şirket çıkarı bilincinin gelişmemişliğiyle kapitalizmle kontrast yaptığını ortaya koyar.⁴⁹⁷ Birlikte iş yapacak adam bulunamayan bir ortamı yaratması noktasında serzenişlerin hedefi olan kendine yeten insanla dolu toplumsal ortamımızı şimdi bertaraf ediyor ve az sayıda efendi ve bolca hizmetçiye dayalı kapitalist düzene teslim oluyoruz/olduk. Bir sistem olarak kapitalizmin, bazılarının (köle değilse şayet) hizmetkâr kılınmalarını gerektirdiği temel bir Doğu-Batı farkı olarak belirtilebilir. Üstelik kapitalistleşme süreciyle birlikte, sosyo-kültürel sermayelerini soyunmak

⁴⁹⁵ Özdemir, 2006: 216-7.

⁴⁹⁶ Buğra, 1995: 285-298.

⁴⁹⁷ Ayata, 1991: 184-5.

durumunda kalan yaygın halk kesimleri, 'homo İslâmicus'dan 'homo economicus'a doğru bir geçiş yapıyor görünüyorlar.

Yeniden bilgi toplumu-İslâm ilişkisine dönecek olursak, 'vasat ahlak ve toplum', dışsal kontrol ve denetime dayalı bir boyut da içerdiğinden, burada, bireysel farklılıkların daha uç vermeden törpülenmesi gerekecektir. Ancak İslâm tarihinin oldukça zengin bir farklı düşünce, mezhep ve yollardan oluşan bir geleceğe sahip olduğu da hatırdan tutulmak ve bu farklılıkların yol açtığı tartışma benzeri zenginliklerin neden kaybedilmiş olduğu konusunda kafa yormak gerekir. Bu çeşitlilik resmi düzeyde belki meşruiyete sahip olmasa da en azından gizlilik içinde varlığını sürdürebiliyor; Ortaçağ Avrupasında olduğu gibi kimse aforoz edilmiyor; ya da gerçek düşüncesini itirafa zorlanmıyordu. Çeşitliliğin, günümüzde, gerek resmi düzlemlerde gerekse de halk arasında temsil edilmiyor olmasının farklı fikir ve inanç akımları arasındaki etkileşimin kaybolmasıyla ilintili olduğu düşünülebilir; etkileşim yokluğu da elbette gizlilik kaygısı ve adeta susma orucu tutarak geçirilen ömürlerle ilişkili olsa gerektir.

Öyle anlaşıyor ki, 'homo economicus'dan 'bilgi insanı'na geçişi deneyimleyen Batı dünyası karşısında, Doğu dünyası da, her durumda, içinden geçtiğimiz dönemde bireysel farklılıkları, mezhepsel çeşitlilikleri ve bireysel düzlemlere kadar inen kendi yorumunu yapma/kendi yorumuna sahip olma hak ve sorumluluğunu öne çıkaracak gibi görünüyor: Bu çerçevede yaşanan gelişmeler, fıtraten insanların farklı olmalarının doğallığının vurgulanmasını; tasavvuf ve irfan geleneğinden neşet eden 'kâmil insan' çizgisince desteklendiği üzere 'dünyadakiruh sayısı kadar Allah'a giden yol olduğu'nu ("Her biriniz için bir sistem ve bir hayat tarzı belirledik. Eğer Allah dileseydi, hepinizi bir tek topluluk yapardı: Ama indirdikleri aracılığıyla sizi sınamak için

[başka türlü diledi.]”);⁴⁹⁸ Allah’la kul arasına kimsenin giremeyeceği’ni, İbn Arabî’ye atfedilen ‘herkesin Allah’ının kendisine göre olduğu’ gibi sözleri ön plana çıkarmayı gerekli kılacaktır. Görüldüğü gibi, bireysel inisiyatiflerin önünü açan düşünce kaynakları İslâm içinde hiç yok değildir; ve teknolojinin yardımıyla her bir Müslümanın bir ruhban sınıfı mensubuna dayanmaksızın kendi yorumunun sorumluluğunu üstlenebilmesi için imkânlarla donatılmış olmasının (eğitim, kitap, tartışma vb.) İslâm diniyle getirilmeye çalışılan farka –diğer inançlar, özellikle de tek Tanrılı ve Kitaplı dinler arasında- daha fazla hizmet edeceğine kuşku yoktur.

Peygambere atfen söylenen halk arasında hayli yaygın ‘İki günü eşit olan zarardadır.” (ya da ‘iki günü denk olan zarardadır’) sözü bu açıdan destekleyicidir diye düşünüyorum. Bu söz, kendini tekrarlayan ve yeninin, üretmenin berisinde duran, hayatı faal ve mücadele dolu olmayan insana yönelik bir itiraz, bir eleştiridir. Bizim toplumumuzdaysa vasatı yakalamak –ve korumak- en yüce değer olagelmıştır. Herkesin birbirine benzemesi, çıkıntılık yapmaması hedeflenir; böyle bir ortamda da, bırakalım fark yaratan icatçı insanın yetişmesini, kendisini İslâm’ca öğütlenen hakikatine uygun olarak ortaya koyabilen insan yetiştirmek de güç olur. Ama öte yandan İslâmın hakikatine hizmet yolunda mücadele veren bazı isimler de itiraf ediyorlar ki “...insan bireylerinin gelişmesi konusunda İslâm’ın öngördüğü standartlar, herkese kendini geliştirme fırsatı verilmedikçe gerçekleşmiş olmayacaktır.”⁴⁹⁹

Etkileşimlerin yoğunlaştığı ve değişim ihtiyacının yakıcı hale geldiği günümüzde bireysel yorumların (ve dolayısıyla yaratıcılığın) güçlendirilmesi bağlamında Batı dünyasından kaynaklanan bir dayanak Protestanlığın hermönetik yaklaşımıdır. Bu

498 Esed, 2002: Maide: 48.

499 Rahman, 2012: 142.

çerçeve de “Kur’an’ın tekdüze yorumunu reddederek ‘bütün inananların kutsal metni yorumlaması’”nı içeren Protestan metodoloji bağlamında Kur’an’a ilişkin farklı yorumların ortaya çıkarılması beklenmekte”; ve “çoğulcu yorum yaklaşımıyla vahyin hakikatinin klasik dini otoriteden (ulema?) bağımsızlaştırılması” hedeflenmektedir.”⁵⁰⁰ Allah’la kulun arasına kimsenin giremeyeceğini bir temel düstur olarak benimseyen İslâm dinine yakışan bu formülün de gerektirdiği, elbette, bu veya buna benzer bir yaklaşımdır. Atalar dini olmayı, daha yola koyulurken reddeden İslâm dini uydumculuğa cevaz vermez. Destekleyici olmak üzere, Güler’in kaleminden ekleyecek olursak, “Allah’ın ‘değişmez dinini’ şeriatler olarak rölatif bir şekilde ikame ettiği” belirtilmelidir.⁵⁰¹ O rölativite ki bireysel farklara kadar daralması olasıdır. Kırbaşoğlu da İslâm’ın en temel ve kapsayıcı prensibi olan Tevhid prensibini, Allah’ın birliği olmanın yanı sıra, evrenin ve insanlığın birliğini kapsayacak şekilde yorumlar.⁵⁰² Allah’ın değişmez dinini temsil eden İslâm dünyasının geleceğinin de, böyle çoğulcu bir yaklaşımın ışığı altında şekillenmesi beklenir zaten. Nitekim gerçekte olan, elinizdeki çalışmanın son kısmında ele alınacağı gibi, gerek bize ait sınıflı toplumun derinleşmesinin yol açtığı gelişmeler, gerekse İslâm düşünce tarihinin en çok başvurulan hadisine dayanarak ‘ihtilafta rahmet bulan’⁵⁰³ ilahiyatçı ve Sol İslâm adına siyaset de yapan İlhami Güler ve Hayri Kırbaşoğlu gibiihyacı/eleştirel İslâm yaşantısına destek veren yorumların sahiplerinin varlığı, bu beklenti açısından umutvericidir.

Bir diğer ele alınmayı bekleyen konu, Kitap’ın mesajıyla değil onu çevreleyen tarihsel/toplumsal ortamlarla alakalı olan geleneksel ve ataerkil toplum yapısına uygun olarak insanların özgür ve

500 Olgun, 2008: 21, 26.

501 Güler, 2000: 92.

502 Kırbaşoğlu, 2011: 28.

503 Güler, 2000: 99.

müstakil oluşlarına yapılan vurgunun aile ve onun reisi bazında olmasıdır. Dinin geleneksel (ataerkil) bakış açısının en fazla tutuculukla karşılandığı bir yanını da oluşturması hasebiyle bu konu hassasiyetle ele alınmak zorundadır. İçinde bulunduğumuz çağın, gerek ve imkânları ise bu özgürlük ve müstakillik alanının oldukça genişle(til)mesini mümkün ve hatta gerekli kılmaktadır. Elbette kadınlar ve ailenin diğer bireyleri başta olmak üzere bütün insanların kendi ayakları üzerinde durabilir hale getirilmesi için çabanın esas kabul edilmesi gerekir. Mümkünse kimse kimseye tabi kılınmayacaktır. Bunu din içinden destekleyecek en önemli gerekçe de kendi ayakları üzerine durma noktasına erişmiş 'özgür insan' olmadan kişiden toplumsal/dinsel sorumluluklarını yerine getirmesinin beklenemeyecek olmasıdır. Nitekim geleneksel toplumun aksine günümüz Müslümanları arasında birey bazlı bir otonominin inşasına çoktan girildiğine dair çok işaret var. Değil mi ki, ne kadar çok sayıda insan özgürleşip dinsel vecibelerinin fark ve bilincine varırsa, hakiki anlamıyla dinin hizmetinde olan insan sayısı da o kadar artacaktır.

Bu çerçevede çocuk yetiştirmede farklı eğilimlerin bastırılmayıp açığa çıkarılması ve hatta teşvik edilmesi önem kazanır. İnsanlar arasındaki farkın da ötesinde, kişinin kendi içinde fark yaratmayı amaçlaması, (iki günü birbirine eşit olmayan), gelinen noktada, çitanın durduğu yere işaret eder. Bütün bu hususlardan çıkan sonuç, ailede ve eğitim kurumlarında bizim kültürümüzde yaygın olarak yapıldığı üzere, farklılıkların törpülenmeyip, kişisel özelliklerle yorum farklılıklarının teşvik edilmesi gerektiğidir. İşselleştirilmiş hakiki dini bilginin kaynağı burada yatar. Bu çerçevede farklılıklara tahammülün de ötesinde teşvik edilmesi gerektiği açıktır. Öyleyse farklı olana tahammül ve saygıdan da sadece Müslüman olmayanlara saygı ve tahammül değil, camia (hatta aile) içinde de aynı tutumun hayata geçirilmesinin anlaşılması gerekir. Öyledir; çünkü her şeyden önce, herkesi kapsayan

ortak bir ahlaki çatının varlığı bireysel özgürlükleri ve düşünme yetisini baltalayacak biçimde işlev görürse bir şeyin hakiki ve sahicisini sahtesinden (batıl) ayırmak imkânsız hale gelir.

Çağımız şartlarında dönüşüm geçirmesi, devinip şekil değiştirerek Kitabi mesajın özüyle buluşmasının zorunluluğuna işaret ettiğimiz 'İslâm insanı' "bugün ne durumdadır?; ne anlamda mümkündür? Nasıl mümkündür?" sorularının yanıtlarını, çalışma boyunca kendisi için bir çerçeve çizmeye çalıştığımız ideal İslâm toplumundan hareketle, vermeye çalışarak bu bölümü noktalayalım:

İdeal İslâm toplumu nedir?

İdeal İslâm toplumunun karşılık geldiği şey, en yüksek soyutlama ile, her düzlemde (manevi, kişisel, toplumsal, küresel vb.) mücadele (cihad) içinde olunan bir insan ve toplum hayatıdır. Her ne kadar İslâm dininin Sünni versiyonunda cihad yerine teslimiyet yönüne ağırlık verilmişse de bu, bir dönemin sosyo-ekonomik ve siyasal koşullarıyla bağlantılı olarak izah edilmesi gereken bir tarihsel/toplumsal gerçekliktir. Gerçekte teslimiyet, hakka ve iyiliğe; cihad ise kötülük, zulüm, şirk vb.leri karşısında İslâm'ın tavsiye ettiğinedir.⁵⁰⁴ Bu gerçeğe uygun olarak genel anlamda İslâm'da her iki durumu da –teslimiyeti de cihadı da– destekleyici türden ayetlerin mevcut olduğunu tespit etmek kolaydır. Ayrıca tarih donup kalmayacağına göre, değişen pozisyonlara göre en yakınlar bile birbirlerine karşı bir 'savaş' yürütmek durumunda kalabileceklerdir. Bu çerçevede şu ayette, Müslüman ümmet içi ayrım ve mücadele meşru ve mümkün ilan edilmekle kalmayıp mücadelenin teşvik dahi edildiğini görebiliyoruz:

"O halde, müminler içinden iki grup çatışsın onlar arasında barışı sağlayın; ama sonra, iki gruptan biri diğerine haksız şekilde davranırsa,

504 Kırbaçoğlu, 2011: 38.

davranışını Allah'ın buyruğuna uygun hale getirinceye kadar, haksızlık yapan taraf ile mücadele edin.”⁵⁰⁵

Özetle İslâm'ın özünü teşkil eden mesajında, itaat ve teslimiyet öğütlenip emredilmiş değildir; emredilen, iyi ile kötü arasında seçim yapılarak iyinin uğrunda ve kötüye karşı mücadeledir/savaşımıdır. Müslüman insan, bu anlamda sınav hali içinde olduğundan bir yeryüzü cennetine hiçbir zaman ulaşamayacağını; bu anlamda mücadelesi verilmek zorunda olunan hususların daima mevcut olacağını bilecek; ama bu onun, verili koşullara teslim olmasını ve dolayısıyla yeryüzünde ideal toplumu (yeryüzü cenneti) oluşturma arayışından alıkoymayacaktır. Aksi taktirde, ideale yaklaşıldığı ve/veya geniş kesimlerin itaate zorlandığı durumlarda, sonuç, Osmanlı'da olduğu üzere, cihad ve mücadele yerine tevekkül ve onun yol açtığı rehabet haline teslimiyet olacağından; İslâm'ın en temel tavsiyesi olan cihad prensibiyle bağdaşmayacak ve dünyanın geri kalanıyla rekabet, bir noktadan sonra mümkün olmaktan çıkacaktır. Tevekkül halindeki insanlar, tevekkülde aşırılığa gittiklerinde, İslâm düzenini koruduğunu sanarak, gerçekte İslâm toplumunun gerektirdiği dinamizmden uzaklaşarak İslâm'a sırtını dönmüş olurlar. Öyle anlaşıyor ki, İslâm'ın mesajının insanlığa söylediği, insanın karşı karşıya kalmaya mahkûm olduğu zıt durumların neden olduğu gerilimler arasından yolunu bulmaya çalışması anlamında bir sınav halidir. Bu gerilimlerle baş etmenin, toplumun bir ferdi olarak insanın 'kaderi' olduğu ileri sürülebilir. Melamilikte ısrarla vurgulanan bir husus “tevekkülün ehli fenadan gayrisine caiz olmadığı”dır.⁵⁰⁶ Buna göre, kurtuluş ve yeryüzü cenneti, belki teker teker bazı bireyler için söz konusu olabilecek; herkesin ortaklaşa deneyimleyeceği topyekun bir cennet ise mümkün

⁵⁰⁵ Esed, 2002, Hurucat: 9.

⁵⁰⁶ Ehli fenanın da cezbe sahipleri olduğu belirtiliyor: Cezbe, meczubluktur, Allah'ın aşkıyla kendini bilmeme halinin bu sahipleri için şu değerlendirmeyi yapıyor: “Esasen bu gibi kimseler bir işle uğraşamaz ki...” Bkz. Gölpınarlı, 2011: 200.

olamayacaktır; ki o, kişisel olarak kazanılması gereken uhrevi bir hal/makam olarak vaad edilir. Nitekim, “iyilikte yarışma”nın bu cennete ulaşmak için olduğu şu ayette işlenmektedir:

“....Allah’a ve elçilerine iman edenler için hazırlanmış bulunan, gökler ve yer kadar geniş bir cenneti elde etmek yolunda birbirinizle yarışın...”⁵⁰⁷

Bu doğrultuda, cennetin yeryüzünde kurulamayacağı saikiyle hareket eden Müslümanları Güler, dünyada cehennemde yaşamayı sineye çekmekle suçlar; ve “Bugün açlık, yetersiz beslenme, hastalık, barınma, eğitim yetersizliği ve diktatörlüğün hakim olduğu” bir İslâm dünyasında bu durumun müsebbibininin ‘insana değer vermeme’olduğunu belirtir. Böyleceinsana tapıcılıkla suçlanan Batıya karşın Doğunun da insanı ayaklar altına almış olduğundan yakınılır.⁵⁰⁸ Günümüzün İslâm toplumu, Güler’in kurgusunda, böylece cenneti öte dünyada, cehennemi ise olmaması gerektiği halde, çok yakınında inşa etmektedir.⁵⁰⁹ Demek ki, ulaşamayacağı kesin de olsa –ulaşılırsa sınav hali ortadan kalkar ki Tanrı’nın vaad ettiği üzere bu mümkün değildir-, bir tür cennet durumu olarak (Mesihçi Yahudilik ve Hristiyan inanışlarının ve bazı İslâm mezheplerinin mehdici yaklaşımlarının aksine) Sünni İslâm toplumlarının algı dünyasında pek bir yer tutmayan ütopyanın hedeflenmesi,böylece, Müslümanlar için de bir zorunluluktur.

İdeal ‘İslâm insanı’ (‘homo İslâmicus’) nedir?

Konuya ‘homo economicus’un tanımlanmasında can alıcı bir yer ve önem atfettiğimiz Maslow’un hiyerarşisine göre İslâm insanının nerede durduğunu sorgulayarak başlamalıyız. Ama bu

507 Esed, 2002, Radid Suresi, 21. Ayet. s. 1115.

508 Güler, 2004: 94 vd.

509 Güler, 2004: 94 vd.

arayış bizi çok da fazla ‘homo economicus’dan farklılaşan bir ‘İslâm insanı’na gôtüreceğ gibi görünmüyor. Çünkü öyle bir süreç yaşanıyor ki, Müslüman toplumlarda Maslow’un hiyerarşisine benzer biçimde en temel ihtiyaçlarına indirgenen insanların sayısı artıyor. İnsanlar, Batılı örneklerin geçmişindeki duruma benzer biçimde bütün sermayelerden (maddi, sosyo-kültürel ve manevi) yoksun kalmaya başlıyorlar: Sadece maddi değil aile, akrabalık, hemşehrilik vb. bağlar diğer sosyal ilişkiler ve kültürel ve dinsel donanımları noktasında. Özetle ‘homo İslâmicus’, ‘homo economicus’la buluşmaya ya da örtüşmeye başlıyor.

Daha önce de belirtildiği ve açıklandığı üzere, Maslow’un ihtiyaçlar teorisine göre, bir seviyedeki ihtiyaçlar giderilmeden bir üst aşamaya geçilememektedir. Bizim artık terk etmeye yüz tuttuğumuz geleneksel kültürel bağlamımızdaki ihtiyaçlar teorizasyonunun maddi ihtiyaçların karşılanması (sivil) toplum ve devlet nezdinde gerçekleştirildiğinden (Osmanlı’da iaşecilik; Cumhuriyet’te süregiden Devlet geleneğ i sayesinde) insanların ihtiyaçlar evrenine üst basamaklardan gireceğini ve teorisinin hiyerarşik değil basamaklar arasında geçişlilikler olan dinamik bir etkileşim olacağı öngörülebilir. Ama bunun da öncesinde, Doğulu/İslâmi bağlamın bütüncül kültürel algıdan beslenen bakış açısı nedeniyle, ihtiyaçlar, birbirini bütünleyen ve etkileyen, maddi seviyenin olabildiğince asgaride tutularak özgerçekleştirim ve bireysel/toplumsal ve dinsel sorumluluklara yoğunlaşıldığı bir görünüm arz eder. Maksat, kişinin ihtiyaçlarının esiri olmaktan kurtarılarak (beşerden insana)⁵¹⁰ özğürleştirilmesidir.⁵¹¹

Bir sonraki bölümde ele alınacak olduğundan, şimdi bizim Doğulu bağlamımızın geniş kesimleri için bu birbirini dışlayıcı hiyerarşinin geçerli olmadığını belirtmekle yetinelim -Asgari ihtiyaçları bir biçimde (özğür köylüler ihtiyaçlarını topraktan gi-

510 şerati, 2007.

511 Tabakoğlu, 1997: 78.

deriyordu, bunun dışında da devlet ve sivil toplum bu uğurda seferberdi) karşılanan ve özgür köylüler durumundaki 'yoklukta şeref bulan' insanlar, doğallıkla, gerçek ihtiyaç olarak manevi ihtiyaçları bildiklerini eklemek suretiyle. Bu insanlar köle geçmişlerinin kısıtladığı Batılı muadillerinden farklı olarak madde-mana dengesine dayalı bir hayat yaşamaya çalışmak için yeterli miktarda maddi imkânlarla da bunu sağlayan ve hakkını veren türden sosyo-kültürel bağ ve donanımlara da sahiplerdi.

Teorisini fiiliyata bakıp fizyolojik ihtiyaçlar seviyesinden ('homo economicus') hareketle oluşturan Marks bile, 'işgücünün maliyetini' işçiyi bir işçi olarak muhafaza etmek ve yeniden oluşturmak için gerekli masraf olarak tanımlamakla yetinmeyip şunu da eklemiştir: "Salt fizyolojik olan bu öge yanında, her ülkede, emeğin değeri, geleneksel yaşam düzeyi ile de belirlenir. Bu yaşam düzeyi, yalnız fiziksel yaşamdan ibaret olmayıp, insanların içinde yaşadıkları ve içinde yetişmiş oldukları toplumsal koşullardan doğan bazı gereksinimlerin de doyurulmasıdır."⁵¹² O zaman sormak gerekiyor: Müslüman kimliğiyle var olmayı önemseyen insanlar açısından nedir bu asgari müşterekler? Bir emektarı 'homo İslâmicus' olarak yeniden üretecek bedel nedir? Öyle anlaşıyor ki, artık Müslüman camia, nüfusun büyük çoğunluğunun kültürel ve manevi sermayelerinin yeniden üretimi için yatırım yapmayı tercih etmemektedir. Nüfusun dindarlığına devlet din eğitimi vermeyince halel gelmez belki ama, çoğunluğun açlık ve yoksulluk sınırında yaşadığı bir ortamda dinin gereklerinin yerine getirilebilir olmadığı dayeterince açıktır. Kutsal Kitapta bile zayıf düşürülmüşlerin dini gerekler ve sorumluluklar söz konusu olduğunda durumları istisnai kabul edilmiştir: Nisa suresi 97-98'de (Esed) bu konuda şunlar söylenir:

"Melekler nefislerine zulmedenlerin canlarını alırken ne haldeydiniz derler. Onlar da, biz yeryüzünde çaresiz ve zayıf bırakılan (mustazaf)

512 Bahçe ve Köse içinde, 2009: 417.

lar idik, diye cevap verirler. Melekler de, Allah'ın arzı geniş değil miydi onda hicret etseydiniz ya! Derler... Ama ezilen erkekler, kadınlar ve çocuklardan çaresizlik içinde kıvranan ve bir çıkış yolu bulamayanlar bunun dışındadır.”

Sınıfsal ayrımların ötesinde bütünleşik bir “müstakil/özgür insan” aslında sadece İslâm'ın değil, genel olarak Doğunun ideal tipik insanıdır. Bu nedenle kavramdan kastın ne olduğu belirtilmeden geçilmemeli: ‘Müstakil insan’, kısaca, Doğunun sınıfsız/eşitlikçi toplumunun kendi ayakları üstünde duran ve kendisine yeten insanıdır. Batının aksine, Doğunun özgür insanı, bireysel ihtiyaçlarını karşılamış; ve kendisini diğer insanlardan sorumlu görebilme noktasına ulaştırmış insanıdır. Özgürlüğünü de, diğer insanlardan bağımsızlığı üzerinde değil, karşılıklı bağımlılığı üzerine inşa eder. Sınıfsızlık kriteri bu bağlamda kritik önemdedir. Şeriatî, sınıflılığın insanı bu gereklerden nasıl da uzaklaştırdığını ve bütün/tam insanın bunun zıddı olduğunu aşağıdaki cümlesinde vurucu bir biçimde özetlemektedir:

“Taksim edici her unsur, insanı kendine yabancı yapar. Sınıfa dayanan sistem, insanı, sömüren ve sömürülen; ayrıca, efendi ve köşe şekline dönüştürür; ki, bunlardan hiçbiri bir bütün ve eksiksiz insan değildir.”⁵¹³

Günümüzde Batı toplumlarının bile homo economicus’u önemli ölçüde aştığı (homo sociologicus ve bilgi insanının da dayanağı olan sosyo-kültürel boyutların içerildiği bir toplum olmaya yönelmeleri dolayısıyla) bir ortamda kapitalizmle bütünleşmek İslâm toplumları için çok daha mümkün ve sancısız olacaktır. Zira kültürün ve inancın ekonomik süreçlere dahil edilebildiği bu haliyle kapitalizmin içine ‘homo İslâmicus’ yerleştirilebilir; ki nitekim hâlihazırdaki eklemlenme sürecinin bir sonucu olarak yerleştirilmiş durumdadır. ‘Homo İslâmicus’un realizasyonu için bütün insanların asgari ihtiyaçların giderildiği ve yakın zamanlara kadar olduğu gibi saygınlık ve onurun da eşit olarak dağıldığı bir ortam gerekir. Zira, insanların, maddi

ihtiyaçlar seviyesini aşıp da manevi ihtiyaçlarına yönelebilmesi ve kendi hayatının dizginlerini eline geçirmesi, ancak bu kayıtle mümkündür. Özgürlük, her şeyden önce müstakil, kendine yeten, kendi ayakları üstünde durabilen bir insan haline gelmektir. Toplumsal ve dinsel sorumluluklar, ancak bu aşamadan sonra başlar. İslâmi terminolojideki özgürlük kavramı, temel ihtiyaçların üstüne çıkabilme ve onu izleyen nefis terbiyesi olarak özetlenebilir. İhtiyaçların esiri olmaktan kurtulup; sorumluluklarının bilincine varan insan, özgürdür. Ancak bütün bunların da öncesinde, İslâm'daki özgürlük anlayışı, ideal olarak bütün tek tanrılı dinlere genellenebilecek biçimde, kişinin Tanrı dışında itaat edecek kişi ve kurum tanımaması anlamına gelen bir özgürlüktür; ve elbette, aklına eseni yapmakla ilgisi olmadığı gibi; insan olarak sorumlulukların bilincine varma ve onları yüklenme aşamasına gelmiş olmaya işaret eder. Bilincine vardığı sorumlulukların gerçeklik halini alabilmesi için cihad/mücadele/direnış ve girişim içinde olan insanın durumudur, bir Müslüman algısında özgürlük. Direniş ve muhalefet de bu çerçeve içerisinde kendilerine bir yer bulabilecektir.

Ancak, Türkiye'nin özgöl tarih ve koşullarında, ideale ulaştığına inanılan, bunun için de, Müslüman insanların savunmacı bir tutum içinde, sistemin özelliklerine tutunduğı bir ortamda, özgürlük ve bir şeyler için mücadele kavramları terk edilmeye yüz tutmuştur. Bu durum, özgürlük kavramının, Müslüman çevrelerce daha derinlikli bir biçimde ele alınarak yeniden yorumlanmasını ve yenilenmesini gerekli kılmalıdır. Zira ideal olduğuna inanılan ve kapsayıcı bir kültür ve etiğ e yaslanan inanç kalıpları, tarihsel toplumsal değışmelere paralel olarak değışmesi gerekirken, özgürlük zeminini ihlal etmiş durumdadır. Bu durum, sahici inancın temellerini oymak pahasına toplumsal kontrol ve yer yer baskının öne çıkmasının da bir nedeni olarak görülebilir. Bu durumla baş edilmesi için tedbirler geliştirilmesi, derinlikli İsl-

lâm bilincinin oluşmasını da sağlayarak, başta derinlemesine bir yenilenme ve tazelenme olmak üzere, dinin gerçek özünü aydınlığa çıkaracak pek çok olumlu sonuca yol açabilir.

Batıda yaşanan gelişmelere paralel olarak, temel gelir garantisi⁵¹⁴ gibi bir önerinin geliştirilmiş olmasıyla bizim geleneksel iâşeciliğe dayalı, herkesin geçimini garanti almayı amaçlayan, geçimlik ekonomiye dayalı sistemimiz arasındaki koşutluk ortadadır. Batı, Doğuya ait eşitlikçi, herkesin gönencini düşünen Refah Devleti benzeri uygulamaları hayata geçirmeye çalışmakla Doğuya yaklaşmış oluyor. İki sistemin birlikte hareket etmeye başlamaları mümkün bir hale geliyor. Temel gelir garantisini savunmak için ileri sürülen gerekçelerle 'İslâm insanı'nın gerekleri arasında bu bakımlardan büyük paralellik bulunuyor: "Çalışabilmek, sorumlu olabilmek, ehliyetlerini ve yapabilirliklerini geliştirebilmek için herkesin temel güvenceye ihtiyacı bulunmaktadır. Temel güvence olmaksızın, insanlardan çok şey beklememiz gerekir, çünkü bu haksızlıktır."⁵¹⁵ İşte yakın zamanlara kadar bu temel güvenceye sahip insanların yaşadığı bir ülke idi Türkiye; bunun içindir ki 'yokluktan şeref devşirilebiliyordu. 'Zira temel ihtiyaçlarını bir şekilde giderebileceğinin eminliği içinde olmayan bir insan yokluktan şeref devşiremeyecektir. Temel güvence bakımından sorun, bu durumda insanların çalışmak/işçileşmek için bir nedenlerinin (tüketim toplumunun kışkırtıcı icaplarını saymazsak) kalmayacak olmasıdır.

Osmanlı İslâmı (Tasavvufu) Bağlamında İhtiyaçların Asgarisi: 'Bir Lokma Bir Hırka'

Tasavvufi gelenekte, ihtiyaçların asgarisi, "bir lokma bir hırkadır." "'Bir lokma bir hırka' bize yutturulmuş bir zokadır!" şek-

⁵¹⁴ Bkz. Buğra ve Keyder, 2007.

⁵¹⁵ Standing, 2007: 19

linde fikir beyan eden MÜSİAD'ın kurucu başkanı Erol Yazar'a cevaben, gerek köşesinde gerekse de yazılı ve görsel medyada verdiği röportajlarla öne çıkan Düccane Cündioğlu'na göre " 'bir lokma bir hırka'nın 'bir lokma'sı, alelade bir lokma değil; 'rıza lokması'dır; tasavvufun örtülü dilinden benim çıkarsayabildiğim kadarıyla 'rıza lokması', yiyeceğin peşine düşmeyip (kendiliğinden) sana gelen, senin payına düşen, kaderinde yazılı olan -hak edilmiş olduğu kesin olan- hak edilmişiyiyeceğianlatır. Tanrı'nın rızasının olduğu lokmadan ötesine uzanmamakla alakalı olarak....'Rıza lokması' dendiğinde daha da önemli olan şudur: Yiyeceğe manevi bir boyut ve anlam katarak yeme eylemini basit bir fiziksel etkinlik olmaktan çıkarır. Bu nedenle de Düccane Cündioğlu'na göre,'bir lokma bir hırka'dan sapmak, insanın kendisini unutmaması; 'bir lokma bir hırka'yı küçümsemek, insanın kendisiyle buluşma imkânını küçümsemek" anlamına gelir. Çünkü 'Bir lokma bir hırka,' asgari ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra daha fazlası için çabalamayıp yaşamın manevi yanlarına yönelen insanın felsefesidir. Cündioğlu, ideal tipik 'İslâm insanı'nın yaşam deneyiminin bu çerçeve içinde kalması gerektiğini savunur. Bu felsefe, içinde, insanın temel hayvani ihtiyaçların ötesine geçip yaşamın asli sorunlarıyla yüzleşme noktasına gelebilmesi mesajını barındırır. Mesele, Cündioğlu tarafından, 'insanın güç ve enerjisini dünyevi-hayvani şeylere mi yönelteceği yoksa şeref ve haysiyet gibi ulvi meselelere mi yönelteceği' biçiminde sorunsallaştırılıyor.⁵¹⁶ Kişinin dünyayla arasına mesafe koymasının önemine binaen.

Ancak dünyeviliği dışlamayan bir denge dini olan İslâm açısından, maddi ihtiyaçlara küçümseyerek bakmaktan ziyade maddeye de değerini temsil eden bir yaklaşım kanımca daha

516 Cündioğlu'ndan aktarılan görüşler için iki kaynak temel alınmıştır: Cündioğlu, Düccane. (2009a) Teşhirciliğin Dindarcası, Yeni Şafak. 25. 07.2009; ve Net TV'de Gündem Özel'de Mustafa Özkaya'nın 18.8.2009 tarihinde gerçekleştirdiği "İslâm ve Burjuvazi" başlıklı röportajın internette yer alan kopyası (2009b). Ayrıca bkz. Şeriatî, 2007.

bağdaşır olacaktır. Bu anlamda tasavvufi gelenek, din-dünya dengesini vurgulayanlara nispetle, dünya işlerinden el etek çekmeyi önermek ve Batı tipi bir çileciliğe yönelmek suretiyle bir tür 'sapma' ortaya koymaktadır. (Ancak belirtilmeli ki tarikatların tamamı dünyayı terki tavsiye etmez; çoklarıncı bir tarikat olarak kabul edilmese de, Anadolu topraklarında yaygın taraftar bulan ve diğerlerine bir tepki olarak ortaya çıkan Melamilikte⁵¹⁷ bu eğilime kesinlikle yer olmayıp⁵¹⁸ halktan biri olarak yaşamak esastır.) Yine de Cündioğlu'nun İslâm'ın mesajının böylesi zor bir denge olduğunu bilmediğini, elbette ki, iddia edecek değiliz. Nitekim Net TV röportajında anlattığı bir meselde, hakikati arayan bir gence hakikat, dünyaya yönelik ilgi/arzular ile üstlenilen emanet/sorumluluk ve ödevler arasından kurulan zor, hatta 'imkânsız'⁵¹⁹ bir denge olarak anlatılır. Hakikat adına gençten istenen, çok güzel bir sarayı elinde yağ dolu bir kaşığı dökmeden temaşa etmesidir. İsteklerle Tanrı tarafından insana yüklenen emanetten kaynaklanan sorumlulukların imkânsız karışımından oluşan denge, kurulabilirse şayet, bizi hakikatle buluşturacaktır. Kanımca, ip üstündeki cambazın canıyla boğuştuğu hallerine benzetilebilir yeryüzünde sürekli denge arayan Müslümanın hali.

Günümüzde 'homo İslâmicus'un varlığını koruduğundan söz edebilmek için günümüze kadar mevcut olduğu gibi zengin-fakir ayrımı olmaksızın herkesi kapsayan içerici bir etik kodun(vasat ahlak) devamı da gerekir. Ki bu açıdan zorluk, çağımızın bilgi toplumunun insanının bireye kadar daralan farklılıklara destek ve onay veren niteliğidir. Bunun için kanımca, bu iki gereklilik arasındaki gerilimi ne şekilde çözeceği (ya da çözüp çözemeyeceği) İslâm'ın günümüz dünyasındaki başarısına ya da başarısızlığına

517 Bkz., Kara, 1992.

518 Gölpinarlı, 2011: 200.

519 'İdeal ve imkânsızın' nasıl da gündelik yaşamın her alanına sızmış olduğunu ortaya koyması bakımından bu ifade bu bağlamda ver vermek manidardır

ğına kanallık edecek ana yatağı teşkil etmektedir. İslâmi prensipler gereği her daim denge arayışında olması gereken ve çelişkileri çözmesi beklenen ‘İp üstündeki cambaz’ misali yaşayan Müslüman, bu kez de böylesine zorlu bir çelişkiyi/paradoksu çözüme kavuşturmak üzere iş başına geçmelidir. Açıktır ki çözüm, geçerli tek bir ortak (evrensel?) kodun, şeri rölativite ile buluşturulmasından geçecektir. Bu durumda temsil ediciliği olan kodun, “mevcut ruh sayısını kadar Allah’a giden yol olduğu” prensibiyle ilişkili olması çelişkinin çözümünde temel bir dayanak olabilir.

Bu başlık altındaki açıklamalarımızı sonlandırmadan önce, bir kez daha vurgulanması gereken husus, dinsel olmaktan çok sosyo-ekonomik nedenlerle ‘homo İslâmicus’un bugün tehdit altında olduğudur: Yoksulluğun bu denli yaygınlaştığı ve çalışanların da maddi ihtiyaçlarının teminini bile sağlayamadığı bir Türkiye’de ‘homo İslâmicus’un hayata geçirilebilir olduğunu ileri sürmek zordur. İnsanların bütün hayatlarının temel ihtiyaçlarını giderme yolunda bir savaşıyla geçmek zorunda olduğu, asgari ücretin yoksulluk sınırının da açlık sınırının da altında kaldığı bir ortamda, insanların kendileri dışında bir dünyanın sorumluluklarına yönelmeleri, hiç kuşkusuz, imkânsız değilse de, çok güç olacaktır.

Bu çerçevede, Türkiye’de sınıf temelli, motivasyonunu iktisadi yönelimlerden alan bir yapıya geçişistedeklediğini; ve dolayısıyla ‘homo İslâmicus’un (hedefinde Kâmil insan olan) önünün kesilip kaynaklarının kurutulduğunu ileri sürdüğümüz toplum kesimleri şunlar:

-Öncelikle yeni Müslüman burjuvazinin; Batı tipi burjuvaziye benzer biçimde devlet tarafından güdümlenen değil kendileri devleti ‘dizayn eder’ bir noktaya ulaşmışlığı;

-Açlık ve yoksulluk sınırında yaşayanların hayatta kalma mücadelesi dışında bir hayatları olmaması; sosyo-kültürel, dinsel örüntülerin dışında kalmaya başlamaları;

-Asgari ücretin açlık ve yoksulluk sınırlarının altında gerçekleşiyor olması çok düşündürücü; Çalışanların çok geniş bir kesiminin de açlık ve yoksulluk sınırının altında yaşamaya başlaması;

-Çalışan çocukların dramını da bu kapsamda değerlendirmek gerekiyor;

-Türkiye’de 90’ların ortalarına kadar hiç olmayan sokak çocukları ve evsiz/kimsesizler gerçeğini de bu kapsamda değerlendirmek gerek.

Bütün bunlar, Türkiye’de, yoğun bir yapısal dönüşüm yanında bir de zihniyet dönüşümünün şart olduğunu gösteriyor. Dünyayla rekabet edebilir hale gelebilmek için, gelişmiş-kalkınmış bir Türkiye ideali şarttır elbette: Bu uğurda,pek çok maliyetin göze alınmışlığı söz konusudur ve bunlar arasında homo İslâmicusun gözden çıkarılması da vardır. Ama yine de şu soruyu sormak zorunlu: Kapitalizmle bütünleşeceğiz ama neler pahasına? Bu çerçevede yaşanan ‘iç kavgada’ yeni Müslüman dinamiklerin (Anadolu sermayesi ve Fethullah Gülen hareketi başta olmak üzere) baskıcı buldukları laik güçler kadar yobaz değilse bile çağdışı buldukları gelenekçi Müslüman kesimlerden de çekindiği saptanabilir. Öyledir ki, mevcut Başbakan ülkenin dindarlık kapasitesini ya yeterli bulmadığından ya da değiştirip dönüştürmek istediğinden –doğru yanıt muhtemelen ikincisindedir- “dindar bir nesil yetiştireceklerini” ilan edebilmiştir.

İSLAM VE CİHAD (MÜCADELE/ MUHALEFET KÜLTÜRÜ)



“Lise yıllarımda solculuğu seviyor, solcuları sevmiyordum. Üniversite yıllarımda bazı solcuları sevdim, solculuktan kuşkulanmaya başladım. Şimdi çoğu solcuları sevmiyor, fakat tarihte belki ilk defa solcu olmanın vaktinin geldiğini düşünüyorum.”⁵²⁰

Mustafa Özel

Özel’den bir alıntıyla başladığımız bu bölüm, bize, bu alıntının gölgesinde sınıf mücadelesi için elverişli bir zemin yakaladığımızı düşündürmesin. Çünkü medeniyet (dolayısıyla din) temelini dışarıda tutamayacaksa da sınıfın kapsanma zorunluluğu bu çalışmanın varlık nedenleri arasında olmasına rağmen, yazının devamında Özel’in bu boyutu yok saydığını öğreniriz. Özel, 21.

520 Mustafa Özel’den alıntı, Suat Yalçın içinde, “Ortaklık, Toplumculuk, Liberalizm ve Piyasa, Emek ve Adalet Platformu Sayfası’nda. <http://www.emekveadalet.org/ortaklik-toplumculuk-liberalizm-piyasa-mustafa-ozel/>

yüzyılda mücadelenin 20. yüzyılda olduğu gibi sınıf temelinde değil, medeniyet (dolayısıyla din) temelinde gerekleŖeceđini vurguluyor.Bizim lkemiz söz konusu olduğunda din ile medeniyeti yan yana koyduğumuzda elimizde ne kalıyor?

Sünni versiyonuyla İslâm'da Tevhid prensibine, yani dünyevi karşılığıyla, birlik ve beraberliğe yapılan vurgu iyi bilinir. Al-i İmran Suresi 103. Ayette İslâm'ın varlığı adeta birliğin sağlanma-sı misyonuna bağlanır:

"Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı tutunun ve birbirinizden kopmayın. Ve Allah'ın size verdiği nimetleri hatırlayın: Siz birbirinize düşman iken kalplerinizi nasıl uzlaştırdı da O'nun ltfu ile kardeş oldunuz; ve ateşli bir uçurumun kenarında [iken] sizi ondan [nasıl] korudu."

Bu erevede, İslâm geleneğince biraz aşırıya vararak ve çarpıtarak itaata yapılan vurgu, keza yle:

"Allah'a, Peygamber'e ve aranızdan kendilerine otorite emanet edilmiş olanlara itaat edin; ve herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e götürün, eğer Allah'a ve Ahret Gününe [gerçekten] inanıyorsanız. Bu [sizin için] en hayırlısıdır ve sonuç olarak da en iyisidir."⁵²¹

Sünni geleneğe damgasını vurmuşluğuyla, bizce kritik önemde oluşlarına binaen, birlik-beraberlik ve itaate yapılan vurguya çalışma boyunca döneceğiz. Bu vurguya karşın, muhalefet ve aykırı söz açısından bir derya olan farklı mezheplerin varlığını hemen hatırlamak gerekiyor. Mezheplerin varlığı ve etkinlikleri, İslâm'ın kendisi kadar eskidir. Mezhepler sözkonusu olduğu-da, teoride ayrılıklar yönünde yapılan arzu ve çağrıyla pratikte böyle si derin yarılmalara yol açmış olmasını izaha kavuşturmak gerekir. Bu yapılmak istendiğinde karşılaştığımız Sünni kaynaklı açıklama, bu ayrılıklardaki gerçek niyetin siyasal olup, İslâm'a dair açıklamaların gerçek niyeti örten perdelerden ibaret

521 Esed, 2002: Nisa: 59; Benzer bir ayet için bkz. Ali İmran: 32.

olduğudur.⁵²² İkinci olarak, insanların samimi olarak verili kaynakları farklı yorumlamış olmalarının kabulü gelir; ki bu tarihi şahsiyetler tarafından da dile getirilmiş olduğu gibi, bir insanın bir fiil hakkında ancak kendi intibasını oluşturabilecek olmasıyla ilintilidir. Bununla bağlantılı olarak, ayrılığa düşen bu insanların konumlarının kısmiliğinin farkında olsalardı ortada ihtilafa neden oluşturacak bir ayrılık kalmayacağı yönünde açıklamalara da rastlanır.⁵²³

Buna mukabil, daha önce de başvurulduğu gibi, Güler'e atıfla, şeriatların çoğulluğu ve rölativitesini⁵²⁴ ve tasavvufi inanışa atıfla da "yaratılmış insan sayısı kadar Allah'a giden yol olduğu"nu savunmak da pekâlâ mümkündür. Böyle yapıldığında, İslâm da-iresi içinde de farklılığa ve haklı muhalefetle ihtilafa yer açılmış oluyor. Meriç, aklın sıhhatte ve dengede olduğunda insanı inkârâ değil, Tevhid düşüncesine götüreceğini ileri sürüyor;⁵²⁵ peki ama koşullar insanı tam da Tevhide giden yolda ve Tevhidin bir gereği olarak, belli bir otoritenin inkârına yönelmez mi? Bu çalışmanın sahip olduğu İslâm yorumunca, bu soruya verilen yanıt, 'evet' tir. 'Evet' yanıtının destek aldığı temel kavram 'mücadele/cihad kavramıdır. Her ne kadar İslâm inancında cihad fikri büyük bir yer tutuyorsa da, muhtemelen cihad bir savaşçılar etiğine indirgenmiş olduğu için, muhalefet ve mücadele boyutları açısından zayıf kalmıştır. Bunun İslâm toplumlarının eşitliğe dayalı sınıfsız toplumlar olmasının başarılmış olması olabilir. İçinden geçtiğimiz tarihsel süreçte ise eşitlik zemini bozulup birbiriyle teması kaybeden toplumsal sınıfların doğuşuna şahit oluyoruz.

Bu süreçte "Batının yoksul ve işçisinden farklı olarak beşeri, sosyal ve manevi açılardan zengin/donanımlı Doğulu/İslâmi ik-

522 Bkz. Fiğlalı, 1986: 15-6.

523 Bkz. Fiğlalı, 1986: 26.

524 Güler, 2000: 92; 2004: 38-40.

525 Meriç, 2010: 104.

limin insanının sorun çözme yöntemi, geleneksel olarak nasıl olmuştur?” sorusunun yanıtını da içerecek şekilde maddi-manevi yoksullaşmanın artmasının direniş ve mücadele pratiklerine ne şekillerde yansıyabileceğinin yanıtını arayacağız. Maddi yoksulluklar içinde kıvranan insanı bile sosyal ilişkiler, onur ve inanç bakımlarından varsıl kılan Doğulu/İslâmi sosyo-ekonomik düzenin insanlar üzerinde yarattığı önemli bir sonuç, herkesin kendisini biraz iktidar ve onun öznesi hissetmesine hizmet etmesidir. Bu temel farklılık, başlangıç olarak neden muhalefet pratiklerinin Batıya özgü sayılarak Doğunun “fıtraten veya kültürel olarak başkaldırmaya eğilimli” olmayıp, “tevekkül, boyun eğme”nin⁵²⁶ bu toplumların temel vasfı olduğuna hükmedildiğini açıklamak için yeterli görünüyor. Bizim açıklama çerçevemizde, Doğulu bağlamda İnsanların kendilerini güçlü/muktedir hissetmesinin muhalefet ve direniş pratiklerine yansımaları, aşağıda yürütülen tartışma boyunca ele alınacaktır. Batı menşeli çalışmalarda muhalif hareketlerin köksüzlüğü, geleneksizliği üzerinden eleştiri konusu edildiği; buna mukabil Doğuda ise güçlü geleneklerin varlığı, muhalefete set çeken etmen olarak dile getirildiği görülür.⁵²⁷

Sünni versiyonuyla muhalefet ve mücadele pratikleri öylesine sınırlandırılmıştır ki bir büsbütün “sessiz direniş” sınırlarına çekiliş söz konusudur. Örneğin, görüşlerini Hannah Arent’e dayandırmak suretiyle Coşar, Osmanlı’yı da içinde düşünebileceğimiz güçlü devlet geleneği kapsamındaki toplumlar için geçerli olan direniş biçimini pasif bir rolle, “kötülüğe ortak olmamakla sınırlar.” Devletin halk üzerinde topyekûn egemenliği ve kontrolünün sivil itaatsizlik benzeri aleni eylemlilikleri imkânsız kıldığını veri kabul eder: İstikrarsızlığın yanında “...toplumsal muhalefetin tümüyle susturulmuş ve denetim altına alınmış ol-

526 Çetinkaya, 2008: 43.

527 Çetinkaya, 2008: 43.

ması totaliter rejimlerin asli bir özelliğidir.”⁵²⁸ Ancak Osmanlı (ve muhtemelen onu önceleyen diğer devletlerde de) devlet yönetiminin farklı mücadele ve direniş stratejileri bu çalışmanın temel varsayım ve arayışlarından birini teşkil etmektedir. Bu nedenle, modern muhalefet ve direniş biçimlerinin dışa dönük, aktif, girişimci ve zıtlaşmacı niteliğinin görünmez kıldığı bu mücadele stratejilerini görünür kılacak bir tartışma yürütmek bu bölümün asıl amacını oluşturuyor. Zıtlaşmacı tez-antitez diyalektiğine karşı, her bir etkileşen için ayrı ayrı sentezlenerek giden çok yönlü (ve eşzamanlı) muhalefet ve onaylama biçimleri öne çıkar.

Kanaatimce dinsel kurumların oynadığı siyasal otoriteyi dengeleyici rol⁵²⁹ başta olmak üzere, ahilik, yönetimde adaletin önceliği ve Adaletnameler,⁵³⁰ yönetime karşı bizatihi ulemanın gördüğü dengeleyici/karşı/muhallif fonksiyonlar⁵³¹ ve yönetimi hedef alan şikâyetlerin iletilmesini mümkün kılan mekanizmaların varlığından tutun da bizzat yönetimin keyfi yönetimden ziyade halkın beklenti, düşünce ve şikâyetlerini öğrenmeyi ve yerine getirmeyi amaçlayan uygulamaları bunun delillerindendir.⁵³² Her şeyden önce Kanunnameler, devlet gücüne sınır getiren mekanizmalar olarak, idarenin kanuna saygılı olmasını temin etmek için çıkarılmışlardır. Bu gelişmiş bir hukuk kültürünün varlığını gösteriyor;ki bu adalet kaygısının devlet yönetiminin merkezine yerleştirdiğini gösterir: “Osmanlı’da adalet kavramı, yönetilen ‘reaya’yı, yani vergi ödeyen tebaayı yöneticilerin bas-

528 Coşar, 2001: 21-2.

529 Nişancı, 2003.

530 Nişancı, 2003: 87; ve Adaletnamelerle ilgili olarak ayrıca bkz. tr.wikipedia.org/wiki/Adaletname.

531 Nişancı, 2003: 87-8.

532 Bkz. Akyol, 1999: 125-6: Burada Akyol, Batılıların oryantalist çalışmalar üzerinden Doğulu yönetimlere yakıştırdığı ‘Doğu despotizmi’ kavramına karşı, ‘toplumsal mutabakat’a dayalı yönetimin küçük köylülüğe dayalı geçimlik ekonominin gerçeğine daha uygun olduğunu; bu durumu karşılamak üzere de, meşruiyet ve hâkimiyet gibi kavramlarının temel dayanağının adalet olduğunu örneklemek için padişahların şikâyet ve davaları dinleme konusunda özen göstermeleri hususuna başvurmaktadır

kı ve zor kullanmalarına karşı koruyan 'kanun'a saygı anlamına gelmektedir."⁵³³

Literatürde, Osmanlı'da yönetimin özüne işaret etmek üzere, Sultan-yeniçeriler-ulema ve bürokratlar arasındaki 'zorlu' dengeden söz edilir.⁵³⁴ Sosyal gruplarla müzakereye açık olması, literatürde Osmanlı yönetiminin kilit veçhelerinden biri olarak zikredilir.⁵³⁵ Bu çerçevede despot olarak bilinen Osmanlı padişahı hakkında Fransız büyükelçisinin 18. yüzyılda gözlemlerine yer verecek olursak:

"Burada işler Fransa'daki gibi değil. Fransa'da kral mutlak egemendir. Osmanlı'da ise padişahın ulemayı, hukukçuları, üst düzey devlet görevlilerini ikna etmesi şarttır."⁵³⁶

İleri sürmeye çalıştığım, despotik ve/veya totaliter rejimlerin baskıcı özelliğinin Osmanlı söz konusu olduğunda, gerçekte ve zinhar hiç mevcut olmadığı değil; ama -Osmanlı örneğinde olduğu gibi- adalet tesisini dert etmeyle atbaşı gidebilen bir hüviyete sahip olabildiğidir. Akyol'un da işaret ettiği üzere, padişahın gerçeği, Weber'in ileri sürdüğü gibi keyfi bir yönetim icra etmesi değil, egemenliği objektif kurallarla sınırlandırılmış bir durumda icraatını hayata geçiriyor olmasıdır.⁵³⁷

Osmanlı'dan günümüze Devlet, salt buyurgan ve otoriter bir figür olmayıp başta yerel düzeyde hayata geçirilen bütün işlerin (iktisadi, eğitsel, ahlaki ve dinsel) olduğu kadar, cemaat içi sorunların merkeze ulaşmasına gerek kalmadan çözümünde müstakilen rol oynayan ahilik olmak üzere, kanuna uymanın ve halkın çıkarlarının korunmasının bir teminatı olan sarayda-

533 Akyol, 1999: 155.

534 Nişancı, 2003: 87.

535 Barkey, 2008: 221.

536 Akyol, 1999: 155.

537 Akyol, 1999: 155.

ki Adaletnameler,⁵³⁸ saraya dilekçe vb.leri üzerinden doğrudan iletilen şikâyetler, bir ulema etkinliği olarak camilerde cuma hutbelerinde dile gelen şikâyetler, tebdil-i kıyafet dolaşmaların sonucunda elde edilen hoşnutsuzluklarla sorunların çözümünde halkın çeşitli biçimlerde sessiz kalmadığının ve dolayısıyla devlet erkânının da attığı adımlarda tek taraflı ol(a)madığının delilleri olarak karşımıza çıkıyor. Ancak bu kurumların yeterli miktar ve düzeylerde bilimsel araştırmaların konusu yapıldığı söylenemez. Zikretmek gerekirse, yakın tarihli bir çalışma uzlaşma ve sorun çözme kültürünün bu yanını ustalıkla ortaya koyuyor: Doğası gereği bir mikro tarih çalışması olan çalışma, aktif muhalefet deneyimi olmadığı konusunda fikir birliği edinen Türk işçi sınıfının hayatlarını mikro düzeydeki örnekler üzerinden inceliyor. Üstlere hitaben kaleme alınan dilekçe örnekleri aracılığıyla sıkı bir mücadele yürütülebileceğinin ileri sürüldüğü çalışmada, bu mücadelenin, yaşamın her alanına nüfuz ettiği ve işçi sınıfı açısından da başarılarla dolu bir tarihe sahip olduğu, örneklerle açıklanıyor.⁵³⁹

Doğu ve Batıda Muhalefet Biçimleri Üzerine Bir Giriş

Sert bir biçimde sınıfsal hatlar üzerinden bölünmüş tarihiyle Batıda muhalefet, dışlayıcı ve çatışmacı ve dolayısıyla sert bir 'sınıf toplamlı oyun' olarak tezahür etmiştir. Manevi ve kültürel alanlar, varsılların ayrıcalıkları durumundayken maddi ihtiyaçlarına indirgenmiş alt sınıflar bütünüyle bastırılmışlardı. Batı literatürü, bütün gücü elinde toplayan varsıllara karşın taktik oyunlara mahkûm bir çoğunluk (kitle?) tan sözeder.

538 Adaletnamelerin varlığında belirgin biçimde kendini açığa vurduğu üzere, örneğin, yasal güvence oluşturma çabası, totalitarizmin temel bir özelliği olarak belirtilen istikrarsızlık şartıyla uyumsuzdur. Zira burada maksat, yönetimin vaadlerini ve yasaları teminat altında tutmaktır. O kadar ki, bu ve böylesi durumlar nedeniyle Doğu toplumlarında zımnî sözleşme kuramı yaygın olarak benimsenmiştir. Bkz. Nişancı, 2003: 87.

539 Akgöz, Görkem, 2012. *Many Voices of a Turkish State Factory: Working at Bakırköy Cloth Factory: 1932-50*, Yayınlanmamış doktora tezi, Amsterdam Üniversitesi.

Galtung, Batıda çelişkileri örtbas etme ve zamansal ve mekânsal olarak erteleme/öteleme (kendi sorunlarıyla uğraşmak yerine başka halkların çatışmalarıyla meşgul olmak) alışkanlığına dikkat çekiyor: Bu, pisliği örtünün altına süpürmek olarak tasvir edilebilecek bir durumdur: Çelişkiler örtbas edilmekte ve ancak katlanılmaz hale gelindiğinde müdahale edilmektedir. Sadece egemen kapitalistlerin değil, Marksistlerin de *habitus*larında yer etmiş bu alışkanlık kendisini çelişkilerin ‘olgunlaşmasını’ beklemek şeklinde ortaya koyuyor.⁵⁴⁰ ‘Homo economicus’, sınıflı toplum ve maddi zenginlikle sınırlı olmayacak şekilde her türden değerın bir ayrıcalık olarak az sayıda elde toplanması; ve bunlar arasında geçiş umudunun bulunmayışı nedeniyle, çıkar çatışmasının keskinliği ya da sahip olunanların azlığı/yokluğu nedeniyle zamana, güne yayılmış türden ve sıfır toplamıllığı aşacak çıkar/ayak oyunlarının eksikliği (ya da yokluğu), Batılı muhalefet tarzının özetlenmesinde öne çıkarılması gereken özelliklerdendir. En önemlisi de köleci arkaplana sahip işçi sınıfı için geliştirilmek zorunda olan muhalefet tarzına dair söyleneceklerle ilintilidir: Köleci geçmişiyile Batının işçileri (ve genel olarak halkı) nasıl olurdu da daha düne kadar bilfiil sahibi konumunda olan kişilere karşı özerk ve/veya muhalif bir tutum içine girebilirlerdi? Girdikleri durumda bunun formu ve içeriği ne ve nasıl ol(ur)du?

Nitekim buna uygun olarak, Freire, ezilenlerin kendilerini ezenlere ait “şeyler” gibi hissettiklerini belirtir. Bunun nedeni de Marks’ın ‘yanlış bilinç’ kavramına atıfla, “dünya ve kendi haklarındaki görüşlerinin gerçek olmayışı”dır.⁵⁴¹ Burada ‘yanlış bilinç’ kavramına atfedilecek içeriğin netleştirilmesi gerekir: Gerçekte sorun, alt sınıflardaki bilincin yanlışlığı değildir; bilinç alanının hükümlerliliğinin üst sınıfların tekelinde olmasıdır. Marks, yanlış bilinç kavramını üst sınıfların bilincine karşı, işçi sınıfının

540 Galtung, 2001: 221.

541 Freire, 2011: 44.

bilincinin başat niteliği olarak ifade ederken, kafasının arkasındaki düşünce, elbette ki strateji ve bilinç alanının üst sınıfların tekelinde oluşu idi. Bu hal, özerk muhalefetin yapılamazlığına işaret ediyor. Ancak bu sınıf dışında (entelektüel veya aydın sınıf tarafından) planlanıp örgütlenen bir muhalefetin varlık ve başarı şansı olabilecektir. Buradaki çıkmaz, Freire'de bariz biçimde karşılık buluyor: Ezilenlerin mücadelesinin başlaması 'nesne/şey' olmaktan çıkmalarına bağlıdır –çünkü "Mücadeleye 'şey/nesne' olarak girip de sonradan insan haline gelemeyizler"⁵⁴² diye yazarak itirazını yükseltir-iyi ama,oysa nesnelikten çıkma süreci bizatihi mücadele sürecinin başlamasına karşılık gelmez mi? Sahici bir mücadelenin başlaması, bu paradigma içinde mümkün gibi görünmemektedir.

Buna mukabil, Doğunun müstakil/özgür köylülerle dolu atmosferinde muhalefet biçimleri teker teker hanelere kadar daralan bir nitelik arzedeabilecek bir zenginliğe ulaşabilecektir. Marks bu hususa da dikkat çekmiş ve izole yapıları, kendine yeten ekonomileriyle Doğunun, köy topluluklarının 'devletimsiliğini'⁵⁴³ vurgulamıştır. Bu durumda, Doğunun insanının Batılı kölenin sahibi karşısında geliştirdiği mekanik tavır alışın bir benzerini Devlet ve onu temsil eden bürokratlar karşısında takınmayacağını öngörebiliriz; zira Devlet içinde devletler hüküm sürmekte; iktidar çeşitli derecelerde paylaşılmış bulunmaktadır. Bu nedenle, Doğunun devleti, adımlarını biraz da, gücünü tebasının refah ve gönencinden aldığıнын bilinciyle atan bir Devlettir; icraatında halkın talep ve beklentilerini dikkate alan; yöneticileri tebdili kıyafet nabız yoklamalarına çıkmayı ihmal etmeyen türden. Bu özellikler nedeniyle, Doğulu muhalefet gruplarının eylemliliklerini/isyanlarını⁵⁴⁴ ele aldığı çalışmasında Barkey'in, Doğunun bu

⁵⁴² Freire, 2011: 48.

⁵⁴³ Sunar, 2012: 100.

⁵⁴⁴ Bu isyanlar bir kişini

İlen Nesimi örneğinde lduğu

muğlaklığını temsil etmek üzere, direniş ya da muhalefet kavramını değil de, 'hoşnutsuzluk' kavramını seçmiş olması manidardır.⁵⁴⁵ O kadar ki, yönetimin niteliği, muğlak, akışkan ve esnek olduğunda hoşnutsuzluk da muhalif olmaktan çok dâhil olmaya yatkın olmaktadır.⁵⁴⁶ Sufi grupların pozisyon alışları, bu çerçevede sabit olmayıp, bir dâhil olma ve hoşnutsuzluk yelpazesinde sürekli yeniden şekillenen serbestiyet ve özgürlük alanlarını işaret ediyordu. Hoşnutsuzluğun, İmparatorluk geleneğinin müzakere yöntemlerini kapsaması gerekçesiyle daha uygun bir kavram olduğu; bunun, grupların devletle bağlantıda olması boyutunun vurgulanması suretiyle, devletin 'hoşnutsuzluğu teşvik eden örgütlenme biçimlerini anlatmak için' kullanılabilecek bir kavram olduğunun altı çizilir. Bu kavramlaştırmada, bizim çalışmamız açısından önemli olan husus, kavramın birbirinden kopuk iki kutup arası bir anlaşmazlığın değil, aynı çatı içinde meydana gelen sorun çözme biçimlerine karşılık gelen sıfır toplamı olmayan niteliğini ortaya koymasıdır.

Bu örneğin de açıklıkla ortaya koyduğu üzere, tek başına kutsallık da atfedilen devlete yapılan bir atıfla, itaat ve muhalefetten uzak durmayı izah etmek pek de kolay/mümkün değildir. Marks'ın yaptığı üzere, bunu sadece köy yaşantısının kendine yeterliğiyle açıklamak da mümkün olabilir. Bu, neden içsel dinamiklerle bireyin topluma ve toplumun da despota olan bağımlılığının ortadan kaldırılamayacağını gösterir.⁵⁴⁷ Hiç kuşkusuz,

gibi, sert şekilde bastırılması şeklinde sonuçlandırılrsa da, Barkey'in ileri sürdüğü gibi, etkileri yaygın kesimlere yansıtılmadan sonuçlandırılmıştır: "Bu örnekler zulmün en göze çarpan örnekleri olsa da hiçbir biçimde geniş kapsamlı değillerdi." İsyanların arka planı incelendiğinde ise problemin ana kaynağının isyan eden grupların dinsel karakterinin ve taleplerinin dikkate alınmamasından çok, arkalarında 'düşman' devletlerin, dış güçlerin desteğinin bulunması anlamında 'siyasal' gerekçelerin yer almasıdır. Bunun, gerek Şeyh Bedrettin, gerekse Kızılbaşların hareketlilikleri için geçerli bir durum olduğu delillerle sabittir. Bkz. Barkey, 217, 227-238.

545 Barkey, 2008: 212.

546 Barkey, 2008: 214, 219.

547 Sunar, 2012: 100-1.

devlet dinle arasına koyduğu mesafe ve halkla ilişkisini bir başka medeniyetin kodları üzerinden kurmaya çalıştığı için; açıkça yapılan başkaldırıları daha sınırlı kaldıysa da, sessiz ve derinden bir direniş sonunda devletin ele geçirilmesi; ya da devlete karşı halkın iktidarının kurulmasıyla sonuçlandı. Burada, kapsayıcı çoğunluğun Batıda mahrum bırakılıp da, Doğunun insanının sonuna kadar hakkını verdiği bir özelliğe işaret etmek gerekir: Maneviyat! Gerçekte, yakın zamanlara kadar temel ihtiyaçlarının karşılanacağına emniyeti içinde olan Doğunun insanının iç dünyasında giriştiği yarış ve hedeflediği menzile dikkate alındığında onun yaşamında muhalif olmayı gerektirecek kimse olmazdı. Gerçekten de aşk, irfan, vahdeti vücud ve benzeri yollarla, Maslow'un hiyerarşisi de dikkate alındığında, en üst ihtiyaç seviyesi olan maneviyat ve özgerçekleştirme seviyesine ulaşmış bir insanın dışsal dünyadan isteyeceği başka bir şey olamazdı. Üstelik, olsa bile, bütün bu yollar, ayrılığın gayrılığın olmadığı, eşitliği ve adaleti amaçlayan ve vaad eden bir dünya yönelimiyle çakışıyordu. Sonuç olarak hedef, olgunlaşmak, kemale ermek, kimisine göre de vahdet-i vücud makamına ulaşmak oluyorduk bu her şeyden önce, kendi nefesine karşı mücadele vermek demek olup 'büyük cihad' olarak adlandırılan bu duruma da yeryüzünün bütün zenginliklerinden daha fazla değer ve önem atfedilirdi. Bir'le ulaşıldığı noktada birey kendisini sessizliğe ve tepkisizliğe teslim edebiliyordu!

Bu noktada bir parantez açarak aşağıdaki sorunun yanıtını vermeye çalışalım:

İdeal Tipik Türk İnsanı (Sade Müslüman, Vasat/Ortalama İnsan, Kendi Yağıyla Kavrulan/Başının Çaresine Bakan/Orta Halli İnsan) Neden İktidarların Diliyle Konuşur ve Muhalefete Muhaliftir?

Çünkü 'kâmil insan', her şeyden önce ihtiyaçsız olmaya ve mümkünse ve yoksulluğu içinde bile 'veren el' olmaya çabalar. Geniş halk kesimleri arasında etkili olan tasavvufun Sunni

yorumuna göre, insanların kendine yetmesi ve haddini bilmesi esastır. Kendine yeterlik hali ve zor kurulan denge durumu bozulacaksa şayet, yoluna koyma çabası öz yeterliğini sürdürecektir biçimde olur. Kendine yetmek en büyük erdemidir bu iklimin. Bunun başarılabilmesi de kişinin ne alan ne de veren olması-na bağlıdır. İslâm'ın vasat/denge insanı⁵⁴⁸ ben 'topluma ne katabilirim' diye düşünen pozitif ve üretken bir insanken bunun uygulamadaki örnekleri eşitini/dengini arama adına kabalaşmış sertleşebilen bir insandır: "Davul bile dengi dengine!" sözü halk arasında çok yaygın olarak kabul görmüş 'efelenme' kültürünün yaygınlığını dile getiren bir sözdür. 'Kâmil insan'la, Kur'an'da vurgulanan 'vasat insan' idealinin eşitlikçi, dengeye dayanan bir toplum düzenini amaçladığı kesindir. Bu hedefe mim koyduğundan ilgili ayete burada da yer verecek olursak:

"Ve böylece sizin dengeli ve ölçülü bir toplum olmanızı istedik ki (hayatınızla) tüm insanlığın huzurunda hakikatin şahitleri olasınız."⁵⁴⁹

Denge idealini benimsemek kolay gibi görünür; zira denge-nin sabit olacağı varsayılır. Oysa olayların akışı içinde denge durumunu sürekli yeniden ve yeniden kurmak gerekir; bunu başarmak da ip üstünde durmaya çalışan cambazın işi kadar zor olsa gerektir. Üstelik insan ilişkileri açısından da bakıldığında, denge durumu için çabalayan ya da bir denge durumunu tutturmuş insanlar arasındaki ilişkilerin ayarını tutturmak da bir o kadar zor olmalıdır: Batıdaki sınıf ilişkileri benzeri, ast-üst konum-larının bariz ve net olduğu durumlar için sorunların çözüme kavuşturulması nispeten kolay olabilir. Buna mukabil, eşitlik/denklik düzlemindeki ilişkilerde çözüm üretmek daha meşak-katli olacaktır. Bir imkânsıza tekabül eden eşitlerarası ilişkilerin çözümü bu nedenle sabır, sevgi, aşk gibi bu topraklara özgü has-letlerin varlığını gerektirecektir. Çünkü denk ilişkiler, karşı tarafı

548 Özdemir, 2012a.

549 Esed, 2002: Bakara: 143, ayrıca bkz. dipnot 118; ve Özdemir, 2012a.

riskli duruma sokacağı kadar, kişinin kendisinin de ayağına 'sıkmasına'yol açan etkileşimlerle yüklü olacaktır. Bu zorlu denge durumunun panzehiri aşağıda derinleştirilmeye çalışılacak olan sessizlik, dostluk ve aşk halleridir.

Yukarıda sade Müslümanlığa yapılan vurgu, konunun burada ele alacağımız boyutuyla son derece yakından ilintili: Sadelik vurgusu üzerinden 'vasat/ortalama insan'a gönderme; oradan da ideal tipik Türk insanının yakın zamanlara kadar kendi yağıyla kavrulan 'ortalama/vasat insan' tipine bir gönderme yapmak gerekiyor. Bu tipin kendisini 'yetmezlik' 'muhtaçlık' imleyen muhalefet, yoksulluk vb. hallerle ilintilendirme konusunda –yine yakın zamanlara kadar- gönülsüz olduklarının altı çizilmelidir. Kabul gören felsefe şudur: Herkes başının çaresine bakmayı becerir ve kendi işini görürse ortada yardım edilmesi gereken kimse de kalmaz: Çeşitli nedenlerle kendi ayakları üzerinde duramayan az sayıda kişiye de en yakınlarından başlanarak 'sahip çıkılır.' ('Sahip çıkma' sözü, ilgili kişinin kendine yeter durumda olmayışını imlediğinden ayrıca dikkate değer. 'Sahip çıkma' gerçekte çıkana güç/iktidarve zenginlik sağladığından bizim toplumumuzda fazlasıyla rastlanan bir deyiştir.) Yardım etmeye en yakınlarından başlanmasının nedeni de yine kişinin bir yakınını 'el'e muhtaç etmeme sorumluluğunu taşımasıyla ilgili olsa gerektir. Yakını varken, uzak tanıdıkların, daha da kötüsü bir yabancıнын yardımı uygun karşılanmaz. Zira, Müslümanın yaptığı yardımın sonuçlarından da sorumlu olduğuna inanılır. Herkesin kendi ayakları üzerinde durabilmesi esas olunca, toplumun –devlet başta olmak üzere, günümüzün sivil toplum oluşumlarına benzeyen ahilik ve vakıf gibi kurumlarının- bir şekilde herkese bunu sağlayacak donanımı sağlaması da zorunlu olacaktır. Tabir uygunsa, herkese balık tutmak öğretilmelidir. Üstelik bu yaklaşım, olabildiğince –hiç onur kırıcılık içermediği dahi söylenebilir- az onur kırıcı olup özgüven ve güç de aşıl原因 bir metoda tabi olmazsa yapılmamış sayılır.

Bu kendine yeten insan tipinin ilişki, diyalog ve sorun çözme biçimlerine yansıyan bazı özellikleri şunlardır: Bir sorunun ele alınması/çözümü gerektiğinde, insanların eşit konumlarından dolayı, her kafadan bir ses çıkması vakayı adiyedendir. Bu hale son verecek tek şey, bir otorite figürünün sahneye dâhil olmasıdır. O zaman ortalık sus pus olur; ama bu ne kişilerin düşüncelerindeki farklılıkları ortadan kaldırır, ne de otorite kişinin oradaki farklı görüşleri dikkate almadığını gösterir. Her hal ve karda düşüncede çoğulluk gerçeği bizimledir. Peki, bu farklı düşüncelerin birbirini etkilemesi nasıl olmaktadır? Otoritenin görüşünün tartışmasız bir üstünlüğü mü vardır? Bu soruya negatif yanıt verebilmek kolay değildir, ama kanımca, etkileşimde üstünlük, pratikte, en azından görünüşte, işe yararlıkta kendini ispatlamış tarafa tanınır. Bunun da ötesinde, doğrunun 'ne'liğine dair görüşlerarası etkileşim, melezleşerek çoğalacak ve toplum ve kişi yaşamı üzerinde çeşitlenmiş/çoğul etkiler yaratarak hayatı zenginleştirecektir. Kendine yeten insanın bir başka tezahürü, 'had bildirmelerde' kendisini gösterir. Haddini bilmeyen insana haddini öğretmek en önemli işidir bu milletin: Aynı ortak ilkeye ve yönlendirici koda sadakatten kaynaklanır bu yerine göre 'herkesi kapsayan çaba'. Halay çekme pratiğinde olduğu gibi, insanlar bir hizaya çekilir/davet edilir/dizilir.⁵⁵⁰ Ancak, herkesin başına buyruk olduğu bu geçimlik düzende duyguların dili sık sık esir alır insanları ve öldürmelere kadar varan müdahaleler söz konusu olur kişilik haklarına. Topluluğun sözü geçen insanların dahi etkin olamadığı böyle durumlarda herkes aklının yettiğince topluluk kuralının ne dediğine kulak verir ve gücü yettiğince de onu yerine getirmek adına canını bile ortaya koyar. O uğurda ya can verir ya da can alır. Çoğu zaman da kişi susmak suretiyle canını korur!

550 Murathan Mungan'ın konuyu burada sorunsallaştırdığına yakın biçimde ele aldığı makalesi için bkz. 2009.

Bütün bu müdahaleler çoğu zaman bir aileden bir başka aileye yönelik olarak gündeme gelir. Adres ve muhatap ailedir yani. 'Kan davası' sözü bunun bir delilidir. Bunun göstergelerinden biri de kendini, bağımsızlığını ispatlama adına girilen 'evlatlıktan red' kurumudur. Ailenin birlik ve bütünlüğünün bozulmasının cezası ağır olmaktadır. O nedenle de ailenin ortak anlayışına bütün bireyleri içine alacak şekilde sahip çıkılır. Bireysel bir durum, yaygın nüfusta yakın zamanlara değin pek görülesi değildi.

Had bilmenin kültürel köklerine dair Mevlana'ya atfedilen şu anlatı ibretlik: Mevlana'ya sormuşlar: "O kadar yazarsın; o kadar okursun, ne bilirsin?" Mevlana'nın cevabı: "Haddimi bilirim!" oluyor. Haddini bilen insanlar topluluğunda, cepheden hesaplaşma olmaması gerekiyor; daha ziyade küçük hesaplar etrafında döner ilişkiler: Zira cepheden bir hesaplaşmanın yaşanması ölümünedir; ilişkinin sona ermesi pahasına bir hesaplaşma olur bu. O noktaya gelindiğinde akıl ve hesap yapma değil, duygular devreye girer. Duyguların şiddetine bağlı olarak her şey göze alınır. Sahici ve duygusal bir karşılaşma yaşanır; bu nedenle de, bu uğurda her şey göze alınır. Çok fazla küçük hesap eşliğinde yürüse de bu ilişkilerde sahiciliğe hesaplar da dâhildir. Özellikle Doğulu/İslâmi bağlamın insanları için işçi-işveren ilişkilerinin yakın ve sahicı bir zemin içinde kurulmuş olmasının önemi, geçmişte gerçekleştirdiğim bir mülakatta dile getirilmişti.⁵⁵¹ Bu ülkelerde ilişki ağlarının ve sahiciliğin herkese sağladığı zenginliğin vazgeçilmezliği açıktır. Bu, bir lüks değil temel bir ihtiyaç durumundadır. Bu nedenle çoğu durumda paraya giden yol bile bu ilişkilerden geçmektedir.

İlişki, 'eşitlerarası' olduğundan, tartışma/ağız dalaşı/ ve belki de dövüşün/şiddetin etkileri biraz soğuyunca ilişkiye tekrar başlanması kuvvetle muhtemeldir. Dengenin, açıkça birinin le-

⁵⁵¹ Özdemir, 2006: 211-2.

hine; diğ erinin aleyhine oldu ğ u durumlarda iliş ki daha rahat/sorunsuz götürülür. Zira roller önceden güç ler nispetinde belirlenmiştir. Örneğ in, aile iç i ş iddetin hali hazırda en büyük sorunumuz durumunda olması burada söy lenenleri destekler. Bir yandan kadınlar ve ailenin zayı f konumundaki bireyleri ş iddete maruz kalır, ama ö te yandan bizatihi bu ş iddetin varlığı,(kadın ve çocuklarca) farklı tutum ve düş üncelerin ortaya konduğ unun en açık göstergesidir. Yani, kadınlar hiç de söz dinlememekte, özgürce davranmaktadırlar; yoksa ş iddete mahal kalmazdı. Bu iyi haber! Modern koş ullar altında deneyimlediğ imiz anomi ve bireyselleşmeye paralel olarak, aileyi yeni bir davranış sal zemine oturtmaya yetmeyen modern koş ullar karşısında otorite figürünün konumu sallanmış; ama bu konum, ş iddetten el çek tirilecek denli sarsılmamıştır. Ailevi rollerdeki farklılaş marın derinleşmesi yeni sorun çözme biçimlerini gerektirdiğ i halde, modern kültür ve bilimin bu konuda ürettiğ i yaratıcı çözümler ortaya konulamıyor. Geleneksel ihtiyaç ları karşılayan farklılıkların minimumda seyrettiğ i iliş ki biçimlerinin yerini diyalog ve etkileş ime dayalı tartış marın alması gerektiğ i açıktır. Gücü yetenin diğ erine baskı ve ş iddet uyguladı ğı, bu bağ lamda kiş ilerin bireysel haklara sahip görü lmediğ i bir iliş ki modelinin, tarafların karş ılıklı olarak güvensizlik duyduğ u bir karş ılığı vardır. Farklılıkların çözüme kavuşturulmasında ‘sever de dö ver de’ denilen kocanın ayrıcalıklı bir konumu vardır. Ama yukarıda da ifade edildiğ i gibi, bunun böyle olması, ailenin diğ er fertlerinin kocaya/babaya karşı farklı duruş ların neden olduğ u bir talepkarlığ a sahip olmadı ğ ını göstermiyor; özetle her durumda kayıtsız ş artsız itaat gösterilen bir otorite figürü değ ildir koca. Öyle olsa, ş iddetin sıklık ve yaygınlığ ının bu denli yoğun olmaması ve boyutlarının da öldürmeye varmaması gerekirdi. Demek istediğ im, ş iddet, tam tersine güç ler arasındaki dengenin bir göstergesidir.

Aslında eş itliğ in söz konusu olmadı ğı, konumların değ işmesi ihtimali olmayan (Batının) sınıflı toplum ilişk ilerinde bir

ilişkiden söz etmek dahi mümkün değildir, sahneye konulan, önceden belirlenmiş rollerden ibarettir. Birey bazında kurtuluş esas olduğundan da zaten bir kişinin toplumun/ailenin fertlerine yaygın biçimde müdahale/şiddet uygulaması söz konusu olmamakta; ama örneğin başka bir şey, bizde neredeyse hiç vuku bulmayan duygulardan, öfkeden arınmış bir şiddet türü söz konusu olmaktadır. İnceden inceye hesaplanıp planlanmış cinayetler, Batının püriten kültürünün ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bizde yaygınlaşan cinayetler ise daha çok, fiziksel/maddi ve manevi iktidarsızlık ve duygu/öfke patlamalarının birer tezahürü olarak belirmektedirler.

Çatışmalara bu denli açık ilişkilerle çevrelenmiş olmamızın hiçbir ödülü yok değildir; o dayukarıda betimlendiği gibi, ilişkilerin hesapçı değil, sahici olmasıdır. Her ne kadar, belli temeller üzerinde öğrenilen kimi davranış kalıpları, yükselme işareti olarak değerlendirilebilirse de, bunun, insanı çok aranan sahicilikten uzaklaştırdığı da bir gerçektir; sahiciliğin de riskleri vardır: kabalık/basitlikbunların başında gelir. Her şeye karşın, artık yitirmekte olduğumuz insanlığımızı öyle ya da böyle besleyen bir hazine gibidir sahicilik. Bu ilişkiler bağlamında, kimse, hiçbir çıkar adına, sahici olmayan bir söz ya da davranışa özendirilmez; karşımdaki insan beni yüceltsin de sahici olmasa da olur denmez; sahicilik veri kabul edilir; daha aşağısı için pazarlığa girilmez. Herkes her şeyin sahicisini en doğal hakkı sayar; ama aynı zamanda, sahici olan her şey biraz da şekilsiz, kaba, iyi düşünülmemiş olur! Bu anlamda, sahici olmak kaydıyla olumsuz duygu ve düşünceler de evliliğe/aşka dâhildir; aşk ve nefretin birbirinin öteki yüzü olduğu bu topraklarda yaygın olarak keşfedilmiş bir gerçekliktir. Eşitlerarası, karşılıklılık prensibine dayalı ilişkiler, tanımlı sınıf ilişkilerinde olduğu gibi sahte rollerin ifasına değil, ağdalı bir duygusalıktan (aşk, öfke ve nefret yelpazesine dayalı olarak) beslenen sahiciliğe dayalıdır. Sahicilik gereği de sevgi, duygular, nezaket, incelik, ancak hak edenle paylaşılır; zira herkesin

başına buyruk ve kendine yeter olduğu eşitlik temelli sistemlerde bu duygular adına rol oynanmasını (rol eksenli davranış, daha ziyade Batının sınıflı düzenleri için geçerlidir)⁵⁵² gerektirecek bir nedenden yoktur. Üstelik rol oynamanın, rol yapana maliyetinin yüksek olduğu durumlar bile söz konusu olabilecektir. Sistemin gücünün, sahici olan her şeyin ödüllendiriliyor olmasında yattığı dahi ileri sürülebilir. Ama bölüm boyunca buradaki görüşler derinleştirirken vurgulanacağı gibi, bu iklimde, 'milli bir haslet' kertesinde başatlık kazanmış olan –daha sonra ele alınacak olan– yalanı dabu toprakların hakikatine dâhiletme durumundayız.

İnsanlar bu düzenek içinde son derece gururludur; kolay incinen gururları, en çok da denk olduğunu düşündükleri insanlar önünde geçerlidir; hayatlarına şöyle bir değen, girip çıkan insanların söz ve davranışlarından ise doğallıkla, pek incinmezler. Suiistimallere ise sık rastlanır. Bu nedenle suiistimal olasılığına karşı derin bir teyakkuz hali toplumun bütününde yaygındır. Peki ama suiistimal eğilimine bunca yaygın rastlamak neden? Suiistimal de mi insan için koruyucu/kollayıcı servet kategorisinde değerlendirilmeli? Yoksa daha doğru bir bakışla, eşit insanlar arasında sık yaşanan pozisyon oynamalarının yarattığı bir göz yanılmasından mı ibaret suiistimal olarak adlandırılan durumlar? Böyledir, zira herkes suistimal eder; ve yine herkes suiistimal edilme ihtimali olan bir şeylere sahiptir. Ayakta kalmayı sağlamakla mükellef insanların yaşamsal zorluklar nedeniyle giriştikleri küçük 'ayak oyunları' olarak da değerlendirmek mümkün bu suiistimalleri elbette... Bu nedenledir ki, yerine göre 1 kuruşun hesabı yapılır bir başka insan nezdinde; ama 1 kuruşun kıyılmadığı aynı insan uğruna aynı zaman aralığında can da verilebilir!

Bu nedenle eşit insanlar arasında geçen şekliyle insanların hayatı, 'birini incitme', 'bir yanlış yapma', 'haddi aşma' korkularıyla geçeceği kadar sahici sevdalar, bal tadında muhabbetlerle

552 Scott, 1995: 24, 35.

de geçer. Bunun anlamı, maddi yoksulluğa karşın bizim topraklarda insanların Maslow'un piramidinin en üst aşamasında; yani maneviyat/öz gerçekleştirim/aşk aşama(lar)sında hayatlarını geçirme lüksüne sahip olduklarıdır. Bunun için derin tarihselliği içinde böylesi insanların yatağı olan bir ülkede, muhalefet ve direniş pratiklerini anlamaya çalışırken, becerebildiğimiz nispete, Batılı toplumlar için uygun görülenden bambaşka gözlükler kullanmaya çalışmak boyun borcu telakki edilmelidir.

Kendine yeten, yağıyla kavrulan, İslâm ikliminin bu 'vasat insanı' aynı zamanda konumunu yitirme, muhtaç duruma düşme korkusuyla tir tir titrer. Konumunu kaybetme korkusu, en muhtaç olarak nitelenebilecek insanın bile korkulu rüyasıdır. O nedenle bu kültürde kişinin mevcut konumu her neyse ondan dolayı şükretmesi önemlidir.

"Veren el alan elden üstündür!" Almak zorunda kalmayacağı, müstakil bir insan olarak mücadelesini sürdüreceği bir ocağa sahip olmak, güç ve insanlık göstergesidir. Bu çalışma için kendisiyle mülakatlar yapılan Emek ve Adalet Platformu üyelerinden birinin, kendilerine yönelttiğim sorulardan birini yanıtlarken, -yoksullukla ilgili soru- kullandığı çerçeve tam da bizim burada -ve önceden- oluşturduğumuz perspektife uygun düşünüyor: Yoksulluğun göreceliği ve Türkiye'de insanların yoksulluğu üzerlerine kondurmazlığı üzerine şu değerlendirmeyi yaptı: "Benim büyüdüğüm ilçede çok fazla fabrika var ve ücretler asgari ücrettir. Ama kimse kendini yoksul görmez, maaşını az bulur, geçinemediğini söyler ama yoksulluk deyince aklına sokakta yaşayanlar falan gelir. Bir de eskiden doğru dürüst bir şey alamıyorduk ama şimdi her şeyden bol bol var lafını duyarım."

İslâm'dan kaynaklı bir başka özellik de insanın fıtratına uygun bir yaşam sürmesinin yeterli görülüp çileci bir yaşamın -dolayısıyla bireyci- tavsiye edilmemesidir: İnsanın Hıristiyanlıktaki gibi bekârlık yemini vb. doğa üstü beklentilerle ahlaken zorlan-

mayıp herkesin içinde kendisine bir yer bulabileceği, yani sınıflı bir düzenin ahlak alanından beslenmemesi anlamında vasat bir insan olunacağı,⁵⁵³ ‘kolaylaştırılmış’ bir ahlaktan sorumlu kılınmış olduğu görülüyor. Ahlakın kolaylaştırılmışlığı ile kast edilse, öncelikle fitrata yapılan vurguyla bağlantılıdır. Ama bunun da ötesinde, Kur’an’dan bir örnek vermek gerekirse, büyük günahlara riayet edilmek kaydıyla, ufak tefek günahların affolunacağı konusunda garanti veren şu ayeti gösterebiliriz: “Uzak durmanız emredilen büyük günahlardan kaçınırsanız, [küçük] kusurlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir meskene yerleştiririz.”⁵⁵⁴

Temel beklenti bu ‘oyunların’ arunda veya zamana yayılmış olarak bir kazan-kazan döngüsü sağlamasıdır. Zira ilişkilerde denklik ve karşılıklılık arayışı egemendir. Bunu garanti altına alacak şartlar da şunlardır: Homo İslâmicus/sociologicus, eşitlikçi toplum, servet birikiminin yönetici sınıf tarafından engellenmesi, sosyo-kültürel ve manevi sermayelerin de maddi zenginlik gibi eşit paylaşımı; zenginlik ve yoksulluk durumlarının sınıfsal kalıcılığa dayanmayıp kişi ve gruplar arasında sürekli değişen riskli bir nitelik arz etmesi; bu düzeninin yaygın kesimlerce tasvip edilirliğinin ve istenirliğinin yol açtığı savunmacı/muhafazakâr eğilim; ya da gündelik yaşamın her alanına yayılmış karşılıklılığa dayalı çıkar/dayanışma/paylaşım oyunları.

Kendine yeten insanlardan oluşan Doğulu/İslâmi bir toplulukta, özellikle de Osmanlı örneği dikkate alındığında, eldeki imkânlar değerlendirilerek daha iyi bir yaşama ulaşmak mümkünse de, daha erdemli olduğuna inanılan, ‘elindekiyle yetinme ve şükretme’ gibi kişinin beninin geri plana itildiği mütevazılık çağrıştıran hasletlere daha fazla değer verilir. Bu nedenle herhangi bir nedenden, devlete ya da kişinin kendisinde daha iyi

553 Bir kongre için hazırlanan, ‘vasat insan’ ve sınıf bağlantısının kurulmaya çalışıldığı bir çalışmada kavramları ele alışı için bkz. Özdemir, 2012a.

554 Esed, 2002: Nisa: 31.

durumdaki birine başkaldırması, o şartlarda mantık dışı görülür. Ama öte yandan tasavvufi tarikatların bolluğunda Osmanlı insanı, aynı zamanda, kendisini kemale erip nefis mücadelesi içinde arındıkça ve piştikçe ya da ilham ve sezgi yoluyla Tanrısal güçlerle temasa geçtikçe (irfan), Allah olarak dahi duyumsayacak bir kudretliliğe sahip hale gelir. Yahya Kemal, bu durumun, yöneticilerin işini ne çok zorlaştırdığını şu cümlelerle ortaya koyar:

“Eline her def alan ‘ben Allah’ım’ diyor. Böyle bir cemiyeti nasıl idare edersin ve nasıl terakki ettirirsin? Eğer tasavvuf ve Melamilik araya girmese idi, tıpkı İngilizler gibi işinde ve ibadetinde çalışkan bir toplum olurduk.”⁵⁵⁵

Bu cümleler, despotik olduğu ileri sürülen bir yönetimin tebası karşısında duyduğu çaresizlik duygusunu çok güzel işlemektedir. Yazarken de dönüp okurken de, insanı gülümsetiyor.

‘Doğulu/İslâmî insan’ının, yaygın bir başkaldırı durumuna evrilebilmesi, sadece maddi şartların/alt yapının değil; zihniyet dünyasının da değişmesini gerektirir. Asıl olarak değişmesi zorunluluğu duyulacak olan şey, öncelikle, Osmanlı insanının iktidarda olma durumunun ya da kendini öyle hissetme/düşünme halinin yerini günümüzde iktidarsızlığın alıyor olmasıdır: Kişi artık kendisini manevi yolun yolcusu olarak hissedemeyecek; bunun imkânlarını çevresinde bulamayacaktır. Giderek daha az sayıda insan eline def alıp ‘ben Allah’ım!’ diye sokağa fırlayabilecektir.

Kanımcı kesin olan, sınıflı topluma geçiş durumunun, İslâm içindeki mücadelecî/muhallif damarı besleyecek olmasıdır. İslâm kaynakları bütünüyle değerlendirildiği vakit de, muhalefet ve farklı düşüncenin önünde engel teşkil edecek mutlaklıkta, tarihsel toplumsal gelişmelerle bağlantılı olmayan içerikte ve o türden bir engellenmenin mevcut olmadığı görülür. Hatta müminlerin mücadeleye davet edildiği, bunun onlar açısından bir görev

⁵⁵⁵ Akşol, 1999: 133.

addetildiği aşağıdaki ayet gibi ifadeler Kur'an'da rastlanır ve mesajın özüne dair hükümlerden olduğu, herhangi bir spesifik olay veya duruma işaret etmemesinden anlaşılmaktadır:

“Hikmetle ve güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel biçimde mücadele et.”⁵⁵⁶

Burada dikkate şayan olan ve belki tarih boyunca Müslümanların elini kolunu bağlaması beklenecek bir husus, mücadelenin ‘güzellik ve iyilikle’, yani metodları Gandhi tarafından geliştirildiğinde bütün dünyada büyük heyecan yaratan türden barışçıl yöntemlerle yapılması gerektiği yönündeki kuraldır. ‘Mücadele (cihad) olsun da nasıl olursa olsun!’ gibi bir düşüncenin önündeki büyük bir engel bu ve benzeri ayetlerde getirilen kötü muamele ve söze yönelik sınırlamalardır. Bu türden bir muhalefetin, zıtlaşmacı ve çatışmacı, dışa dönük, aktif ve rahatsızlık veren durumlara açıkça müdahale eden anlamında girişimci Batı tipi karşı çıkışları içine alamayacağını ileri sürmek mümkündür. Ancak kutsal kitapların bütününde görüldüğü üzere, Kur'an'da da istisnai durumlar hakkında belirlenimlerde bulunulmadan durulmaz. Aşağıda şimdi alıntılacağım ayetin işaret ettiği de işte böylesi istisnai durumların başat hale gelmeye başladığı bir Türkiye için çok fazla şey söylemektedir. Böylesi ayetlerin öne çıkarıldığı bir geçiş dönemi dâhilinde, maddi alt yapı onu gerektirmektedir ki, dışsallaştırılmış ve zıtlaşmacı muhalefet biçimleri görmeye başlamamız, eşyanın doğası gereği olacaktır diye düşünüyorum:

“Allah, bir kötülüğün, [ondan] zarar gören tarafından söylenmesi dışında, açıkça dile getirilmesini sevmez.”⁵⁵⁷

Görüldüğü gibi “tatlı dil ve güler yüzün” sınırı, hakkı ihlal (hadsizlik) edilen bir insan olma noktasında çizilmektedir. Aslolan tatlı dildir ama haksızlık karşısında ne sessizlik, ne de tatlı

556 Esed, 2002: Nahl: 125.

557 Esed, 2002: Nisa: 148.

dil; açıkça ‘kötü söz’ün ve muhtemelen muamelenin de, meşru ilan edildiği bu ayette açıkça görülüyor. Bu konuda, tarihi şahsiyet Ebuzer’den de ilhamla, “aç sabahladığı halde etrafına saldırmayan bir insana şaşmak gerektiği” İhsan Eliaçık ve günümüzün kimi dervişlerince dile getirilmiyor da değildir.

Biz, analizimize, asloların yine de ‘tatlı dil ve güler yüz’ olması kabulünden hareket edecek olursak, asırlar boyu muhalefet sınırını mümkün merteye kötü dilden sakınmak suretiyle çizen bir İslâm dünyasıyla karşılaşırız. Hele de Anadolu İslâm’ı konu edildiğinde. Ancak Holloway’ın de vurguladığı üzere, direnişten dem vurabilmek için belki de çok radikal ve çıplak gözle gözlemlenebilecek türden kalkışma ve bunların yol açtığı dönüşümlerden söz etmeye gerek olmayabilir; zira Holloway’ın de dikkatimizi çektiği gibi,

“Görünüşte son derece disiplinli ve boyun eğdirilmiş görülen toplumlar bile, itaatsizlikten asla yoksun değildir. O her zaman oradadır, saklı bir direniş kültürü olarak her daim mevcuttur... İtaat-dışılık bir kimsenin yaşamını şekillendirmesi için gereken en temel konu, en olağan mücadeledir.”⁵⁵⁸

Özellikle de Sünni versiyonuyla İslâm geleneğinde muhalefet, ‘barışçıl yöntemlerle’ ve ‘güzellikle’ yapılmak zorundayken; ille de çıplak gözle görülecek biçimde olması şart değildir. Muhalefet verilidir; kültürel/medeniyetsel bağlamlara göre değişiklik gösterir; ve bu nedenle de gizlilik içinde sürdürülenler bakımından onu görmenin yol ve yöntemlerine sahip olmaktan başka çıkar yol yoktur. Gerçekten de zengin bir iç yaşantısı olan insanı; maneviyat/özgerçekleştirim aşamasının vaad ettikleriyle meşgul insanı, maddi bazı eksiklikler güçlkle harekete geçirecektir. Ulaşabileceği son noktaya ulaşmak için gerekli her şeye sahiptir çünkü; ama yine de İslâm’ın denge prensibini hatırlayarak, halkın kalbinde taht kurmuş bir başka söze atfedilen değeri

⁵⁵⁸ Holloway, 2006: 203.

de ihmal etmemek gerekir: “Mal carun yongasıdır!” Bu yüzden, vurgulanmalıdır ki özellikle de Anadolu insanının İslâm yorumunu belirleyen temel şiar itidal ve denge prensipleridir.

Bu tezimizi, ‘Batının tekçi ve hiyerarşik bakış açısı’nı alaşağı etmeye çalışan Gramsci’den alacağımız bir destekle de güçlendirebiliriz: Batının parçalı, zıtlasmacı düşünme geleneğine kafa tutan Gramsci, rıza ve zor arasında mutlak bir karşıtlık görmektense aslolanın insanın eğitilip/kültürlenmesi olduğunun altını çizer. Bu düşünceye göre, önce zorla kabul ettirilen sonra içselleştirilebilir ve disiplin, özdisipline; zorlama da özyönetime yol açabilir.⁵⁵⁹

Din Açısından İtaat ve Akli Muhalefet Geleneği Olarak Mutezile: Sıradan İnsana Tanınan Aktif Rol

“Muttaki⁵⁶⁰ bir bilinç, temiz bir vicdandan gelen her öneri, çözüm, fikir ve fiil, dinidir.”⁵⁶¹

İlhami Güler

Hem dinsel kaynaklara hem de dünyevi kurumlara radikal muhalefet anlamında Sünni itaatkârlık karşısına yerleşen muhalif bir akım olarak tarihe ve literatüre geçmiş bir akım ve uygulama olarak, mu’tezile ayrıca ele alınmayı hak eder. ‘Vahyi gereğinden fazla büyüten, insanı da olduğundan fazla küçülten eşariliğin İslâm içindeki bin yıllık egemenliğine karşın’⁵⁶² İslâm tarihinde ancak marjinal bir yer tutabilmiş ve vahiy, yani Allah kelamı sayılan Kur’an’ın ezeli değil, yaratılmış olduğunu savunan mu’tezile ekolü, dinsel kaynakların yorumlanmasında aklı ön plana çıkarmıştır: Buna göre Kur’an örnektir, ölçü değil; “Mutlak olan

559 Bkz. Texier, 1997: 109.

560 Kelime anlamı, ‘takva üzere yaşayan’ demek olan muttaki kavramı ‘vicdani temiz bir insan’ olarak çevrilebilir.

561 Güler, 2004: 41.

562 Güler, 2004: 88-9.

Allah, rölâtif olan varlıkla ilişkiye girdiği zaman, çıkan ürün rölâtifdir, mutlak değil.” Ve örneği kavrayan kişi, Allah’ın karakterini ve insanlardan ne istediğini anlayan mümin kişi, sorun çözebilecek; kitap yazabilecek, hüküm koyabilecektir –zira Kur’an’da da ifade edildiği gibi ‘her dönemin ayrı bir hükmü vardır.’⁵⁶³

Bunların hayata geçirilmesi için gereken ‘muttaki bir bilinç’ ve temiz bir vicdan sahibinin ortaya koyacağı öneriler, çözümler, fikirler ve fiillerdir ki bizatihi dini oldukları kabul edilir.⁵⁶⁴ Aslında bu öneriyi daha geniş tutmak gerekir: Şayet dinin kulla Allah arasına kimsenin giremeyeceği emrinin hayata geçirilmesi önemsenenecekse, bazı kişilerin ürettiği dini bilgiye geri kalanın mahkûm edilmesi gibi bir sistemin Hıristiyanlıktaki ruhban sisteminden çok az bir farkı olacaktır ki bu da İslâm’ın son ve tamamlayıcı din olarak gelme nedenlerinin başında gelir.

Oysa günümüze kadarki Sünni tecrübe (ehl-i sünnet) siyasal, toplumsal ve dinsel boyutlarıyla aklı, dinsel kaynaklara (Kur’an ve hadis) tabi kılmanın da ötesinde yer yer esir etmiştir.⁵⁶⁵ Güler, bu durumun insanların aklını kullanmalarını engellediğini, onları her türlü sorunun çözümünü nasta (Kur’an ve hadis) aramaya ittiğini not eder. Kur’an, insanları (başka şeyler yanında) akla, düşünmeye doğru yolu bulmaya, direnmeye ve eleştiriye çağırırken, bu eğilim, onları ne yazık ki kitapta yerini bulmaya, tabir caizse ‘kitabına uydurma’ya yöneltmiştir.⁵⁶⁶

“İşe akıl, düşünme, şüphe, tartışma yerine irade, teslimiyet, iman ve nakil ile başlamanın, politik düzlemde kitleleri sultanlara, ümeraya itaate, teslimiyete, boyun eğmeye, rızaya hazırlayacağı ve bunun sağcılığı aleykelbeyandır.”⁵⁶⁷

⁵⁶³ Güler, 2004: 38-40.

⁵⁶⁴ Güler, 2004: 41.

⁵⁶⁵ Güler, 2000: 95, 99.

⁵⁶⁶ Güler, 2004: 14.

⁵⁶⁷ Güler, 2000: 95

Böylece, İslâm medeniyeti kitap medeniyeti haline –olgu değil- gelir; ve ‘vicdanda yerini bulma kitapta yerini bulmayla yer değiştirir.’⁵⁶⁸ “Bana söylenenden, okuduğumdan ikna oluyor muyum? Başka türlü de yorumlanamaz mı? vb. soruların yerini, duyulup sözde emrolunana sorgusuz sualsiz itaat alır. Güler’e göre Sünnilik, dinin dinamik özünü öldürerek imanı, altı; İslâm’ı da beş olmak üzere bazı şartlara bağlayarak onu dogmatikleştirmiştir. Kelime-i şahadatin papağanca telaffuzu da dine girişin anahtarı durumuna getirilmek suretiyle, ‘Müslümanım’ diyenin giderek imanı da ameli de kaybettiği bir noktaya ulaştırılmıştır.⁵⁶⁹

Şii yorumuyla İslâm’ın muhalif ve hatta devrimci niteliğini –ancak iktidara geldiğinde bu muhalif ve devrimci kültürün bir miktar ayaklara dolanabileceği öngörüsünde bulunmak gerekir- bir yana koyacak olursak, Sünni versiyonuyla İslâm, özellikle de dinsel kaynakların ve vahyin dar ve yaşamsal gerçeklerle etkileşimsiz yorumlarına teslimiyet göstermek suretiyle, vahyin mücadeleyi emreden hükümlerinden yüz çevirip itaati emredenlerine bel bağlamıştır. Kur’an ve başka klasikleşmiş dinsel kaynaklar, izleyen ayet başta olmak üzere, bu duruşu destekleyici ifadelerle yüklüdür:

“Allah’a, Peygamber’e ve aranızdan kendilerine otorite emanet edilmiş olanlara itaat edin; ve herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah’a ve Peygamber’e götürün, eğer Allah’a ve Ahret Gününe [gerçekten] inanıyorsanız. Bu [sizin için] en hayırlısıdır ve sonuç olarak da en iyisidir.”⁵⁷⁰

Sünni Müslümanlarca çokça atıf yapılan ve uysallıkla riayet edilen bu ayette, yönetilen durumundaki halka açıkça Peygambere itaat emredilmekte; başka bazı ayetlerde de Peygamber’e

568 Güler, 2004: 24.

569 Güler, 2000: 94.

570 Esed, 2002: Nisa: 59; Benzer bir ayet için bkz. Ali İmran: 32.

itaat, Allah'a itaatle bir tutulmaktadır. Bununla da kalmayıp inananların bölünmesinin sakıncası ve hakikate aykırılığı; birlik konusundaki nihai hükmün Allah tarafından verileceğinin bildirildiği ayetle de, insanlar, ayrılığa düşülmesi konusunda Allah tarafından çeşitli ayetlerde uyarılmaktadır: Şura süresi 8. ayette "insanların tek ümmet olarak yaratılmadığı"nın altı çizildiği halde, 10. ayet, insanları ayrılıklara düşmekten men etmekte, ama bunu olasılık dâhilinde gördüğünü beyan etmek suretiyle, ayrılığa düşülmesi durumunda da, buna dair hükmün, Allah'a ait olacağını bildirmektedir. 13 ve 14. ayetlerde de yine inanç bütünlüğüne vurgu yapılmakta ve birlik ve beraberlik ruhunun terk edilmesinin tehlikelerine karşı insanlar uyarılmaktadır.⁵⁷¹

Pekiştirilen bu birlik mesajlarının özellikle toplumun zayıf kesimlerindeki insanların farklı görüş ifade etmesini güçleştirdiği açıktır. Bunun ise, uzun vadede amaçlananın tam tersi bir sonuca, yani hakikatin ve imanın aksini temsil eden 'batıl'a (sahteliklere) hizmet edeceği açıktır. Çalışmanın bir başka yerinde de atıf yapıldığı üzere, "Allah, bir kötülüğün, [ondan] zarar gören tarafından söylenmesi dışında, açıkça dile getirilmesini sevmez."⁵⁷² İşte bu ayet, zayıfa ve haksızlığa uğrayana verilen bir hak durumunda olmasına rağmen, kötü sözün, bu durumda muhtemelen 'kötü' eylemin de, mağdur ve haksızlığa uğrayan tarafından açığa vurulmasına fırsat verilmeden susturulmasına göz yumulmuş oluyor.

Doğrudan itaatin öğütlendiği yukarıda alıntılanan bir önceki ayete dönecek olursak: Öncelikle Peygamberin vefatına kadar bugünkü anlamıyla devlet yöneticisi söz konusu olamayacağı için, nasıl olup da Kur'an'da modern yöneticilerden (ya da kendi-

⁵⁷¹ Esed, 2002: Şura: 10-14; Hucurat süresi 9 ve 10. ayetlerde de çatışmaya olumsuz anlam yüklenerek bunların hemen barışçıl biçimde çözüme bağlanması doğrultusunda tavsiyede bulunulmaktadır.

⁵⁷² Esed, 2002: Nis,

lerine 'otorite' emanet edilenlerden) söz edilebileceği hususunu açıklığa kavuşturmalıyız. Kur'an'da, modern yöneticilere karşılık gelmek üzere, 'mele' olarak anılan nüfuzlu aileler ve zengin tüccarlar söz konusu edilmektedir.⁵⁷³ Ancak bu ayrıştırma sorunu çözmediği gibi, konuyla ilgili çok sert bir hadisin varlığı da kayıtlara geçirilmiştir: "Bir kişinin liderliği etrafında toplandığınızda her kim, birlik ve beraberliğinizi parçalamak isterse onu öldürün."⁵⁷⁴ Her ne kadar bu hadiste kast edilen, şura ve seçim yoluyla bir kez halk tarafından seçilmiş durumdaki bir yönetici ise de, hüküm çok aşırı veya serttir. Her durumda sormak gerekiyor; Allah yolunda cihad etmekle her bir Müslümanın ayrı ayrı sorumlu kılındığı İslâm inancında, bu itaat çağrısı cihaddan vazgeçme anlamında bir teslimiyet anlamına gelmeyecek midir? Öte yandan Peygamberin şahsi yönetimi altında dahi, karar alınırken halka danışma (şura) prensibi uygulandığı halde, hem bu ayetteki itaat tavsiyesini nasıl açıklamak gerekir, hem de Peygamber sonrası yöneticilerin pervasızlıklarının dayanak noktasını iyi araştırmak gerekir? İslâm'da kula kul olmamak gerekirken idarecilerin her isteğine boyun eğmenin izahı için nasıl bir çerçeveye yaslanmak bizi ikna edici olmaya yeter?

Bu durumda, itaatin şartının yöneticilik yapacak kişinin usulüne uygun olarak seçilmesi, yani meşruiyeti ve toplumun sadakat yeminini almış olmasıyla hükümlerinin baskı ve zorlama olmaksızın hayata geçirilmesi olduğu ileri sürülebilir. Bir başka deyişle "Hükümdarın itaate layık olabilmesi için gaspçı ve zalim olmaması gerekirdi"; ayrıca yine hadislerle dayalı olarak aktarıldığı üzere, günaha (günaha itaat yoktur) ve yaratıcıya karşı yaratılana itaat (yaratıcıya karşı yaratılana itaat edilmez) söz konusu olamayacaktır.⁵⁷⁵ Sonraları Kur'an peygamberi dahi birini, hele

573 Nişancı, 2003: 56 vd.

574 Nişancı, 2003: 62.

575 Nişancı, 2003: 61-3.

de kan bağıyla bağlı olduğu birini, halefi olarak bırakmazken Muaviye halkı oğluna biat etmeye zorlayabilmiştir.⁵⁷⁶ Zaman içinde, uygulama incelendiğinde görülen ise, İslâm'ın önceden belirlenen esaslarına karşı çıkılmadıkça, itiraz ve direnme hakkının tanınmamış olmasıdır:

“siyasal statükoyu koruma endişesinde olan pek çok Müslüman-Sünni hukukçu ve filozof, bir dereceye kadar despotizmi mazur görmüştür. Bu yüzden halife ve sultanların gayri meşru otorite kullanımına karşı siyasal direnişe başvurma hakkı askıya alınmış; bazen de büsbütün reddedilmiştir... Fıkıhçı İbn-i Hanbel, direnmeyi ilginç bir yorumla kalbi redde indirgemıştır.”⁵⁷⁷

Bunun da ötesinde fıkıh ehli, halka, yöneticilerin olumsuzluklarının değerlendirilmesinde, “Allah'ın insanlara sunduğu her bir nimetin katlanılması gereken bir zararı” olduğunu hatırlatma yolunu seçmişler ve sultanı, sele de neden olsa değeri azalmayan yağmura benzetmişlerdir.⁵⁷⁸

Ancak zorluk ve sıkıntı tek taraflı değildi: İslâm'ın temel prensiplerini çiğneme konusunda da yönetici sınıfın eli kolu bağlıydı.⁵⁷⁹ Zira ulema, yönetici sınıfın keyfiliklerini dengeleyen en önemli engel durumundaydı: Yeri geldiğinde ulemanın aldığı hükümet karşıtı tutumun yönetimi frenlediği bilinmektedir.⁵⁸⁰ Halk ve yöneticilerin hareket alanını karşılıklı olarak sınırlayan bu durum günümüze kadar uzanan devinimsizliği açıklayan hususların başında gelir. Çünkü gerçekte çalışmanın ilk kısımlarında da değinilen İslâm dinine dair bir doğru olarak, İslâm doktriner bir din olmadığından, gerçeklikten bağımsız olarak kendilerini dayatan bir temel prensipler setinden söz edilemez.

⁵⁷⁶ Nişancı, 2003: 61-2.

⁵⁷⁷ Nişancı, 2003: 70.

⁵⁷⁸ Nişancı, 2003: 70-1.

⁵⁷⁹ Nişancı, 2003: 65.

⁵⁸⁰ Nişancı, 2003: 74.

Aksi tutum alış, İslâmi doğruunun idealle gerçeklik arasındaki etkileşimin ürünü olması gerçeğine halel getirmek anlamına gelirdi.⁵⁸¹ Bilakis, Nişancı'dan öğreniyoruz ki, prensip ve ideallerin gerçekliğe göre esnetilmesi ilkesi de tersinden cereyan ederek, gözetilmesi gereken en yüce değer olan adaletin yerine güvenlik geçirilebilmiştir. Bu saikle de, Nizamül-mülk dâhil, güvenliği engelleyeceği için isyan ve ihtilalleri, lanetli toplumların işi ilan etmişlerdir.⁵⁸²

Yukarıdaki, itaate karşı sorularla ortaya konmaya çalışılan itiraz, geniş anlamda İslâm mesajının bütün vahiy ve taraflarının etrafında toplanması önerilen şu tavsiyelerde de sarihtir:

“De ki, ‘Ey geçmiş vahyin izleyicileri! Sizinle bizim aramızdaki şu ortak ilkeye gelin: Allah’tan başka kimseye kulluk etmeyeceğiz, O’ndan başka hiçbir şeye ilahlık yakıştırmayacağız ve Allah ile birlikte insanları rab edinmeyeceğiz.’”⁵⁸³

İtirazımızı desteklemeye devam etmek üzere başvuracağımız, alternatif bir bakış açısı, Kelime-i Şahadetin belkemiğini oluşturan “La ilahe illa’llah”ın anlamından neşet eder: Kırbaşoğlu’nun yorumunda bu ifade, açıkça ‘itaatın zıddı’yla aynı kefedeyer alıyor: “La ilahe illa’llah” Kırbaşoğlu’na göre, “...insanın bütün kararlarında, yaşantısında ve eylemlerinde özgürleşebilmesi için her türlü boyunduruktan vicdanını özgürleştirilmesi demektir, toplumsal eşitlik demektir. Zira herkes Allah önünde birer insan olarak eşittir, siyah ile beyaz, yöneten ile yönetilen, büyük ile küçük, kadın ile erkek, güçlü ile zayıf arasında fark yoktur, insanlar bir tarağın dişleri gibidir.”⁵⁸⁴ Kırbaşoğlu bu açıklamalarını, kelimenin anlamının nihai noktada ‘sürekli devrim’ oldu-

581 Özdemir, 2012a.

582 Nişancı, 2003: 72-3.

583 Esed, Ali İmran: 64.

584 Kırbaşoğlu, 2011: 33.

ğunu ileri sürmeye kadar vardırıyor.⁵⁸⁵ Kırbaçoğlu'nun buradaki yaklaşımı destekleyen bir başka açıklaması da, "Müslüman amirlere itaat"ın "İslâm'a aykırı olmamak kaydıyla" sözüyle sınırlandırılması gerektiği şeklindedir. Kırbaçoğlu, konuyu ele alırken, "halkın kendi kendini yönetmesini İslâmi"; tam tersine İslâm'a atfedilen "otoriter ve totaliter yönetimleri" ise gayri İslâmi ilan etse;⁵⁸⁶ ve bu görüşünü çalışmasının bir başka yerinde çok daha net sözcüklerle, "kabile ve aşiret reislerinin baskılarına, kral, sultan ve padişahların, ya da modern despotların haksızlık ve zulümlerine, insanları köle ve koyun sürüsü gibi gören iktidar sahiplerine, kısacası insanın iradesine ipotek koyan her türlü tirana karşı kurtuluşun anahtarı"⁵⁸⁷ olarak açıklasa da, bu, itaatın İslâm'a aykırı olmayış kaydıyla da olsa⁵⁸⁸ neden tavsiye edildiğini açığa vurmaya yetmemektedir. Yetmemektedir, zira çalışma, tarihi boyunca İslâm'ın bir "itaat kültürü" üretmiş olduğunu; "Allah yazmamış olsa, iktidardakiler iktidara gelemeyeceğine göre, 'her türlü iktidara' itaatkâr davranmalarını telkin'i teyid ediyor.⁵⁸⁹ Öyleyse sormayı sürdürmek gerekiyor: İslâm'ın ilk şartı olan, Allah'tan başka ilahlara karşı eleştiriyi ve savaş açmayı gerektiren emire rağmen, nasıl olur da insanlardan işlerin yürütülmesini bütünüyle idarecilerin eline bırakmaları istenir? Açıklama çabasına bir ek olarak, hakkında tartışma yürüttüğümüz itaati öğütleyen ayette yapılan öneri tavsiye mahiyetindeyken aşağıda aktaracağım (tartışılardan bir önceki ayet) ve itaatten ziyade Kur'ani hakikatlerin hayata geçirilmesini öğütleyen ayette tavsiye değil emir kipine başvurulmuş olması dikkat çekicidir:

585 Kırbaçoğlu, 2011: 34.

586 Kırbaçoğlu, 2011: 51.

587 Kırbaçoğlu, 2011: 100.

588 İnananların, en başta Kur'an'da - izleyen ayette- inkâr edene itaatten men edildiğini görüyoruz: "Ey iman etmiş olanlar! Hakikati inkâra şartlanmış olanlara tabi olursanız sizi topuklarınızın üzerinde gerisin geri döndürürler ve kaybedenlerden olursunuz." (Esed, 2002: Ali İmran: 149).

589 Kırbaçoğlu, 2011: 104-6.

“Allah, size emanet edilen şeyleri ehil olanlara tevdi etmenizi ve her ne zaman insanlar arasında hüküm verecek olursanız adaletle hükmetmenizi emreder.”⁵⁹⁰

Bu fark, ayette istenen ‘adaletle hükmetme’ şartına bağlanabilir. Emir kipinde dile gelmiş olmasına karşın, yukarıda değinildiği gibi, fıkıh ehlinin adaletin önüne geçirdikleri güvenlikle ilgili kaygılar nedeniyle bu hüküm geçersiz kılınmıştır. Ama bunun da ötesinde bu hükmün hayata geçirebilmesi için ‘sözden çıkma’ -yani haddi aşma- cesaretini gösterebilmek gerekir. Çünkü bu, her şeyden önce, maksadı (örneğin ehil olandan maksat) anlamak ve bu maksadı gerçekleştirmek için gerektirir.⁵⁹¹ İyi ile kötünün ötesine geçmeden önce zıtlarla tanışmayı bilmek, zıtlar arasındaki diyalektik ilişkiyi kurup sentez yaratmayı öğrenmek gerektiği çok açık. İslâm’ın temel prensibi olan ‘denge’ de zaten zıtlar arasında kurulacak bir etkileşimin ürünü olarak açığa çıkabilecektir. Bütün bunlar mücadele/cihad gerektiren süreçler olarak, savaş hali veya olağanüstü hal olarak anlaşılmalıdır. Bu çerçevede, sentez ya da anlama ortaya çıkıncaya kadar düşünülüp yapılanlar çerçevesinde had ve söz (vahiy belki de) dışı kal(abil)ması kadar doğal bir iş yoktur. Kişinin bu özgürlüğü kendisine tanımadığı halde İslâm’ın murad ettiği ‘özgür irade sahibi insan’ın açığa çıkma şansı olamayacaktır.

Bu cesareti gösterebilenler, toplumun alt katmanlarından gelenlerinin arasından çıkıyordu: Hariciler. Harici itaat teorisine göre “iyiliği emredip kötülüğü sakındırma” konusunda herkes eşit sorumluluğa sahipti.⁵⁹² Nitekim bilindiği gibi bu, en yaygın Kur’an hükmü paralelinde bir dilek olup her bireyin haksız durumlarda tavır almasını öngörür. Haricilerin bu tutumuna herhangi bir yöneticinin haksız uygulaması da dâhil olup adaletsiz bir sisteme karşı sürekli devrim stratejisi savunulmuştur.

590 Esed, 2002: Nisa: 58.

591 Güler, 2004: 25.

592 Nişancı, 2003: 77

Bu yaklaşımın günümüz iktidar-muhalefet ikileminin aşılması bakımından da sağlam bir çizgiyi temsil ettiği açıktır. Ancak Aquino'lu Thomas'tan, Duguit'e direnmenin meşruluğunu ileri sürenlerin bu konuda tavsiye ettikleri itidal ve ihtiyat, direnme ve itaatsizliğin yol açabileceği olumsuz sonuçlar konusunda günümüz koşullarında da sorunlar eksik değildir: Direnme, meşru olmayan yönetimlere karşı bir haktır; peki ama sormak gerekiyor: Meşru olmayan yönetim tanımlanabilmiş midir?⁵⁹³

Benim yukarıdaki itaat tartışmasına, egemen çizgiyi oluşturan Sünni pencereden bakmak suretiyle getirebildiğim izah şöylece özetlenebilir: İdarecilik dâhil, işlerin yürütülmesi ve ehline verilmesi, kaçınılmaz olarak, bütün Müslümanlara aktif siyasal rol yükleyecektir. Her ne kadar halka, bir kez görevi tevdi ettiklerinde, görevi üstlenen kişiye itaat öğütleniyorsa da, dikkatli bir seçim için her türlü önlemin alınması gerektiği ve tek bir görev için tanınan vesayet halinin başka görevlere de genişletilemeyeceği bu ayette sarihtir. Bu noktada konumuzu ilgilendiren asıl husus, halkın işi ehline vermede tayin edici bir rol üstlenmek suretiyle büsbütün pasif bir role bürünmesinin beklenmiyor olmasıdır. Buna, vahyin geldiği çağınimkân ve gerekleriyle günümüz koşullarının karşılaştırmalı biçimde ele alınması durumunda ortaya çıkacak farklılığı da eklersek, aktif role tanınan yerin günümüz şartlarında katlanarak artmasını beklemek isabetli olacaktır. Örneğin çağımızın sağladığı yönetsel imkânlar-dâhilinde, halkın yöneticileri belirlemenin ötesinde, yönetsel sürece müdahalelerini mümkün kılan imkânlarla çevrili olmalarının yarattığı fark, mutlaka hesaba katılmalıdır. E-devletle ülke idaresinin mümkün olduğu şartlarda insanların bir kez yönetim görevi yükleyip geriye çekilmeleri mümkün de mantıklı da olmaz. Bir zamanlar bir kez bir görev bir kişiye yüklenince ona güvenip görevin gereklerinin yerine getirilmesinde yardımcı

⁵⁹³ Nişancı, 2003: 296

dahi olunması noktasında yapılmış olan tavsiyenin sürekli denetim ve gözetimin de ötesinde cihad kapsamında,görevi birlikte yapmayı mümkün kılacak çeşitli imkân ve araçlarla donatılmış olma durumunda,ayetlerin farklı yorumlanması, eşyanın tabiatı gereğidir. Elbette dikkatli bir gözetim, denetim ve mümkünse danışma ve paylaşımın varlığı, kula kulluk etmeme, danışma ve İslâm yolunda bizzat katılarak cihad etme genel prensiplerinin gereklerinden olsa gerektir. Hatta Kırbaçoğlu, bir Fransız İslâmolog'un (Jacques Rissler) cihadı İslâm'ın 6. şartı olarak ileri sürdüğünü aktarır.⁵⁹⁴

Sünni gelenek Tevhid prensibini birlik ve beraberliği vurgulamak üzere ön plana çıkarmış, buradan sapanın katlini dahi vacip görmüştür. Türkiye'de, Başbakan Tayyip Erdoğan ve muhafazakâr ideolojiyi destekleyen TV kanallarının,kendilerine büyük bir suçu isnad edercesine, eylem yapan bazı grupları sık sık 'marjinal gruplar' olarak nitelendirmeleri dikkate şayandır. Zira-Sünni İslâm'dan neşet eden bu anlayışta, Tevhid üzere olmak bir gereklilik, bölünmüşlük ve/veya marjinal bir gruba tabi olmak ise bir suç telakki edilir.

Ancak Sünni gelenek içinde büyük bir grubu temsil etmese de bir kıpırdanma olduğu da gözden kaçmıyor. Bir örnek vermek gerekirse, HAS Parti'nin de -hâlihazırda bu parti kapatılıp çoğu yöneticisi AKP'ye geçtiyse de bu fikirdeki insanlar buharlaşıp uçmuş olmayacaklar- kurucularından (ve Türkiye'de AKP'nin bizzat kendisi gibi, İslâmi hareketi böldüğü suçlamasının yöneltilebileceği bir siyasal oluşumun yöneticilerinden) olan İlhami Güler'e göre, tarih boyunca Peygambere atfen yinelenen "ihtilaftaki rahmeti görmek ve kabul etmek" gerekir:

"Oysa Kur'an 'el-emr-i bi'l ma'ruf ve'n nehy-i ani'l-münker'i [Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeyler] bütün müminlere eşit derecede farz-ı

594 Kırbaçoğlu, 2011: 38.

ayn olarak kıldı... Sosyal ve siyasal sorunların çözümü kompleks ve zor olduğundan 'ihtilaf'da rahmet vardı."⁵⁹⁵

Kitap yayına hazırlandığı sırada, AKP'yi oluşturan iki temel ayaktan birinin (Fethullah Gülen hareketi) iktidara yoğun bir muhalefet içine girdiğine, ve iki güç arasında amansız bir rekabetin başladığına tanıklık ediyoruz. Bütün bunlar, günümüz şartlarında Sünni gelenek içinde dahi kayıtsız şartsız itaatin çoktan buharlaşıp havaya karıştığını gösteriyor.

Nitekim Kur'an incelendiğinde, bölünme ve ayrılıkların Allah tarafından istenmediğine dair çok sayıda ayetin mevcudiyeti görülüyorsa da aynı zamanda ayrılığa düşüleceği yönünde uyarının bizzat Allah tarafından yapıldığı ve nihai karar vericinin kendisi olacağı şunlar ve benzeri (Şura: 10; Enam: 159; Hud: 118; Nahl: 9 ve 93) ayetlerde görülebiliyor: "Öyleyse ey müminler biliniz ki, ayrılığa düştüğünüz her konuda hüküm Allah'a aittir."⁵⁹⁶; "Hem, Rabbin dileyseydi, bütün insanlığı bir tek ümmet yapardı; fakat [O yollarını seçmekte kendilerini özgür bıraktı diye] hala farklı görüşler benimsemekteler."⁵⁹⁷; "Çünkü Allah dileyseydi şüphesiz hepinizi bir tek ümmet yapardı; ama sapmak isteyen de doğru yola yöneltiyor; ve şüphesiz, yaptığınız her şeyden ötürü sorguya çekileceksiniz."⁵⁹⁸

Herkesin eşit sorumluluk hissetmesini gerektiren İslâm'ın orijinal özüne uygun bu dinamik versiyonunu sürdüren son isim olarak Hz. Ömer'i zikreden Güler, O'nun, tıpkı vahyin olaylar çerçevesinde gerçekleşmesi gibi, Hadisi, yani peygamberin yapıp ettiklerini mutlaklaştıranları da reddederek gerçek anlamda içtihad yaptığını, ama tarihin Ömer'i yalnız bırakarak ona

595 Güler, 2000: 99.

596 Esed, 2002: Şura: 10.

597 Esed, 2002: Hud: 118.

598 Esed, 2002: Nahl: 93.

benzer insanları sahnesine çıkarmadığını not ediyor.⁵⁹⁹ Kuşkusuz, bunun anlamı, Ömer gibi insanların Müslümanlar arasında hiç çıkmadığı değil, ama idareye damgasını vuranlar arasından O'nun gibi birinin çıkmadığıdır.

Buna mukabil, gerçekte, vahiylerle dayanarak ileri sürülebilir ki, kişilerin farklı düşünce ve yorumlara başvurması Allah tarafından talep dahi edilmiştir. Zira Güler'e göre, "Allah 'değişmez dini'ni' şeriatler olarak rölatif bir şekilde ikame etmiştir": "Her biriniz için ayrı bir şeriat ve yöntem verdik."⁶⁰⁰ demek suretiyle. Bunun bazı örnekler üzerinden açıklaması, vahyin belli bir toplumsal ve kültürel gerçekliğe 'canlı, dogmatik olmayan bir praxis halinde', dinamik bir süreç olarak dâhil olmasıyla ilintili olarak yapılır.⁶⁰¹ Mezhepler tarihi bağlamında bir değerlendirme yapıldığında ise içtihadı sorumluluğun Sünni gelenekte, âlimlerin bazılarıyla sınırlandırıldığı anlaşıyor. Kendi bilginlerinin içtihad etmelerini zorunlu gören Hariciler⁶⁰² yanında (Güler'in ve hatta günümüz şartlarında ben dahil herkesin katılması gerektiği üzere) bu hususta Güler'e yakın bir duruşla her Müslümanın takati nispetinde içtihat yapma sorumluluğuna sahip olduğunu söyleyen –zira taklit bu mezhebe göre kesinlikle yasaktır-Zahiriler'i,⁶⁰³ bu tarihsel gelişmenin istisnaları olarak zikretmek mümkündür.⁶⁰⁴

Yukarıda belirtilen 'eşit sorumluluk' gerekliliğinin İslâm'ın yaygın bir hayati olarak atfedilen 'kulla Allah arasına kimsenin giremeyeceği' prensibi tarafından desteklenmekle kalmayıp şart da koşulduğunu ileri sürmek mümkündür. İslâm adına herkesin cihad etmekle yükümlü olduğu prensibini kabul ettiğimiz öl-

599 Güler, 2000: 94-5.

600 Güler, 2000: 94. Bkz. Sure: 5/48.

601 Güler, 2000: 92.

602 Haricilikle ilgili genel bilgi için bkz. tr.wikipedia.org/Hariciler

603 Zahirilikle ilgili genel bilgi için bkz. tr.wikipedia.org/wiki/Zahiri_mezhebi

604 Ebu Zehra, 2004: 151.

çüde, Kur'an'ın yorumlanması/ anlaşılması dâhil, olacaklardan herkesin eşit sorumlu sayılabilmesi gerektiği açıktır. Cihad ve içtihad kavramları aynı kökten türetilmiştir. Bu bakımdan, genel olarak "sola mal edilen değer ve özellikler olan dinamizm, başkaldırı, özgürlük ve eleştirinin"⁶⁰⁵ Sünniligi içerecek biçimde, yani bir bütün olarak İslâm'a teşmil edilmesi gereken hususlar olması beklenir. Sol ile İslâmcılığı ele aldığı çalışmasında Akkoç'un İslâm'ın çoğul karakterine yaptığı vurgu, bu açıdan sahip olunan imkân zeminini hatırlamamızı sağlıyor:

"İslâm'ın tek bir varoluş temeline sahip olduğu yönündeki popüler algının etkisiz kılınması, geçmişteki İslâmlar çokluğunun farkına varılmasıyla mümkün olabilir. Tek bir epistemolojik ve ontolojik zemin üzerine inşa edilmiş bir İslâm hiçbir zaman olmadı."⁶⁰⁶

Önce, yakın tarihlere kadar İslâm'ın sol/muhalef bir versiyonunun ortaya çıkmamış olmasının nedenlerini sorgulamak gerekir: İdeal topluma ulaşıldığı, dolayısıyla bunun korunmasının en gerçek cihad olduğuna duyulan inanç, kanımca İslâm pratiğinde günümüze kadar yaşanan muhalefet yokluğunun ve düşünsel durağanlığın⁶⁰⁷ izahında en geçerli gerekçedir; ve bir gerçeklik olarak eşitlikçi/dayanışmacı toplumun sonuna çoktan gelinmiş olduğundan, bundan sonra İslâm'ın, bir şekliyle/versiyonuyla eleştirel/düşünömsel, dahası muhalif ve 'başkaldıran' bir vasma büründüğünü görmek bizi şaşırtmamalıdır.

Bu saptamayla birlikte, İslâmcılığın sola değilse bile muhalefet ve direnişe yabancı olmayan niteliği işlenmeden geçilmemelidir. Bu özellik, kendisini, İslâm ülkeleri genelinde Batının hegemonyasına karşı, Türkiye özelinde de laik rejime karşı verilen mücadelede ortaya koymuştur. Türkiye'de, belki İslâmcılığın iç

605 Güler, 2000: 91.

606 Akkoç, 2010: 119.

607 Günümüze kadar uzanan bu durağanlığı 'mühürlenmiş zaman' kavramlaştırmasıyla söze döken Diner'in konuyla ilgili kavda değer çalışması için bkz. Diner, 2011.

dinamikleri açısından tutucu, ama laik rejim karşısındaki talepleri bakımından devrimci olan İslâmcı hareketin muhafazakârlaşmasını Tuğal,⁶⁰⁸ AKP'nin iktidara gelmesiyle birlikte sistem tarafından içerilmesi(ya da soğurulması) üzerinden açıklıyor. Bence dinsel açıdan değilse de siyasal açıdan oldukça dinamik ve yer yer devrimci sayılması gereken bir sürecin işlevsel sonuçlar doğurduğunu kabul etmek gerekiyor. Bu anlamda, 'soğurma' sonrası sözde muhafazakâr AKP'nin İslâmcılığının da canlı, dönüştürücü ve dinamik niteliğini koruyor olduğu ihtimalini ihmal etmemek gerekiyor. Bu çalışma açısından vurgulanması gereken, İslâmcı sermayeyi de bağrından çıkaran geleneksel İslâm'a muhalif bir damarın,yeni oluşan Anadolu sermayesinin bütün Anadoluyu kentleştiren bireyselleştirici etkilerinin eşliğinde hayata geçiyor olmasıdır. Sermayenin ortaya koyduğu liberal İslâm yorumunu sonralayan bir biçimde, yoksullaşan sınıfların sahip çıkabileceği bir yeni İslâm yorumunun, bir merkezde hazırlanarak değil, yaşamsal ihtiyaçların birer uzantısı olarak hayatlarımıza girmekte oluşunu bugünden gözlemlemek mümkündür. Zayıf kalan ve yoksullaşan bu yeni sınıfın karşı karşıya olduğu zorluklarla savaşımında elini güçlendirecek bir yeni yorum, bu anlamda, her şeyden önce bir ihtiyaç olup, kuvvetle muhtemel olarak içine girilecek hak mücadelesinde, yeni oluşan yoksullarla varsıllar arasında dışavurulması kaçınılmaz olan mücadele pratiklerinin devreye girmesi kaçınılmazdır. Çünkü toplumun radikal bir biçimde bozulan eşitlik dengesi zıtlaşmacı ve çatışmacı mücadele pratiklerinden başka bir seçenek bırakmamaktadır. Yine çünkü maneviyatta kemale erme amacına uygun olarak içe dönük;aşk, sabır ve sessizlikle yüklü Anadolu'ya özgü direniş ve mücadele pratikleri, ancak aşağı yukarı eşit insanlar arasındaki ilişkilere damgasını vurabilirdi.

İslâm inancında bir mücadele kültürünün'sol' olarak nitelebilmesi için iki şey gerekirdi: İlki, Türkiye'de klasik Osmanlı

608 Tuğal, 2011.

iktisadi düzeninin bütünüyle çöküp sınıflı düzene geçilmesi. Ki bu, 1980 sonrası sürecin hakikatidir. Türkiye’de sınıflı düzene geçilirken, İslâmcı hareket, bağrından önce, Müslüman burjuvazisini çıkarttı doğal olarak. Sol bir İslâm’ı bağrından çıkartmadan önceyse ikinci şartın yerine gelmesi gerekirdi: Bu ikinci şart, oluşan bir burjuva sınıfının genel olarak ve siyasal platformda, İslâm’ı temsili ve iktidara getirmesi üzerinden gerçekleşmiştir. Şimdi sırada, bu iktidara muhalif olarak İslâm’ın diliyle muhalefet ve mücadele dolu bir duruş sergileyecek, Sünni İslâm’ın dönüştürücüsü olacak bir güce ihtiyaç var: Bu çalışmanın bir öngörüsü de, yoksul ve kimsesizlerin dili olmak üzere, bu süreçte bir İslâmi solun yükseleceğidir.

Dinle irtibatlı siyasetlerin sağcılıkla özdeş olduğundan kimse kuşku duymazken; muhalefet, direniş ve mücadelenin solla özdeş sayıldığında da herkes hemfikir. Birbirine zıt konumlanışlara sahip sol ve İslâmcılık için bu konuda kimi iddialı, kimi tereddüt içinde de olsa, günümüzde yeni bir beraberlik ve birlikte başlangıç ihtimalini öngörmek mümkün.⁶⁰⁹ Solun bütün tarihi boyunca, bir elin parmağını geçmeyecek azlıkta sosyalistin dinsel özellikleri hesaba katmak gerektiğini söylediği bir siyasal ortamda, hem İslâm hem de solun mücadelesini hesaba katarak yeni bir başlangıç yapma iddiasındaki insanların sesleri duyulur olmaya, kendileri de görünür hale gelmeye başlıyor.

Sağdan ve İslâmcılığın sesini de dile getirerek yazmış oluşuna uygun olarak, Türkiye’nin “sosyal sınıflara ayrılmamışlığını” tartışmaya mahal bırakmayacak denli kesin gören Cemil Meriç,⁶¹⁰ bu koşullarda sağ ve soldan bahsetmenin yersizliğinden dem vurmuştur. Sınıfların varlığını inkâr etmese de ele alınışlarında özgünlük yönünde bir çaba içinde olunması gerektiğini vurgu-

609 Bkz. Tuğal, 2002 ve Akkoç, 2010.

610 Meriç, 1999: 60.

layan yerli sosyalistimiz ise bilindiği gibi, Kemal Tahir. Yerli bir sosyalizm çabası içinde, dini de hesaba katma gereğinin altını çizen Kemal Tahir şöyle söylüyor: “Dünyada dinlerle beraber hiçbir görüş, sistem, teori, pratik yoktur ki memleketlere göre değişmesin, her memleketin şartlarına uygulanmak için üstünde çalışılmasın!”⁶¹¹

Solu, aynı kaygılarla uyaran, yaşayan sosyalistler arasından iki isim daha var: Ömer Laçiner ve Cihan Tuğal.⁶¹²

Sınıfsızlık öncesi, yani Osmanlı'nın son devirlerinden 1980'e kadarki süreçte Türkiye İslâmı'nın durumu, muhalefet kültürü açısından, şöyle özetlenebilir:

1) Geleneksel eşitlikçi düzen, yaygın halk kesimlerinin lehine bir örgütlenmedir; ve bunun halk kesimlerince savunulmasından daha doğal bir durum olamazdı. Ne zaman ki sınıflı düzene geçildi; kendi ayakları üzerinde durabilen ve müstakil insanlardan oluşan köylü toplum olmaktan çıkıldı; ve yoksulluk yaygın bir toplum gerçeği haline geldi; işte o zaman sınıf mücadelesinin toplumsal ve ekonomik zemini oluşmuş oldu.

2) Geleneksel sosyo-ekonomik düzen herkesin kendi yağıyla kavrulabildiği; en üst ihtiyaçlar seviyesinde yer alan onur ve prestije dahi ulaşılabildiği, insanların kendine yettiği bir düzendi. İnsanların içinde bulunduğu bu durum başkaldırıyı gereksiz kılıyordu. Zira mücadele en üst düzeyde maneviyat, onur ve şeref için verilir; o durumda, şerefi yoklukta bulabilmiş bir kültürün insanları için, içinde yaşadıkları o düzenle mücadeleye girmek için ne de az neden olacaktır: Hangi insan, yoklukta bile kendisini sayısız kaynakla 'verme'ye ve saygı görmeye mukte-

611 Yavuz, 2002: 112.

612 Bu konuda özellikle Birikim'deki yazılarıyla popüler bir isim olan Laçiner'in bu görüşünü açıkça ortaya koyduğu Hazal Özvanş'ın “Sol dini öğrenme zahmetine girmede” başlıklı röportajı ile Cihan Tuğal'ın Tezkire dergisindeki “Sosyalizm ve din: Alternatif bir muhayyileye doğru” isimli makalelerine bakılabilir.

dir kıran bir sistemi topa tutar? En büyük mücadele, hakikat ve Tanrıya ulaşma mücadelesi olup, Yahya Kemal'in not düştüğü üzere, "Eline her def alan"ın 'ben Allah'ım!' diye ortaya atıldığı bir görünümüne sahipti. Kemal'e göre, "Eğer tasavvuf ve ona tepki olarak ortaya çıkan Melamilik araya girmese idi, tıpkı İngilizler gibi işinde ve ibadetinde çalışkan bir toplum olurduk."⁶¹³

İşte bu nedenlerle bizim Doğulu/İslâmi bağlamımız için mücadele yol ve yöntemlerinin farklılığından söz etmek gerekmektedir. Burada sözü edilecek iktidar ve mücadele biçimlerinin Foucault'cu (ve postmodern) anlamda bir merkezde toplanmamış niteliğini; yani her yerdeliğini tespit etmek mümkündür.⁶¹⁴ Buna göre İktidarın etki alanı, salt karşı konulacak bir güç merkezi değildir; karşımıza alabileceğimiz somut bir güç olmadığı nispette iktidar, bizim kendiliklerimiz başta olmak üzere, her şeyin içinde mündemiç olan bir güçtür. İktidarın hasımları da, tıpkı kendisi gibi, her köşe başında çoğul ve heterojendir. Foucaultcu iktidarın uygulanması, öznenin özgürlüğü, yani muhalefet edebilirliği şartına bağlıdır. Bu ihtimalin yokluğunda iktidar uygulamak gereksizleşecektir. Foucault, bu çerçevenin ilintili olduğu direniş ve muhalefet yol ve yöntemleri açısından rutinin dışına çıkışı sağladığı ve otoriteyi aşındırma kapasitesi bakımından, direnişin merkezine 'olay'ı yerleştirir.⁶¹⁵ 'Olay', beklenmedik bir gelişmenin mümkünlüğüne işaret ettiği için önemlidir. 'Olay'ın, kalıpları kıran ve kalıplar için öngörülen stratejileri yıkan bir niteliği vardır. Foucault'ya göre siyasi düşüncenin ve siyasi mücadelenin asıl görevi stratejiktir: Bunun için iktidarın en zayıf ve direnişin de en verimli olduğu yeri keşfetmek gerekir. Böyle bir stratejik eylemin sınırlarını çizen şeyse, belirtildiği üzere, 'olay'dır; yani siyasi gelişimin normal kalıplarını kıran ve

613 Akyol, 1999: 133.

614 Bkz. Bernauer, 2005: 262.

615 Bernauer, 2005: 274.

dolayısıyla da bu kalıplar için öngörülen stratejileri yıkan, beklenmedik bir oluşumun her daim imkândâhilinde oluşu muhalefetin kaynağında yatan şeydir.⁶¹⁶

Foucault için iktidarın ve kapatılmanın her yerdeliği, yaygınlığı kadar, bunlara yönelik direniş ve özgürlük imkânları da her yerdedir ve yaygındır. Bu yaklaşıma göre, iktidarın olduğu her yerde muhalefet de, direniş de mevcuttur; tabii tersi de doğru: Direnişin olduğu yerde, ta içlerine nüfuz etmiş olarak, iktidar mevcuttur. Bu anlamda iktidar hem her yerde, hem de ele avuca sığmazlığıyla hiçbir yerdedir. Bu nedenle direnişi sokaklarda çıplak haliyle görüp tanımaya alışmış gözlerimizin daha dikkatli bakmayı öğrenmesi gerekiyor. Foucault'un kapatılmaya yaptığı vurgu; kapatılmadan kurtulma bağlamında özgürlüğe yönelmiş insani pratikler, (özgür) özneler yaratmaya dönük girişimlere yönelik olarak kaçış imkânları; olaya ve stratejik düşünceye tanıdığı ağırlıklı yer bağlamında ise Batının özgün tarihsel gelişimi içinde geldiği noktayı temsil eder. Klasik kapitalizmin ürünü olan 'homo economicus'un toplum, kültür ve siyasete gömülülüğünün gerçekleştirildiği bu Refah Devleti ve sonrası geç kapitalizm dönemlerinde, özgürlük noktasından problematize edilen özne ve kalıpları kırmada başvurulanan olay kurgusu ile dolayım-lanan iktidarın yeniden üretilmesinde, stratejik düşünmesi beklenen bireylere tanınan ayrıcalıklı bir yer vardır. Çünkü Foucaultcu anlayışta, sosyal ve kültürel sermayelerle donanmış 'homo economicus' neoliberal anlamda 'kendi kendisinin girişimcisi'ne dönüşmeyi başarmıştır.⁶¹⁷

Bu Foucaultcu kurgu, tarihinde hiçbir zaman güç ilişkilerinin zıtlaşmacı bir çerçeve içinde kurulmadığı ve iktidar ve direnişin ele avuca gelmezliği ve her yerdeliği bakımından Doğulu/

616 Bernauer, 2005: 274.

617 Bkz. Yaşar ve Yenimahalleli-Yaşar, 2012: 80-1.

İslâmi bağlam için biçilmiş kaftandır. Ancak bizim için çizilmesi gereken çerçevede işe, stratejik arayışlara tanınan kritik yerin bir eleştirisi başta olmak üzere, iktidarın ve muhalefetin ortak söylemleri paylaşıyor olması gibi farklılıkları dikkate alarak başlamak gerekir. Bu çerçevede kişinin direnişi, aslında yeni bir hayata, içinde yaşanıldığı haliyle hayata; ve mevcut olduğu haliyle sisteme boşveren ya da onu başka bir hale dönüştürmeyi hedefleyen bir geçişi temsil eder. İçinde bulunan halden daha gelişmiş bir duruma, daha olgun bir hale (kamil insan ve tekamül arayışı içinde) ulaşmak istenmektedir. Bir annenin çocuğunu kaybettikten sonra bütün dünyevi otoriteleri boşlaması, onlara boşvermesi gibi; askerden bir uzvunu kaybederek dönen birinin yeni yaşamında dünyayı iplememesi gibi; sevdiğini kaybeden birinin dünya hallerine boşverişi gibi; radikal etkileri olan bir hastalık sonrası bir insanın dünyayı ve otoriteleri yepyeni gözlemlerle görmesi gibi. Kişi, dayanılmaz acıların sonrasında hayata yeniden tutunmak, hayatını yeniden bir dengeye ulaştırmak için çırpınmaktadır. Kişi 'olmak', tamamlanmak, zorlukların üstesinden gelmek istemektedir. Sonrasında, ehil kişilerin yardım eli de uzanmışsa şayet, çoklukla, kişi güçlenir ve başkalarına da yardım edebilir bir hale gelir. Bundan olsa gerek, çoğu insanın tarikat, dergâh ve tekkelerde 'kâmil insan' olma adına kendini pişirme çabası. Saygınlığa (ve hakikate?) ulaşmanın hiç de kolay bir yolu yok. Ama daha önce de belirtildiği üzere, bu bakımdan sınıflı ve kurumsallaşmış bir yapının oluşması, İslâm dininin gerekleri uyarınca engellenmeye çalışılır. Bu bakımdan, kimin ne olduğunu garantileyen herhangi bir kıstas mevcut değildir; dağ başındaki çobanın da en yüksek mertebelere ulaşmış olması son derece mümkün olduğu gibi, tasavvufda giydirilen hırkanın da ötesinde özellikle de tasavvufa tepki olarak doğmuş melamilikte asıl olanın takva elbisesi olduğu söylenir. Takva elbisesini tanımak da ehil olmayı gerektirir elbette; ama İslâm kültüründe herhangi birinin ehil olmaması için bir neden bulunmamaktadır.

Bunun içindir ki Melamilik tasavvufi şekilciliği reddederek kendisini, bir tarikat değil, yaşam biçimi olarak kodlamıştır.⁶¹⁸

Hedonizme, tüketim toplumunun hazlarına saplanan Batı dünyasında ise, gelinen noktada ruhsal kurtuluşu vaadeden, en çok da ruhsal hastalıklar olmalı. Deleuze'nin kapitalizmle şizofreni arasında kurduğu yakınlık (özdeşlik?) da böyle bir pencereden bakıldığında anlamlıdır.⁶¹⁹ Çünkü şizofreni kodlanmamışlıkla temsil edilir ve insanın konumunu tabir caizse eskiyle yeni arasında asılı tutar. Bu anlamda bir şizofrenin sistemin dışında kaldığı, hatta devrimci olduğu söylenebilir. Çünkü, sistemin dışında kalmaya, nedeni ne olursa olsun, ona yönelik bir başkaldırı eylemi eşlik etmek durumundadır. Ama aynı şey, paradoksal olarak, her türden kodu dışarıda bırakan kapitalizmin kendisi için de söylenebilir. Kapitalizmde devrimci potansiyel görürken Deleuze, sistemlerin (kapitalizm) tıpkı karşıtları gibi (şizofreni) devrimci yanını vurgulamakta; onun süregelen yarının güç ve etkinliğini ise azımsamaktadır.⁶²⁰ Bunu söylemek, eşit olarak, geçmişin gelenekselci sistemlerinin de direniş ve muhalefetten büsbütün ayrı düşünölemeyeceği anlamına gelir.

Foucaultcu analizde önemli bir yer işgal eden ve gücün belli bir elde yoğunlaşmasını, eşitsiz ilişkileri çağrıştıran "strateji" kavramı, toplum mühendisliği ve hiyerarşik, liderliğe dayalı belirlmeleri çağrıştırmaktadır. Bu nedenle de, Batının sınıflı toplum vasfıyla uyumlu ama bizim kenetlenmiş/dayanıšan ve bir o kadar da sürekli gözetleyen ve denetleyen insanlardan oluşan, birlikte hareket eden, eşitlikçi, paylaşımcı toplum yapımızla ise uyumsuzdur. Mevcut yapıyı sürdürme yönündeki paylaşılan iradeye yönelik tepkiler, işlerini gündelik yaşam ilişkilerinin içi-

618 Kara, 1992: 74-5.

619 Deleuze, 2005.

620 Deleuze, "Kapitalizm ve Şizofreni," Asım Akansoy'un sayfası; www.akansay.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=62%3Akaptalzm-ve-zofren-gilles-deleuze

ne gizlenmiş bir vaziyette görürler. İktidar ve direnişin her yerdeliği ve ele avuca gelmezliği noktasında, ihtiyaca mükemmelen cevap veren bu Foucault'cu çerçevenin, bizim kurumlarımıza uymayan yanı, bu nedenlerle, 'olay' ve stratejiye tanıdığı merkezi yerle ilgilidir. Bizim kültürümüzde, derin bir sınıflı toplum geçmişine sahip olmamakla alakalı olarak, sınıfsal hatlar boyunca kendisine varlık alanı yaratan farklı söylemlerin mevcudiyeti söz konusu değildir. Foucault'da iktidarın/gücün söylemi tayin etme rolü ise önemli bir yer tutar. Bu söylemde gedikler açabilmek için ondan farklı olanın (güçsüz sınıf) yapması arzu edilen müdahaleler söz konusudur. Sınıfsız geçmişimiz nedeniyle bizde, çok yakın zamanlara kadar, tek bir söylem inşa süreci vardı. Bununla ilintili olarak geniş kesimler nezdinde sahip çıkılacak bir kültürel-geleneksel miras söz konusu olduğu için kalıpları ve rutini tehlikeye sokan hiçbir adım muteber değildi. Bunun için, etkili muhalefet, ancak mevcut değerlerin savunulması üzerinden yapılabilecektir. Geçmişte bırakılan bir ideal düzenin, bir altın çağın varlığına inanılır ve bu nedenle gelecekte ulaşılması istenen hedef olarak tayin edilecek olanın da o altın çağ üzerinden tahayyülü elzemdi. Bugün eleştirilir ve karalanırken de bu, dün karalanarak değil, ancak verili olumsuzluğun dünden uzaklaşmaktan kaynaklandığı savunulmak suretiyle yapılabilir olan bir muhalefet. (Aslında orijinal kiliseye dönme iddiasındaki Protestan hareket dâhil olmak üzere, bütün etkili muhalefetlerin, dahası yaşamda karşılık yaratabilmiş türden devrimci hamlelerin, öze dönüşçü olduğunu ileri sürmek mümkündür). Muhafazakâr yapısı nedeniyle Doğulu/İslâmi bağlam açısından daha da fazla olmak üzere, muhalefet ederken marifet, ancak yeniyi de eskinin içinden ifade etmekten geçecektir. Eskinin rahatı kaçırılmadan yeniyi de bir yer açmayı başarmak gerekecektir. Doğunun sentezi, kanımca, açıkça gözlemlenen çatışmacı yollardan türetilmek zorunda değildir; hatta çatışmacı olmayan ilişkilerden türetilen, neredeyse ilişkiyi bile gereksinmeyip tefekküre dayalı olarak

ulaşılabilecek türden bir sentez. Böylesi bir sentez (dışsal olarak antitezsiz ama bir insanın içindeki karmaşayı bilmenin bir yolu olabilir mi?), Doğulu hasletlerle daha fazla bağdaşacaktır.

Bu çerçeve içinde, Doğulu bağlamda, Foucaultyen anlamda 'olay'a rastlamak, güç bir iş olacaksa da, içsel yolculuk anlamında 'olay' için bolca malzeme bulunabileceğini ileri sürmek mümkündür. Dikkat edilmesi gereken, yıkıcı/eleştirel değil yapıcı/verili modeli onayan bir 'olay' kurgusunun peşine düşülmesidir. Pozisyonun eleştirmek ve yıkmak perspektifine dayandırılması gerekecektir. Özetlenecek olursa, bu söylenenlerden çıkan anlam, muhalefet ve direnişin de iktidar zırhına bürünmek suretiyle yapılması gerektiğidir: Muhalefet için gereken yordam, diliyle, konumuyla iktidara karşı çıkan değil, muhtemelen akıl veren ve belki de yolun yordamınca karşıdakine ödevini hatırlatıp, belki de bazen tatlı sert bir üslupla azarlayarak yol gösteren bir tarzdır.

İslâmcı Sol/Muhalefet Olasılığı Üzerine Bir Kuramlaştırma Denemesi

"Tarih her zaman kafirlerin, zalimlerin ve sömürgecilerin dünyaya hakim olduğuna şahitlik yapmaz. Bazen de mazlumların, mustazafların zalimleri ve kafirleri nasıl cehenneme yolladıklarına, insanlara şeref ve onurlarını nasıl iade ettiklerine şahit olur."⁶²¹

"Hayat, devrimci muhafazakârlarla, muhafazakâr devrimciler arasında gel-gitlerin trajedisi(dir)."⁶²²

Haluk Efekan

Bir görüşe göre, Türkiye'de sağ ve İslâmcılık özdeş kategorilerdir. Bora,⁶²³ İslâmcılığı sağın kanıksanmış ve de kalıplaşmış hal-

621 Şeriatî, önsözden, Muhammed Emin Alper, ihtar yayıncılık, 1998: 15.

622 Efekan, 2011: 73.

623 Bora, 1999.

lerinden biri olarak tanımladığı klasikleşmiş çalışmasıyla bu fikri ileri sürerken, ilahiyatçı Güler de Sünni versiyonuyla İslâmcı muhafazakârlığın, Sünnilik iktidarın resmi ideolojisi rolünü oynadığı için bütün bir İslâm'ın tarihinde köklendiğini ortaya koyar. Bu çerçevede Müslümanların dünyasında daha önce benzer şekilde cereyan etmemiş hiçbir olay yoktur; her şey olmuş olanın bir tekrarıdır. Güncel gelişmelerde geçmişin, kutsallıkla yüklü ilksel öykülerinin olayları aranıp bulunur.⁶²⁴ Güler, İslâm'ın da ötesinde, dinlerin sağcılığın yatağı olduğunu ileri sürerek, dinدارların muhafazakâr, gelenekçi, statükocu, otoriter, dogmatik, değişime karşı, istikrardan yana, itaatkâr, mutaassıp ve fatalist olmalarının dinden kaynaklanan nedenlerini sorgulamaya koyulur.⁶²⁵ Bu sorgulamanın vardığı sonuç; zamanla, dinsel inanç adına ortaya konan tutumun, içtihadın kıyasa indirgenmesi; nas-lara uymanın, yenilik çıkarmayıp onlara itaat etmenin övüldüğü ve itaatin yenilikten daha hayırlı olduğunun ilan edildiği; dini metinlerin son sözü söylediği inancının yerleştirilmiş olduğu, bir durumun zamanla egemen hale gelmesidir. İnanişâ göre,

“Her türlü hayır öncekilere uymakta, her türlü kötülük de sonradan gelenlerin ortaya koyduğu yeniliklerdedir.”⁶²⁶

Eskiye ait ne varsa baş tacı edilip yeni olanın değersizleştirildiği bu ruh hali, İbni Arabî'nin şu sözlerinde de açık ediliyor:

“Onlar (yeni şiirler) reyhan gibidirler, bir gün koklanırlar, sonra solup çöpe atılırlar. Eskilerin şiirleri ise misk ve amber gibidirler. Onları karıştırdıkça kokularının güzelliği artar.”⁶²⁷

Hodgson, İslâmileşmiş eğitimin bütün formlarının temel gayesinin kültürel bir mirası bir nesilden diğerine nakletmek oldu-

⁶²⁴ Diner, 2011: 184.

⁶²⁵ Güler, 2000: 91.

⁶²⁶ Güler, 2004: 13.

⁶²⁷ Efeke, 2011: 77.

ğunu belirtmiştir. Buna göre, bir muhafazakârlık atmosferi içinde, bu gaye çok ciddiye alınmak suretiyle, sonraki nesillerin eski nesillerden ahlaken ve zihnen daha geri olabileceği dahi düşünülmüştü.⁶²⁸ Bu iddiayı destekler nitelikte olmak üzere, kendine has muhafazakâr bir tutumun, Müslümanın edep ve adaba ilişkin görüşlerde de kendisini gösterdiği tespit edilebilir.⁶²⁹ “Mahcup ve itaatli” bir tavrın eşliğinde gerçekleşen bu kimliğin taşınması, Alkan’dan yapılan takibeden alıntıda da vurgulandığı üzere, “Müslüman’ın eli külfetlere davranırken rıza ve teslimiyetle kalacak, nimetlere uzanırken çekimser ve yumuşakça yarı yumulacaktır.” Sözü edilen bu tutum, yüzyıllara yayılmış siyaseten muhafazakâr olan bir tutumla etkileşim içinde oluşmuş; siyaset ve iktidar ilişkilerinde (makro seviyede) görülen muhafazakârlığın bedensel/mikro plandaki bir tezahürüdür.

Efekan’ın değerlendirmesiyle, “Eskiye (dolayısıyla var olanı) geriye gittikçe kutsallığı artan bir perspektifle ele alan bir zihniyetin egemen olduğu İslâm dünyasında ‘yeni’ olanın kendine yer bulma ve bulduğu yerde de kaim olabilme imkânı sınırlı kalmıştır.” Bu sürecin başlangıcında, Kur’an’ın kitap haline getirilerek merkeze konulduğu bir tür metin merkezliliğin⁶³⁰ yerleştirilmesi vardır. İktidar ilişkileri ve savaşlar, din dilinin bir iktidar aracı haline gelmesine yol açmış; bu süreçte, Kur’an’da bir ruhban oluşumuna karşı kesin hükümler bulunmasına karşın, Kur’an’la birebir ilişki kurmak bazı dini otoritelerin imtiyazı durumuna gelmiştir.⁶³¹

628 Hodgson, 1993: 480.

629 Alkan, 2012.

630 Metin merkezliliğe karşı yürütülen mücadelede İslâm ve Arapça’ya, Hristiyanlık ve Yahudiliğin kaynaklarıyla da eşlik edildiği, ama bu yöndeki çabaların son kategorideki dinler bağlamında matbaanın icadı karşısında yaşanan gelişmelere yenik düştüğü; ama Arap diline atfedilen ‘kutsallığın’ İslâm geleneğinin sekülerleşmesinin önündeki önemli engellerden birini teşkil ettiğini ileri sürdüğü çalışması için, bkz. Diner, 2011.

631 Efekan, 2011: 77.

“Başka bir ifadeyle, Kur’an’a birebir muhatap olmayı imkânsız kılan, hadis, tefsir, siyer, megazi gibi eserlerle âlim, arif, mutasavvıf ve benzerlerinin eser ve görüşlerinin İslâm düşüncesinin temel kaynakları haline getirildiği bir süreç yaşanmıştır.”⁶³²

Ama her şeye karşın, geçmişe ve geçmişin kaynaklarına yönelik bu sahipleniş noktasında, eskinin bünyesinde barındırdığı kimi vasıflarla bağlantılı bir hikmetin var olma olasılığını da göz ardı edemeyiz. Nitekim Müslümanların, Hıristiyanlıkta olduğu gibi din alanının dışında kalan bir siyasal alanın neden olduğu kısıtlar türünden engeller mevcut olmaksızın, ideal bir İslâmi düzen kurabilmişler ve zamanlarını, haklı olarak, ama aynı zamanda amaçtan sapma pahasına, muhtemelen bir yeryüzü cenneti olarak gördükleri bu düzeni muhafaza etme çabası içinde geçirmişlerdir. Bu çerçevede iktidarın herkes için en iyiyi yapacağına; yani adaleti temsil edeceğine/ettiğine dair bir eminlik duygusu içinde her türden muhalefet edimine iyi gözle bakılmaz, bunlar adaleti ortadan kaldırmaya ve kırıp dökmeye dönük zararlı eylemler kategorisine sokulurlardı.

Gençliğinde solun saflarına katılmayı seçerken sağ muhafazakâr niteliği nedeniyle (‘onları düşünmekten korktukları için mevzilenmiş olmakla’ suçlayarak) kendinden uzak tuttuğunu belirten İsmet Özel’in, sonrasında orada ne bulduğu için İslâm-cı saflara katıldığını anlama çabası, muhafazakârlığa atfedilen olumlu anlam kadar, bir İslâmcı sağ-sol karşılaşması özeti sağlaması bakımından da önemlidir. Özel’in altını çizdiği gibi, halkın sosyalizm ve komünizm düşmanlığı (aslında bunlara kapitalizmi de ekleyebiliriz) yerleşik kurumları koruma çabasına paralel olarak zuhur ediyordu.⁶³³ Halkın Osmanlı’dan gelen düzenden memnun olduğu noktasında en ufak bir kuşku yoktu. Kanımca bu, İslâm gibi doktriner olması kendisine men edilmiş bir dine

632 Efeke, 2011: 78.

633 Özel, 2011: 72-3.

bütünüyle aykırı bir gelişme olarak telakki edilebilir. Dolayısıyla devrim/değişiklik söz konusu edilecekse, insanların mevcut düzenden rahatsız olmaları gerekirdi:

“Çünkü hiç üzerinde konuşulmasa da bir sosyalistin kendine temel olarak devleti aldığı, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasını mümkün kılan sosyal ve kültürel değişimleri, değişmez veriler saydığı kesin ve bedihi idi.”⁶³⁴

Ancak eninde sonunda “her yolun inşadan muhafazakârlığa çıktığı”⁶³⁵ fikrindeki isabetlilik dikkate alındığında, bir düzenin, halkı tarafından da içtenlikle savunulmak suretiyle ayakta kalması ile eşitlik ve adalet konularında verdiği sınavdaki başarıları arasında bir paralellik mevzu bahis olmalıdır. Aynı mantık, bize, birkaç şey daha öğretir: İlki, adalet ve eşitlik içeren sistemler inişe, bozulma ve çürümeye geçtiğinde savunmacı/destekçi/muhafazacı eğilim(ler) de inişe geçecektir. İkincisi, bu süreçte haksızlığa uğrayanlarla, bundan karlı çıkanlar arasında yaşanacak bir çekişmenin kaçınılmazlığıdır. Bu yakıştırmayla demiş oluyorum ki, yakınlar kadar Türk halkı geleneksel sistem hakkında savunmacı/muhafazakâr/sağ bir tutum takındı; çünkü bu sistem –özellikle de Batının sömürücü kapitalizmine kıyasla- çoğunluğun haklarına sahip çıkan adaletçi, eşitlikçi bir sistemdi; halk nezdinde savunulmayı hak ediyordu. Sınıflılığın derinleştiği günümüz şartlarında ise eşitlik ve adaletten uzaklaşan, bu olurken sürecin içine kimi İslâm yorumları da çeken bir nitelik sergilemeye başlamıştır.

Yukarıda özetlenen türden bir muhafazakârlığın idrakine varmış bir Cemil Meriç ise, gericinin Meydan-Larousse’da, “bir toplumun gelişmesini istemeyen, her yönüyle eskiyi özleyen ve eski düzeni getirmeye çalışan” şeklinde tanımlanması karşısın-

634 Özel, 2011: 76-7.

635 Efekan, 2011: 73.

da, geleneksel sistemin, dahası 'yobazlığın'⁶³⁶ savunuculuğunu yapacak bir şekilde, "gericiyi ve yobazı" ateşli bir dille savunmak ve olumlamak suretiyle tanırlar:

"Yobazlık, şarkın nefis müdafası. Yobaz, samimiyet, yobaz kendini bir nass'a hapseden idrak; bir nass'a, yani sonsuza. Yobaza düşmanlık, tarihe düşmanlık. Yobaz biziz, en güzel taraflarımızla biz... Murdar bir hal'den muhteşem bir maziye kanatlanmak gericilikse, her namuslu insan gericidir... Dante, yaşadığı çağdan iğrenir. Balzac eserini iki ezeli hakikatin ışığında yazar: kilise ve krallık. Dostoyevski maziye aşık. Dante gerici, Dostoyevski gerici!"⁶³⁷

Ancak tabii, unutulmamalıdır ki, Meriç'in, ansiklopedik açıklamalara karşın, bu satırlarda adeta bir gericilik güzellemesi yapabilmesinin en temel şartı, Meriç'in içinden konuştuğu düzenin, henüz eşitlik ve dayanışma prensiplerini tarihin çöp sepetine atılmamış olduğu bir devletçi düzen olmasıdır. Türk sağında devlete atfedilen önem o derecededir ki, devlet Sezai Karakoç tarafından 'yitik cennet' ve 'hakikat uygarlığının temsilcisi' olarak tanımlanır.⁶³⁸

Ancak içinden geçmekte olduğumuz bu devir çerçevesinde, Diner'in⁶³⁹ de çalışmasında sorunsallaştırdığı üzere, Müslümanın muhafaza edecek bir şey kalmadığını kavrayarak, daha fazla öze dönüşçü, cihadçı, mücadeleci, girişken olmaya; ve sabır ve şükür kavramlarını bu eksenlerde yeniden yorumlamaya ihtiyacı olduğu aşikârdır. Edep ve bununla bağlantılı sayılan mahcubiyet ve itaat, suskunluğun bu kalıplaşarak bir elbiseye dönüşmüş hallerinin ise Müslümanı cihaddan alıkoyduğu çok açık. Şayet bunun hırka misali olan bir 'takva elbisesi' olduğu

636 Meriç, "yobaza düşmanlık"ın "tarihe düşmanlık" olduğunu; zira onun bir "nefis müdafası" olduğunu; yobazlığı samimiyet ve sonsuza adanmış kendilik; "en güzel taraflarımızla biz" ilan eder: 1999: 89.

637 Meriç, 1999: 80, 89.

638 Karakoç, 2008: 105-6, 131.

639 Diner, 2011.

düşünüüyorsa, cihad ve haksızlığa karşı çıkmanın da takvaya dahil olduğunu hatırlamak ve anlamak gerekiyor. Ayrıca, tek başına bir gereklilik olarak hayata geçirildiğinde, nefis terbiyesi anlamındaki cihaddan anlaşılan ve hayata geçirilen de çok fazla içedönük ve teslimiyetçi bir tutuma tekabül ettiğinden sorgulanması elzem oluyor. Bu çalışmanın varsayımı, eşitlikçi toplum düzeninin hızla bozulması karşısında, mücadele biçimlerinin de içe dönük ve sessiz olmaktan çıkarak daha dışa dönük ve atak formlar almasının kuvvetle muhtemel olduğudur. Ama elbette, asırlar boyu deneyimlenen aşağıda ele alınacak alternatif yaşam ve/veya mücadele tarzlarının birdenbire ortadan kalkması değil, şekil değiştirerek devam etmesini beklemek daha akla yakın olacaktır. Çünküasırlara ve dolayısıyla beden dillerine (genlere?) sinmiş muhafaza edici tutumun bir anda kendine özgü de olsa atak bir muhalif tavra dönüşmesini beklememek gerekir. Böylesi bir tavır alış, çağımızda ve Müslüman toplumların içinde bulunduğu koşullarda değiş(tiril)mesi gerekli bir haslet gibi görünüyor. Zira bu koşullar altında, “İslâm toplumlarını çevreleyen sosyo-politik ve ekonomik koşulları canıgönülden muhafaza etmeye istekli olunabilir mi ki,Müslümanın tavır ve davranışı aynen korunmak istensin?” sorusunu sormak gerekir.

Sol ile İslâmcılığı sentezlemeleriyle isimleri tarihin farklı dönemlerinde de olsa öne çıkan Şeriatî ve Eliaçık’ça vurgulandığı gibi bu bir şirk ortamıdır ve kimisi muhalif ve çatışmacı olmak üzere farklı İslâm yorumlarını kaçınılmaz kılar: “Dine karşı din” formülünü hayata geçirmek isteyen Eliaçık da Şeriatî gibi ezilenler lehine bir devrim özlemi içinde. Aynı kulvarda çalışmaları olan Eren Erdem,⁶⁴⁰“Devrim Ayetleri: Egemenlerin İslâm’ı Değil Ezilenlerin İslâm’ı” başlıklı bir kitap kaleme almıştır. Sonuç: muhalif –muhtemelen çatışmacı bazı versiyonlarıyla görüşlerin oluşması ve güçlenmesini kaçınılmaz kılan gelişmelere işaret

640 Erdem, Eren, Devrim Ayetleri: Egemenlerin İslâm’ı Değil, Ezilenlerin İslâm’ı,

ediyor. Hele de eşitlikçi geçmişin insanlara sağladığı imkânlar (maddiyatın da ötesinde sosyo-kültürel ve insan haysiyeti ve manevi hayat seviyelerindekiler) hafızalarda henüz çok taze iken. Bu karşılaşmanın pek çok yeniliği doğurması anlamında ‘şiddetli’ geçeceği çok açık. Ama bu mücadelenin her zaman alışıkan sokak eylemleri şeklinde tezahür etmesi de doğrusu beklenmemeli; bunların, hayatın her alanına sinmiş, çıplak gözle görülmesi her zaman çok da mümkün olmayan türden karşılıklara sahip olması belirtilen nedenlerle akla daha uygun.

Kur’an’da da belirtildiği üzere, Allah insanların konumlarının öyle pek güvenceli ve sürdürülebilir olmasından yana değil üstelik ne de olsa: “Biz İstedik ki, yeryüzünün ezilenlerini önderler yapalım, onlara öncülük lütfedelim.”⁶⁴¹; Ayrıca Kur’an, zor durumda olanlardan yardımını esirgeyen duyarsız insanlara çıkışmayı da ihmal etmiyor:

“Ey Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu topraklardan kurtar[ıp özgürlüğe kavuştur] ve rahmetinle bizim için bir koruyucu ve destek olacak bir yardımcı gönder! diye yalvaran çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar için savaşmayı reddedersiniz?”⁶⁴²

Sadece gerçekleşeceği kesin olan bu dönüşümlü tarihsel akışın yıkma-kurma biçimlerinin süre, kapsam ve şiddeti bağlamındaki ölçülerdeki farklılaşmanın derecesi çok büyük olabilir. Bir de unutulmamalı ki, sıklık ve yaygınlık bakımından kurma ve yıkma eylemlerine çokça başvuruyorsak, bunlara dair farkındalığımız azalır. Yani tecdid üzerinden anlara yayılan değişimler yaşanan İslâm ikliminde değişmelerin –hele de dönüşümler halinde- algılanamaması gayet doğaldır. Türk toplumunda yaşanan muhalif/özerk eğilimlerin mutlak yokluğundan ziyade, biraz da bu nedenle (varolduğu halde) görünür olamadığı ileri sürülebilir.

641 Esed, 2002, Kasas: 5.

642 Esed. 2002, Nisa: 75.

Gelenekten radikal bir kopuşun, Türkiye’de, ilk önce, ülkenin taşrasını ve geleneksel esnaf düzenini dönüştürecek bir sermaye sınıfının (Müslüman sermaye) geliştirdiği bireyci ve özgürlükçü çizgiyle gerçekleştiği söylenebilir. Bu çizgi, başta AKP olmak üzere; MÜSİAD⁶⁴³ vb. Anadolu’da yeşeren İslâmi sermaye oluşumlarıyla temsil edilmektedir. Elbette bizatihi var oluşuyla yoksulluğu ve yoksullarını da üretmiş olup Haenni’nin de dikkatimizi çektiği gibi “Piyasa İslâmı’nın fakirlikle görülecek bir hesabı”⁶⁴⁴ vardır; beraberrinde yoksulluğu ve muhtaçlığı da getirmesi anlamında.

“Piyasa İslâmı, dindar burjuvazilerin sağladıkları kârlarla her geçen gün daha da derinleştirdikleri sosyal eşitsizlikleri ya bilinçli olarak görmezden gelmekte ya da atlamaktadır.”⁶⁴⁵

Nitekim çağıyla uyumlu, içselleştirilmiş, bu anlamda bireysel özgürlüklere değer veren, ödülün de cezanın da öte dünyaya ait olduğuna vurgu yaparak, sermaye birikim süreçleri açısından elerini rahatlatan bu sınıfa karşın, içine yuvarlanan yoksulluk batağının sonucu olarak yeni serpilmekte olan bir alternatif/ muhalif siyasi çizginin oluşumu söz konusudur. Aşağıda biraz daha detaylı bir biçimde ele alınmaya çalışılacak olan bir muhalefet anlayışını temsil etmek üzere HAS Parti⁶⁴⁶ ve İhsan Eliaçık ve giderek genişleyen bir direnişçi Müslüman(kamuoyunda Anti-kapitalist Müslümanlar olarak tanınan) çevreden müteşekkil bir heterojen gruptur bu. İslâmi Tevhid paradigmasını karşısına alan bu bölünme açısından benim gözlemleyebildiğim en temel ayrım, ilkinin liberal yaklaşımları karşısında ikincinin dinin varlık sebebinin bu dünyayla ilgili düzenlemeler olduğudur. Bu çerçevede, ikinci oluşum, dinsel gereklerin realizasyonunun öteki

643 Özdemir, 2006.

644 Haenni, 2011: 83.

645 Haenni, 2011: 84.

646 HAS Parti’den geriye kalan grup şimdi İstanbul merkezli bir İstanbul Düşünce Evi oluşumu kurmuşlardır. Burada, belki de HAS Parti’de olduklarından daha faal ve aktif bir biçimde çalışmalarını sürdürmektedirler.

dünyaya bırakılamayacağı görüşünün sadece savunuculuğunu değil; temel dinsel kaynaklara dayanarak oluşturunca da yapmaktadır. Zira asırlar boyunca adalet ve eşitlik adına dünya işleri üzerinde yapılması gerekenler hep Allah'a havale edilmiştir.

Bu havale etme işlemine karşı çıkan Şeriatî ve Eliaçık gibi isimler ise olayları şöyle bir alternatif açıdan görmeyi tercih ediyorlar/etmişlerdir. Şeriatî'nin 'dine karşı din' paradigması, en büyük günah sayılan şirk ile açıklanmıştır: Şeriatî; ve O'nun izinden gittiğini ifade eden Eliaçık'a göre şirk, sınıf farklarına dayanan toplum düzeninin ta kendisidir. Daha genel bir çerçeve içinde ifade etmek gerekirse, Şeriatî, şirk dinini şöyle tanımlar: "Şirk dini; yorumlayan, kılıf uyduran ve yasallaştıran, uyuşturan, duraklatan, sınırlayan ve halkın yaşayış tarzına ilgisiz kalan din demektir."⁶⁴⁷ Tevhid ise İslâm idealini yansıtan, eşitlikçi sınıfsız toplum ve onun uğrunda verilecek savaşımdan ibarettir. Peygamberlerin ümmiliği de Tevhid haline karşılık gelen türden ünvan, statü ve sınıfsal derecelendirmelerin dışında kalıp halkla halkın dilinden konuşması nedeniyledir. 1400 yıl önce kurulmaya çalışılan toplum, bu anlamda, sınıfsız bir toplumdur.⁶⁴⁸ Bu tür farklılıklar ortadan kalkmadan tapılacak ilahta birleşme mümkün olamayacaktır:

"Farklı putlara tapmak, farklı sosyal yapılara sahip olmakla eşanlamlıdır. İşçi-patron, alt sınıf-üst sınıf, köle-efendi olmak gibi."⁶⁴⁹

Bu alıntıda, sınıflı toplumun farklı inançları, davranış kalıplarını ve anlam dünyalarını beraberinde getirmek durumunda olduğu açıkça ifade ediliyor. Bu da demektir ki, birlik ve beraberlik ruhunu sağlayan maddi eşitlik temeli yara aldıkça birbirinden farklı dinsel söylemler de kendilerine varlık alanı bulacaklardır.

⁶⁴⁷ Cesur, 2002.

⁶⁴⁸ Cesur, 2002: 72, 89.

⁶⁴⁹ Cesur, Ertuğrul, 2002, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-Sosyalist," İslâmiyat, Sayı 2: 90-1.

Nitekim Şeriatî'nin (ve dolayısıyla Eliaçık'ın) oluşturduğu kuramlaştırmada şirk dininin ekonomik sosyal durumda (bir grubun servet biriktirmesinde) yatan kökenleri vardır. Onlara göre sınıflı-parçalı düzen şirk toplumdur, toplumun üst sınıflarının ayrıca dini olup; bu din şirk dinidir. İslâm'da din adamı sınıfı olmaması ilkesini de sınıflı toplumun önlenmesine dair bir tedbir olarak yorumlayan Şeriatî'ye göre Tevhid prensibinden şirke geçiş, servet biriktirme yanında ayrıştırıcı toplumsal konumlarla bağlantılıdır. Hâkim sınıfların tercih ve davranışları toplumun bölünmesine neden olan ve topluma yön veren etmenler durumunda olduğundan, şirk dinini onlar temsil ederler. Buna mukabil Tevhid, "Bütün varoluşu tek bir özde toplayarak çelişki ve çatışmayı kaldırırken, toplumsal olarak da, sınıfsal ayrışmayı kaldırmaktadır. Yaratıcının çokluğu ise yaratılanların çokluğunun açıklayıcısı, kutsayıcısı, ezeli ve ebedi göstericisi olmaktadır. Şirkte tanrıların çelişkisi, insanların çelişkisini doğal ve tanrısal göstermektedir."⁶⁵⁰ Tanrı'dan başka putlara tapmak mevzuu o denli geniş ki, Tanrı'nın insanlara hakkını verip veremediği noktasında insana hesap soracağını –beyin/akıl, göz, kulak vb. duyu ve düşünce organları- bir kenara atıp putlaştırılanların arasında bizatihi Allah/Tanrı dahi bulunur. Fromm'un günümüz toplumunu tasvir ederken işaret ettiği gibi:

"Yalnızca taş ve tahtadan bazı şekiller değil; sözler, makineler, bilimsel araştırmalar, başkalarının bizim hakkımızdaki görüşleri veya devlet, devletin lideri, çeşitli baskı grupları ve politik kuruluşlar da Tanrı düzeyine yükseltilip, tapınılacak putlar haline dönüştürülebilirler. Günümüzde Tanrı kavramı bile, yoz kişilerce bir put haline getirilmiştir... Günümüzde insanlığı tehdit eden tehlike... makinaların ve başarının en yüce değer sayılmasında gizlidir."⁶⁵¹

Tevhid halinin zedelendiğinin somut görünümleri AKP dönemindeki çalışma ilişkileri alanında fazlasıyla mevcut: Sermaye

650 Cesur, 2002: 90.

651 Fromm, 1990: 173-4.

ile kurulan işbirlikleri –hatta bizzat sermayenin arzusu doğrultusunda hareket etme- AKP icraatının yönünü belirlerken, emeğin kamusal görünürlük anlamında zaten marjinal olan konumu daha da marjinalleştirilmektedir.⁶⁵² Çalışanlar ve yoksulların kendi anlam dünyalarını (ve söylemlerini?) oluşturmalarında gecikme sayılabilecek bu görünmezliğin izahı, ilk olarak, bunun ancak sermayenin kendi varlık alanını oluşturup sağlamlaştırmasının akabinde ve ona tepki olarak oluşturulacak olmasında aranmalıdır. İkincisi de, elbette, devlet (hükümet?) ve işveren sınıfının ihmal etmediği yardımlar üzerinden ‘toplanan puanlar’dır.

Haenni, bir tür “kültür savaşı” olarak nitelediği bu gelenekten kopuş halini, küreselleşmeci dinamikler paralelinde,⁶⁵³ kaderciliğe ve yerelciliğe bir karşı çıkış olarak tanımlar.⁶⁵⁴ Ancak mücadeleci/muhafız haliyle geleneğin içinden çıkan ikinci çizgi, küreselleşmeci (yani yerelci olmayan) ve başkaldıran (yani kaderci olmayan) bir çizginin inşasına başladı bile. Açık olan şudur ki, her iki çizginin de, ama özellikle de sol/sosyalist/sosyal İslâm’ı temsil eden ikinci çizginin, klişe din algısının ötesine geçip hızlıca çağa uygun bir Kur’an yorumuyla dünyaya yön veren otoritelerin karşısına çıkabilmeleri gerekiyor. Özellikle ikinci çizginin diyorum, zira dinsel gereklerin dünyevi süreçler üzerinde geçerli kılınmasını savunan onlar. Sonuç olarak, her iki grup için de geri döndürülemez bir süreç başlamış durumda: Bireyselleş-

652 Yıldırım, 2010: 287. Bu ‘marjinalleşme’ mevzu AKP söz konusu olduğunda oldukça netameli bir hal alır. Böylece taraflarından marjinalleştirilen emek karşısında tam da marjinal oldukları için bir karşı tavır almak meşruluk kazanmış olur!!!

653 Gerçekten de İslâm coğrafyasını da aşacak biçimde küreselleşmeci eğilimler hareketin sermaye bloğunda da yoksul ve çalışan bloğunda da hâkimdir. Bunun Türkiye üzerinden bir ispatlaması, MÜSİAD ve AKP üzerinden olduğu kadar, HAS Parti’nin dış politika çizgisi üzerinden de yapılabilir. AKP yöneticileri, hiç olmadığı kadar baş döndürücü bir hızla dünyayı dolaşırken; MÜSİAD üyeleri İslâm ülkelerini aşan bir biçimde dünya ülkeleriyle iş yapma kapasitesine sahiptir. HAS Parti ise kısa süren ömründe ortaya konan söylemlerinde, özellikle İslâmi söylemin daha hoşgörülü, eklektik ve ılımlı bir hal almasında bu küresel etkileşimlerin/düşünme tarzının rolü büyük olmuş olmalıdır. Bu çerçevede İslâm ülkeleri örnek alınacak ülkeler olmayıp Batı ülkeleri model kabul edilir; İslâm ülkelerinin de yüzünü Türk İslâm’ına dönmesi beklenir.

654 Haenni, 2011: 81-2

menin bir sonucu olarak bir yanda zengin liberallerin safında yoğunlaşacak sekülerleşme; diğer yanda ise, çok sayıda Kur'an yorumuna dayalı yoğun dinsel tartışmaların neden olacağı derinlikli dönüşümlerin yaşanması kaçınılmazdır.

Hâlihazırda oluşacak muhalefetin niteliğine dair bir öngörüde bulunmak çok güç olmakla beraber, bunun eski ile yeninin bir sentezi olacağı kesindir. Ne Batının aşırı gürültücü ve dışa dönük muhalefet pratikleri, ne de artık geçmişte kalmaya yüz tutan sessiz direnişler. Bunun yerine def alıp sahaya inerek 'ben Allah'ım' diyenlerin başı çektiği, asırlardır haksızca sürdürülen bastırmaların uygun ortamı bularak zincirlerinden boşandığı İslâmi 'karnavalların' çoğalmasına kendimizi alıştırmalıyız diye düşünüyorum. Ne de olsa, Efekean'ın belirttiği gibi, "Değiştirme, dönüştürme ve yıkma ne kadar bize aitse, koruma, muhafaza etme, değişmesine engel olma güdüsü de o denli bizim."⁶⁵⁵ Üstelik özellikle de başka ülke örnekleriyle kıyaslandığında Türkiye'deki versiyonuyla İslâm kulla Allah arasına kimsenin giremediği, dolayısıyla kulun kendi özgün İslâm ve yaşam yorumunu yapma sorumluluğuna sahip olduğu bir din durumundadır. Özellikle de günümüzün ulaşım, iletişim, yüksek teknolojinin dönüştürdüğü eğitim imkanları nedeniyle, bu durum bize, farklı yorumlar ve bunlar arasındaki etkileşimlerin mümkün kıldığı değişme ve dönüşmelere kapı aralayan bir hasletimiz olarak din-değişim ilişkisinin ille de kısıtlayıcı/engellenmiş bir ilişki olmadığını gösterir. Çalışmanın son kısmında bu soru etrafında bir düşünüm/sorgulamaya yer verilecek.

655 Efekean, 2011: 73.

Bir Alternatif Mücadele Geleneği: Sınıflı Toplumun Sürüsel Kitle İnsanı Karşısında Eşitlikçi Toplumun İçerik Dönük/Derinlikli Mana Ehli İnsanı & Batı-Doğu

Batı için:

"Aslında gerçek düzen, çabucak değişeceği yanılmasına kapılmadan 'halkın', kendi özel amaçlarına uygun olarak manipüle ettiği taktiklerin düzenidir."⁶⁵⁶

Michel de Certeau

Doğu için:

"Dün akıllıydım, dünyayı değiştirmek istedim. Bugün bilgeyim, kendimi değiştiriyorum."

Mevlana

Batının sınıflı sosyo-ekonomik düzeninde ilişkisellik yerine, üst sınıfların alt sınıflara bağımlı konumları nedeniyle özgürlüklerinin yitimine karşılık, tabi sınıfların da kendilerine dayatılan rolleri yerine getirme zorunluluğuna dayalı bir ilişki koduna mahkûmluğu (köle-efendi diyalektiği/zıtların birliği) Scott tarafından vurgulanır.⁶⁵⁷ Bu saptama uyarınca, sınıflararası farklılıklar, gruplararası sınırların mümkün olduğunca keskin biçimde ayrıştırıldığı bir zemin oluşturur:

"Hâkim kastlar, üstünlük iddialarının bütünsel bir parçası olarak, kendilerini aşağı kastlardan mümkün olduğu kadar keskin bir biçimde ayıran konuşma, giyinme, tüketim, jest, duruş tarzları ve görgü kuralları geliştirmek için çok uğraşırlar... bu kültürel kopuş, kirlenme korkusuyla sınıflar arasında gayri resmi teması da engeller."⁶⁵⁸

Oysa bizim egaliteryan toplum yapımızda,⁶⁵⁹ hikmetinden sual olunamayacak Devletin dokunulmazlığını bir kenara koya-

⁶⁵⁶ Certeau, 2009: 100.

⁶⁵⁷ Scott, 1995: 24, 35.

⁶⁵⁸ Scott, 1995: 186.

⁶⁵⁹ Sınıflararası farkların olduğu durumlarda da, şimdilik, ayrıksı bir kültürün oluşup bu sınıflar arasındaki farklılıkları kemikleştirmiş değildir. Başbakan Erdoğan'ın ramazan aylarında ve hışka vesilelerle yaptığı gecekondular zivaretləri bu çerçevede açıklavıcıdır.

çak olursak, diğ er insanlar arasındaki ilişkiler görece dengeli ve eşittir. Bu herkesin ilişkilerinde çok dikkatli ve ayakta kalmak adına gerektiğinde kurnaz ve düzenbaz olmasını gerektirmektedir. Zira bizatihi ilişkiler birer sermaye durumundadır. Kişilerin kurdukları ilişkilerle kimsenin tepkisini çekmeyeceği, hatta takdirini toplamayı başaracağı bir performans sergilemesi gerekecektir.⁶⁶⁰ Bu ilişki modelinde sorun, insanların birbirinin kopyası olması, farklı olmak ve sıvrılmekten bilhassa korkulmasıdır. Bu durumu destekleyen bir sosyo-ekonomik kurum, daha önce defalarca atfı yaptığımız, çok yönlü, çok boyutlu ve önemli ölçüde özerk olan, halkı da devlete karşı 'yarı-bağımsız' kılan esnaf loncaları (dönemin ahi teşkilatı) idi.⁶⁶¹ Mardin'e atıfla sözü edilen ve ilgili bölümlerde etraflıca ele alınan ve Batılı muadilinden farklı olarak bütüncül bir yapı olan ahi teşkilatı Doğu sosyal demokrasisinin ve sivil örgütlenmesinin bir örneği durumundaydı. Vakıflar yanında, ahi teşkilatı, halkın sosyo-ekonomik ve manevi sermayelerini sağlıyor, destekliyor ve perçinliyordu.

İçer Dönüklük, Manada Derinleşme ve Kemale/Allah'a Erme Vasıtası Olarak Rıza/Sessizlik

"Sen sus ki, şimdi sana o dili veren konuşsun."

Mevlana

İçtihad kapısının kapatıldığı –daha doğrusu kapatıldığıının iddia edildiği- 13. asırdan itibaren (kutsal veya seküler) yazılı kaynaklara teslimiyetin anlamı, olumsuz ve kelimenin her anlamıyla "Müslüman bireyin boğazının sıkılması"⁶⁶² olarak görülmüştür.

660 Scott ve Certeau'nun yukarıda özetlenen analizlerini Osmanlı'daki muhalefet biçimlerine paralel görüpyarlayan ve muhalefettarzını 'düzenbazlık' ekseninde kavramlaştıran bir çalışma da yok değildir. Bu çalışma için bkz. Erdoğan, 2000.

661 Bkz. Mardin, 1983: 14.

662 Güler, 2004: 23.

Susmaya zorlanan geniş kesimlerin susma eylemine atfettiği olumlu hasletler, onurunu kurtarma ve başını dik tutma adına giriştiği dengeleme çabaları olarak anlamlandırılabilir. Zira tarih boyunca yaşananın içinde şu şekilde doldurulması da mümkündür: “Biz tarih boyunca hep söz ‘tuttuk’. Dolayısıyla kendimiz gerektiği zaman sözümüzü gerektiği gibi söyleyemedik.”⁶⁶³ Yalnız bu değerlendirmeler, biraz ideal tipik Batılı bakış açısından kaynaklanıyor gibidir: Montesquieu haklı mıdır yani; gerçekten de “Herkesin suskun olduğu bir Cumhuriyette özgürlüğün varlığı tartışılır” mıdır? Yoksa tipik Batılı bakışın düşünme alışkanlıklarımıza da nüfuz etmiş bu halinin onay verdiği gürültülü muhalefet anlayışı, başka türlü düşünmenin önünde engel midir?

Sorunun benim nezdimdaki yanıtı negatiftir: Bir halkın belli bir tutumu seçmesinin daha serinkanlı biçimde sorgulanıp anlaşılmaya çalışılması daha yerinde bir tutum olacaktır. Şöyle sorular sormak lazım: İnsanların bu denli kolay teslim olmalarının izahı nedir? Nasıl olur da bu kadar kolay teslim olmuş da aklını, sesini, kulağını vb. cihad zorunluluğuyla ilintilendirilebilecek, Allah’ın kendisine verdiklerinin hakkını teslim etme gayretini terk etmeyi kabullenmiş ve içine sindirebilmiştir? Güçlü devletin kendisine kutsallık da atfedilen saygı yüklü ürkütücü gücünün ötesinde ne gibi sosyo-kültürel ve inanç alanına ait faktörler insanları böylelerine geri püskürtebilmiştir? Bu çalışmanın varsayımı olan, ‘halinden memnun olma’nın, dolayısıyla muhtemeldir ki, mevcut durumu korumak için çaba sarf etmekte çıkarı olmanın bundaki payı nedir? Dahası, bunun da ötesinde gerçekte halk, varsayıldığı kadar uysal hayatlar mı yaşamıştır/yaşamaktadır?

Bir önceki bölümde ele alınan ama bu bölümde de tekrarlamakta yarar görülen husus şudur: Yıllar geçtikçe İslâmi uygulamaların önceden belirlenen esaslarına karşı çıkılmadıkça, itiraz ve direnme hakkının tanınmamış olması bu sorulara yanıt ver-

663 Güler, 2004: 23.

mede güçlü devlet geleneğinin canalıcı bir yer tuttuğu bu kültür ve zihniyet ikliminde önemli bir dayanaştır. Bu saikle isyan ve ihtilallerin, lanetli toplumların işi olarak ilan edildiği/edileceği günler de gelmiştir.⁶⁶⁴

“siyasal statükoyu koruma endişesinde olan pek çok Müslüman-Sünni hukukçu ve filozof, bir dereceye kadar despotizmi mazur görmüştür. Bu yüzden halife ve sultanların gayri meşru otorite kullanımına karşı siyasal direnişe başvurma hakkı askıya alınmış; bazen de büsbütün reddedilmiştir... Fıkıhçı İbn-i Hanbel, direnmeyi ilginç bir yorumla kalbi redde indirgemıştır.”⁶⁶⁵

Oysa bunun böyle olmayabildiği, sessiz kalmak suretiyle deneyimlenen özgürlüğün de ötesinde, son dönemler itibariyle Melamilik örneğinde görüldüğü ve belki de Cumhuriyet’in ilanını da kolaylaştırdığı gibi, bir dini inanışın halka kendisini kötü göstererek –ya da iyiliğini gizleyip kötülüğünü açıkça göstererek yaşamı sürdürmenin-⁶⁶⁶ varlığını sürdürmesi de mümkün olabilmıştır. Üstelik susmak, tasavvufi yaşantının ortaya koyduğu üzere sır tutmaktır, hakikatin, her durumda ortaya konması halinde, zararlı ve sakıncalı olacağı bilgisi yaygın halk kesimlerinde içselleştirilmiş durumdadır.⁶⁶⁷ Öyleyse sadece Devletin değil, halkın da farklı olana, kendini kötü gösterene karşı hoşgörüsüz ve tahammülsüz olduğu kanısı, gerçeklikte çok da karşılanmış olmuyor. Bu çerçevede, buradaki argüman bağlamında çokça altı çizilecek susma pratiğiyle de bağlantılı olarak, örneğin bu yaygın pratiklerle direnme ve muhalefet etme ihtiyacını ilişkilendirecek olursak, altı çizilmeli ki, “küsmek, çok etkili bir protesto olabilir.”⁶⁶⁸ Küsmek vb. pratiklerle Doğulu/İslâmi ortamın

664 Nişancı, 2003: 72-3.

665 Nişancı, 2003: 70.

666 Bkz. Kara, 1992: 75, ve ayrıca bkz.; www.Estanbul.com/Melamilik-nedir-224204.html.

667 Pala, 2012: 139-142.

668 Kemal Sayar, 14. Şubat. 2012’de TGRT’de katıldığı ‘Konuşmak Lazım’ programında söylediği bir söz.

insanının dünyalar kurup dünyalar yıkabileceğini kabul etmek gerekiyor. Bir kere böylelikle manevi yaşantılar üzerinden toplumun hiçbir bireyi, iktidar alanından dışlanmış olmaz. O kadar ki, Foucaultcu iktidar anlayışı, en çok da Doğunun iktidar ve muhalefet pratikleri için düşünülmüş gibidir.⁶⁶⁹ Toplumun bütün kesimlerinin 'ortak bir birleştirici ahlaki ya da inanç paydasında' buluşuyor olmasıyla ilintilidir iktidarla özdeşleşmişlik. Muhalefette bir çıkar görülmez; ayrıştırıcı dile, tek bir çatı altında buluşabilmiş toplumu ayrıştırmaya hizmet edeceğinden, iyi gözle bakılmaz. Bu nedenle muhalefet bile iktidar dili içinden kurulmalı ve işletilmelidir. Böylesi toplumlarda, insanlar, bu nedenlerle, parçalı, açığa vurulmuş, zıtlaşmacı muhalefet biçimleriyle aralarına mesafe koyarlar ve muhalefet, bütünselliğin içinde hesap sorma, hak arama kanalları açık tutarak sağlanır.⁶⁷⁰

"Açık meydan okuma ve çatışma gücüne sahip olmayan" insanların muhalefet tarzı olarak öne çıkan sessiz direnişlerin literatürdeki varlığı her geçen gün artmaktadır. Açıktan açığa haykırmasıyla ve şiddete varan eylemlilik düzeyiyle 'ben varım' diyen;ve belli bir merkezden örgütlü sokak eylemlerinin ötesindeki direniş ve muhalefet biçimlerinin niteliğine dair özelliklerin yakalanmasına dönük çalışmalar literatür içindeki yerlerini almaya başlamıştır. "Gösteri, grev ve protestolar gibi bilindik kolektif eylem biçimlerine yenileri eklenmiştir."⁶⁷¹ Şayet yerlerini, büsbütün, ele avuca gelmesi zor, sessiz ve duyulması kadar gözle teşhisi de mümkün olamayabilen, hava kadar yaygın, dahası muhalefet edenin içinde yer tuttuğu türden iktidara karşı, ama aynı zamanda iktidarla birlikte yapılan eylemliliklere terk etmeyeceklerse. Foucault'dan hareket eden Michel de Certeau, James

669 Bkz. Bernauer, 2005: 262.

670 Özdemir, 2004a: 860.

671 Kök, 2011: 45; Tabii alıntıda belirtilen isimlerin ilham aldığı ismin Michel Foucault olduğunu belirtmeden vola devam etmemek gerekir.

C. Scott ve Asef Bayat gibi yazarlar 'taktiksel direnme', 'gündelik hayatın direnme biçimleri' ve 'sıradanın sessiz tecavüzü'⁶⁷² olarak kavramlaştırdıkları sessiz, doğrudan olmayan yeni eylem biçimlerini saha çalışmalarıyla da destekledikleri araştırmalar üzerinden çoktan ortaya koymuş bulunuyorlar.

Doğu'daki en genel karşılığını Kılıç'ın şu alıntılanan satırlarında bulduğumuz, muhalefetin zor olduğu zamanlara ait olduğu söylenebilecek sessiz eyleminin karşılığının, insani müdahalenin yerini Tanrısal müdahaleye bırakmak olduğu dahi ileri sürülebiliyor:

"Aslında bu da bir tür konuşmadır. Hem belki de daha tesirli bir konuşmadır. 'Sessizliğin sesi' denilen bu susma biçimi aslında bir başka konuşmanın başlangıcı olacaktır:

'Sen sus ki sana o dili veren konuşsun.' (Mevlana)"⁶⁷³

Bu bölümün girişinde, Certeau'dan yapılan alıntının da yansıttığı gibi, katı sınıflılığın koşulları Batıda epeyce gerilerde bırakılmış olmasına karşın, bence Batının sınıflı derin *habitusunun* kıskacında kalarak, Certeau'nun yaptığı gibi, Batılı yazarlar, geniş kesimleri (ya da halk kesimlerini) vaktiyle Le Bon'un ismiyle literatürdeki yerini aldığı gibi, kültürden yoksun sürüler (ve/veya kitleler) olarak nitelendirmeye devam ediyorlar. Bu nedenle, vaktiyle özellikle de mücadele durumundayken özellikle vahşi

672 Bayat, 'sessiz tecavüzçüler'in işinin zayıf ideolojik, teknolojik ve kurumsal araçlarla donatılan üçüncü dünya ülkelerinde daha kolay olduğunu belirtirken (Bayat, 2006: 53-4) geçimlik ekonomilerini henüz geride bırakmış bu eşitlikçi toplumların paylaşma ve dayanışma yönündeki eğilimlerini ve varsıllardan yoksullara yönelen suçluluk duygularını hiç hesaba katmaz. Bu durumda Bayat'ın 'tecavüzçü' olarak nitelendirdiği de tecavüze maruz kalan da yaşananın adını sempatiyle karşılamayacaklardır; zira yaşananlar iki taraflı olarak bir hak gaspı olarak görülmezler. Ancak Bayat da çalışmasının bir başka yerinde (2006: 139-140), bu türden tecavüzleri izah bağlamında, şerefin korunmasını da içeren bir 'mecburiyet' kavramında geliştirilen öz savunun gücüne işaret eder. Daha önce de çalışmanın ilk bölümlerinde değinildiği gibi, Ortadoğu'da 'mecburiyet', yoksul için dahi kültürün şeref boyutunu zorunlu olarak içermek zorundadır! Batı için ayrıcalıklı sınıfların tekelinde olan kültür, prestij ve şeref, doğu için kitleleri kapsama kapasitesi olan bile değil, kapsamak zorunda olduğu bir içeriğe tekabül eder.

673 Kılıç, Sufi ve Şiir, 2012: 74.

bir hayvana benzetilen kalabalıklar bir endişe ve korku konusu olmuştur.⁶⁷⁴ Gelineen noktada da, geç toplumsal hareket çalışmaları için geliştirilen kuramların bir yarısı (Kaynak mobilizasyonu teorisi), konuyu maddiliği ve yapısallığı içinde ele almayı sürdürerek insanların irade sahibi öznel oldukları gerçeğini ihmal etmeyi sürdürüyorlar.⁶⁷⁵ Ancak, her şeye karşın, geç 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar gecikerek de olsa, Batılı sosyal bilimlerin alanında, muhtemelen klasik sınıf hareketinin insan tipini temsil eden 'homo economicus'un yerini, refah politikalarının devamı olan kültürel ve sosyal hakların elde edilmesinin ardından 'homo sociologicus'a bırakmasına paralel olarak, 'azgın kalabalık', 'ayaktakımı' söylemlerinin terk edildiğini ve mücadelede iktidarı hedefleme yerine, savunma, özerklik edinimi ve kişinin güçlendirilmesi eksenialternatif bakış açıları ve terminolojiler oluşturulmaya başlandığını not etmek gerekiyor.⁶⁷⁶ Bu halleriyle Batılı muhalefet ve direniş formlarının Doğununkilere örtüştüğünü değilse bile yakınlaştığını tespit etmek dahi mümkündür. Ancak, hali hazırda literatüre damgasını vuran çalışmalarda, geleneksel bakışa dair izleri kolayca yakalamak mümkündür: Örneğin Freire, ezilenlerin etkili mücadele stratejileri geliştirmelerindeki engeli, "kendileri olarak varolmayan varlıklar" olmaları olarak belirtir.⁶⁷⁷ Sormak gerek bu durumda, bir varlığın kendisi olmadan varolmasının nasıl olup da mümkün olabileceğini. Batı düşüncesindeki alt sınıflara atfedilen bu insanlık öncesi durum ortadan kalkmadan eşitlik seviyesinin yakalanması kesinlikle mümkün değildir. Alt sınıf insanın 'gayriinsaniliği' ya da 'eksik insanlığı'nın Batılı *habitusun* çok derinlerine işlemiş olduğunu

674 Bkz. Çetinkaya: 2008: 18 vd.

675 Çetinkaya, 2008: 32-3.

676 Çetinkaya, 2008: 23; Bu doğrultuda, 'maddiyat sonrası' siyasetin bu döneminde, kimliğin, dünya görüşlerinin ve zihniyetlerin politikada oynadıkları rolün de literatürde içerilebilir hale geldiği anlaşıyor. Bkz. S. 29.

677 Freire, 2011: 28-9.

belirtmek gerekiyor. Örneğin Freire'nin kavrayışında "Ezenler ötekileri insandışılaştırır ve onların haklarını ihlal ederken, kendileri de insandışı hale gelirler."⁶⁷⁸ Yine örneğin, Certeau'nun yazdıklarında da aynı *habitusun* izlerine bolca rastlanır: Certeau, özellikle de kültürel üretim alanı söz konusu olduğunda, küçük bir ayrıcalıklı grupla nüfusun geri kalanı arasına kalın bir çizgi çizmek suretiyle resmediyor, küresel ölçekte referans olmaktan çıkmış günümüzün Batı dünyasını. Ve şunları yazıyor;

"Çizgidişliğin günümüzdeki figürü artık küçük gruplar değil ama çizgidişinde kalan kitlelerdir; çizgidişlik, kültür üretmeyenlerin kültürel bir etkinliğidir."⁶⁷⁹

Görüldüğü gibi, tek bir cümle içinde dahi, Batının sınıflı *habitusuna* uygun olarak, çizgiler, çizgiden dışlananlar, kültürden yoksun kitleler üretmekte elini çok mahir kullanıyor Certeau. Sizce de çok elitist, insafsız, çünkü dışlayıcı bir ifade değil mi kitlelerin kültürle ilişkisini 'kültür üretmeme' üzerinden kurmak? Bu sorunun yanıtı izleyen sayfalarda detaylı bir biçimde verilmeye çalışılacak.

Batının 'homo economicus'u terk edip 'homo sociologicus'a (Dahrendorf'a atıfla) evrilişine karşın, bu dönüşümün kültür alanındaki sirayetsizliğinden başka bir şeye yorulamayacak bu ifadede, üst sınıfların sıra dışı olma/kalma iddiası ve talebinin diri kaldığı açıkça görülebiliyor. Nitekim Certeau tarafından altı çizilen bir gerçeklik, Batının, 'herkes için doğru' olanı, sıradan insan (yani sürü) üzerinden keşfetmiş olmasıdır.⁶⁸⁰ Böylece niteleksizleştirilen ve araçsallaştırılan sıradan insan üzerinden bilim adamları 'tarihin gerçekliği budur' deme imkânını yakalamışlardır. "Yoksa bu tespitlerden çıkan anlama göre, elbette ki öyle bir hakikat yoktur!

678 Freire, 2011: 36.

679 Certeau, 2009: 51.

680 Certeau, 2009: 70.

Bu bölümün girişinde, Batı dünyasını temsil etmek üzere, Certeau'dan yapılan alıntıda vurgulanan, kitlelere ait taktikler düzeninin gücü ve stratejiyi dışladığıdır: Kitle/sürü, elbette ki, stratejiyi içerecek güçten yoksun bir taktikler, küçük oyunlar düzenine mahkumdur. Öyle olmuş olmalıdır, zira sürünün ne zekâsı ne de inceliklere donanmış bir kültür dünyası olabilir. Zaten 'taktiğe mahkûmiyet' de erkin yokluğu ile tanımlanır. Buna karşın, bölümün girişinde Doğu dünyasını temsilen Mevlana'dan yapılan alıntı ise birey odaklı ilerlemeci anlayışa dayalı –Tasavvufi gelenek içinde tekâmül olarak adlandırılan– bir yaşam tasavvuru içinde, her insanın en üst insani olgunluğa ve yetkinliğe ulaşabileceği (kâmil insan) vaad edilir. Bu amaca erişim, herhangi bir sınıfsal kısıtla engellenmemiş olup, tarih ve ortam; ve hatta, kişisel irade bağımlı bir evren ve insan tahayyülüne sahiptir. İnsanın iradesini sıfırlayan böylesine güçlü bir devlet aygıtı karşısında kişinin konumu nedir? Bütün bu güce karşın, daha kuruluş iradesini ortaya koyan kişilerce (Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucusu Osman'ın kayınpederi ve hocası olan Şeyh Edebalı tarafından) yöneticilere vasiyetinde 'insanı yaşat ki devlet yaşasın!' düsturuyla, tebaya yönelik davranışın pozitif olması gerektiği yönünde öğüt verilmiş bir yapı söz konusudur. Yönetimin, adaleti ve halkın gönencini sağlama konusundaki hassasiyetine yönelik bir analizler çalışmanın çeşitli bölümlerinde yer alıyor. Buradaki çerçeve içinde de, halkın kendi içine dönük hayatlar yaşamasındaki esrara dair bir şeyler söylemeden geçmemek gerekiyor: Güçlü ve kutsallık atfedilen Devlet aygıtı karşısında muhtemelen kendisini bir 'hiç' gibi hisseden; Devletin gücüne çarpıp dönüp kendine yönelmekten başka çıkış bulamayan, eylemlerinde dışarıdan bir emir/talimat/zarar gelmemesini garanti altına alarak sorumluluk almamaya, hiç değilse sorumluluğu paylaşmaya çabalayan; otonomisini kısıkançlıkla korumak istercesine bütün dikkatini kendi içsel olgunlaşma/güçlenme sürecine veren; ama bütün bunların da ötesin-

de, devletten gayrisi için eşitlik ilişkisini dilemekle de kalmayıp bunu zorunluluk olarak gören; özellikle de Melami versiyonuyla tasavvufta, manevi gücün kimde olacağını takdir eden bir kurum ya da makamın olmadığı bir inanışta, devlet güçlerine karşı eşitler arasında birinci –çünkü Doğunun geleneğinde devleti yöneten de dahil herkesin nazarında çok yoksul bir insanın mertebeler söz konusu olduğunda herkesin, Padişahın bile, üstünde olması mümkündür- yani bir ‘kâmil insan’ olmaya çabalayarak eşitliği bozan biridir, bu çıkışı bilgelikte gören kişi. Bilinir ki, bu kültür ve inanç ikliminde, aşk ve imanda üstün olandır asıl güçlü ve zengin olan; oysa mevki, makam ve zenginlikte üstün olup sevgi, güven ve paylaşımda yoksul olan kişi itibarsızdır. Gücün ve zenginliğin kaynağı maddiyatın ötesinde yer alan insan ilişkilerinde ve maneviyatta aranır. Bu hususta Cüneyd-i Bağdadi’nin şu sözlerine kulak kabartabiliriz:

“Şu gökkubbenin altında ilim öğrenmek üzere bir araya gelen topluluklar arasında, sufilerden daha üstün bir topluluk ve onların ilminden daha değerli bir ilim olamaz. İçinde bulunduğumuz hali sultanlar bilseydi, bu hali elde etmek için kesinlikle bize karşı kılıçlarıyla savaş açarlardı.”⁶⁸¹

Merkezin iyi tanımlanmış katı sınırlar isteyen kutsal metinciliğinden neşet eden ‘ortodoks’ İslâm’ıyla, çevrenin sınırların belirsiz olması ve farklı inanışların bir potada eritilmesi talepleriyle öne çıkan dervişan sufi gelenekleri arasındaki farklılıklar konusunda, Osmanlı gerçekten de ikili ve ikircikli; ve bu nedenle, ‘karmaşılaşan’ ilişkilere yol açan bir tutum takınıyordu.⁶⁸² Toplum nezdinde güçlü sufi oluşumlara dönük ‘doğrudan ve apaçık kılavuz ilkeleri yoktu’: Müzakereci özelliği nedeniyle pek çok sufi tarikatını hâkimiyeti altına almayı başaran Osmanlı yönetimi, bir yandan bu grupları sisteme içermek suretiyle İslâm

681 Gürbüz, 2003: Arka kapak notundan.

682 Bkz. 219-20, 234: Bu ikircikliliğin ete kemiğe büründüğü çarpıcı bir örnek, Şeyh Bedrettin’i yargılayan kişiye öldürülmeden önce Şeyhin bilgeliğinden istifade edip istemeyeceğinin sorulmuş olmasıdır. Bkz. Barkey, 2008: 234.

misyonerleri olarak değerlendiriyor; ama öte yandan da, sapkın gruplar olarak kendileriyle mücadele etmekten geri durmuyordu.⁶⁸³ Osmanlı yönetimi altında, bir yandan Sünni İslâm vurgulanıyor ama öte yandan ‘sağduyulu sufi liderliği besleniyor’ ve genellikle halkları hakkında sufi liderliğe danışılıyordu.⁶⁸⁴ Sufi liderliğin Osmanlı merkezinin eğittiği asıl konu *metis*, yani pratik deneyimlerden elde edilen irfani bilginin değeri noktasındaydı.⁶⁸⁵ İmparatorluğun kuruluş yıllarında farklı inançlara tanıdığı hoşgörü noktasından geri adımlar atılması da, Şeyh Bedrettin ayaklanması dâhil, kalıplaşmış bir dini inancı İmparatorluk geneline hâkim kılmak isteyen İmparatorluğa karşı itiraz mahiyetindeydi. Ancak bir başka nokta, çevreden kaynaklı sufi vb. ayaklanmalara karşı sertçe bastırma yoluna gidilmesinin asıl nedeninin, içsel değil, bu ayaklanmaların sahip oldukları dışsal (İmparatorluk dışı) desteklerle ilintili olduğudur. Bu durum sadece Kızılbaş ayaklanmaları durumunda değil, Şeyh Bedrettin örneğinde de geçerlidir.⁶⁸⁶

Her ne kadar gerçekliğin diline ve maddi yönüne sıkı sıkıya bağlı olacaksa da, püriten ahlaki kuralları kurumsallaştırması ölçüsünde, İslâm’ın çileci bazı tasavvufi yorumlarıyla bir denge insanı olan ‘vasat insan’dan uzaklaşıp Hıristiyanlığın az sayıda insana nasip olabilen püriten ahlakına yaklaşmış olduğunu ileri sürmek de mümkündür. Belli bir olgunluğa erişince kendisine hırka giydirilen insan, elbette, halkın geri kalanında ayrılmakla kalmayıp, onlara hizmet götürmeye ehil, bizatihi kendisi iktidar ve otorite sahibi biri konumuna yükselmiş olurdu. Melamiliğin ortaya çıkışının bu hale bir tepki olduğunu burada bir kez daha not etmek gerekiyor.

683 Barkey, 2008: 221.

684 Barkey, 2008: 226-7.

685 Barkey, 2008: 234.

686 Barkey, 2008: 233-5.

Her şeye karşın, özgünlüğü içinde ifade edecek olursak, 'kâmil insan' kendi ayakları üstünde durmayı beceren, İslâm'ın emrettiği gibi müstakil olmaya çabalayan bir cihad insanıdır. İslâm'da 'kâmil insan'ın durumu şudur: Nasıl ki bir bebek tohum olarak hayata başlayıp belli merhalelerden geçiyor ve çeşitli açılardan geliyorsa, bir noktada ruhsal gelişimini de tamamlayarak 'tam insan' halini alıyor. İşte böylesine, kâmil insan da, her bakımdan gelişmiş, en önemlisi de, başkalarından ne alabileceğinin değil onlara ne verebileceğinin hesabını yapan, ödev ahlakıyla yaşayan, ağır yükler taşıyabilen, sorumluluklarının bilincinde olan bir insandır. Özgürdür; şu anlamda özgürdür ki nefsinden kaynaklanan zincirleri kırmış, tabulardan kurtulmuştur. Yoksulluk ve varsılığın ötesine geçmiştir; misyonu almak değil vermek üstüne kuruludur; alçakgönüllüdür; onun nazarında bütün insanlar eşittir; ibadetin şekli yanının ötesine geçmiştir; özü sözü birdir; boş konuşmaz; her şeye olumlu bakar; iyilik yolunda elinden geleni yapar; ama olmakta olan her şeyin bütünün yararına olduğunu da bilir. Anadolu'nun yaygın tasavvufi geleneği ve 'kâmil insan'nosyonları, Mevlana'nın yukarıda alıntılanan sözüyle birebir örtüşüyor: "Dün akıllıydım, dünyayı değiştirmek istedim; Bugün bilgeyim, kendimi değiştiriyorum." Sessiz içe dönüklüğü içinde, içten içe kaynayan dinamizmin üstünü örten 'durağanlığıyla' Anadolu insanı, adeta siyaseti aşmış; onun yükseğine, ötesine ulaşmış görünüyor. Ya da belki de bu aşmışlık görüntüsü, Devletin gücü karşısında kendi üstüne kapaklanmışlığının manevi terbiyelerle güçlendirilmiş bir tezahürü olmaktan ibarettir.

Ulaşılması herkes için mümkün olan, ruhsal yücelikte de Batının elit/ruhban ahlakıyla yarışabilir durumda olan 'kâmil insan' seviyesi, Batıyla kıyaslandığında geniş kesimleri sıradan, maddi, niteliksiz vb.leri ile yaftalayıp vasıfsızlığa hapsetmeyen; en iyi ve yüksek makamlara (ki tasavvufi inanışa göre en yüksek makam makamsızlık –yani hiçlik- makamıdır, çünkü bir tek makam

sahibi olabilir! O da Allah'tır) erişimde devlet ulularıyla yarışıp boy ölçüşebilen; bu nedenle de ilişki kurma ve ihtilafları çözüme kavuşturma konusunda yüksekbecerilere (sosyo-kültürel sermaye) sahip olan doruklarla eşitliği buluşturma ayrıcalığına ulaşmış bir seviyedir. Bu durumda, Doğulu/İslâmi bağlamın kendine yeten 'müstakil' insanlarını, Batının efendisinin talimatlarına uymaktan başka seçeneği olabilmesi için gereksindiği özerk kültürel alandan dahi mahrum köle ve köle benzeri 'kitlesele' sürü statüleriyle kıyaslamak ne mümkün ne de makul olur. Yukarıda görüldüğü gibi, köleliğin ve sürü olmanın koşulları kalmadığında dahi, Batılı enteleğensiya,sınıflı *habitusu* dolayısıyla,bunları yeniden yaratmanın yol ve yöntemlerinin peşine düşmüş görünüyor. Bunun Doğulu yaşam içindeki sosyo-ekonomik ve kültürel kökenleri, uzun ve yaygın tarihselliğiyle herkes için geçerli bir "insanyerine konulma" ve "en temel yaşam araçlarına sahiplik" olmak üzere, maddi ve sosyo-kültürel ve manevi seviyelerde eşzamanlı olarak tezahür eden türden bir zenginliktir. Biz de burada, Batı dünyasının çok sevdiği, insanı hayvana ve sürüye benzetme geleneğine uyararak konuya yaklaşacak olursak, belirtmeliyiz ki, Doğunun kendi içinde yarışan insanı, tarihi boyunca, tepki ve taleplerini hiçbir biçimde 'hayvani bir delilik'⁶⁸⁷ şeklinde tezahür ettirmemeye ya da daha doğru bir ifadeyle ve aynı zamanda, böyle vasıflandırılmamaya garanti oluşturan şeyin ta kendisi olmuştur.

Sonuç olarak en temel ihtiyaçları sistemik ve sistematik bir bütünlük içinde karşılanan (Doğulu bağlam) insanlarla karşılanmayanların (Batılı bağlam) mücadele/direnış yol/yordam ve yöntemleriyle bir farklılık olması gerekeceği oldukça açıktır. Karnının doyacağı garanti altında olan, hiç değilse bunun için bazı araçların (toprak gibi) sahipliğini elinde bulunduran insan (kaba saba ve baştan mağlup olacağını iyi bildiği çatışmalara gir-

mektense) bir şaka, bir fıkra, bir türkü, bir sitem –hatta suskun kalmak- gibi ince/medeni yollarla bile hak talebinde bulunabilmekte ve otorite figürlerini (hem dar hem de geniş anlamlarda) etkileyip yeniden şekillendirebilmektedir (Keloğlan ve Nasreddin hoca gibi figürlerin halk arasındaki günümüze değin uzanan etkililiği bu dolaylı tarz karşı çıkma yetkinlik ve ustalığındaki kalıbın isabetliliğini gösterir). Ama sonuç olarak bu yollar, elbette, giderek sükûta, yalana ya da iyi olasılıklar olarak, açsözlülük-tense, binbir çeşit kamufle edilmişlik içinde davranış ve söze dö-külmüş dolaylılıklar içinde sahteliklerin ya da hakikatin öznel-leştirildiği yorum ve yeniden inşaların konusu da olabilecektir. Bu ihtimal, Doğu söz konusu olduğunda bir olasılıktan ibarettir. Batılı bağlamda ise Certau’nun bölümün girişindeki alıntısında da görüldüğü üzere, strateji gücünün ayrıcalıklı dünyasına ait-ken, zayıf, taktikler ve ayak oyunlarının eşlik ettiği ‘kurnazca’ bir insani duruşa mahkûm edilmiştir. Strateji, Batının mülkiyet eksenli düzeninde mülk ve mekân etrafında tanımlanmak durumundadır.⁶⁸⁸ Mülk sahipliği ve mekânsal kontrolden bütünüyle yoksun durumdaki geniş halk kesimleri, ne dışarıda ne de ken-di içlerinde erk sahibidir. En azından Batının düşünürleri buna hükmediyorlar ve biz kendilerinden bunu öğreniyoruz. Doğuda ise, ne toprağın kullanım hakkına hep sahip olmuş köylü, ne de onlar üzerinde kalem oynatanlar böyle bir kanıya sahiptir. Bayat’ın Ortadoğu yoksullarının ‘sessiz tecavüzleri’ni konu ettiği saha çalışmalarındaki gerçekliğe göre de mekân Doğuda bir ‘ça-tışma sahası’dır.⁶⁸⁹ Kamusal mekânın halkla otoriteler arasında tezahür ettiğine tanık olunan bir çatışma sahası. Bayat bu yaygın kesimlerin direnme stratejilerine yaklaşımını çalışmasının bir ye-rinde şöyle özetliyor:

“...ben, dışlanmış grupların gündelik hayatlarına ve toplumsal faaliyet-lerine, yoksulların basitçe değişimin pasif alıcıları yerine aksine değiş-i-

688 Certeau, 2009: 112, 114-5.

689 Bayat, 2006: 143.

min gerçekleşmesinin aktörleri olduğunu gösteren halk hareketlerinin özel bir türü olarak baktım. Ben onları 'pasif yoksullar', kaderci Müslüman kitleler' ya da 'yolunu şaşırmış marjinaler' olarak gösteren hâkim klişelerin aksine... aktif biçimde kendi yazgılarını şekillendirmekle meşgul olduklarını göstermiş oldum."⁶⁹⁰

Batının yaygın kesimlerindeki bu erk yoksunluğundan, geniş kesimlerin payına düşense, küçük oyunları temsil eden taktiklerden ibarettir. Certeau'nun kurnazlığı 'zayıfın harcı' olarak nitelmesi ve zayıfın bir silahı olarak görmesi de buradaki içeriği tamamlayıcıdır. Certeau diyor ki, "Stratejik yönetime maruz kalan güçler ne kadar zayıf olurlarsa, uygulayacakları yöntem de o kadar kurnazlığa yatkın olur."⁶⁹¹ Değil mi ki bütün bir varoluş açısından, bedensel olarak, gücün belirlenimi altındadır. Buna göre, otorite, zayıfın bütün bir yaşamı, dahası bedeni üzerindeki mevcudiyetini kanla yazar. Hukuk, erkin hizmetindedir ve "Bedenler üzerine yazılmayan bir hukuk yoktur. Hukukun beden üzerinde söz hakkı vardır." Nitekim "Adın (Otorite) ve Kanunun kızgın damgası, bedeni ötekinin simgesi, dile getirilen, çağrılan, adlandırılan, haline getirmek için acı ve/veya zevk olarak başkalaştırır."⁶⁹²

Görüldüğü gibi, Certeau'nun 'erk'e atfettiği strateji; ve zayıfa atfettiği taktiği bağlamında, bir sınıflararası geçiş/diyaloghaline ihtimal olarak dahi yer verilmemektedir.⁶⁹³ Stratejik konumu eline geçirmiş bir kişi ya da grubun o konumu kaybetmesi ya da tam tersi durumlara gönderme yapan geçişlilikler anlatıya konu değildir. Certeau, okuma benzeri kültürel etkinlikler üzerinden dahi, zayıfı temsil eden halka, bir özerk/özgür alan tanımamaktadır. Bu çerçevede Certeau'unun sorunsallaştırdığı kadarıyla,

690 Bayat, 2008: 242.

691 Certeau, 2009: 114.

692 Certeau, 2009: 246-7.

693 Certeau'nun (2009: 110 vd.) zayıf-güçlü ayrımının herhangi bir geçiş meydan tanımamasını net olarak takip edebileceği satırlar için belirtilen sayfalar incelenebilir.

ruhban sınıfının okuru kutsal metin karşısında özgür bırakması; seküler metinler söz konusu olduğunda da kurumsal müdahalelerin eksik olmaması dert edilir. Okurun yaratıcılığının, bunu kontrol altında tutan kurum gücünü kaybettiğçe artıyor olması sevindiricidir; ama burada da sorun, bu meselelerin güçlkle yaygın kesimlerin karşı karşıya oldukları arasında sayılabilecek olmasıdır.⁶⁹⁴

Doğulu/İslâmi çerçeve söz konusu olduğunda ise, analizlerimizi (şayet varsa) sınıfsal ve gruplar arasındaki ilişki ve geçişliliklerin kaçınılmazlığı/mevcudiyeti etrafında yapmak durumundayız. Osmanlı söz konusu olduğunda, etnik ve dinsel hatlar çerçevesinde kimliği açıkça ortaya koymaya dönük kimi tedbirler dahi, denilebilir ki, o zamanın şartlarında barış içinde bir arada yaşamının koşullarını yaratabilmekle ilgilidir. Farklı etnik ve dinsel gruplar arasında tarihe mal olmuş aşk öykülerinin varlığı (Ermeni keşişinin kızı Aslı ile Kerem'in aşk hikâyelerinde olduğu gibi) ilişkiselliği ve kimlikler arasında süregiden gerilimi işaret ediyor olsa gerektir. Adı isyanla tarihe geçen Şeyh Bedrettin'in dinler ve çeşitli toplumsal gruplara eş zamanlı hitap edebilme yeteneği de bu toprakların 'karma kimliklilik'⁶⁹⁵ özelliğini gözler önüne seriyor. Şeyh Bedrettin, asıl olarak 'devletin doğuşu sırasında çok yararlı biçimde kullanılan İslâm-Hıristiyan idealinin sentezi'ni temsil etmektedir.⁶⁹⁶ Çok kimlikliliğin tek bir insanın bünyesinde toplanabilmesi de ifa edeceği roller söz konusu olduğunda son derece büyük bir zenginlik imkânı sağlamaktadır. Konuya zengin-yoksul gerilimi açısından yaklaşıldığında, bu bağlamın insanları için ne güçlü konumunu kaybetmeyle ilgili duygu ve düşüncelerin çok ötesindedir, ne de zayıf konumunu iyileştirme konusunda büsbütün umutsuzdur. Bu topraklarda,

694 Certeau, 2009: 284-5.

695 Literatüre benim kazandırdığım bu kavram için bkz. Özdemir, 2004c.

696 Barkey, 2008: 227-234; özellikle bkz. s. 232.

'zenginliğin de yoksulluğun da geçiciliği'⁶⁹⁷, bir istisnayı işaret etmeyip, bir prensip durumundadır; ya da yakınlarla kadar öyleydi demek daha doğru olur. Bunun için de iki tarafı(hatta zengin ve yoksulun ötesinde toplumu oluşturan çeşitli meslek sınıflarını da) birleştiren köprülerin her daim mevcut olması, yoksa bile, potansiyel olarak her zaman kurulabilir olması, elbette büyük bir fark yaratır. Zayıf,ne stratejiden yoksun, ne de salt kurnazlık vb. olumsuzluklar ekseninde nitelenebilecek vasıflarla yüklü bir muhalif dünyaya sahiptir; çünkü güce ve iktidara büsbütün uzak değildir ve bu yüzden iktidarla bir empati ilişkisi içinde olması akla yakın olandır: Zayıf da güçlü de rollerinin her an değişebileceğinin bilinci içindedir. Bu çerçevede, iktidar ve muhalefet pozisyonları da iç içe geçmiştir. Olduğu kadarıyla da,başka her şey gibi, kurnazlığın da 'zayıf'la sınırlı bir pozisyon olmayıp, eşit bir bağlam içinde farklı toplumsal gruplar içinde geçişliliğe sahip bir biçimde paylaşılagelen bir 'silah' olduğunu söylemek mümkündür: Zayıf kadar güçlüye de ait, hızla değişen pozisyon alımları çerçevesinde. Bir başka deyişle Doğuda kurnazlık,hiç yok denilemeyecekse bile, Certeau'nun Batıda gözlemlediği üzere bazılarının muhaf olduğu bir vasıf olarak kodlanamaz.

Ne strateji salt güçlünün silahı (şayet güçlü devletle sınırlandırılmayacaksa) ne de taktik salt zayıfın (biraz da onu küçülten) 'sanatı'dır. Doğulu/İslâmi bağlamın sahiplik ilişkilerinde mülkiyetin yerini kullanım hakkı alır; bunu biz, herkesin geçineceği kadar bir toprağa sahip olması şeklinde de tercüme edebiliriz. Bu açıdan stratejik gücün halk arasında eşit parçalara ayrılmışlığından söz edilebilir. Kimsenin elinde servet biriktirmesine müsaade edilmeyen bu düzende, 'bugün bana yarın ona!' zihniyetinin perçinlediği bir paylaşma/dayanışma/yardımlaşma halinin egemenliğinden başkasını beklememek gerekir. Devlet görevlerini üstlenenlerin sahip oldukları ayrıcalıklar da bilindiği

697 Mardin, 1991: 212.

gibi, görev süreleriyle sınırlı olup, sürenin bitiminde müsadere konusu haline gelirler. Bütün bu nedenlerle, Doğu söz konusu olduğunda, strateji ve taktik kavramlarına da farklı karşılıklar/ anlamlar bulmak/yüklemek uygun olur.

Kanımca, Doğunun karşılıklılığa dayalı eşitlerarası ilişki seçeneklerinin sunduğu olanakların, Batılı sınıflılığın hiyerarşik ilişkileriyle kıyaslanamayacak denli zorlu olması muhtemel görünüyor. Burada zorluk yaratan, sabit konumların hapis etmediği özgür ilişkilerin ortaya koyduğu seçenekler bolluğu olduğu kadar, ilişkiler boyunca sahneye giren müdahil/ilgili insan sayısının çeşitliliği, çok renkliliği ve çokluğudur da. İşin ilginç, en ihtiyaç duyulduğu anda, kimse sahneye girmiyor da olabilir; kimse mutlak anlamda oyuna dâhil olmaya da olmamaya da mecbur değildir zira. Batının hiyerarşik/sınıflı/dışlayıcı tarzındaki ilişkilerinde ise iş daha kolaydır; taraflar konumlarının gerektirdiği oyunu oynamakla yetinirler; çünkü buna mecburdurlar. Güçlü olan oyunu kurar ve rolleri dağıtır, her şeyi tayin eder. Bu anlamda özellikle de geniş kalabalıklar açısından yaratıcılıktan da büsbütün yoksun bir oyundur Batıda bu ilişkiler kervanı. Zayıf konumda olan çoğunluğun icrası, kendilerine verilen rolü oynamaktan ibarettir. “Bu bir oyundur”, zira, sert, eşitsiz ve hiyerarşik konumlanış, özgür pozisyon alışlara geçit vermeyerek, rolü kolaylaştırır.

Galtung, değerlendirmesinin bir yerinde, Batı medeniyetini karşıtıyla yapıcı bir ilişki geliştirememesi, bunu bir zayıflık olarak değerlendirme noktasında eleştiriyor.⁶⁹⁸ Söz konusu olan bir efendi-köle diyalektiği olunca; ve makul bir güç dengesi bahse konu yapılamayınca, nasıl olur da bu ikisi arasında bir güç mücadelesi söz konusu olabilirdi ki? Esas olan, güçlü tarafından yapılan zorlamadır; makulün kabulü ve sorunların müzakere

698 Galtung, 2001: 222.

yoluyla çözüme kavuşturulması değil. Güçlünün dediği olur, güçlü haklı; haklı da güçlüdür! Boşuna değildir Batının asıl kahramanının, Tanrılarla boy ölçüşme sevdasındaki (ve zekâ ve kurnazlığı temsil eden)⁶⁹⁹ Promete oluşu.⁷⁰⁰

Batıda güçlü, kesin ve tartışmasız olarak güçlü olmuş, zayıf da kendisine emredileni yapmak dışında bir çıkar yola sahip olmamıştır: Ya da kaybedecek başka şeyi kalmayanların yaptığını yaparak sıklıkla yakıp yıkmaya yoluna gitmiştir ki bu da 'oyuna' dâhil olmasa gerektir. Bu noktada söz elbette şiddet ve savaşa gelir.⁷⁰¹ Çatışmaların çözümünde başka yol, Doğunun Gandhi'sininkine benzer barışçıl yollar bilinip üretilmeyince, bunun koşulları mevcut olmayınca; köle-efendi diyalektiğinin oyundan beslenen rolleri için de insanlarda yeterince kölelik potansiyeli olmayınca geriye savaş seçeneği kalıyor: Güç bende, silah bende, öyleyse dediğim olacak! Burada çizilen çerçevenin bir doğrulanması, Batıdaki ilk işçi hareketlerinin kaybedecek bir şeyi olmayan niteliksiz işçilerce değil de sosyo-kültürel bakımdan da kaybedecek çok şeyi olan nitelikli çalışanların –eskinin zanaat-kârları-eseri olmasıdır. Ve ilgili bölümde bahsedildiği üzere, bu mücadele çok sert cereyan etmiş, makinelerin kırılmasına kadar götürülmüştür. Bundan çıkan sonuç, karşılıklılığa dayanan iktidar çekişmelerinin, tıpkı Doğulu bağlamda olduğu gibi, Batıda da birbirine yakın güçlere sahip insanlar arasında daha etkili bir biçimde hayata geçirilebildiğidir.

Meriç, Gandhi'nin barışçıl mücadele perspektifinin modern şartlar altında dahi hayata geçirilmiş olmasını da kendisine dayanak yaparak, bütün bir Doğu medeniyetinin silahlarını, aşk, iman ve sabır olarak ilan eder; buna göre, 'Batının bu silahlarla

699 Bkz. tr.wikipedia.org/wiki/prometheus.

700 Meriç, 1999: 215.

701 Galtung, 2001: 222.

kazanılacak zaferlerden habersiz' olduğu açıktır.⁷⁰² Aşk, iman ve sabır, elbette ki asıl olarak, kemale ermek üzere, her şeyden önce kendisine karşı mücadele veren 'kâmil insan' adayının mücadelesini anlatır. Tam zıddı anlamı yaygın kullanım için geçerliyse de sabrın Hz Ömer'e atfedilen "sabır, boyun eğmek değil mücadele etmektir" anlamına da güncellenen kavramlar arasında yer vermek isabetli olacaktır. Ve paradoksal olarak, bir Batılının (Beckett) kaleminden şahitlik edecek olursak, sabır, 'kemal mücadelesi' verdiğini çok iyi bilen Doğunun insanı için de tam da bu çerçevede realize edilecektir:

"...uzun sessizlik...

-İnsan biliyorsa eğer.

-Sabretmekten yılmaz.

-Ne beklemesi gerektiğini biliyorsa.

-Endişeye mahal yoktur.

-Sadece bekler."⁷⁰³

İslâmi Doğunun güç ve otorite merkezlerinin çeşitliliği ve çokluğu, güçlüyü de kapsayan adalet vurgusu; Padişah'a yapılan, "Gururlanma Padişahım senden büyük Allah var!" uyarısı; dinsel otoritelerin saraya karşı halkı koruyucu rol görmesi vb. Bütün bunlar, başı sıkışanın, bulması/ulaşması garanti değilse de, olasılık dâhilinde olan çokça merkez (neredeyse varolan kişi sayısı kadar!) ürettiğini anlamamızı sağlıyor. Bu da, kabul edilmelidir ki, tarihten güncelliğe, merkezler arası uzlaşılı kültürünün gelişmesi için oldukça elverişli bir ortam sağlamaktadır.

Karşılıklılığın esas olduğu eşitlerarası ilişkide, ikili değil; çoklu ve nihai noktada kimsenin kimseye mecbur/muhtaç olmadığı (ya da karşılıklı olarak bir bakıma bütün tarafların birbirine mecbur/muhtaç olduğu) türden-bir kalıba dökülmesi mümkün

702 Meriç, 1999: 214-5.

703 Beckett, 2006: 48.

olmayan- ilişkilerin, zorlu ve karmaşık 'hesapları' ön plana çıkar. Sınıflı yapının, eşitsiz ve hiyerarşik ilişkilerinde, çok önceden yapılmış bir hesabın gereklerinin yerine getirilmesi söz konusuyken; eşitlerarası ilişkide kişiden kişiye değişen icaplar, dolayısıyla biteviye yeni 'hesaplar' veya daha da iyisi sahiçilik ve 'hakikat arayışları' devreye sokulur. Öyleyse bahse konu olan çok yönlü bir inşa çabasıdır. Hiyerarşik ilişkinin oyununa benzemez elbette bu eşitlerarası ilişkinin taktiksel de olabilen –ama buna mahkum olmayan- oyunları; oyuna benzer bir yanı varsa da bu sürekli tetikte kalınan, pek ciddiye alınan; her hamlenin büyük fark yaratacağının eminliği içinde –toplamda bu doğru olmasa da- olunan; her sözün ve edimin önem arzettiği türden sahiçi, bir oyun olmayan 'oyun'dur. Söz konusu olan, açıkça bir inşa/yaratım sürecidir. Batının hiyerarşi eksenli ilişkilerine hakim olduğu üzere, çoktan inşa edilmiş ya da hiç değilse bütünüyle önceden tasarlanmış bir binanın sahipliği etrafında dönen, sıfır toplamalı bir oyun değil.

Bu nedenlerle, Doğulu/İslâmi bağlamın ilişkilerinde, gerçekte nadir anlar dışında muhtemelen bir imkânsıza tekabül etse de, ölçü tutturmak –zira İslâm dini bizatihi bir 'denge' ve 'orta yol' dinidir-; dayarışmada da, çekışmede de belli bir dozun üstüne çıkmamak çabası önemkazanır. İslâm dininin de mesajı olan 'denge', 'orta yol' prensibi ilişkilere ayar veren ana düsturdur. Bu çerçeve içinde kimsenin, yaygın bir deneyim olarak, ne yapıp ettikleri üzerinden bir başkasına ölçüsüzce imkân sağlama-sı söz konusu olabilir; ne de ihtiyaç içinde kıvranan birine karşı duyarsız kalması anlayışla karşılanır. Aynı hizada kalmak, eşit durumlar yaratmak adına tutturulacakayar açısından, asıl ulaşıl-mak istenen ölçüye tekabül ediyor olabilir. Bu ölçüye göre, bu aşağı yukarı eşit insanlar arasındaki ilişkide, almak da vermek de istenir durumlar değildir aslında. Asıl olan da kişinin bağım-sızlığı; kendi ayakları üzerinde durabilmesi, kendisine yetmesi

ve kanaatkâr olmayı bilmesidir. Ama bu deneyimin, bağımsızlık duygusunun yaşantılanması yine zıtlar arası ilişkinin mümkünlüğüne bağlıdır elbette. Tutsaklık riski büsbütün imkansızsa özgürlükten de söz edilemeyecektir; nitekim Doğu kültüründe, özgürlüğün sorunsallaştırılmasına-aleyhte bir durum olarak nadiren rastlanır. Doğuda, topluluk çıkarları, entelektüel ya da dinsel konularda dahi olsa birinin diğerlerinden biraz fazlaca öne çıkması –aynı şey özellikle de çaba dışı doğal nedenlerden kaynaklanıyorsa geride kalmak için söylenemez sanırım- tasvip edilmez. Güçlerin birbirine çok yakın olması nedeniyle ve hiç kimsenin bir başkası üzerinde mutlak manada tahakküm kurmasının koşulları bilinçli bir biçimde yaratılmamış olduğundan, sürekli ve dinamik bir uyarım; tabiri caizse bir ‘dalaş’ hali mümkün ve mevcuttur. Tasavvufi geleneğin öğretilerinden süzülerek günümüze ulaşan bilgilerin kulağımıza fısıldadığı kadarıyla şu söylenebilir: Ancak aşk terbiyesiyle olgunlaşanlar, bu ‘dalaş’ oyununun dışına çıkabilirler zamanla ve usulca. (Onların bile, bunu, bir terbiye metodu olarak terk etmek istemediklerinden, bu usullerin dışına hiçbir zaman çıkmamayı tercih ediyor olmaları kuvvetle muhtemeldir.)

Ama tasavvufi terbiyenin amacı da, sonuç olarak kişiyi müstakil bir kişilik haline getirmektir. Mevlana’ya atfedilen şu söz “kendine yetip ayakta kalmaya çabalayan sıradan Anadolu insanının durumu adına” burada anlatılmak isteneni güzel özetliyor: “Sen verdikçe dost görünen çok olur; İşte de gör, hepsi birden yok olur; Sen kendine yetmeyi öğren; Tüm dünya malına gönlün tok olur.” Başkalarına çok verirsen, gereksiz yere başkasını yükseltir; muhtemelen başkalarına iyi görünmek adına asıl ödevlerinle meşgul olmaktan bigâne kalırsın. Tamahkâr olursan da gereksiz yere dünya malı ve hayatıyla oyalanan bir insan haline gelirsin. Denge ve orta yol arayışındaki bu yolculuk, ince bir çizgi üzerinde ayakta kalmayı andıran zor bir ‘denge ideali’ne

dayalıdır. Aynı hizanın eşitlik ve adalet gözeten insanı olma çabası, İslâm'ın 'vasat, orta yolcu, denge insanı'nın bir tezahürüdür.⁷⁰⁴ O insan ki, hakikate hep beraber şahitlik edebilmek adına eşitliğe, sınıfsızlığa yönelmenin erdeminin ayırındadır:

"Ve böylece sizin dengeli ve ölçülü bir toplum olmanızı istedik ki (hayatınızla) tüm insanlığın huzurunda hakikatin şahitleri olasınız ve Elçi de sizin huzurunuzda ona şahitlik yapsın."⁷⁰⁵

Peki ama bunca idealize ettiğimiz İslâm'ın 'vasat'/'denge toplumu'nu, sosyo-ekonomik alt yapı itibariyle eşit ve 'özgür' insanlardan oluşan Doğulu bağlamı, ölümü andıran fikri ve tecrübeye dayalı yeknesaklık temelindeki tikanıklığı bağlamında, nasıl açıklamak gerekir? Fikri yeknesaklık eşitlik durumunun kaçınılmaz kıldığı; ve dolayısıyla sorumlu tutulabileceği bir hal midir?; yoksa bu durumun bunun dışında nedenlerle izahı mümkün müdür? Kanımca, kendi ayakları üzerinde durabilen insanlardan oluşan 'kitlesel' ölçekte eşitliğe dayalı toplum hayatının halinden memnunluğuyla açıklanabilecek bir durumdur bu. Geçmiş zaman içinde ve dinsel prensiplerle siyasal olanların aynı potada eritilmesi imkânına sahip olunabilmiş olması nedeniyle de ideale yakın bir toplum hayatının oluşturulmuş olması, insanları muhafazakâr ve giderek tutucu kılan şeyin ta kendisidir. Yoksa İslâm kültüründe gerek kul ile Allah arasına kimse'nin giremeyecek olmasının kişiye tanıdığı özgür alan (ve bunun üzerinden Allah'a giden yolun yaratılan insan sayısı kadar fazla olduğu kabulü), gerekse mezhepler tarihinin bunu teyid eden içtihat farklılıklarıyla bezeli zenginliği, düşünce özgürlüğü ve çeşitliliği için yeterince imkân tanımaktadır. Certeau tarafından Batı için 'kurumların güçleri zayıfladıkça okur sayısı kadar farklı oku-

704 Sınırları 'kâmil insan'a kadar yükselen İslâm insanının sosyo-ekonomik açılardan asıl vasfının sınıfsız bir yapısalılık sağlayabilmek adına 'vasat'lık olduğunun ileri sürüldüğü bir çalışma için bkz. Özdemir, 2012a.

705 Esed, 2002: Bakara: 143; ayrıca bkz. dipnot 118.

manın mümkün olduğu' biçiminde belirtilen görüşün,⁷⁰⁶ Doğuya uyarlanması, çoklu merkezlere dayalı, gücü ve iktidarı Allah'a izafi kılan; dolayısıyla her türlü güç ve muhalefeti sahip olduklarının hakkını verme, kendini gerçekleştirme noktasında sorumlu ve vazifeli gören bir anlayış etrafında yapılabilir. Bu tutum alışın, Batıya kıyasla çok daha fazla özgürlüğe davetiye çıkardığı açıktır. Şimdi, bu kendine has 'özgürlüğün' sessiz tezahürlerine dair bir analize yer vermek gerekli görünüyor.

İktidarı Paylaşanların Direniş ve Muhalefet Dili Olarak Sessizlik: İslâm ve İlişki, Diyalog ve Tartışmanın Kurumsallaştırılmasına Dair Bir Çerçeve Oluşturma Denemesi

"Demek ki demokrasi ancak hakikati söyleme sayesinde hayatta kalır, ama... demokraside hakikati söyleme 'atışma' yoluyla, karşı karşıya gelme yoluyla, rekabet yoluyla gün ışığına çıktığı ölçüde, hakikati söyleme daima demokrasinin tehdidi altındadır."⁷⁰⁷

Michel Foucault

Halk arasında yaygın olarak kullanılan 'Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır' sözü; herkesin eşit olduğu/sayıldığı bir sosyo-ekonomik düzen ve kültürel iklimde tatminkâr bir diyalogun koşullarını; bu bağlamda kimsenin küçümsenmeyip herkese iyilikle yaklaşılmasının gerek ve yararlığını çok iyi yansıtır. Yukarıdaki bölümlerde Kur'an'dan alıntılarla desteklenerek ortaya konulduğu gibi, bir İslâm toplumunda zaten, esas olan tatlı dil olmak zorundadır. Kötü sözün, haklının ve mazlumun haklı isyanı ve çığlığı/haykırışı olarak meşru görülmesi dışında bir Müslümanın hayatında yeri yoktur. Ama öyle anlaşıyor ki, Sünni versiyonuyla İslâm, tatlı dil ve sükûta tanıdığı yer üzerinden mazlumin haklı çığlığını, belki de küfrünü, iktidarı paylaşan güçlü-

706 Certeau, 2009: 284-5.

707 Luxon içinde, 2012: 179.

lerin seçimi olarak, güler yüz ve tatlı dilin gölgesinde bastırması ve varlık zeminini ortadan kaldırmış görünmektedir. Ancak bir ihtimal daha yok değil: Herkes 'çok fazla bildiği' ve başına buyruk olduğu; ve dahası daha büyük çaplı sorunların çözümünü de devletten, bir büyükten vs. beklediği içine bundan kasıt, eşit insanlar arasında uzlaşma kültürünün gelişmemişliğine işaret eden yukarıdaki sözle (tatlı dilin yılanı deliğinden çıkardığı), aslında kendi ayakları üzerinde durabildiği için, kimseye eyvallah olmayan insanların yaygın ilişkilerdeki hoyratlıklarının yol açtığı 'tatlı söze' hasret kalmışlık da olabilir; burada söz konusu olan. Fakat, yaşamın maddi ödülleri karşısında yetinmeci olan Türk halkı, manevi ödüller söz konusu olduğunda doyumsuzdur. Maneviyata verilen öncelik, kendisini asgaride, kendine yeterliğin ve ortak bir etik koda dâhil yaşamının hem bir ödülü hem de cezası durumundaki 'elalem ne der?' sorusunun yaşamlara yön vermesinde ortaya koyar. Sonra da, Maslow'un hiyerarşisinde çok üst sıralarda yer alan onur ve şeref gibi hasletleri temel ihtiyaç kertesinde görmek suretiyle. Ki bu, büyük bir zenginliktir. Batıda, ulaşılması büyük maddi zenginlikler sonucunda gerçek olur sanılan; ama Doğunun yaygın paylaşım ve dayanışmanın olduğu kültürel atmosferinde en temel ihtiyaçlar arasında sayılan hasletler... Bu, yoksul insanların da olası sosyal prestij ve kültürel ödevlerle çevrelenmiş olduğunu gösterir. Elbette bu hal, insanı biraz asık suratlı ve 'kasıntı'da yapabilir.

Bu kültürde halkın tatlı dil ve gülümseme yanında, susmaya da bol bol davet edildiğini tespit etmek atasözleri ve deyişlerle sabittir: 'Söz gümüşse sükût altındır' gibi. "Tatlı dilin yılanı deliğinden çıkarması"nda olduğu gibi, aslında bu söz de bize, belki halkın susmayı seçtiğini değil, söz tasarrufu konusunda, hak aramayı gerektiren durumların çokluğunda olsa gerek, ne kadar da savruk ve dikkatsiz olduğunu; dolayısıyla bu konu üzerinde susmayı öğrenmek üzere çalışması gerektiğini gösteriyor olabi-

lir. Eşitlikçi toplumda, insanların,gerek söz, gerekse davranışlar yoluyla bol bol kırıcı olma imkân ve özgürlüğü olduğu için olsa gerek, tedbir manasına gelecek şekilde tatlı dile ve sessiz kalmaya davet edilen halk arasında, bunu becerebilenin ulaştığı mertebe çok yüksek olmaktadır. Kalp kırmamak, işleri kırıp dökmeden hal yoluna koymak için çabalamak adına, suskunluk (sabır) ve tatlı dil mücevher değerindedir. Ama bunun yanında konuşmanın eşit/denk insanlar arasında olması gereken bir iş olduğuna da bolca işaret edilir. Susmanın gereği ve değeri tasavvufi akımlarda fazlasıyla dillendirilen bir hakikattir.⁷⁰⁸ Susmanın dinsel pratiklerden kaynaklanan bir niteliği vardır; susmak, yanında Tanrı'ya yer açmaktır. Güçlü Devlet geleneği ile çok sayıda farklı inanış ekolünün/mezhebin varlığı böyle bir geleneğin yerleşmesine neden olmuş olmalıdır. Mevlana'nın aşağıdaki şu kısa (iki dizelik) uyarısı bu minval üzere olup genel durumu iyi yansıtıyor/özetliyor olsa gerektir:

Kıymetini bilemez ham pişmişin
Susmasını bilmek lazım vesselam.⁷⁰⁹

Muhtemelen, bu kadar işlevsel olduğu ve nadir bulunduğu için suskunluk, değerli addedilmekte ve öğütlere konu olmakta; ve ulaşılması halinde de insanların üzerinde olağandışı etkiler bırakmaktadır. Osmanlı'nın kuruluşunda Sultana verdiği öğütlerle tanınan Şeyh Edebalı'nın aşağıya alıntılanan sözleri, haklı olanın başkaldırısının neden nadirattan olması gerektiğini ortaya koyar: Asıl cihad nefisle yapılandır zira. Hak arayana (ve dokuz köyden kovulan doğruyu söyleyene) deli gözüyle bakılacağı kesinse de yeri ve zamanı geldiğinde hak mücadelesinden geri durulmamalıdır. Kimse kendi durumunu bu kerte aşağıda takdir etmek istememiş olmalı ki, Osmanlı'nın (hele de Sünni

708 Pala, Hallac'ın başına gelenlerden de yola çıkarak, tasavvuf açısından susmanın, yani bir başka deyişle, sır tutmanın, bilginin de hak edildiğinden hareketle, can alıcı önemini ortaya koyar. Bkz. 2012: 139 vd.

709 Qadr-e poxteh demeyabed hiç Xam; Pes soxan kutah baved vesselam (Mevlana).

kesimlerinin) isyankârı az olmuş! O nedenle asıl öğütlenenlerle hâkimiyeti kurulması arzulanlar, yine sessizlik;yine kemale/ Allah'a giden yolda nefis mücadelesi;–“Bu çerçevede insanın mücadele içine girmesi gereken güç, kendisinden başkası değildir”- uyum, Tanrısal gerçekliğe uyum sağlamakken, başkaldırı nefsin isteklerine karşı yapılır.⁷¹⁰ Bunlarla bağlantılı bir nitelik de her daim geliştirilmesi gereken aşk/sevme yeteneğidir:

“Haklı olduğun mücadeleden korkma! Bilesin ki atın iyisine doru, yiğidin iyisine deli derler... En büyük zafer nefsin tanımadığıdır. Düşman, insanın kendisidir. Dost ise nefsi tanıyanın kendisidir... İnsan bir kere oturdu mu, yerinden kolay kolay kalkmaz. Kişi kıpırdamayınca uyur. Uyuşunca laflamaya başlar. Laf dedikoduya dönüşür. Dedikodu başlayınca da gayri iflah etmez. Dost, düşman olur; düşman, canavar kesilir!... Sevgi davanın esası olmalıdır. Sevmek ise sessizliktir. Bağırarak sevilmez. Görünerek de sevilmez!”⁷¹¹

İmparatorluğun kuruluşunda verilen bu öğütlerin bütünüyle tutulduğunu şuradan anlıyoruz ki sükût ve sevgi hedef olarak benimsenmeleri durumunda, bu hedeflerin hayata geçirilebildikleri anlamına gelmese de, modern Türkiye'nin de hayata geçirilmiş ve hâkim kılınmış kodları arasında yer almıştır.

Bu topraklara özgü olanı güncel kaygılarla harmanlayarak modern ürünler elde etme çabası içindeki şair Cahit Koytak, bir mücadele ve direniş yöntemi olarak suskunluğun erdemlerini ve sorun(ları) çözmedeki maharetini şu dizelerinde dile getirir:

SUSMA SANATI

sana da başkalarına da
yetecek kadar sus ki,
susuşun nara olsun,
konuşman çare olsun.
Susmayı çınarlardan öğren,

710 Gürbüz, 2003: 17, 139.

711 Bkz Tr wikipedia.org/wiki/Şevh_Edebalı

başları göğre eren,
köklerini şehrin ta
bin yıl derinlerine süren.
halk susmayı bir bilse,
susarak bağırmaı,
zorbaların yüreğı
korkudan çatlayacak
taşa “konuş, konuş!” demişler,
bir susmuş, iki susmuş,
sonunda “ben, demiş, ben...”
ve dağdan yuvarlanıvermiş.⁷¹²

Sessizlik içinde hakikatle irtibat sağlandığından, sessizliğin – ki sabır yüklü bir susma sürecini gereksinir- sonrasında çıkacak ses veya icra edilecek eylemin canalcı bir etkiye sahip olacağı vurgulanır. Yine Metin Altok suskunluğun tehlike arzeden gücünü şöyle ifade ediyor –bu topraklarda bunu ifade etmeyi denememiş bir şair var mıdır bilmem- Yerleşik Yabancı adlı şiirinde:

Ölsem ayıptır, sussam tehlikeli
Çok sevmeli öyleyse, çok söylemeli.

Cahit Koytak bir başka dizesinde yine susmayı en görkemli/ etkili makamlara oturtur:

“Ben, susması bağırmasından büyük”⁷¹³ diyerek.

Diyojen’e atfedilen susmaya dair şu anlatı da bu topraklarda sessizliğe yüklenen anlam zenginliği ve derinliğine dair fikir veriyor: Diyojen’e bir insanın zeki olduğunu nasıl anlayabileceğini sormuşlar; o da ‘konuşmasından’ diye yanıt vermiş. Peki demiş, soruyu soran, “ya hiç konuşmuyorsa”; Diyojen’in yanıtı burada sessizliğe yaptığımız vurguyu haklı çıkartacak cinsten: “Daha o kadar zekisine hiç rastlamadım.”⁷¹⁴

712 Koytak, 2011: 95.

713 Koytak, 2010: 58.

714 Diyojen’in bu anlatısı için bkz. <http://tr.wikiquote.org/wiki/Diyojen>.

Olan biten karşısında, kendi yağıyla kavrulan müstakil köylü olmanın da sağladığı bir mümkünlükle, Anadolu insanının oklarını karşısındakine değil kendisine çevirme alışkanlığı; zehrini karşısındakine değil de kendi içine akıtması da açıklayıcıdır bu hususda. Samimiyet arayışı bile, bir hedef olmaktan ziyade olayların üzerinde geliştiği bir temel durumundadır. Ama her şeye karşın samimiyet söz konusu olduğunda, emin olunacak ilk adres, kişinin kendisi ve dünya ile kurduğu ilişkinin niteliği olacaktır; ve sonra sevgililer, aşk, dostluk olur insanın temel dayanakları. Bu dayanaklara ulaşılması için de herkesin pişmesini sağlayacak teknik ve mekanizmalara sahip çıkılması önemlidir. Ama öte yandan, suskunluğun büsbütün olumlanacak bir şey olmadığı, bölümün girişinde Mevlana'dan yapılan alıntıda olduğu gibi (dün akıllıydım dünyayı değiştirmek istedim, bugün bilgeyim kendimi değiştiriyorum) suskunluğun da kişinin mecburi kendi içine dönüşünün bir tezahürü olduğu düşünülebilir. Sessizliğin Tanrı'ya dünyamızda bir yer açmak anlamına gelmesinin ötesinde, insan, sessizlik içinde yaşadıklarını hazmeder, sindirir; ve yine insan kendisini sessizlik ve suskunluk içinde değiştirip dönüştürür. Buysa arınma, saflaşma, velhasıl olgunlaşma, kemal demektir; aşk, vahdet-i vücud demektir. Ki Doğulu bir insan için ulaşılması gereken asıl hedefler –maddi değil- de bunlardır.

Bunlar yanında, dışarıdan kaynaklanan yanında, kişinin fedakârlık yüklü olarak kendi ileri atılımlarının bir ürünü olan acıyı dile bile getirmeye gerek yok. Acı, çabanın ödülü olarak daima bekleyiştir. O da sessizce katlanılacak hatta olumlunacak bir deneyim olarak içselleştirilir. Kemal Sayar'ın cümlesinde dile geldiği gibi, bu kültürde "Hayat bir hikmet şöleni" olarak algılanır; ve "İstiraplarımızdan öğrenmeye başladığımız gün, olgunluk yolculuğunda bir durağı geride bırakmışız demektir."⁷¹⁵ Çünkü hikmet/hakikat/aşk arayışıyla insanlar, her zorluğa kat-

lanmaya hazır hale gelirler.Ve Batının çileci kültürünün neden olduğu bir acı güzellemesi için yönümüzü Schopenhauer'a çevirebiliriz: "farkındalığın artışının bedeli ıstırabdır."

Doğulu/İslâmi kültürün denge ağırlıklı ve çileciliğe kapıları kapayan niteliği, acı ve ızdıraba yönelik çabaların en azından aşırısına karşı Müslümanları temkinli kılar. Bu nedenle olmalıdır, zühdü öne çıkararak tasavvufi geleneğin yolu Melamiliğin dünya hayatıyla bunları dengelediği yeni perspektifinin ortaya konuluşu. Böylece, Doğuda aksi örnekler görülse bile, *habitual* bir kural olarak, çileciliğin sürekli bir riyazet ve hayattan el etek çekmeye dönüştürülmemesi gerekmektedir.Bu kurala karşın, dolmuşunun, taksisinin müziğine, halkının şiirine, türküsüne işlemiş yoğunbir hüznün gündelik hayata eşlik eder. Bu durumda, tüketim kültürü değil belki ama;Batıyı teslim alan hedonizmin bizi de teslim alacağını pek ihtimal dahilinde görmemek gerekir.

Toplu bir değerlendirme yapmak gerekirse, bu tasavvurun içinde, ideal durumu temsil etmek üzere, kendi içinde olgunlaşan, sabreden ve seven/âşık/olgun bir insanın yaşamından kesitlere yer vardır: İlla suçlayacaksa birini, illa saldıracaksa birine, olgun bir insan için elbette o kişi,son kertede de olsa, kendisi olacaktır; içe akan bir zehir kaçınılmazdır 'kendine yeten' insanların ülkesinde. Bu insanlık durumunu nasıl söze vurursak vuralım, Batının 'öteki'ni düşman gören ilişki tarzından çok farklı bir ilişki biçimine sahiptir. Bu durumun sıradan insan söz konusu olduğunda, Batıdaki karşılığının, neden bir tür önceden tayin edilmiş rolü oynamaktan ibaret ve düşmanca zıtlaşmacı ve çatışmalı ilişkilere kilitlenmiş olduğunu sormak gerekiyor. Bu sorunun yanıtı, kendisi yerine karşısındakine odaklanmak ya da buna mecbur kalmaktır. Batıda içe dönüklük, aşk, suskunluk vb.leriyle çevrelenmiş davranış zenginlikleriyle karşılaşmıyoruz; çünkü köleliğe, sürü algısına varan keskin bir eşitsizlik ve hiyerarşi durumuna, bu ilişkilerin yine keskin bir bireyci formu

eşlik ediyor. Bu durum, sahici insanlararası ilişkilerin kökünü kurutuyor; ilişkiler mevcut olduğu kadarıyla da bencil, rollerin oynanmasına dayalı, sevgiden yoksun, dolayısıyla çatışmacı ve ötekileştirici formlarda yüzeye çıkıyor olabilir. Bu analizde aslanan, özgürlüğüne sahip insanlardan oluşan bir topluluğun Tanrısal bir hakikat ve aşk yolculuğuna –en azından- niyetlenebilmiş olmaları; en fazlasından da ulaşmış olmalarıdır.

Hakikat noktasından Batı bağlamına bir geçiş yapacak olursak, Foucault’nun düşüncesinde, Batılı demokrasi, ne ifade ve söyleme özgürlüğünü güvence altına alabilmekte; ne de hakikatin bozulmadan yaşar kılınmasını:

“Demek ki demokrasi ancak hakikati söyleme sayesinde hayatta kalır, ama... demokraside hakikati söyleme ‘atışma’ yoluyla, karşı karşıya gelme yoluyla, rekabet yoluyla gün ışığına çıktığı ölçüde, hakikati söyleme daima demokrasinin tehdidi altındadır.”⁷¹⁶

Durum buysa, neden bizim toprakların ifade ve mücadele biçimlerine –susma yanında, daha önce Cemil Meriç’ten alıntılarla vurguladığımız gibi, aşk, iman ve sabır gibi alternatif kendini ifade biçimlerine- bel bağlanamasın? Bu soru haklı bir sorudur; zira bilinmeli ki, Foucaultyen açıklama, hakikati sessizliğin karşıtı olarak ilan etmekle kalmaz, sessizliği sahtelikle özdeş de sayar.⁷¹⁷ Dolayısıyla başka faktörleri devreye sokmadan Doğulu bağlamın hakikat ve sahicilik karşısındaki ayakları yere sağlam basan durumunu izah etmenin olanağı yoktur. Tasavvufi geleneğin de kendilerinden ilham aldığı Kur’an ve Peygamberin⁷¹⁸ yaşantısında kökleri olan iman kadar itidal/denge, sessizlik ve sevgi, insanların hakikat karşısındaki konumlarını güçlendirmeye hizmet eder; zira hakikat aşkı olmadan ne itidali, ne orta yolu,

716 Luxon içinde, 2012: 179.

717 Luxon içinde, 2012: 193.

718 İman ve sevgiyi birbirleriyle ilişkililikleri içinde ele alan ve Peygamber’e atfedilen bir söz şöyledir: “Birbirinizi sevmedikçe, hakkıyla iman etmiş olmazsınız.”

ne dengeyi ne de sevgiyi yaşamların bir parçası kılmak hiç de kolay olmasa gerektir.

Aşk, iman, sabır üçlüsü içinde, Meriç'in öncelikle zikrettiği aşk, (Akkoç tarafından ve Cemal Süreya örneği üzerinden), siyasal olana teslim olmamanın bir ilanı⁷¹⁹ olarak da tanımlanabilir. Aşk, eski Yunan'dan bu yana (dünyevi olana) direniş ve muhalefet yolu olarak ele alınıyor. Akkoç, aşkı, "tebanın zincirlerinden boşanması ve egemenlere karşı çıkışını aşk etrafında gerçekleştiren" bir durum olarak sunmakla kalmıyor; "aşkın sadece yalnızlığı değil, açlığı da alt etmeye azmettiğini" not düşüyor.⁷²⁰ Akkoç'un ifadelerinde ete kemiğe büründürülen bir diğer gerçek, aşka koşut olarak şiirin de, (siyasal) düzene konu halk kesimlerinin (maddi) ihtiyaçlarından ibaret olmayıp, dünyanın büyümlü hallerine (aşk kılığında, şiir kılığında, iman/inanç kılığında) talip varlıklar olduğunun kanıtı olarak da, kutsalla ve mutlakla/tanrısallıkla irtibatını kurmuş oluyor. Aşkı, yaratıcılığı, imanı ve hayatın büyümlü/sihirli yanını içinde taşıyan türküyü de bunlara eklemek gerektiğine hiç kuşku yok. Bütün bunlar, maddeten yoksul ve mütevazı Anadolu insanının bağrından fıskıran zenginliğin sembolleridir. Sonuç olarak aşk, iman, dayanışma/paylaşma, birbirini koruma, kol kanat germe ve esirgeme, sabır ve sessizlikten örülmüş bir üretken/yapıcı tavır ve girişimler zinciri, otoriteyle zıtlasmadan ona karşı koymanın, "kusura bakma ama (kendimle, kendimi geliştirmekle) meşgulüm!" demenin bir yolunu da oluşturuyor olsa gerek.

Doğu ve Batı arasında ortaya çıkan bu farklılığın bir açıklamasını yapmak için bir deneme ortaya koymak gerekecek olursa, maruz kalınan doğrudanlık ve dengini ve muhatabını arayan sükûtarasında Batı ve Doğuyu kavramlaştırmayı deneyebiliriz:

719 Akkoç, 2012a: 97.

720 Akkoç, 2012a: 97.

Sessizlik, muhtemelen seçilen bir durum olmasa gerektir; insanın başına gelen, maruz kaldığı, belki içine düşülen bir durumdur; aşk gibi. Dengini, muhatabını bulamadığında insan sessizliğe düşer; dengesini kaybeder, Tanrısallığa ulaşmanın bir yolu olarak... Hayatı gerçek/hakiki ve yaşanılabilir kılan bunlardır. Taktil olarak sessizliğin seçilmişliğiyle ya da bilinçli bir biçimde sessizlikle kurulan ilişki sonucunda ortaya çıkan durumlar aynı sonucu vermeyecektir. Bu anlamda, taklit ve öğüt yoluyla sessizlikle insanın bir hakikati olarak ihtiyaca cevap veren sessizliği birbirinden ayırmak gerekir.

Peki ne oluyor da insanlar sessizliğe düşüyor ya da ona ihtiyaç duyuyorlar? Pişmeye/olgunlaşmaya bırakıyor olmalılar içlerinde mayalanmaya bıraktıkları bir deneyim ya da düşünceyi –ki deneyim ve düşünce, Anadolu’nun irfan geleneğinde iç içe geçmişlikleri içinde bir ve tektirler. Ve bir deneyimi/düşünceyi sahici içinde yaşayan insan bilir ki, sessiz kaldıkça, sadece kişi olarak dünyaya vereceği tepkiyle değil; dünyanın (Tanrı’nın?) kendisine vereceği tepkiye de açık hale gelir insan. Yani hakikat, kişiye kendisini açmaya başlayınca kişinin muhatabı ve referansı başkaları olmaktan ziyade kendisi haline gelir. Başkalarına karşı da daha incelmış ve incelikli tepkiler örmeye/örebilmeye başlar. Bu anlatıda çıplak olarak görüldüğü gibi, insan Doğulu bağlamda tarihselliği içinde kurgulanır. Beşerlikten insanlığa; beşerlikten ‘insan-ı kâmil’liğe, aşka, Tanrı’ya (vahdeti vücut) yönelmiş bir yolculuk içinde halden hale girerek tarihselliği deneyimler. Bu çerçevede “insanın mücadele içine girmesi gereken güç”ün, “kendisinden başkası” olmadığı belirtilir;⁷²¹ bunun için olmalı, bu topraklarda kendine/içine dönüklüğün makbullüğü. Bu anlamda aşk ve sükût bir okuldur insanı yaşamla buluşturan. Batı dünyasında ‘ilerleme’yle olan bağ, “ilerlemeci tarih anlayışı” ve elitlerin yetkinleşmesiyle sınırlı olarak –bu iddia hakikati yansıtsın veya

⁷²¹ Cümbüz 2003: 17

yansıtmaz- dışlaştırılırken, Doğulu/İslâmi bağlam insanında ideal tipik 'kâmil insan'a, yani kemale/olgunluğa ulaşma, sınıfsal konumlarla alakasız bir biçimde, 'yüreğine güvenen herkes için' bir hedef durumundadır. Bu zorlu yolda, insan aşkla yaşamayı öncelikli kılarak, bütün mevki ve makamların önüne aşkı, dolayısıyla Tanrı ve 'insan sevgisini' (de) koyar: Bu yolla, sıradan insanlar Batının tersine, bu manevi kanallar üzerinden özneleşerek bütün otoritelerin üstüne çıkabilmekte ve kutsallığa dahi haiz hale gelebilmektedirler. Böylelikle, elinde mutlak otoritenin araçlarını bulunduran Devlet yapılanmasına karşı, dünyadan (vaz)geçmişliğini bir güce dönüştürmüş olan halkın da söyleyecek sözü olabilmektedir. Ki bu söz, Sadi Şirazi'nin dünya ve devlet işlerinin 'büyüklüğünü' hiçe sayarak insanı ve aşkı önceleyen dizelerinden günümüze ulaşıyor:

"Dünyayı elde etmek hüner değildir
Elinden geliyorsa bir gönlü fethet."

Yaşama sahici bir bağ kurma noktasında yarış içine girilen, bu hale ulaşmanın bir ayrıcalık olduğu bilinciyle dolu Doğu medeniyeti içinkamusalı bile tanımlamada samimiyet önce gelmektedir. Bu anlamda hakikati önceleyen İslâm medeniyeti ve kentlerinde, (muhtemelen camileri dahi içerecek bir biçimde) resmîlikle (sahtelikle?) ilişkisi kurulan kamusal mekânlara ayrılan yerin az gelişmişliği ve zayıflığına dikkat kesilsek yeridir: Buralarda birbirlerini keserek uzayıp giden sokaklar da, umuma açık meydanlar da çok azdır. Camiler için dahi sadelik prensibi esastır. Kamusal alandaki bu darlığa karşılık iç avlular ferah ve geniştir. Bu noktada özel/mahrem alanlara ağırlık verilmesindeki nedenlere dönmek gerekir.⁷²² Yaşananlara özel alanın mahremi katmadaki sahicilik, hakikatin kamusal alanın sahteliğine direnişinin de bir göstergesi sayılabilir.

722 Diner, 2011: 156-7

Kamusalın kutsalla buluştuğu bir noktadan verilecek bir örnekle açıklamalarımıza devam edecek olursak: Kamusal alana ait bir kurum olan cami sayısındaki çokluk, özel alana yapılan vurguya karşı bir argüman gibi düşünülebilecekse de, Emevîlik sonrası Sünnî pratikte caminin sessizlik içinde kılınan namazdan fazlasına yer tanınmaması bu çerçevede açıklanmayı gerektiriyor. Kamusalın mahremiyetle buluşturulmasıdır bu bir nevi. Sessizlik prensibi –Şii uygulaması hariç, cami söz konusu olduğunda dahi hükmünü yürütmektedir; zira Sünnî gelenekte namaz sessiz ya da alçak sesle kılınır. Çünkü kalabalığa karşın bir mahremiyet ve samimiyet ortamı oluşturulmaya çalışılıyor olunmalı; ve yine çünkü Müslümanlığın şartının, kelime-i şahadet getirme derecesine kadar ‘kolaylaştırıldığı’ bir din algısında; ve yine Müslüman olmanın önemli avantajlar sağladığı bir coğrafyada, riyaya düşmektense sessizlik evla görülüyor olmalıdır. Ve devamla, yine çünkü, inançsızlığın ve küfürün, şirkin Allah nezdindeki bedeli ağır olmakla birlikte, bunların dünyasal pratiklerdeki bir karşılığı olarak takdim edilebilecek olan panzehiri, herkesin kendi haline terk edilebildiği, mahremiyeti (ya da uydumculuğu) içinde–en kötü olasılıkla– bir suskun kalma pratiğinde bir ortak nokta bulunmuş olur.

Sünnî versiyonuyla İslâm geleneğinde, bir araya gelen insan kalabalığının çok farklı eğilimlere sahip kişileri –belki inançsızları bile; ama bu durumun deşifre edilmesi murad edilmemektedir– bir araya getiriyor olabileceği yüksek olasılığına binaen, namazın sessizlik içinde kılınması zorunluluğunu getirerek, sessizlik kültürüne, (kutsal) kamusal alan üzerinden, büyükçe bir katkıda bulunulur: Ne de olsa ‘İbadet de kabahat de gizli!’ yapılmalıdır. Şii kültüründe ise kapsamı ve sınırları iyice daraltılmış namaz pratiğinin, yüksek sesle ifa edilmesi zorunluluğunun bulunması, anlaşmazlık/ayrılık konularında iktidarın sessiz kalmayı; muhalefetin ise bu görüşü açık etme ve isyanını bir ibadet pratiği üzerinden de gizliliğe mahal vermeyen bir ‘haykırış’ şeklinde dile getirme yönündeki tercihini ortaya koyar.

Tıpkı İslâm inancında kutsalın dünyevi ve uhrevi alanları harmanlamak suretiyle varlık alanı bulmak durumunda oluşu gibi, kamusal erdemler de kişisel erdemlerle harmanlanarak, öncelikle kişilerin iç dünyalarına dönük bir olgunlaşmayı hedeflerler. Ancak İslâm dininin önemli bir vasfı, herkesten aynı tutumun, ibadetin ve davranışın beklendiği bir ortak ahlaki, toplumsal ve kamusal çatıyı bağrında barındırıyor olmasıdır. Allah’a giden ruh sayısı kadar yol mevcut olmakla birlikte, herkesten Allah’ın ipine sarılması ve böylece dosdoğru yola ulaşması beklenir. Bu pratiği besleyip destekleyen temel dayanak noktası, Sünni İslâm uygulamasındaki “görev ve ahlak sistemi”nin kamusal niteliği, yani “doğruyu buyurmayı ve kötüyü menetmeyi” buyuran ayetin yorumlarına biçimidir.⁷²³

“ve belki içinizden iyi ve yararlı olana davet eden, doğru olanı emreden, eğri ve yanlıştan alıkoyan bir topluluk çıkar: nihai kurtuluşa erişecek kimseler, işte bunlar olacak.”⁷²⁴

Diner’e göre, bu ayete dayanmak suretiyle, Müslüman olan “herkesten günahkâr davranış karşısında harekete geçmesi bekleniyordu.” Ancak biliniyor ki uygulamada benimsenen yöntem, bunun, “Yanlış davranış açıktan açığa yapılmamış, başkalarının görmediği ve duymadığı bir şey olarak kalmış”⁷²⁵ olması kaydıdır. Üstelik bir işbölümü de yok değildir: Hareketin anlamı, otoriteler için aktif bir eylemi gerektirmekle birlikte ‘cemaat’ten bir yelpaze içinde farklı tutumlar takınması beklenebiliyordu: Onlar (yani yönetici sınıf) ‘kollarıyla’ harekete geçeceklerdir; âlimler ‘dilleriyle’; sıradan halk ise sadece ‘yüreğiyle’.⁷²⁶ Buna göre (zalimden) korunma maksadıyla gerçeği gizleme ya da yalan söyleme meşrudur:

723 Diner, 2011: 169 vd.

724 Esed, 2002: Ali İmran: 104.

725 Diner, 2011: 169-70.

726 Diner, 2011: 169.

“Müminler, müminleri bırakıp hakikati inkâra şartlanmış olanları müttefik edinmesinler –çünkü bunu yapan, Allah ile bütün bağınu koparmış olur- kendinizi onlardan korumak için bu yola başvurunuz hariç.”⁷²⁷; ve “De ki: Kalplerinizdekini gizleseniz de, açığa vursanız da Allah onu bilir. Zira O, göklerdeki ve yeryüzündeki her şeyi bilir; ve Allah her şeye kadirdir.”⁷²⁸

Ancak, yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi, gerçeği söyleme konusunda insan, kutsal kaynaktan başlayarak özgür bırakılıyor ve hesaplaşmanın insanlar arasında değil; Allah’a karşı gerçekleştirileceği bildiriliyor. Hadis kaynaklarında da benzeri mesajlar yok değildir. Bu konuda nakledilen bir hadise göre de: “Halkın arasını düzelten ve bunun için hayır niyetiyle söz ulaştıran veya hayır kasdıyla yalan söyleyen, yalancı değildir.”⁷²⁹ Dahası İslâm pratiğindeki bu uygulamalara paralel olarak, incelendiğinde, örneğin Anadolu sathında etkili olmuş tasavvuf geleneğinin “Günah benim kime ne?” diyebiliyor olması ile Mevleviliğin, “kusurların gizlenmesinde toprak gibi olunması” gerektiği yönündeki öğüdü, genel İslâmî uygulamayı destekleyici bir niteliğe sahiptir. Bütün bunların, siyasetin gücünü dengelemeye dönük “özgürlükçü” tedbirler olarak düşünülmüş olduğuna vehmetmek için yeterince nedenimiz var.

Ancak bu ‘özgürleştirici sükût’un–takiyyeye başvurmadaki yaygınlıkla birleşince- bir bedeli de yok değil. Yalancılığın, Mungan’ın kaleminden, teker teker kişilere ait münferit bir kusur olmanın ötesine geçerek, “milli bir özelliğimiz” haline gelmiş olduğunu,⁷³⁰ kaydetmemiz gerekiyor: “Aynı zamanda bir korunma mekanizması olarak” kurumlaşmış olan yalan beklentisi içindeki insanlar, “her alışverişte pazarlık etme gereksinimi duyar”; bu “ille de fiyat indirme gayreti”nin açıklamasını, Mungan

727 Esed, 2002: Ali İmran: 28.

728 Esed, 2002: Ali İmran: 29.

729 Buhari, Sulh 2; Müslim, Bi

730 Mungan, 2012: 20.

yerinde bir tespitle, “dar gelirliliğin ya da yoksulluğun getirdiği bir yaşam bilgisi değil,” “aldatılmaya karşı bir ayakta kalma stratejisi” olarak kodlar. “Doğru söyleyenin dokuz köyden kovulduğu” bu kültür ikliminde, böylece insanlar, yalana başvurmaya mahkum doğmuş olurlar. Bu ‘milli özellik’ haline gelme durumu, kendisini, hiç beklenmeyecek bir alanda, dini inanç ve pratikler alanında dahi gösterir. Bilindiği gibi, bir tarikat olmanın ötesinde⁷³¹ bir tasavvufi yaklaşım tarzı ve bir üslup olan, kelime kökeninde ‘tepkî’ olup kendisine “kınanmışlık, serzenişlik, rezillik, rüsvaylık”⁷³² vasıfları yakıştırılan Melamilğin ana felsefesi halka kendini kötü göstermektir –kasıtlı olarak olduğundan farklı yani; Mevlevilikte vurgulanan ‘olduğun gibi görün!’ tavsiyesine bir karşıtlık buradaki. Ama elbette bunun nedeni, kendilerinden önceki tasavvuf geleneğinin tarihsel süreç içinde, halka iyigörünmek ya da kendilerini üstün göstermek için pek çok şey yapmış olmalarıdır. Buna ilaveten, Melamilerin kendi egolarının terbiyesiyle uğraşmayı her şeyin önüne koymuş olmalarını da muhtemel bir gerekçe olarak eklemek gerekir: Kendi kötülükleri orta yerde dururken, kimsenin hatalarıyla ilgilenmiyor, başkalarının tepkilerine odaklanmıyor olmaları bir başka –ama bağlantılı- neden olabilir. Küçük de olsa kusuru kendisinde arayan, övüldüğünde dahi bu övgüyü bir eksiği nedeniyle geri çeviren insan da, elbette, halka kendisini kötü göstermiş olacaktır. Seçilen yol, ana hatları itibarıyla iyi huyun gizlenip kötü huyun açıkça sergilenmesi şeklindedir: “İnsanlara yalnız kötü taraflarını gösterip iyiliklerini gizlemede çok ileri gittiklerinden, çevresin-

731 Gölpinarlı, Melamilğin bir tarikat olmayıp bir neş’e ve hal olduğunu, bu hale sahip kimselerin de her türden tarikatte yetiştiğini belirtir. Bkz. Gölpinarlı, 2011: 190. Bir başka kaynakta, Melamilğin, İbn Arabî tarafından gnostisizmin en mükemmel şekli olan irfan mertebesine erişmek olarak adlandırıldığı belirtiliyor. Bkz. tr. Wikipedia.org/wiki/Melamilik. Ancak karumca Melamilik için yapılan en tatminkar tasvir Kara’ya (1992) ait: Kara, Melamilğin, hurka ve makam ile kendisini halktan ayırmak suretiyle yozlaşan tasavvuf geleneğine tepki olarak doğduğunu ve öncüllerinden farklı olarak ibadette gizlenmek ve kendisini iyi ve dindar göstermeyerek varoluşlarını belirtmektedir (1992: 74-5).

732 Bkz. tr. Wikipedia.org/wiki/Melamilik.

dekiler onları kötü kimseler sarıp ayıplarlar.”⁷³³ Halbuki bunun nedeni, Gıfari’nin de, belirttiği gibi, kişinin kendi kötülüklerinin onu başkalarıyla uğraşmaktan geri tutmasıdır.⁷³⁴ Açıkça sergilenen kötü huyun değişerek bambaşka şeylere dönüşmesi ihtimali vardır; oysa iyilik sergilendiğinde tarikatlerin tarihsel evrimleşmesinde saptadıkları üzere, büyük ihtimalle çürüyüp bozulacaklardır. Bu nedenlerle, ahilik ve fütüvvet örgütlenmelerinin, yaygın olarak Melami düşünüş ve inancının etkisi altında olmasına şaşmamak gerekir.⁷³⁵ Geleneksel tarikatler zühd ve çilecilik kadar gösteriş ve iktidar imkanları yaratma hususlarında ileri giderek yozlaşırken, Melamilik, İslâm’ın din-dünya dengesini ve denge prensibini başarıyla hayata geçirmeyi sürdürür görünmektedir. Çünkü kendilerini umum halktan ayırmamak onların başta gelen düsturu olmuştur.

Melamiler imseye dertlerini açmazmış. Âşık Veysel’in şu sözlerinde açık ve net şekilde ortaya konmuş olduğu gibi:

“Anlatmam derdimi dertsiz insana
Dert çekmeyen dert kıymetin bilemez
Derdim bana derman imiş bilmedim
Hiçbir zaman gül dikensiz olamaz.”

İşte sessizlik ve sükût için iyi bir gerekçe daha; ya da bütün gerekçelere zemin oluşturacak olan bir ‘gerekçeler gerekçesi’. Kendi dengi olanlar hariç; Melamiler dertlerini kimseye açmıyor; ama kişinin dengi olana, dostlara, aşk insanlarına dert açılabilir elbette.⁷³⁶ Şayet Foucault’nun belirttiği gibi sessizlik,

733 Bkz. www.estanbul.com/melamilik-nedir-224204.html.

734 Gürbüz, 2003: 125.

735 Böylece, derin inarış ile halka hizmeti bünyesinde toplayarak, İslâm’ın gereklerinden olan din-dünya dengesi prensibini hayata geçirmeye çalışan zanaatkarlar özelinde İslâm, Protestanlık öncesinde kendisini din işlerine adanmış ruhban geleneğinden farkını da ortaya koymaktadır.

736 Bkz. tr. Wikipedia.org/wiki/Melamilik.

hakikatin üstüne örtülen bir örtü olsaydı,⁷³⁷ bu topraklar şimdi yalandan dolandan başka bir şey bilemez bir durumda olmalıydı. Sanırım gerçek, hakikatin de yalanın da, tarih ve toplum aşırı bir biçimde hayata geçmeyip, sağlam niyet, gerekçe ve sahici insan eylemlilikleriyle desteklendiğinde insanlığın hizmetinde olduğu; ve Âşık Veysel'in dizelerinde de dile geldiği gibi 'diken-siz hiçbir gülün olamayacak' olmasıdır. Kötülükten bağımsız iyilik taşıdığını söylemek riyadan ibarettir. Buna, Melamilikteki başkaları karşısına hep iyi halleçikma ve bunun neden olduğu iyi şöretin samimiyeti –ki hakikate giden yolda en önemli yapı taşıdır- engellediği inancını da ilave etmek gerekir. Nitekim, Melamiliğin aşağıda sıralanan üç maddede özetlenen felsefesinde amaçlananların bile,tarih ve toplum bağımlı özellikleri gereğince, zaman içinde tam tersi sonuçlara yol açmasının mümkün olduğunu ortaya koymak gerekir:

- Melamiler yalnız kendi egolarının (nefis) hatalarıyla meşgul olurlar, başkalarının noksanlıklarına dikkat bile etmezler.

Melami hiçbir zaman başkasından yardım istemez ve kimseye ihtiyacını söylemez. Çünkü kula isteğini bildirmek muhtaçtan yardım istemektir.

İbadetlerin gizli yapılması esastır.

İlk maddede belirtilen gerekliliğe eleştirel bir bakış atmak gerekirse, burada sorun, bu dikkatin kişilerin hakikat algılarının çarpıtılmasına yol açabilecek olmasıyla ilgilidir. Kendi küçük kusurunu gerçekten çok büyük gibi görmek ve diğer insanlarla temas bakımından etkileşimsizliğe düşmek tercih edilen mi olmalıdır? Acaba kendini kötü göstermek verimli bir diyalektik ilişkinin zemin olarak görüldüğü için mi bu yol seçilmektedir? Bir yanıt kabilinden varılabilecek bir kanaat şudur ki, hakikatin

737 Luxon içinde, 2012: 193.

ta kendisi olan şeyin, doğru yolun kendi kötülüğünü tedaviye odaklanmak olduğunu anlamanın ardından, insanın kendi kötü taraflarını iyileştirmeye çabalamaktan –öyle görünüyor ki, hayat geçmişte yapılmış bir hatanın telafisinden başka bir şey değildir Melamilik versiyonunda olduğu haliyle- başka bir işe kendini veremeyecek kadar ‘bencil olduğunun’ bilincine varmış olması muhtemeldir. Ya da bir başka yorumla, kişinin kendi üzerinde düzeltip iyileştirmek üzere yapacağı daha çok iş varken, iyi yanlarına odaklanması, kemale –ya da vahdet-i vücuda- giden yolda boşa vakit kaybetmekten ya da hedefi ıskalamaktan başka bir şey olmayacaktır. Belki de Melamilikte vurgulandığı şekliyle Tanrı’ya (ve yarattıklarına) kul ve hizmetkâr olmaktan; ve sarhoşluğa kapılmadan kötüyü iyiye döndürme savaşımından başka yapacak –zikretmeye değer- bir iş yoktur.

Yukarıda yazıya dökülen özelliklerin ikincisi üzerinden bir değerlendirme bize şunu söyler: Gurura kapılmamak mümkün değildir; zira gerçek, insanların hiç birinin muhtaçlıktan azade olmayıp, birbirinin yardımına bir noktada ihtiyaç duyabileceğidir. Aksini iddia etmek gurura düşmek değil midir? Her ne kadar muhtaç kişi özgür sayılamaz; sorumluluklarının farkında biri haline gelemez; beşerlikten insanlığa yükselmiş sayılamazsa da, sormalı: Durum bunu gerektirdiğinde gelen bir yardım da mı red edilecek; ve kendisi başkasına hiç yardımda bulunmayacak mıdır?

Üçüncü olarak da, halk arasında yaygın kabul gören, “ibadetin de kabahatin de gizli olması gerektiği” sözünün kaynağının Melamilik olduğu anlaşılıyor. Ancak elbette önemli bir ayrıntıyı atlamamak gerekiyor; o da, Melamilikte kabahatin pek öyle gizli kalmaması; bu durumda bu söz bir Melami gerçeğinin halk versiyonu olsa gerek. Sonuç olarak herhalükarda, Doğu söz konusu olduğunda, ilişkilerde Batılı modelde olduğu gibi hazır bazı rollerin ifasını değil, sahici olana ulaşmada çeşitli metodlarının

devreye sokulduğu çoklu ve yaratıcı bir hakikat 'oyunu'yla karşı karşıya kalıyoruz. İşte ama tam da bu Doğulu bağlam ilişkilerine atfettiğimiz 'özgürleştirici'; ve kişisel duruşlara bir 'alan açan' olumluluğun da yılların kemikleştirici etkilerinden muaf olamayacağı gerçeğini görmezden gelmemek gerekiyor. Çünkü Melamilikteki bu hallerin bile kökeninde yatan, ilişkide eşitlik yönelimidir; bunun için Melamiler, hakiki hallerini kendi (manevi olarak) dengi olan insanlarla paylaşır, eşiti olmayanlarla ise durumun gerektirdiği türden roller ifa ederek ilişkilerde oldukça renkli, çeşitlendirilmiş dünyalar yaratırlarmış.

Anlatılanların açığa çıkardığı gibi, yasa gücünü dinin kutsallığıyla buluşturan İslâm dini, çeşitli inanış ve mezhepsel yorumlara bir yer açmak üzeregünümüzün kıstaslarıyla değerlendirildiğinde, dezavantaj olarak kabul edilen bu özelliğini, yasanın/kutsalın (zorun) etkinliğine getirdiği bu türden sınırlamalar –toplumsal alanın özel alan, sessizlik ve gerçeği söylemek zorunda kalmama gibi olanaklarla donatılması suretiyle- ve özel alanın kapsamını geniş tutmak suretiyle bireysel özgürlük ve inisiyatiflere yer açmış oluyor. Ancak, elbette ki, buradan çıkan anlam, Doğulu/İslâmi bağlamın yalana cevaz vermesi, yalanla bir derdinin olmamasıysa da insanları baskı altında tutmak değildir. Sadece güçlü devlet geleneğinden türeyen siyasi otoritenin ve kamusal kontrolün de İslâmi kuralların bir uzantısı olarak devrede olması, insanların özel alanlarına çekilerek, kendilerini yasa gücünden korumak için daha fazla sebebe sahip olmalarına yol açmış olmalıdır. Bu doğrultuda Kur'an'ın takiiyeye cevaz verdiği kadar Müslümanı 'asılsız söz'den men ettiği de izleyen ayette görülüyor "...puta taparlığın her türlü bayağılığından uzak durun; asılsız her türlü sözden kaçın."738

Sözü şimdi, kıyaslamalı bir perspektiften, susma karşısında Batı medeniyetinin durumunu incelemeye çalışarak sürdürelim:

738 Esed, 2002: Hac: 30.

Susma pratiği açısından, Hristiyan Batı medeniyeti incelendiğinde, Doğuda görülenin tam tersi bir uygulama çıkar karşımıza. Ortaçağın ve sonrasının dinsel ve seküler iletişim biçimlerinde 'itiraf ettirme'/günah çıkarma temeline dayalı uygulamalar söz konusudur. İnsanların konuşturulmasında bir hikmet bulunan Batı iklimine ait muhalefet pratiklerinin de, 'aktif ve girişimci' olmanın da ötesinde 'dışa dönük, mahremiyeti yok sayan ve gü-rültücü' olduğunu saptamak, bu nedenle hiç de şaşırtıcı değildir. Hristiyan kültür, kontrol/denetim amaçlı olmak üzere halkı ko-nuşmaya teşvik –hatta kişiyi buna mecbur- eder: Mantık, itiraf ettirmenin gizemli faydalarına kilitlenir: "İtiraf et kurtul!" uyarı-sı eşliğinde kişi gerçeği beyana zorlanır. Ölümüne bir danstır bu: Ortaçağın engizisyon yargıçları itiraf ettirmek için işkence yap-ma yolunu seçerlerdi. Kendisine kutsallık atfedilen bir ruhban sınıfının varlığı, "günah çıkarma" yetkisini de bazı insanların kendilerinde "itirafa zorlama" hakkını nereden bulduğunu açık-lar. Ortaçağda suçunu itiraf edenlerin cezasında indirimle gidil-diği –işkenceye maruz bırakmadan öldürme gibi- bazı örnekler, itirafı teşvike verilen önemi göstermesi bakımından çarpıcıdır. Bilginin güç olması ve yalanın, ya da bilgi gizlemenin zayıfın silahı olduğu düşünüldüğünde, bu 'zorlamanın' acımasızca ol-duğunu kabul etmek gerekir. Zaman içinde bu gerçek anlaşılmış olsa gerektir ki Batı dünyası (İngiltere) 1215 tarihli Magna Carta ile vatandaşların 'susma hakkı'nı hayata geçirmiştir. Günümü-zün modern hukuk uygulamalarında, bu hak ('susma hakkı'), tartışmasız bir hüviyet kazanarak ülkemizi de kapsayacak bir biçimde yasayla düzenlenmiş durumdadır. Suskunluğun, Batı dünyasında gadrinin bilinir ve özgürlükle ilintisinin kurulur hale gelişini Kafka'dan bir alıntı yaparak ortaya koyalım:

"Sessizlik, güçlülüğün dile gelmesidir. Karşıtlıklar yasasıdır bu. Onun için sakın olun. Sakinlik, sessizlik kişiyi özgür kılar, darağacında bile."

Şair, filozof ve psikiyatrist Laing de sessizliği (ve hiçliği) bü-tün bir yaratıcı üretkenliği ve hatta başkaldırının temeli sayar:

“Bir şiirdeki sözcükler, hareketteki sesler, uzaydaki ritim; kişiliğinden ve insanlığından mahrum kalmış dünyanın sesleri ve görüntüleri arasından kişisel anlamı yeniden ele geçirmeye çabalarlar. Onlar yabancı bir bölgeye doğru köprü başlarıdır. Onlar başkaldırı eylemleridirler. Onların kaynağı her birimizin merkezindeki sessizliktir... Bu bölge, hiçlik bölgesi, sessizliklerin sessizliği bölgesi kaynaktır. Hep orada olduğumuzu unutuyoruz.”

Batı geleneği içinde sessizliğin yaygın kültür içinde kendisine bir yer bulabilmesi için elbette, önce kişinin konuşmaya zorlanmayacağı bir özgürlük ortamına sahip olması gerekir(di). İşken-ceyle itiraf geleneği terk edildikçe, Batının da sessizliğin nimetlerinden yararlanması her geçen gün daha mümkün hale gelmiş olmalıdır. Sessiz filmler, konserler bu hakikatin gerçeklikteki tezahürlerinden kabul edilebilir. Ancak Batı için getirilen bu eleştirilere karşılık, Doğunun hakikate hizmet etmek yolunda hiç zorluk üstlenmeden ‘kaçak dövüşmeyi’ seçen kolaycılığı da elbette eleştiri konusu haline getirilebilir ve getirilmelidir de: Sükûtun berisinde, hala Batılı hasletlerin altını çizmeye devam eden itiraf ve özeleştirmeden nasip almamışlık bir yana, benzerler arasında yüksek sesle gerçekleştirilen diyaloglar bile, özellikle modern demokratik rejimleri hayata geçirme konusunda çaba sarfeden Doğulu/İslâmi bağlam insanları için bir eksiklik ve bir sorun olarak karşımıza çıkar. Mungan bu hususta şunları yazıyor:

“Kişinin eylemlerini gözden geçirmesi, kusurlarını kabullenmesi, iç dünyasının sorunlarıyla yüzleşmesi, yaptıklarını başta kendine olmak üzere başkalarına itiraf edebilmesi; gereken durumlarda kendi kişiliğinin malzemesine, yapıp ettiklerine tarafsız gözlerle bakabilmesi gibi hasletler, bizim toplum olarak kültürel alışkanlıklarımız arasında değildir.”⁷³⁹

Ancak yukarıda ele alındığı gibi, İslâm geleneğinde iyiye ve barışa hizmet ediyorsa yalanın ya da doğruyu gizlemenin başlangıçtan itibaren bir yeri vardır. Görüldüğü gibi, orijininde sah-

739 Mungan, 2012: 21.

teliği engellemek ve bireye özgür bir alan açmak için benimsenmiş bu uygulamalar zamanla sahteliğin ibadete de bütün diğer eylemlere de sirayetinde rol oynamış görünüyor. Kutsal devletin kendisinden gayrısını hiçleştiricimevcudiyetinin mahalle düzeyindeki yansımaları, özgürlük ve korunma adına girilen bir sakınma, saklama, yalan, içselleştirildiği ve yaşamın çeşitli alanlarına yaygınlaştırıldığı nispette, Mungan'ın yaptığı uyarılar paralelinde 'sessizlik eylemi'nin kişiliklerin olgunlaşmasında bir engel olarak tezahürü de mümkün olabilecektir.

İslâm'ın ortaklaşa paylaşılan, bireyci olmayan tek bir etik koda dayalı dinsel ve yasal alanların örtüştüğü yapısıyla tekçi görünümü, esneklik ve kolaylıklarsağlanmadığı koşulda çok sert tedbirlerle halka göz açtırılmayacak bir baskıcı ve otoriter rejime kolaylıkla dönüşebilecektir. Bunun için sükût ve hatta takkiye anlamındaki sadakatin, bireyi korumaya dönük olduğu ve tarihsel koşulları içinde halkın çıkarlarına ve kişiye ait özgür bir alan açılmasına hizmet ettiği açıktır. Sessizliği seçenler mutlaka hakikate ihanet mi etmiş olurlar? Foucault, sessizlikle bir zıtlık ilişkisi içinde yer verdiği hakikate karşı sorgulayıcıdır: Ama buna karşın tarihsel ve olumsal bir gerçeklik olarak konumlandığı hakikat algısıyla,⁷⁴⁰ klasik felsefi bakışlardan ayrılan Foucault, çağdaş toplum modelinin, insanı hakikate köle haline getirecek şekilde aşırı değer vermesine eleştirel bir biçimde sorgulama konusu etmekten de geri durmaz. Evrensel ve nesnel bir kalıba oturtulmuş genelleştirmiş bir hakikat anlayışı yerine, bizim de bu çalışmada yer yer destek verdiğimiz, çatışmalara, süreksizliklere ve mücadelelere dikkat çekilen ve neredeyse bir hakikat olasılığını yok sayan bir çoğul hakikat algısının perdesini aralar.⁷⁴¹ Hatta, Foucault'a göre, maskesi kaldırılacak genelleştirilmiş ve tek bir hakikat olmayıp, eğer bir maske

740 Gündoğdu, 2012: 404.

741 Gündoğdu, 2012: 401

kaldırılmış olsaydı bile, bulunacak şey, sadece başka maskelerin izi olacaktır.⁷⁴²

Doğu geleneğinde, suskunluğun ötesine geçmeye davet eden çağrılar yönetsel iktidarı elinde tutan Sünni geleneğin dışında; ve onunla zıtlasma biçiminde, aramamız şarttır: Sünni kitlelerin itaata davet edildiği asırlar boyunca sesinin bil fiil kısılmış olduğu gerçeği de, nihayetinde, daha çok Sünnilik dışında varlık alanı bulan tasavvufun çıkar yol arama gayretlerinden ayrı düşünülemezdi. ‘Anadolu İslâmı’ diye homojen bir bütünden söz edebiliyor oluşumuz, bu yoğun etkileşimle bağlantılıdır. Yoksa literatürde heterodoksi olarak da anılan Aleviliğin sahip olduğu bir belirgin, açığa vurulmuş muhalefete yatkınlık, yok değildir. Bununla ilintili olarak, bir eğilimce göklere çıkarılan susma ediminin bir başka eğilim tarafından –ve yeri zamanı geldiğinde– yerden yere vurulabildiğini görürüz: Kimilerince yanlışlansa da Peygambere atfedilen, sonuç olarak halk arasında anonimleşmiş, “haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır” sözü de bir o kadar bu toprakların/dinin mahsulüdür. Ama bununla da kalmaz, Foucaultyen hakikat algısını destekler biçimde, diyalektiğin ve tarihsel, toplumsal akışkanlığın bir uzantısı olan çelişkilere, çatışmalara, atışmalara denk düşen durumların çeşitliliğine uygun olarak üretilen dengeleyici sözler: Örneğin, Yunus Emre, sözün durumsallığa bağlı olarak çeşitlenen gücünü işaret eden halka mal olmuş şu deyişinde, diyor ki:

“Söz ola kese savaşı,söz ola kestire başı,
Söz ola ağulu aşı,yağ ile bal ede bir söz;
Kelecı bilen kişinin, yüzünü ağ ede bir söz
Sözü pişirip diyenin, işini sağ ede bir söz.”

Aynı söz, kim tarafından, kime, nerede, niye söylendiği vb. dinamiklere bağlı olarak kuracaktır hakikatle ve sahteyle ilişki-

742 Gündoğdu, 2012: 405.

sini. Samimiyet, elbette, sözün ya da eylemin sahip ve muhatapının onu takdir edebilecek türden hakikat ehli ve aşığı kişiler olması durumunda, ilk ve tek kriter olarak karşımıza çıkacaktır. O vakit hakikatin, İslâm'ın da öğütlediği iyilik yolundan, hayır işlemenin yolundan gitmeyle ya da gitme çabasıyla bir alakası olduğu kesindir.

Sessiz Direniş Bağlamında Somut Örnekler

Türkiye'de genel olarak Milli Görüş çizgisinin, çatışmacılıktansa böylesi bir iç güçten kaynaklanan sessiz ve manevi bir direnişin örneğini verdiği ileri sürülebilir. Bu gelenek, AKP örneğine evrilmiş biçimiyle, özel türde mücadele ve muhalefetin olduğu başarıları bir örneğini yakınlar kadar hayata geçirmiştir. Devletle çatışmadan, hatta yer yer ona boyun eğmeyi sürdürerek, iktidarın bütün dizginlerinin yavaş yavaş ele geçirildiği bir siyasal izlek..⁷⁴³ Ancak burada, bir farka işaret etmeden geçmemek gerekiyor: Modern dönemde, Batılılaşma adına, gerek Osmanlı gerekse diğer İslâm ülkelerinde itaatin teşvik edilmesinin yerini itaatsizlik, kendine has bir biçimde de olsa, almış durumdadır.⁷⁴⁴ Batılılaşma rüzgârları itaatin yerini İslâm'ın cihadı emretmesinden de hareketle olsa gerek, muhalefet ve aktif bir mücadelenin alabilmesi için uygun zemini hazırlamıştır.

Tarihsel ve sosyo-ekonomik özelliğiyle ele alınmayı gerektiren 'çatışma' ya da hiç değilse farklı tavır alma gerçeğinin, kendisini dayattığı durumlar için bütünüyle İslâmi olmasa da, Doğudan gelen bir sese, Gandhî'ye kulak kabartmak mümkündür: O'na göre, mademki çatışma kaçınılmazdır, öyleyse ona olumlu yaklaşılmalıdır. İnsanın sadece çatışmaya yönelik olarak değil,

743 Tuğal, Milli Görüş hareketinin/muhalefetine AKP örneğinde iktidara evrilmesini tam da burada tarif edilen türden bir direniş ve iktidar etme örneği, bir Pasif Devrim; İslâmi Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi Örneği olarak ele alır. Bkz. 2011.

⁷⁴⁴ Nişancı, 2003: 89

her durum için olumlu davranma vazifesi vardır. “Çatışmalar tamamen olumlu, sevgi yüklü ve diri bir ruhsal durumun ifadesi olabilir.” Dahası, “Çatışmanın çözümünden sonra şiddet değil, şiddetten anımsılık hüküm sürmelidir.”⁷⁴⁵ Şöyle ki: Çatışmanın olumlu yönleri vurgulanabilirsin!; çatışmayı karşıtınla karşılaşmanın bir vesilesi olarak düşünebilirsin!; çatışmayı toplumu yeniden şekillendirme fırsatı olarak düşünebilirsin!; Çatışmayı kendini geliştirmenin bir fırsatı olarak düşünebilirsin!⁷⁴⁶

Dahası da var; çatışmaya gönüllü girilmediğinin göstergeleri olarak. Örneğin, “Çatışmaya daima yapıcı, ileriye götürücü bir unsur katılması” gibi; “Karşıtınla aradaki ilişkiyi sürdürmeyi bilmek” gibi; “Çatışma sürecini en kısa zamanda çözüme ulaştırma” gibi; “Hem kendinde hem karşıtında insani değişimler için çaba harcamak” gibi; “Karşıtının zaaflarını kullanmamak” gibi; “Zorlamamak, ama ikna etmek prensibiyle hareket etmek” gibi...⁷⁴⁷

İktidar (ve muhalefet) süreçlerinin iç içe geçtiği bu makro ve mikro düzlemlerin yaratacağı bir göz yanılması örneğini, Nuray Mert’in Müslüman kültürü dikkate alarak sarf ettiği şu cümlesinde bulabiliriz: “...sufli konularda birbirleri üzerine iktidar kurmanın bin bir yolunun peşine düşmeleri nefse ilişkin bir sorun.”⁷⁴⁸ olduğu kanaatinde Mert. Mert’in bu itiraz ve eleştirisi yüklü cümlesine bir açıklama denemesi olarak şunları söylelenebilir: Tam da herkesin kendi ayakları üzerinde durabildiği, kendine yettiği, yetemediği noktada yarın kendisinin de aynı durumu deneyimleyebileceği bilincinin keskinleştirdiği paylaşma ve dayanışma ağlarına başvurduğu,⁷⁴⁹ derin sınıfsal farklılıkların

745 Galtung, 2001: 213, 216.

746 Galtung, 2001: 210.

747 Galtung, 2001: 211-2.

748 Mert, 2002: 66.

749 Geçimlik, kıtlığın paylaşıldığı ortamların dayanışma ve paylaşımın gücü konusundaki açıklamalar için bkz. Rahnama, 2009: 200-1.

olmadığı, olduğu kadarıyla da hem sınıflararası geçişlerin mümkün olduğu hem de herkesin bir biçimde toplumsal ve kültürel sermaye ağlarının kapsama içinde kaldığı, en önemlisi de açıklıkla terbiye edilen hemen hiç kimsenin mevcut olmadığı bir Türkiye’de, insanların küçük iktidar (ve elbette muhalefet de) oyunları içinde yitip gitmelerini ve muhtemeldir ki bunu zevkle yapıyor olmalarını anlamak kolaylaşır. Bu çalışmada yer verilen Peyami Safa’ya ait, sosyalizmin eşitlik arayışını alaya alan yaklaşımı (‘Öyle bir dünya kurmak istiyor ki, orada kimse kimseye ‘minnettarınızım efendim’ demeyecek. Şimdiye kadar insanın şerefi hiç bu kadar müdafaa edilmiş midir?’) da bu çerçevede anlamlıdır: Minnet duymanın ve duyulmanın ‘bugün bana yarın sana’ misali herkese nasip olabildiği bir ortamda Peyami Safa’nın tepkisi çok da yersiz olmayabilir; ve Nuray Mert’in şu cevabının da bu meyanda biraz sert olduğu ileri sürülebilir: “İnsanın şerefini en çok müdafaa etmeye talip olanlar Müslümanlar olmak gerekmez mi?”⁷⁵⁰ Mert’e şöyle bir yanıt verilebilir: Her seferinde aynı insan minnet rolünü oynamaya mahkûmsa Mert haklıdır; ama ya muhtaçlık açısından roller sürekli değişiyor; yoksul insan bile ‘beşeri ve manevi sermaye’leriyle başkaları için yapabilecekleriyle ‘veren el’ olup kendisini zenginlik içinde duyumsayabiliyor-sa? (Elbette İslâm’ın özü bakımından doğrusu kimsenin yaptıklarıyla bir başkasında minnet uyandırmaya çalışmamasıdır; ama kendi yaşamlarımızdan da biliyoruz ki, gerçekte, bu çizginin dışına çıkmamak o kadar da kolay değil.) Türkiye halkı, para ve sermaye deyince sadece maddiyatı anlamıyor; beşeri beceriler, sosyal bağlar, ahlaki ve kültürel değerler, dinsel ve manevi değerler hep bu kapsam içinde insanı sınıflı toplumun ezen ezilen dar ilişkiselliğinin ötesindeki zengin ve değişen (sıfır toplamı da olamayan) rollerin dünyasına taşıyor(du). Daha önce de belirtildiği üzere, bunun, ideal tipik Batılı paradigmadaki karşılığı,

⁷⁵⁰ Mert, 2002: 66.

kalabalık insan grupları için çeşitlenmeyen köle rolüne indirgenmiş ve bu role bağımlı olan efendinininkiyle birlikte sıfır toplamı olan bir oyundur. Batının çatışmalı ve gürültücü protesto geleneğinde her an zayıfın lehine bir şeyler oluyormuş ya da en azından olabilirilmiş izlenimi yaratılır; ama sonuçta gidişatın yönünü ne kadar zayıfa doğru kıracağı pek de belli değildir. Gerçi vahşi kapitalizmden Refah Devletine uzanan yoldaki kazanımların kapitalizmin periyodik krizleri yanında işçi sınıfı mücadeleleriyle açıklanması mümkündür. Ama işçi mücadelelerin rolünü fazlaca vurguladığımızda bu kazanımlardan neoliberal politikalara dönüşün nasıl olup da bu kadar kolay olabildiğini açıklayamayız.

Türk insanı, yukarıda da ele alındığı gibi, kendini 'orta halli' görür. Yoksulluk edebiyatından da hoşlanmaz. Yokluktan şeref çıkarır, ki şeref ve prestij Batıda ancak para ve diğer ihtiyaçlardan sonra –belki- gelebilendir. Elinde olmayanlara, sahip olmadıklarına odaklanacağına, sahip olduklarıyla neler üretebileceğine/yapabileceğine odaklanır. Varların insanıdır, yokların değil ve zannımca bu 'var' insanı, yeri ve zamanı geldiğinde elindeki bu zengin kaynakları kullanmak suretiyle en büyük kıyameti kopardır. Elinde olmayanlara, sahip olmadıklarına odaklanacağına, sahip olduklarıyla neler üretebileceğine/yapabileceğine odaklanır. Varların insanıdır, yokların değil ve zannımca bu 'var' insanı, yeri ve zamanı geldiğinde elindeki bu zengin kaynakları kullanmak suretiyle en büyük kıyameti kopardır.

Yoksulun da 'veren el' olabildiği klasik Osmanlı sosyo-ekonomik düzeninde "Bugün Allah için ne yaptın?" kritik sorusunun içinin, pozitif olarak ve çok çeşitli şekillerde doldurulması mümkün olacaktır. Sorunun pozitif yanıtlanma, hatta sorulma, imkânları daraldıkça; ama 'homo İslâmicus'dan uzaklaşıp 'homo economicus' benzeri bir, yokluğu da varlığı da maddeyle ölçen insan tipine geçildiğine hükmedebiliriz.

Peki, bu noktada şu soruyu soracak olursak: Ast üst ilişkilerinin geçerli olduğu ilişki formları için çizilen bu çerçeve üzerinden ne türden örnekler verilebilir? Örneğin, bir işyerindeki patron-işçi ilişkisi bir akrabalık ya da hemşehrilik bağı üzerinden törpülenir ve dahi küskünlükler ve yakınları devreye sokmalar

üzerinden patronun gücünü zayıflatabilir. (Daha önce de belirtildiği üzere, küsmek, gerçekte iki eşit kişi arasında yaşanabilecek bir ilişki deneyimidir. Dolayısıyla bir protesto eylemi olarak kabul edilebilmesi, bizimkisi türünden düşük hiyerarşi bilincine ve denkserliğe sahip sosyo-ekonomik düzenlemeler için biçilmiş kaftandır.) Yine, diyalektiğin tez-antitez ilkesi burada geçerli değildir. Zıtların çatışmacı etkileşiminden doğacak sentezlerden-se çatışmanın neredeyse hiç hissedilmediği, zira, her an yoğun etkileşimlerin hayata geçtiği ve böylelikle insana hiç etkileşim olmuyormuş gibi gelen sessiz bir devinim içinde sürekli bir 'ilerleme'nin kaydedildiği bir süreç sözkonusudur. Aşağıdaki Türk Atasözünde apaçık görüldüğü üzere, kimseyle, bilhassa yaşamsal 'biraradalığa mahkûm olunan yakın aile bireyleri dışındakilerle' doğrudan çatışma içine girilmez; ama yine de mesaj havaya sinmiştir:

"Kızım sana söylüyorum, gelinim sen dinle!"

Peki, ama neden?

Çünkü öncelikle herkes kendi kendisinin efendisidir. İkinci olarak da yaşam aynı değerler seti içinde vuku bulmaktadır. Kimse kimseye doğruluğundan sual edilmez bu kural ve değerler karşısında bir ithamda bulunmak istemez. Bu nedenle, gerektiği yerde yalan söylenmesi ya da sessiz kalınması da meşru ve hatta zaruri kabul edilir. Gerekirse alttan alınır, yalan söylenir. Böylece hem herkes kendi alanını korumuş olur; ama hem de sonuç olarak kendi bildiğini okumuş, yani kendi hakikatine, doğrusuna ve çıkarlarına uygun davranmış olur.

Bu da ortada hiç sorun/çatışma yokmuş, ya da her şey topluluğun ya da toplumun elitlerinin lehine çözümleniyormuş izlenimi doğurur.

Sendikal Mücadele Olasılığı Ya Da 'Okyanusunu Arayan Bir Katre Olarak Doğunun İnsanı Bendini Yıkabilir De!'...

Analizimizin bu aşamasında iki nokta üzerinde odaklanacağız. Bir yanda Müslüman burjuvazinin işleri verili kültür temelinde sınıfsal bir çatışmaya mahal vermeden sürdürme çabaları vardır. Öte yanda da çalışanların olası –ihtimal ki içten içe başlamış olan- başkaldırma, isyan yönelimi. İki durum da sınıf gerçeğine direnme çabasına karşılık gelmekte olup sınıfsız ve düşük hiyerarşi bilincine sahip kültürümüzden devşirilmiş özgün yol ve metodlara başvurulduğu taktirde, başarıyla sonuçlandırılması olanak dahilindedir. Yani işler Batılı anlamda sınıf çatışmasına vardırılmadan, iki tarafından da elini taşın altına koyduğu süreçlerin sonrasında bazı özgün çözümlerin konusu olabilir. Ama kanımca, öyle bir yol ayırımındayız ki, sınıflılığı derinleştirecek ve ortaklaşa çözüm arayışlarını devre dışı bırakacak gelişmelerin artarak devam etmesi de bir o kadar mümkündür.

Ben işvereni işçisiyle, topyekûn Müslüman camianın sınıf gerçeğine direnmeksizin teslim olmayacağı kanısına sahibim. Güçlü ağlar ve bağlarla birbirine sınıksı bağlı olduğu toplumsal yaşamın dayanışma örüntülerini kolay kolay elden çıkarmak isteyeceği ve muhafaza etmek için ne gerekirse yapacağını öngörüyorum. Çalışma yaşamının tarafları (girişimciler ve çalışanlar, hatta işsizler dâhil) bu doğrultuda alternatif bir (İslâmi gerekleri karşılayacak türden) ekonomik örgütlenmenin mümkün olduğu misyonuyla hareket etmek üzere dayanışma ve işbirliği kanalları oluşturmaya çalışıyorlar–Ancak bu yöndeki işaretler kadar söz konusu kesimler arasına bolca hiyerarşi ve mesafenin girdiğine dair de çokça emare mevcut. Sınıf gerçeğine uygun olarak çalışanların (ve hatta işsizlerin) ayrıca örgütlenip mücadele etmeleri de aslında geleneksel sınıfsız toplum örüntüsünün sürdürülmesi yönünde bir çaba sayılabilir. Zira sahip olunanların kaybedilmesi adına sürdürülen bir mücadele olacaktır bu Batı tipi çatışmacı eylemlilik hali.

Ne var ki, Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu bir toplum düzeninde sınıflı toplumun yaşanma imkânının hiçbir şekilde olmadığı düşüncesi de isabetli değildir. Çokça söylendiği gibi, değil mi ki ‘Müslüman’ın sınavı öyle bir düzende de verilir’. Ancak bunu söylemek, açıktır ki aynı zamanda yoksulları ve işçileri mücadeleye (yani ‘cihad’a) çağırmakla özdeştir. (Bu cihadın kapsam ve yönteminin, şeklinin nasıl olacağı ise bugünden bilinemez.) Nitekim bu çağrı, sesler henüz cılız da çıksa, yapıldı, yapılıyor. Her şeyden önce HAS Parti’nin bunun için kurulduğu ileri sürülebilir. Eliaçık ‘isyan hakkı’ndan söz açıyor ve ‘insanlar çalıştığı halde aç yatıyorsa o insanların isyan etme hakkı vardır’ diyor. İsyansa, bu toprakların ve İslâm inancının pek o kadar yabancı olduğu bir pratik sayılmaz: Şeyh Bedrettin’e, Celali isyanlarına, hatta daha öncesine: Ebuzer’e kadar götürebiliriz isyan hakkını dillendiren insanların mücadelesini. Burada sorumuz, yine, Sünni kesimin muhalefet ve isyan ahlakıyla buluşması noktasında yaşanan tarihsel zorlukların giderilmesiyle ilgilidir. Bütün iyi ve/veya kötü niyet arayışlarının ötesinde adımlar, Sünni geleneğin bu konudaki elverişsiz *habitusu* dikkate alınarak atılmak durumundadır/atılacaktır.

(Eski) HAS Parti (eski) Genel Başkanı Numan Kurtulmuş da emeğin örgütlenmesi gereğinden dem vuruyor(du); ama hâlihazırda İslâmi camia içi bir emek örgütlenmesi olan Hak-İş’le işbirliği konusunda bir yönelime sahip de değildi. Sonuç olarak, Türkiye’nin son Partisi olan HAS Parti, bundan böyle Müslümanlar için asıl ayrıştırıcı olanın sınıf meselesi olacağını ve insanların İslâm ortak paydasında birbiriyle dayanışma içinde olmasının zorunlu olmadığına da bir delili durumunda –her ne kadar artık HAS Parti yoksa ve AKP O’nu yuttuysa da tarihte bir kez olmuş olan hiç olmamış olamaz; benim düşüncem şudur ki, bu hareket varlığını farklı isimler altında; dahası belki de AKP çatısı içinde liberal söylemin yerine (İslâmi bir) sosyal demokrat söylemi ge-

çirmek suretiyle sürdürecektir. Zaten Hak-İş de HAS Parti gibi AKP çatısı altında temsil edilmektedir. Muhalif bir kanadın AKP içinde köklenmesi ihtimalini destekleyen bir gösterge, HAS Parti genel başkanı Numan Kurtulmuş'la birlikte AKP MYKY'sına dâhil olan bir başka isim olan İslâmcı entelektüellerin önde gelenlerinden Yasin Aktay'ın yakın tarihli iki yazısını adalet meselesine –AKP'nin görece eksik bıraktığı için üzerine eğilmesi gereken bir dert alanı olarak- ayırmış olmasıdır.⁷⁵¹ Aktay yazılardan birinde içini şöyle döküyor:

“Adaleti hatırlatan, adalete çağıran söylemler aslında muhalefete özgü söylemler. İktidardaki bir partinin adalete vurgu yapıyor olması yine Türkiye'nin halen kendine özgülüğünü koruyan çizgisinin bir ifadesi galiba.”⁷⁵²

Ama böyle midir, böyle mi olmalıdır? Bir İslâmcının ağzından bunu mu duymalıydık? AKP'nin adalete dair sorumluluğu İslâmi gerekliliklerden değil de muhalefete özgü söylemlere el atmış olmasından ibaret gören bir bakış açısı AKP'nin ve Yasin Aktay'ın iktidar konumuna iyice ısınmış olmasına bağlanmayacaksa şayet, iktidar söyleminin başkılığının iyice derinlere işlemiş olmasıyla ilintisini kurmak zaruridir. Bu da, adalet sorununu özel olarak ele almadığı durumda başının fena halde derde gireceğine ikna olmuş bir AKP silüeti olsa gerektir. Bu kaygılar, ya muhalif eğilimler halinde uç verecek, ya da tepkilerin AKP dışında toplanması için elverişli bir zemin ortaya çıkarılmış olacaktır.

Öyleyse önümüzdeki dönemin güçlü işçi ve yoksul eylemlerine sahne olacağını ne anlamda ve hangi ölçüler içinde ileri sürebiliriz? Bunun kısa vadede gerçekleşmeyeceği kesin olmakla beraber; -zira çünkü bu oluşum mayalanma aşamasındadır-;

751 Aktay, 2012a, “Parapolitik veya Müteşabih Siyaset,” 13. Ekim. 2012; ve 2012b, “İstanbul'dan Dünyaya Adalet Mesajı,” 15. Eylül. 2012.

752 Aktay, 2012b.

muhalefetin bütün şartları olgunlaşmış ve geleceğe dair sonuçlar yaratması kesinleşmiş olarak, tarihsel süreç içindeki yerini almış bulunuyor. Şartlar, hem somut maddi koşullar anlamında olgunlaşmıştır; hem de sadece sol değil, İslâmi çevrelerde de yaşananların kapitalizme teslimiyet olarak yorumlayanların sayısının artıyor olması anlamında, İslâmi ideolojik ve entelektüel kapsamı için de olgunlaşmıştır. Bu noktada, Türkiye’de, Müslümanlığın işçi ve toplumsal mücadeleler tarihindeki yerine bakmakta yarar var.

Türkiye’de İslâm ve Sendikal Mücadele: Meşruiyet ve Sosyal Kabul Sorunu

Türkiye’nin yakın zamanlara kadar burjuvazi için geçerli olan meşruiyet ve sosyal kabul sorunu –meşruiyet devlet üzerinden sağlanırdı o vakte kadar- Sünni çevrelerle sınırlı kalmak üzere işçi sınıfı örgütlenmesi ve mücadelesi söz konusu olduğunda da yaygın kesimler için aynen geçerlidir. Eylem ve çatışma kültürüne halk desteği olmadığı apaçık bir gerçektir. İlk sorun, yani sermayenin meşruluk sorunu, Müslüman burjuvazi sayesinde halledilmiştir; şimdi sıra ikincide, yani işçilerin hak peşinde gerçekleştirecekleri eylemler bağlamında sağlayacakları sosyal kabul noktasındadır. Buradaki sorun da Müslümanların eli değmeden hallolmayacak gibi görünmektedir. Elin değeceği yer Sünni kesim dışında kalan bir başka insan topluluğu veya onun ideolojisi değil; tam da kendi yaşam koşulları ve bunlar üzerindeki düşüncümleri; dolayısıyla onu dönüştürme kapasiteleridir. Nitekim aradaki bütün soğukluğa ve mesafeye karşın AKP döneminde kocaman bir adım atılarak 1 Mayıs’ın Emek ve Dayanışma günü olarak tatil ve resmi bayrama dönüştürülmesi, bu hükümet döneminde karara bağlanmış ve 2 yıldır meydanlar davullu zurnalı ve ülke geneline yayılmış olarak renkli görüntülere sahne olmuştur. Bu yılki kutlamalarda hükümetin Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanının meydanlara çıkıp; icraatını anlatma ve bu

icraata alkış ve işçi desteğinin alma şansını dahi yakalayabilmiş olmasıyla, işçinin aktif bir taraf olarak kabul edilmesi ve işçi eylemliliklerine giden yolda bir adım olarak kabul edilebilir. Ancak eylemlerin Ankara (ve hatta Ankara'da Tandoğan ve Sıhhiye), İstanbul ve Bursa olarak siyaseten de anlamlı şekilde beşe bölünmüş olması ve Bakanın konuşmasını hükümete yakınlığıyla bilinen eylemcilerin safında yapmış olması düşündürücüdür. 'Aynı konuşma İstanbul ya da Ankara-Sıhhiye'de yapılmış olsa ne olurdu ve neden yapılmadı?' sorularına verilecek yanıt önemlidir. Soru şudur: Bütün işçilere ortak olan bayramı kutlayanların bir ortak paydası bulunabilecek midir?

Bu yönde çok da büyük bir kalabalık eşliğinde olmaksızın mücadele veren Eliaçık, katıldığı bir televizyon programında İslâm adına verilmiş olan geleneksel terbiye nedeniyle, Müslüman kesimin bu hususta elini masaya vuramadığını; oysa örneğin maden işçilerinin yerin altında çalışırken ölmeleri karşısında İslâm öncesi dönemde toprağa gömülerek öldürülen kız çocukları için verilen tepkinin bir benzerini vermek gerektiğini ifade etmiştir. Emek ve Adalet Platformu gibi oluşumlar da düşünüldüğünde tek tük de olsa Müslüman camiada çıkan bu seslerin önemi yadsınamaz.

İslâm, Sınıflılığa Geçiş ve Sendikal Mücadele

Genelde İslâmi camia, özelde de MÜSİAD üyelerinin 'İslâm'da sendika var mı ki?' şeklinde karşı çıktığı sendikal örgütlenmeye İslâmi camianın sendikal çatısı olan Hak-İş'in cevabı, 'günümüz şartlarında ayrı bir örgütlenmenin kaçınılmaz olduğu' biçiminde; yani olumludur.⁷⁵³ Hak-İş'in başkanı Salim Uslu şöyle söylüyor: "Ne üretim ne de bölüşüm hakçadır... Temeli faiz, zam, zulüm ve sömürü olan kapitalist sistemlerde sendikalar haksız-

753 Özdemir, 2004a: 842-3.

lığa başkaldırı örnekleridir.”⁷⁵⁴ Zira ‘Kur’an’da genel bir yol tarif edilmiş olup bunun içinı doldurmak Müslümanların çabalarına bağılı olacaktır.”⁷⁵⁵

Ancak iş çevrelerinin etkinlikleri hesaba katıldığında, ‘İslâm ile sendikal örgütlenmenin bağdaşmayacağı’ biçimindeki görüş, gücünü koruyarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.⁷⁵⁶ İşadamları işçilerin sendikalı olmasını engelliyor ve bunu kendilerine yapılan bir haksızlık olarak görüyorlardı: Dahası, 1997 yılı itibariyle ‘abi-kardeş yakınlığı’ içinde olduklarını iddia ettikleri işçilerin sendikaya üyelik konusunda bir heves/arzu duyuyor olma ihtimali dahi birçok MÜSİAD’lı işvereni sinirlendirebiliyordu.⁷⁵⁷ MÜSİAD üyelerinin sendika karşıtlığı çok serttir: çünkü ölçek küçüktür ve sendikal örgütlenmenin iş barışını gölgeleyeceğine ve dayanışmacı ilişkileri engelleyeceğine inanılmaktadır. Ayrı örgütsel çatı hakkını kendilerinde görmelerine rağmen bu hakkı çalışanlarına tanımamaktadırlar. Tanıdık, akraba, hatta aile bağlarının KOBİ’lerdeki yoğunluğu düşünüldüğünde bu durumun ‘hepimiz birimiz için birimiz hepimiz için’ ruh halini perçinleyerek sendikanın işverenler nezdindeki algısının gereksiz olmakla kalmayıp zararlı dahi görülmeye vardırıldığını ortaya koyuyor.⁷⁵⁸

1994 yılında Ankaralı 121 MÜSİAD üyesi üzerinde yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, üyeler arasında toplu sözleşme yapan tek bir işyeri bile bulunmadığı belirtiliyor. Durum için getirilen savunu, sendikaya gerek kalmaksızın işçiye hakkının nasılsa veriliyor olmasıdır. Belirtildiği gibi, sendikanın işyerine

754 Özdemir, 2004a: 867.

755 Özdemir, 2004a: 863.

756 Herkes üzerine düşeni yapacağı için İslâm’ın hüküm sürdüğü yerde sendikaya mahal olmayacağı yönündeki yakın tarihli bir dinsel kaynak için bkz. Güler, 2012: 84.

757 Özdemir, 2006: 209.

758 Özdemir, 2006: 209; Duran ve Yıldırım, 2005: 239.

girmesinin iş barışını bozacağına inanılmaktadır. Zaten sendikaya onay verilebilmesi için tek şart, 'sendikanın çatışmacı olmayan bir çalışma yöntemine sahip olması' olarak ifade ediliyor.⁷⁵⁹ İşadamlarınca çatışmasızlık temeli üzerinde sorunlara nasıl yaklaşıldığını ortaya koyan bir MÜSİAD uygulaması, kriz dönemlerinde işçilerin işine son verilmesi yerine ücret dondurma politikasının benimsenmiş olmasıdır.⁷⁶⁰ Bu ve benzeri yollarla işverenler, sendikaya gerek duymaksızın işçi haklarını dert ederek çözümler ürettiklerini ispatlamış oluyorlar.

Bu çerçevede, her ne kadar sınıf derinleştikçe sendikal mücadelenin ön plana çıkması beklenebilecekse de, alternatif örgütsel çatıların ihtiyaçlara sendikalardan daha iyi cevap verebileceği yeni model arayışları da gündeme gelebilir. Zira Burak'ın dile getirdiği gibi "bir yandan işletmeler işçi sayısı açısından küçülürken, taşeronlaşmayla parçalanmakta, patron sayısı görünüşte artmaktadır. Bu gelişim, sendikal örgütlenmelere büyük bir darbe vurmakta." Bu nedenle de, işçinin topyekûn davranış yeteneği zayıfladığından, alternatif muhalefet etme ve direnme mekanizmaları için bir arayış içine girme, sendikalar için de, teker teker işçiler için de, kaçınılmazlaşmaktadır.⁷⁶¹ Gözlerimizi ve duyarlılıklarımızı sadece genel olarak sol muhalefet açısından yukarıda vurgulanan mikro/informal mücadele stratejileri noktasında değil, sendikalar açısından da keskinleştirme ve toptancı çözüm arayışlarına yönelik düşkünlüğümüzü terk etmemiz gerekiyor.

Bunun için "...yeni döneme denk düşen mücadele biçimleri yaratılmalıdır. Sınıftaki parçalanma dikkate alınarak, sınıfın farklı parçalarını, farklı yollardan yürüyerek aynı hedefe yönlendirme ustalığı gösterilmelidir."⁷⁶²

759 Özdemir, 2006: 209.

760 Özdemir, 2006; Zaman, 24 Mart 1994, Bilal Şahan'ın haberi.

761 Burak, 2003: 21.

762 Burak, 2003: 22.

Buna karşın, biraz da çaresizlikten altı çizilen yeni mikro/ alternatif mücadele biçimlerinin yanında 'geleneksel' mücadele tarzlarının da sürdürülmeye çabalanmasının önemi anlaşılmaktadır. Diyalog üzerinden sağlanan anlaşmalarda hep biraz işverenin keyfi tercihlerinin damgasını vurduğu; oysa sorunların sağlıklı biçimde halledilmesinde, sözleşme, yazılı kurallar ve kritik sorunların çözümünde devlet müdahalesi alternatifi düşünülmemeyen çözüm biçimleri olarak karşımıza çıkıyor:⁷⁶³ Çalışanların giderek esnekleşen çalışma koşulları değil, yasayla kurala bağlanmış düzenlemeler beklentisi içinde oldukları çok açık.

Sendikaların geleceği belirsizliğini korurken, benim bu konuda görüşüme en yakın bulduğum değerlendirme TRT TÜRK'ün başındaki kişiye ait: "Dünya değişiyor, Türkiye başka bir yere gidiyor. Belki bu Türkiye'de sendika ya hiç olmayacak ya da herkes sendikalı olacak."⁷⁶⁴ Evet, Türkiye'ye uygun model, kesinlikle herkesin sendikalı olacağı bir modeldir; bize uygun olan budur! İnsanların aile boyu sendikalı olacağı türde bir toplumsal hareket sendikacılığı Türkiye'nin geçmişini de ruhunu da, geleceğe dönük ihtiyaçlarını da, dosdoğru yansıtır!

Sendikalar, yeryüzü ölçeğinde yeni örgütlenme stratejileri geliştirmenin peşindedirler. Zira işsizlik, enformelleşme ve taşeronlaşmanın getirdiği parçalanma nedeniyle sendikalar kendilerini üyeleriyle sınırlandırmamak ve kapitalizmin ezilenlerinin ortak çatısı olmayı başarmak, en azından buna niyetlenmek zorundadır. Bu bakımdan yeni toplumsal hareketler kapsamında yer alan toplumsal hareket/faaliyet sendikacılığı literatürde öne çıkıyor. Yukarıda özetlenen yeni toplumsal hareket sendikacılığı kapsamında klasik anlamda sendika üyesi olmayan kadın, genç, işsiz, göçmen gruplarının bu faaliyetlerde içermeleri şarttır.

763 Özdemir, 2010: 50.

764 Türk İş Dergi. Röportaj. Sayı 397, Mart-

Bazı durumlarda işsizler için bağımsız bir örgütsel çatı oluşur. Bu tip sendikacılıkta sadece toplu pazarlık değil işçileri ilgilendiren her konuda görüş geliştirmek ve mücadele yürütmek esas olmaktadır.⁷⁶⁵ Bu tip sendikacılık, önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz gündelik yaşamın her alanına sızmış Foucault'cu mikro mücadele tarzına bir örnek durumundadır. "Sennet, günümüz ABD'sinde üyelerinin iş bulma, çocuk-yaşlı bakımı gibi ihtiyaçları temelinde örgütlenen sendikaları örnek gösteriyor."⁷⁶⁶ "Geleneksel sendikalar enerjilerini büyük ölçüde ücretlerin ve maddi koşulların iyileştirmesine harcarken" esnek piyasaların özellikleriyle başa çıkmaya çalışan sendikalar çalışanın hiçbir ihtiyacını görmezden gelmemek durumundadır.⁷⁶⁷ Kapsama alanı, çalışma yaşamının ötelere uzanarak, tüm toplumsal, ekonomi ve hatta mümkünse kimlikle temelinde kültürel ilişkileri de kapsama iddiasındadır.⁷⁶⁸

Üstelik pratik açıdan da değerlendirildiğinde, Türkiye'de örneğin, grev ertelemeleri ve/veya engellemelerinin kural halini almaya başlaması, işçi mücadeleleri açısından önemli bir problem durumundadır.⁷⁶⁹ Grev karşıtı hutbe okutmaya⁷⁷⁰ kadar gönül indirmeyi göze almanın derinleşen kapitalistleşme ve sınıflı toplum geçme şartlarındaki anlamı, sorunların çözüme kavuşturulmasında daha çatışmacı yollara başvurulmasına yol açacak –sosyal patlama denen türden- kimi sonuçlar hazırlamaktan öte değildir.

Türkiye'nin özgünlüğünün sağladığı imkânlarla bakacak olursak: Türkiye'de iş dünyasının işverenler ve işçiler olarak bölünmüş olması bile, tarihsel içerici ve dayanışmacı *habitusumuzla* bağdaş-

765 Tokol, 2008: 40-44.

766 Bora, 2011a: 15.

767 Sennett, 2009: 129.

768 Çetinkaya, 2008: 39-42.

769 Yıldırım, 2010: 300-2.

770 "Grev Karşıtı Hutbe" Milliyet Gazetesi, 20 Mayıs 2011.

mazlık içindedir. Bu topraklara özgü kurumsallığı yansıtan ahilik, tarihsel özellikleri itibariyle, içericilik bakımından iş dünyasıyla sınırlı olmayıp toplumun bütününe kucaklayabilen bir özelliğe sahipti. Bu bütüncül/içerici doğasıyla ahiliğin kurum ve kurallarının, günümüzde de diriltilmeye ihtiyacı var. Bu başarılırsa, sadece sendika çatıları salt çalışanlarla ve çalışma hayatıyla sınırlı olmayan bir kapsayıcılığa ulaşacağı gibi, orta ve uzun vadede hedef, işverenlerle işçilerin tek ve ortak bir çatı altında (bu etkili işletilen 'Ekonomik ve Sosyal Konsey' olabilir mesela pekâlâ) 'sosyal diyalog' prensibi etrafında birleşmeleri de mümkün olabilir. Ancak mevcut iktidarın ve Müslüman işverenlerin bu yolu tercih ediyor olması, bu konuda başarılı olduğu/olacağı anlamına gelmiyor:

"Emekle sermayenin çıkarları arasında bir denge tutturmaya çalışmak AKP'nin önündeki en önemli meydan okumalardan birini oluşturmaktadır. Çıkar uyumsuzluğunu azaltmada AKP kurumsal bir mekanizma olarak 'Ekonomik ve Sosyal Konsey'i kullanmak istemekle beraber, bunda şu ana kadar başarılı olamamıştır."⁷⁷¹

Yıldırım'ın görüşüne göre, geleneksel korporatist/İslâmi çözümler, "İşçi işveren kardeşliğine dayalı"lığı içinde, mevcut iktidarın sosyal diyalog temelinde çalışması beklenecek 'Ekonomik ve Sosyal Konsey'i'ni benimsediğini not ediyor.⁷⁷² Hiye-rarşiyi varsayarak yola koyulan bu yaklaşımın gerçekçiliğinden kaynaklanan avantajlarına karşın, anlamlı bir diyalogun görece eşit insan ilişkilerinin geçerli kılındığı bir ortam için gerçek karşılığını bulacağını hatırlamak gerekir. Eşitsizliklerin derinleştiği ve kalıplaşarak sınıflı yapılar yaratmaya koyulduğu açık bir gerçeklikken, ortadaki bariz çelişkilerin çözülmesine dönük gerilimlerin giderilmesi gerekecektir. Bu da, İslâmi camiada hiç hoş gitmeyen ve biteviye engellenmeye çalışılarak ötelenen türden çatışmacı sorun çözme tarzlarını kaçınılmazlaştıracabilecektir.

771 Yıldırım, 2010: 304.

772 Yıldırım, 2010: 296.

Her şeye karşın, istenir, projelendirilir ve bir model üzerinde çalışılırsa, bizim kültürel *habitus*umuzu (ahilik) yansıtan ve ondan kaynaklanan özgün kimi sorun çözme biçimlerinin hayata geçirilmesi de kanımca ihtimal-dışı görülmemelidir.

İlgili bölümde ele alındığı üzere, AKP'nin sosyal adalete yaklaşımının, zenginin yoksula takdir ettiği nispette yardımda bulunmasıyla sınırlı olduğu anlaşıyor. Verilmesi uygun görülen, tatmin etmediği noktada ne olacağı konusuna kafa yoran ise hiç yoktur; zira izlenen 'politika'nın yerindeliğinden fazlasıyla emin gibidirler. Bana kalırsa, halk, kendilerinin de 'yükselecekleri' –kaderin kendilerine de güleceği- bir zamanın geleceği inancıyla tahammül göstermekte olup, 'ustalık dönemi'nin bitiminde gardını alma yoluna gidecektir. Muhtemelen bu niyet önce çok incelikli ve nazikâne gösterilir; ama sonra tahminen sert yöntemler seçilebilecektir; çok fazla tahammül gösterdikleri için ikisinin arası bir nokta olabileceğini ben pek düşünemiyorum. Zira her ne kadar bu ülke insanının tahammül sınırları çok genişse de, fazla tahammülün sonunda kaybedeceği şeyi çok olan insanların ortaya koyacağı türden bir 'patlama' ya da patlamalar dizisinin yaşanması da ihtimal dahilindedir.

Yoksullukla mücadelede, alternatif yöntemler söz konusu olduğunda, verilebilecek bir örnek: Böyle kapsayıcı ve çok amaçlı bir sivil girişim örneği olarak 1 Umut projesi/Birlikte Umut Derneğidir: "İşsizlerin ve güvencesiz çalışıp yaşayanların' dayanışmasını örgütlemeye dönük bir girişim bu; sendikalaşma çalışmalarından, insanlara iş bulma, eşya, giyecek temin etme, 'gündelik hayatın ıvır zıvır sayılacak bir sürü problemine' çözüm arama gibi 'basit' pratik ihtiyaçları karşılamaya uzanan geniş bir faaliyet yelpazesi var. Geleneksel 'hayır-hasenat' işlerinden farklı olarak, bu işleri dayanışmacı bir ilişki ağı örerek yürütmeyi hedefliyor."⁷⁷³

773 Bora, 2011a: 57

Sendikal Mücadeleler Çerçevesinde Farklı Mücadele Gelenekleri Üzerine Bir Değerlendirme

Sınıflı/dışlayıcı yapısı nedeniyle Batıda sendikal mücadeleler dışa dönük, sert ve çatışmacı geçmiştir. Bizim bağlamımızın içericilik özelliği, mücadele geleneğinin de zıtlaşmacı değil belirsiz; ve görünmez olmasına neden olmuştur. Hak-İş'in yakın zamanlara kadarki bakışını yansıtan şu cümleler olası çatışmacı ilişkiler karşısında sergilenen çift yönlü tutum alış açısından açıklayıcıdır:

"Sosyal sınıflar vardır ama bunlar daima çatışma halinde değildirler. Çatışma, kapitalizm ve sosyalizmde olduğu gibi sadece güçlünün lehine işler. Bu nedenle sınıflararası ilişkiler dayanışma ve işbirliği temelinde olmalıdır."⁷⁷⁴

İlişkilerin çatışmacı olmadığı geleneksel eşitlikçi çalışma ortamında mücadele, hayatın her alanına yayılmıştır; tıpkı iktidarın kendisi gibi... (Foucaultcu anlamdaki iktidar ve mücadele pratiklerine benzer bu yönüyle). Onun için verilen mücadele hakkında ipuçlarına ulaşmanın bilinenden farklı yolları olmak durumundadır.

Bu farklı mücadele geleneğinin özellikleri dikkate alındığında, AKP'nin neoliberal politikalarına ve hayırsever uygulamalarına destek veriyor görünen yoksul ve çalışan kesimlerinin hâlihazırda da alttan alta bir mücadeleyi sürdürüyor olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu incelenmesi gereken bir husustur:

Yaşanan değişimler sonucunda çatışmacı özelliğini yitiren Batılı sendikalar tam da bu nedenle Hak-İş tarafından sendikacılığın geldiği en son nokta olarak örnek alınabilmektedir.⁷⁷⁵ Ancak mücadelelerini çıkar çatışması temelinde değil, hak ve adalet kavramları etrafında yürüteceklerini belirterek kendi konumlarını farklılaştırıyor olması da görmezden gelinecek bir detay

⁷⁷⁴ Duran ve Yıldırım, 2005: 237.

⁷⁷⁵ Özdemir, 2004a: 863.

değildir.⁷⁷⁶ Üstelik bu arada, koşullarının farklılaşan niteliği nede- niyle, Türkiye'nin derinleşen sınıflaşması, sendikal alanda da bizi Batının diyalogcu, çatışmaya kapalı sorun çözme metodlarının uzağına atacak gibi görünüyor.Eldeki veriler,hâlihazırda çatışma- cı usulleri terk eden Batılı sendikaları örnek almak yerine kendi özgün modelini oluşturmak için çaba harcaması gerektiğini orta- ya koyuyor. Batı, kendi evreninde sınıflararası geçişleri kolaylaş- tırır ve refah harcamalarını azaltmazken, neoliberal politikalar er- tesinde sınıflı bir yapıya geçen Türkiye'de, iş dünyasının tarafları arasındaki ilişkiler çatışmasız kalmaya devam edebilir mi? Duran ve Yıldırım'ın⁷⁷⁷ bu soruya yanıtı şöyle: "...mevcut koşullar altın- da kapitalizmde çatışmalı bir ilişki mevcut olduğundan Müslü- man işçiler meşru bir biçimde çatışma araçlarını kullanabilirler."

İşçi sınıfının önderleri gibi Müslüman işadamları da iş haya- tını ilgilendiren pek çok konuda (örneğin iş ahlakı) kendilerine Batıyı örnek aldıklarını; Müsiad⁷⁷⁸ da Hak iş⁷⁷⁹ de model olarak Batıyı aldıklarını ifade etmişlerdir. İdeali bizim Batıyı, Müslü- man ülkelerin de bizi örnek almaları mıdır? Eğer öyleyse Cum- huriyet'in Batılılaştırımcı projesine İslâmi hareket tarafından gösterilen direnç boşuna mıydı?

Sınıflı Toplumun Temel Sorun Alanları ve Çözüm İçin İpuçları

Bu gelişmelerin sonuçları ve sınıflı toplumun derinleşmesinin tem- el göstergeleri, bir yanda sermaye birikirken diğer yanda yeni bir tür yoksulluğun görünürlük kazanması oldu. Bu yoksulluk, ideal tipik Batılı sınıflılığın bir emaresi olarak anlaşılmalı:

"Yoksulluk... 1990'ların sonunda Türkiye'nin gündemine yerleşti. Ne eski usul patronaj ilişkileri içinde, KİTlerden istihdam sağlama veya

776 Özdemir, 2004a: 863.

777 2005: 238.

778 Özdemir, 2004a: 841.

779 Özdemir, 2010: 46.

gecekondu edindirme politikaları, ne artık yerini giderek çekirdek aileye bırakmış olan geniş aile dayanışması, yeni yoksulluk sorunuyla baş edebilecek güçte değildi.”⁷⁸⁰

Geleneksel sosyo-ekonomik örüntülerin güç ve hâkimiyetini koruduğu dönemlerde günümüz anlamıyla yoksulluk ve sosyal güvenlik gibi sorunlarımız yoktu:

“...tarımda istihdamın önemini koruduğu, geleneksel aile yapılarının bireye sağladığı sosyal korumaya güvenildiği bu ortamlarda, yoksulluk ve sosyal dışlanma siyasi önlem gerektiren önemli bir sorun olarak görülmedi... Önemli olanın... sanayileşmenin başarısı olduğu düşünülüyordu. Günümüz koşullarında, bu varsayımların tamamı... geçerliliklerini kaybetmiş durumdalar.”⁷⁸¹

Nitekim “sanayileşmenin başarısı”na kilitlenmek, Osmanlı’nın yenilgisini kabullendiği çöküş döneminden bu yana sahip çıkılan bir kader durumundaydı. Ancak, halen devam etmekte olan bu sürecin tam da İslâm’ın ve yerel dinamiklerin kapitalizmle eklemlendiği bir döneme denk düşmesi, kaderin bir cilvesi gibidir. Bu bağlamda Müslümanlar, ya sınıflı toplumun getirdiği yeni türde sorunların çözülmesinde bir pay sahibi olacak; ya da daha uzun yıllar bu sorunla yaşanmasına katkıda bulunmak gibi bir vicdani sorumluluğun taşıyıcısı olacaklar.

Türkiye’de sınıflı topluma geçiş, köylü toplumun ve geniş ailenin tasfiyesi paralelinde gerçekleştiği için, insanların dayanışmalarını sağlayacak çeşitli sosyal ağların çözülmesi de onu izledi. İnsanların sadece maddi/parasal değil sosyal, kültürel, beşeri ve manevi sermayelerden de yoksun kalarak yoksullaşmalarını beraberinde getirdiği içindir ki geleneksel sosyal güvenlik yaklaşımları, mevcut yoksulluk sorununun çözümünde yeterli olamamaktadır. Bu çerçevede Türkiye’nin sosyal atmosferi açısından

780 Bunlara savaşın yol açtığı zorunlu göç dalgalarını da ekliyor Buğra ve Sınmazdemir; Ayrıca bkz. Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 86.

781 Buğra ve Kevder, 2007: 10

özel bir önem taşıyan geniş aile ve hemşehrilik vb. bağların çözümlüşünün altı literatürde özellikle çiziliyor:

"...eski göçmenler gibi geniş ailenin fertlerinden veya hemşehriliklerden oluşan dayanışma ağlarının sağladığı iş bulma ve geçekundu edinme olanaklarına sahip olmadan şehre gelip savrulan yeni bir göçmen kitlesinin ortaya çıkması"nın sonuçları evleri ekmeksiz çocukları okulsuz bırakabilmektedir."⁷⁸²

Bu noktada, geçmişte kalan sosyal güvenlik sisteminin sona ermesinin bizi yeni arayışlara yöneltmesinin, kaçınılmazlığını vurgulayan, Buğra ve Keyder'den, çözümün içermesi gereken temel bileşenlere de yer vererek yeni arayışlara davet edildiğimiz uzunca bir alıntı yapmak yerinde olacaktır:

"Gelişmekte olan ülkelerin sosyal güvenlik sistemleri ise toplumun büyük çoğunluğunu dışlayan sistemlerdi. Ama tarımda istihdamın önemini koruduğu, geleneksel aile yapılarının bireye sağladığı sosyal korumaya güvenilebildiği bu ortamlarda, yoksulluk ve sosyal dışlanma siyasi önlem gerektiren önemli bir sorun olarak görülmedi. (...) Günümüzün koşullarında, bu varsayımların tamamı, hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerde, geçerliliklerini kaybetmiş durumdalar. Küresel rekabet, teknolojik gelişme, tarımın hızla çözölüşü, aile yapısındaki değişmeler ve kadınların giderek daha yaygın bir biçimde çalışma hayatına katılmaları, yaşlanan nüfus gibi bir dizi yapısal nitelikli gelişme, her yerde sosyal politikanın yeni bir yaklaşımla ele alınmasını gerektiriyor."⁷⁸³

Bu yeni yaklaşımın, adı geçen yazarlara göre bizi götürdüğü yer, temel bir gelir ödeneği olmakla birlikte, kendileri bile bu çözümün ikna edebilirliği konusunda emin değiller:

"Bunun başarılip başarılamayacağı ve zaman içinde sadece yoksulları hedefleyen politikalardan gerçek bir temel gelir politikasına geçilemeyeceği ise bu politikaların ahlaki temelleri üzerinde savunulup kabul ettirilmesine bağlı. Asıl zor olan da bu."⁷⁸⁴

782 Buğra ve Sınmazdemir, 2007: 86.

783 Buğra ve Keyder, 2007: 10.

784 Buğra ve Keyder, 2007: 12.

Üstelik, yukarıda değinildiği gibi, yoksullaşmanın salt maddi değil, diğer yüzlerinin (beşeri, sosyo-kültürel ve manevi olmak üzere) de mevcut olması dolayısıyladır ki, yazarların eleştirdikleri hayırseverlik pratiklerinin paranın ötesine geçme konusundaki içerim ve becerileri nedeniyle varlığını sürdürmesi bence hayati önemdedir. Bunun da ötesinde, hayırseverlik pratiklerine ‘insan onurunu zedeleyici’ olması üzerinden yapılan karşı çıkışı, asgari ücretin altında kalmak zorunluluğu bulunan bu temel gelir için de yapmak gerekir.⁷⁸⁵ Zira asgari ücretin dahi açlık sınırının altında olduğu bir ortamda, böyle bir ödemeye insanların onurlu bir yaşam sürdürmeleri şöyle dursun, ne en temel ihtiyaçlarını karşılamaları mümkün olacak; ne de toplumun geri kalanıyla bir ilişki ağı içinde bir yaşamı paylaşabileceklerdir.

Buğra ve Keyder, yoksulluk probleminde bir çözüm önerisi olarak getirdikleri temel gelir vergisiyle, seslerini yükseltirken, sosyo-kültürel bazlı sermaye kayıplarının yerinin nasıl doldurulacağı konusunda sessiz kalıyorlar. Oysa bu noktayı dert etmek önemlidir; çünkü önceki kısımlarda da altı çizildiği üzere, bizim zihniyet haritamızda ve (yakınlara kadarki) tarihimizde ne denli yoksul olursa olsun düzgün bir insan -yoksul da olsa bir insanın düzgün olabilirliğine ve saygı görebilirliğine dikkat!- saygı görmüş ve itibar sahibi olmuştur. Dolayısıyla onurun da eşit paylaşıldığı⁷⁸⁶ ülkemizde eşitliği tanımlayan, salt maddi ihtiyaçlar seviyesinin gerekleriyle donanmışlık değil; sosyo-kültürel manevi sermayelerden de yoksun olmamak olmuştur. Böyle bir servetin kaybı, ona hiç sahip olmamış bir insanın ona sahip olmamasına benzemeyecektir. Onur, insan ihtiyaçlarının en üst seviyelerde yer alan grubuna dâhildir ve sahipken yitirilmesi kesinlikle bir başka; ve radikal bir anlamda sınıf düşmek anlamına gelecektir.

785 Nitekim Sınıf ve mücadele boyutlarına hiç değinmeksizin bu denli yetersiz bir gelir ödemesiyle yetinen Buğra ve Keyder’e karşı böylesi bir karşı çıkış Bahçe ve Öncü (2009) tarafından yapılıyor.

786 Mardin, 1991: 195.

Batıdaki toplumsal mücadelelerin adam (centilmen) yerine konulma, genel oy hakkına ulaşma⁷⁸⁷ vb. iktisadi kapsam dışı konulara yöneldiği dikkate alındığında, bizde yoksul bir insanın sahip olduğu toplumsal dayanışma ağı ve moral, onursal eşitliğin anlamı daha iyi takdir edilecektir.

Sonuç olarak, geride bıraktığımızın, yoksul olarak adlandırılan insanların dahi onur (inanç ve ilişki) paylaşımından payını/hakkını alabildiği, onurun bir ayrıcalık olarak kurumsallaştırılmadığı, kapitalizmden farklı bir düzen olduğu kesin. İnsanların asıl mücadelesi onur için verdikleri mücadeledir. Değil mi ki, Batıdaki sınıf ve sendikal mücadelenin dinamitini ateşleyen de nitelikli işçilerin adam yerine konulmayıp seçme ve seçilme hakkından dahi yararlanamayacak denli dışlanmış olmalarıydı.⁷⁸⁸

İnanıyorum ki, yoksulluğun maddi manevi vurduğu, kaybettiği çok şey olan Türk insanı, sendikalar üzerinden de –her ne kadar işçi sayısının azalması, taşeronlaşma ve kayıt dışı gibi etkenlerden olumsuz etkileniyorsa da- yaratılacak başka kurum ve mekanizmalar üzerinden de seslerini her geçen gün artan bir biçimde yükselteceklerdir. Zira eşitsizliklerin bu denli derinleştiği bir ortamda, kabul edilebilir bir güç dengesi seviyesine ulaşmak, mücadelecilerden yaklaşımlardan geçecektir. Onurun eşit paylaşılması geçmiş, henüz bizden çok uzaklaşmadan bu uğurda etkili ve hakiki bir mücadele yürütülmesi, ortak tarihimizin gerektirdiği insani değerlerin savunulması adına bir zorunluluktur diye düşünüyorum. Nitekim Hakan Yavuz'un (Engin Yıldırım içinde) aşağıdaki alıntılarda vurguladıkları gibi görünür vadede bir versiyonuyla bu mücadeleden kaçış bulunmamaktadır:

“AKP'nin karşı karşıya olduğu en önemli çelişkilerden biri, onu iktidara taşıyan alt sınıflarla destekleyen işadamları arasındaki olası çatışmadır.”⁷⁸⁹

787 Marshall ve Bottomore, 2000; Holloway, 2006: 36.

788 Marshall ve Bottomore, 2000; Holloway, 2006: 36.

789 Yıldırım içinde, 2010: 292

Aynı konuda Yavuz devamla şu gözlemleri aktarıyor:

“İşsizlik ve fakirlik AKP’nin karşı karşıya olduğu en önemli sorun alanlarından biridir ve buradaki sorunların çözülmemesi alt sınıfların partiden soğumasına neden olabilir... Emekle sermayenin çıkarları arasında bir denge tutturmaya çalışmak AKP’nin önündeki en önemli meydan okumalardan birini oluşturmaktadır.”⁷⁹⁰

Bu durumun gereğinin en insancıl ve etkili bir biçimde yerine getirilebilmesi için, yeni döneme ve güncel ihtiyaçlara denk gelen yeni mücadele biçimlerinin peşine düşülmesi kaçınılmazdır. Geride bıraktığımız sınıfsız toplum yapılanmasında, çatışmalı bir sınıf mücadelesi için gerekli zeminin mevcut olmadığı devlet eksenli çalışma ortamının son gelişmelerle alacağı yeni biçim, oluşum aşamasındaki sınıfların (sermaye ve çalışan sınıflar) sergileyeceği tutumlara bağlı olarak şekillenecektir. Ahilik-ten⁷⁹¹ ilhamla yola koyulduğunu ileri süren Anadolu sermayesi bu sözcüğe (ahilik) hakkını verebilir; onu modern sosyal diyalog kurumuyla buluşturabilirse, sorunların çözümünde çok sert çatışmalara gerek bırakmayan yaklaşımların egemen olmasını umabiliriz. Yıldırım’ın altını çizdiği gibi,

“Parti’nin İslâmcı bir geçmişe sahip kadrolarının işçi sorunlarına en uygun çözümün üçlü yapılarla sağlanabileceğini düşünmekte olduğunu söyleyebiliriz; zira bu yaklaşım ‘işçi işveren kardeşliğine dayanan geleneksel İslâmi korporatist anlayışa yakın görünmektedir. Aslında sosyal diyalog ‘işçi işveren kardeşliğinin’ modern biçimi olarak da değerlendirilebilir.”⁷⁹²

Ancak ahiliğin bütün tarafları aynı çatı altında örgütleyen bü-tüncül ve kapsayıcı doğasının gerekleri yerine getirilmeden, işçi-den ayrı faaliyet gösteren işveren oluşumları ve tarafların aşağı

790 Yıldırım, 2010: 304.

791 Ahiliğin Batının lonca düzeninden farklı olarak iktisadi yaşamın unsurlarını bütünüyle kapsaması yanında köylere kadar uzanan örgütlenmesiyle tüm halka hizmet götüren bir niteliğe sahip olduğu bilgisi bu noktada önemlidir; Bkz. Özdemir, 2007.

792 Yıldırım, 2010: 296.

yukarı eşit olmadığı bir sosyal diyalog ortamına ulaşmak hayal-
dir.⁷⁹³ Başarılı sosyal diyalog uygulamaları eşdeğerde güçler ara-
sı ilişkilerin varlığını gerektirir. Çıkar uyumsuzluğunun azaltılma-
sı konusunda başvurulmuş 'Ekonomik ve Sosyal Konsey'in etkili
kullanımı konusunda AKP şu ana kadar bir başarı gösterebilmiş
değildir.⁷⁹⁴ Buna karşın, hiç değilse içinde bulunulan durumda,
bu sermayenin temsilcisi olan AKP'nin, iktisadi krizlerin alt et-
tiği alt sınıfları da temsil ettiğine dair gözlem ve iddialar, aldığı
oy oranı da dikkate alınınca, yabana atılır gibi değildir.⁷⁹⁵ "Yeni
orta sınıfın yanı sıra, AKP işçi sınıfının önemli bir kısmından da
oy almıştır."⁷⁹⁶ Ancak alt sınıflardan aldığı desteğe karşın asıl ai-
diyet orta sınıf ve onun uzantısı olan Anadolu sermayesiyledir
(başta MÜSİAD olmak üzere). Bunun bir göstergesi, 3 Kasım se-
çimlerinde sadece iki sendikacı milletvekiline karşın 21 MÜSİAD
üyesinin Meclis'e girmiş olmasıdır. ⁷⁹⁷ Çalışanları zor durumda
bırakmanın ötesinde, açlıkla karşı karşıya bırakan esnek çalış-
manın gerçekleştirilmesi, dönemin Çalışma Bakanı tarafından,
olmaması halinde az gelişmiş bir ülke olarak kalmaya mahkûm
olmakla tehdit edildiğimiz; Yeni İş Kanunu'nun da işverenlerin
isteğine karşın Hak-İş dâhil sendikaların muhalefetiyle geçirildi-
ği bir vakıadır.⁷⁹⁸ Dolayısıyla hâlihazırda sosyal diyalog için sağ-
lıklı bir 'kardeşlik rejimi'nin alt yapısı mevcut değildir.

Her geçen gün açılan sınıflararası farkın yaratacağı sonuçlar,
bizimki gibi kodu eşitlik olan toplumlarda kolayca öngörülebilir
değildir. Üstelik özel sektörde sendikalılaşma ancak işveren 'izin
verirse ya da işine gelirse' mümkün olabiliyor ve kamu dışın-

793 İşçi işveren ilişkilerini ahiliğin günümüzdeki gerekleri bağlamında tartışma konusu ettiğim
bir çalışma için bkz. Özdemir, 2012b.

794 Yıldırım, 2010: 304.

795 Yıldırım, 2010: 288-9.

796 Yıldırım, 2010: 289.

797 Yıldırım, 2010: 290.

798 Yıldırım, 2010: 298.

da kalan sendikalaşma oranı %6 civarındadır.⁷⁹⁹ Derinleşen sınıf gerçeği ve yoksulluk karşısında artık kural halini almış olan grev engellemeleri⁸⁰⁰ benzeri uygulamalar sosyal diyalog temelli uzlaşmacı yöntemlerdense çatışmacı usullere başvurulması ihtimalinin, ancak orta ve uzun vadeler için mümkün olabileceğini düşündürmektedir. Grev karşıtı hutbe düzenlemeye dahi gönül indirilebilmiş olması, din adına yorum ortaya koyanların çoğunun işçi-dostu olmayıp açıkça güçlüden yana tavır aldıklarını düşündürüyor.⁸⁰¹ Şayet geçmişin ahilik benzeri barışçıl yöntemlerinden ayrılmak istenmiyorsa, böylesi kavgaya davet eden engellemelere gidiliyor olmasını, ancak yaşadığımızın bir geçiş dönemi olmasıyla izahı –umulur ki- mümkün olabilir.

Sınıfsal fark ve emek piyasasındaki parçalılığın yol açtığı zorlukların üstesinden gelindiği noktada çok değişik türde ve çapta eylemliliklere hazır olmak gerekir. Burak tarafından söze döküldüğü gibi, “Sınıftaki parçalanma dikkate alınarak, sınıfın farklı parçalarını, farklı yollardan yürüyerek aynı hedefe yönlendirme ustalığı gösterilmelidir.”⁸⁰² Bu yapılırken, örgütsel sermayenin hayatın farklı düzlemlerini, gündelik yaşam pratiklerini içerecek bir şekilde, seferber etmeyi başarması da gerekli olacaktır elbette.

Bu çerçevede sendikaların, yeni koşullar altında, sendika-dışı kalan unsurlar olarak güvencesiz çalışanları, işsizleri ve gençlerle kadınları da içermesinin hem bir kurum olarak sendikanın ayakta kalabilmesi, hem de sahip olduğu amaçlara hizmet edebilmesi bakımından önemi literatürde vurgulanmaktadır.⁸⁰³ Sendika dışı bu kesimleri kapsamak suretiyle etkinlik ve eylem platformları oluşturmalarının başarılması bu bağlamda haya-

799 Aksu ve Doğan, 2009: 25, 30.

800 Yıldırım, 2010: 300-3.

801 “Grev Karşıtı Hutbe!” Milliyet Gazetesi, 20 Mayıs 2011.

802 Burak, 2003: 22.

803 Tokol, 2008: 41-2.

tidir. Bu "...Sadece toplu pazarlık değil işçileri ilgilendiren her konuda görüş geliştirme ve mücadele verme"nin önünü açacak toplumsal hareket sendikacılığını gerektirir.⁸⁰⁴ Birlikte Umut Derneği'nin işsizlerin ve güvencesiz çalışıp yaşayanların dayanışması amacıyla hayata geçirdiği insanlara iş bulma, yiyecek ve giyecek temin etmeden en basit gereksinimleri giderme gibi geniş bir yelpazede gösterdiği faaliyetler bu kapsamda anılmaya değer.⁸⁰⁵ Bunları yapmak suretiyle, hem sosyo-kültürel sermayenin üretimini yoksul ve işçilerin bizzat kendi aralarında gerçekleştirmek suretiyle kendileri için bir 'servet' yaratmayı sağlamış, hem de hayatın bütün alanlarını mücadele ve direniş mekânları haline getirmeyi başarmış olacaklar; böylece, ortak çıkarlara sahip bu farklı kesimler bir araya gelerek dayanışmayı sağladıkları kadar mücadele ve direniş bağlamında, sistemde öbür türlü açamayacakları gedikleri açmayı da başarabileceklerdir.

Türkiye'deki mücadele kültürünün oluşturunca ve temsilcisi durumundaki sol performans üzerinden İslâmcı sağın toplu/örgütlü eyleme bakışı olumsuz olmuştur. 'Biraz da' diyorum, zira muhalefet ve isyan karşıtlığının Türkiye'de çok daha derin kökleri vardır. Osmanlı'dan bu yana isyana yatkın toplum kesimlerinin ortaya koyduğu isyanların –örneğin iyi bilinen iki isyan: Şeyh Bedreddin ve Celali isyanları- dahi çok sert şekilde bastırılmış olması; öte yandan, halkın özgür köylü –köle değil- olup mücadele ve isyan olanağına sahip olması, yönetici sınıf için idare edilmesi zor bir denklem yaratıyordu. Ne tam bir teslimiyet hali, ne de başkaldırının kolay bir yolu mevcuttu. Başkaldırı, genellikle, ölümü göze alarak, tabiri caizse kelle kollukta girilen bir iş oluyordu. Şimdilerde mücadeleye girenlerin de, Başbakan'ın bizzat şahsı için söylediği 'kefenimizi giydik de bu yola çıktık' sözünü benimsemeleri mi gerekir?

804 Tokol, 2008: 44.

805 Bora, 2011: 57; 'Bir Umut'a dair ayrıntılı bilgiler için ayrıca bkz. Aksu ve Doğan, 2009

Bu satırları yazdığım sırada 76 hapishanede 10 bin gibi ciddi sayıda bir insanın süresiz olarak açlık grevine girmiş olmaları bu kapsamda zikredilebilir. Kanımca, bunun en derin kökleri eşitlikçi Doğulu despotizmin ideale yakın bir örneğinin Osmanlı İmparatorluğu ile verilmiş olmasında yatar. Yakın tarihlere değin kendi yağıyla kavrulabilir durumda olan Türk halkının temel özelliğinin “etliye sütlüye karışmayıp” devletin varlığına şükretmek” olduğu aşikardır. Sünni kesimin ‘yumuşak başlılığı’na alışıktır devlet erkânı toplumun muhalif kesimlerine de Cumhuriyet’li yılları kapsayacak biçimde kan kusturmaya devam etti. Cumhuriyet döneminde darbeler yoluyla girilen sert müdahaleler, gelinen noktada kendi iç ve özel nedenlerine yaslanan Kürt muhalefeti dışında, Türkiye’de muhalefetin kökünü kurutmuştur.

Paradoksal bir biçimde, Cumhuriyet dönemi boyunca devletin doğrudan ve dolaylı yönetici sınıfına bağlı okumuşları ve seçkinleri, Türkiye’ye, Batılılaşmanın bir parçası olarak muhalefet kültürünü de getirmeye çalışmışlardır. Sünni kesimden almadıkları desteği toplumun muhalefete yatkın alevi kesiminden devşiren devlet seçkinleri, iktidar pozisyonlarını, muhalefet rolünü de üstlenecek ve pekiştirecek şekilde yürütmeye çalıştılar. Bu aynı zamanda, geleneksel kültürü aşarak Batılı yaşam tarzını egemen kılmak için başvurulmuş bir metod olarak da görülebilir. Oysa çok açıktı ki (Sünni versiyonuyla) Türk halkı, tavrını, değişmek değil, değişmemekten yana koyuyor; direnişi ve muhalefeti de Batılılaşmanın kural ve kurumlarına karşı yürütüyordu. Buna belki, ta ki AKP iktidarına kadar demek gerekir. Nitekim, şu anda bu durumun devamı için, ne maddi ne de manevi şartlar mevcut değildir; çok devasa bir dönüşüm süreci yaşanmış olup, AKP hükümeti halktan bir güç olarak halkın iktidara gelmiş bedenlenişi olarak kabul edildiğinden, sunni kesim için muhalefete giden yollar bir süre daha kapatılmış görünüyor. Buna karşın, durumun farkında olan hiç de azımsanamayacak sayıda bir in-

san grubu, uzun vadeye yayılacak çalışmalarına çoktan başlamıştır bile. Muhtemel bir sonuç: Yeni bir muhalefet ve isyan pratiğinin ve kültürünün yaratılacağı bir yeni dönem olabilir! Şayet başarılıabilirse, bu muhalefet pratiği ve kültürü farklı olacaktır; ithal değil, bu toprakların bağrında pişirilmiş olacaktır; en azından farklı etkileşimler sonucu sentezlenen bir ortak ürün olacağı öngörülebilir. Bu, böyle olmak zorundadır; zira mevcut isyan ve muhalefet anlayışıyla yaygın kültür arasında bir bağdaşmazlık mevcuttur ve bu kısır bir muhalefet toprağı anlamına geliyor. Üstelik, bu topraklarda din-dışı solun ürünü olan toplu/örgütlü eylem ve direnişin sahicilik sorunu vardır her şeyden önce; bu nedenle toplu hareketlerin sahiciliğinden şüphe edilir; bu hareketlerin arkasında başka güçler aranır; varlıklarından yarar değil zarar geleceğı şüphesi egemendir. Neden? En temelde, halkta yaygın bir halinden memnurluk durumu söz konusudur da ondan! Şimdi büyük ölçüde geçmişte kalmış olan bir halinden memnurluk durumu ama!

Buna bir ilave, Türkiye’de solun teorisyenlerinden biri olarak kabul edilen Ömer Laçiner’in özeleştiriden çok eleştiri şeklinde formüle ettiği, solu tanımlayan özellik olarak ‘çıkarcı stratejisi’ni belirtir; Laçiner verdiği bir röportajda solun bir karakter özelliğı olarak ‘çıkarcı stratejisi’ eksenli düşündüğünü ve eylediğini tespit ediyor:

[Sol] olay ve sorunlara prensipler açısından değil, kendi siyasi çıkar ve fayda hesapları açısından tavır alagelmıştır. Sol, siyasi çıkar ve güç elde etme stratejileri üzerine dönen, bütün düşünsel faaliyetini de buna yönelten bir sol olduğu için bütün o eleştirdiğı partilerden farksız bir hareket haline geldi. Özgünlüğünü kaybetti. Böyle olunca darbe de herhangi bir siyasi araç haline geldi ve belli koşullarda desteklenebilir oldu.”⁸⁰⁶

Özetle, aktarılan bu durumun, belki de tek istisnası, tarih boyunca fazlasıyla boy gösteren esnaf ayaklanmalarıdır. “Kaybe-

806 Hazal Özvarışın Ömer Laçiner’le yaptığı söyleşi. “Sol Dini Öğrenme Zahmetine Girmedir, Darbeleri Siyasi Araç Olarak Gördü,” T24. 07. 05. 2012.

decek çok şeyi olan” bu kesimin; geleneksel sistemin taşıyıcısı durumundaki bu kesimin çırpınışı durumundadır bu ayaklanmalar. Ve mutlaka ses getirir. Çünkü bunlar, somut, elle tutulur, sistemin zaaf noktalarından kaynaklanan, neden-sonuç bağlantısı bariz ve kuvvetli ayaklanmalardır. Bunun dışında, kurulmuş ideal devlet işleyişine hasar verme ihtimali olan herhangi bir ayaklanmaya iyi gözle bakılmazdı; tarih günümüze kadar böyle süregeldi. Kürt isyanları ve bağlı eşkiya kültürü belki bunun dışında tutulmalıdır. Türkiye’de en canlı mücadele şu anda çok farklı düzlem ve platformlarda Kürtler tarafından yürütülmektedir ve bu açıdan Kürt nüfusun sahip olduğu canlılık ayrıca inceleme konusu edilmeye değer.

Bunun dışında, (Sünni) halkın isyana ve muhalefete uzak duruşunu vurgularken, bugün, İslâmi kesimi de içine alacak bir şekilde bir tüketim ve israf toplumu haline gelişimizi, Patrona Halil İsyanı’nın nedeni olarak belirtilen zevk ve sefayla özdeşleşen Lale Devri’nin sonunu getirişini⁸⁰⁷ akıllardan çıkarmayarak ilintilendirmek yerinde olacaktır.

Anlatılanların toplamından çıkan sonuç, Türkiye’nin toplumsal dinamiklerinin ayaklanma ve muhalefet için gerekli güç ve tarihe sahip olduğudur. Yeter ki mücadelenin gerektiği konusunda ikna olunsun ve kaybedecek ya da kazanılacak noktalar üzerinde netleşilmiş olsun. Cumhuriyet’li yıllar boyunca mücadeleden uzak durmasının temel nedenleri ise şunlar olabilir: Batının sınıflı toplumuna karşı geleneksel eşitlikçi sosyo-ekonomik düzenin devamını isterken; ve devlet kalkınma mücadelesi yürütüyorken, solun yaptığı mücadele çağrısına olumlu cevap vermeyerek kendi uzun vadeli çıkarlarına da sahip çıkmayı umduğu ve bunu planladığı bence çok açık.

Buna karşın, özellikle Eliaçık’ın başını çektiği grubun ‘yoksulun dini olmaz’ diyerek mücadele zemini üzerindeki taşları

⁸⁰⁷ Bkz tr wikipedia.org/wiki/Patrona_Halil_İsyanı.

toplamaya gayret etmekle yetinmeyip, yukarıda, konuşmasından alıntılanan 'reddi miras' yaptıklarını ifade ettikleri cümlelerin gösterdiği üzere, bütün bir geleneksel İslâmi anlayışla bağlarını koparıırken, sol/sosyalist bir yorumun fazlasıyla benimsendiğini ortaya koymaktadır. Gazete haber ve yazılarına yapılan değerlendirmeler ve facebook üzerinden yürütülen tartışmalardan gözlemlediğim kadarıyla toplumun Alevi kesimleriyle bariz bir dayanışma içinde olsa dahi, genelde solun, mevcut mesafeyi korumaya özen gösterdiği saptanabilir. Türk solunun bu mesafeli duruşu çerçevesinde, etkili olması muhtemel olduğu, bir İran deneyimini hatırlamak gerekir. İran'da sosyalist İslâmcıların devrim sonrasında devre dışı bırakıldığı acı bir tecrübe yaşanmıştı. Eliaçık'ın başını çektiği yeni Sol İslâm'ın (Anti-kapitalist Müslümanlar adı altındaki) adımlarını bu türden tereddütleri giderecek şekilde atması gerekiyor. Misyonu daha çok İslâmi camia içinden taraftarlar çekmekse, bu gruba dönük hasmane söylem ve tutumlar içine girmektense, bu grubu sol bir söyleme ikna etme yönünde ılımlı bir çabanın gerekli olduğu aşîkârdır.

Eliaçık'ın 'reddi miras'lı deklarasyonu, şayet İslâm'la bağlarını büsbütün koparmaları anlamına gelmeyecekse, yoksuldan yana farklı bir İslâm yorumunun yapıyor olduğunu fazlasıyla doğrulamaktadır. Hak-Batıl ve Şeriatî'ye ait 'dine karşı din' metaforları eşliğinde mazlumun sesi olabilecek yeni bir söylem oluşturulmaya çalışılıyor ki bu çabanın bir dayanağı Kur'andan yapılan şu alıntıdaysa;

"Size ne oluyor da Allah yolunda o ezilen erkekler, kadınlar ve yavrular uğruna savaşmıyorsunuz?"⁸⁰⁸

Başka bir dayanağı da Peygambere atfedilen şu sözde de karşılık buluyor olabilir:

"Kâfirlerin iktidarı bile, eğer adil ise sürebilir. Ama müminlerin iktidarı, eğer adaletsiz ise mutlaka yok olur."⁸⁰⁹

808 Bkz. Nisa suresi, 75. Ayet.

809 Garaudy, 1965: 38.

Anti kapitalist Müslümanlar kapitalizme karşıdır, çünkü, “her peygamber mesaj kendi zamanının egemen sistemine karşı durmuştur.”⁸¹⁰

İslâm’ın mesajını yeniden anlamlandıranlar açısından yukarıdaki sözün de temel vurgusunu oluşturan adalet kavramı, toplumun yoksul kesimleri bağlamında, merkezi önemdedir. O kadar ki bu grubun yaklaşımda adalet İslâm’ın özüdür.⁸¹¹

Adaletin insanları eşitleyici özelliğinin tüm çıplaklığıyla tarif edildiği Nisa (135) suresindeki tavsiyelere kulak kabarttığımızda gerçekten de keskin bir eşitlik mesajıyla karşı karşıya kalıyoruz:

“Siz ey imana ermiş olanlar! Sizin, ebeveyninizin ve akrabalarınızın aleyhine de olsa, Allah rızası için hakikate şahitlik yaparak adaleti gözetmeye azmedin. O kişi zengin de olsa fakir de olsa, Allah’ın hakkı onların her birinin [hakkının] önüne geçer. Öyleyse kendi boş arzu ve heveslerinize uymayın ki adaletten uzaklaşmayasınız. Çünkü eğer [hakikati] çarpıtırırsanız, bilin ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.”⁸¹²

Hadid suresi 25. ayette de adaletin ayakta tutulmasını sağlayacak ölçü ve mizanın indirilmiş olduğundan söz edilir. Adalet, böylece bir denge, ölçü ve mizan işi olmaktadır. İslâm tarihinde (Osmanlı versiyonuyla), dengeye yapılan vurgunun kökeninde de bu ayetlerin yatıyor olması ihtimali yüksektir.

İslâm’ın temel prensibi olan Tevhid, Müslümanların birliğini de işaret etmekle birlikte, Müslüman sosyalistler inanç içi bu ayrışmayı sınıflı toplumun ortadan kaldırılması için mücadele temeli üzerinde izah etmektedirler: “...İslâm Tevhid inancıyla insanı Allah’tan gayri her şeye kulluk etmekten kurtararak ruhi ve toplumsal alanda özgürleştirir, izzet kazandırır. Tevhid, sınıfsız toplumu, şirk ise sınıfların olduğu, birliğin yok edildiği zulüm

810 Koca, 2013: 94-5.

811 Bkz. Denek, 2010: 31 vd. ve Eliaçık, 2011b.

812 Fsed. 2002: Nisa: 171

ve sömürünün hâkimiyetini ifade eder.”

Adalet kavramı üzerinden yapılan bu açıklamalara karşın sorun büyüktür. Ortada kendisini ‘hak’ olarak gören iki farklı yorum/görüş vardır ve bu ikiliğin (yani şirkin) giderilmesi eşitliğin sağlanmasını⁸¹⁴ gerektirir. Peki ama bu nasıl mümkün olabilecektir?

Foucaultcu kavrayışın vurguladığı, iktidarın bireye kadar dalaran farklı güç odakları arasındaki ilişkilerden türediği ve güçlü olanın kendisini söylemi belirleme tekelini elinde tutmakla ortaya koyacağı genellemesinden hareket edersek, oluşturulmakta olan bu farklı söylemlerin dayandığı gücün özerk olmayıp, sistematik işleyişin yönünü tayin edenlerce iktidarın kendisini sürekli yeniden üretecek şekilde belirlendiğini kabul etmek gerekme-yecek midir? Doğrusu, bu sorunun yanıtı ‘evet’ olmalıdır. Ama şunu da unutmadan: İktidarın (güçlünün) söyleminin içinde muhalefetten (zayıftan) izler vardır. Muhalefet iktidar üzerinde sürekli, yavaşça ve hissettirmeden aşındırıcı etkisini göstermeye devam edecektir. Bunu görmek için çok dikkatli, keskin ve işin içinde bakışlara ihtiyaç var.

Çizilen bu çerçeveye uygun mücadele stratejisi, zayıf güç-lüsülle bütün tarafların varlığını, çeşitlilikleri içinde, dikkate almayı gerektirir. Çalışma boyunca altını çizmeye çalıştığımız üzere, insana yapılan yatırım daha çok sosyo-kültürel ve manevi sermayelerle ilişkisellikler üzerinden yapılmalıdır. İnsanı insan ve özne yapan süreç, maddi sermaye değil manevi (sosyo-kül-türel) yatırım süreçlerini gerektirmektedir. Bu nedenle de sürece yön verecek anahtar kavramlar kısa süreli ve maddi kurgulu ça-tışmalı mücadeleciler süreçler değil, zamana yayılan ilişkisellikler ve diyalog kanallarının açık tutulması olmalıdır.

813 Denek, 2010: 16-7.

814 Denek, 2010: 24.

HAS Parti, Emek ve Adalet Platformu, Anti-kapitalist Müslümanlar ve İhsan Eliaçık

Bu çalışma için Emek ve Adalet Platformu üyelerinin önemlice bir kısmıyla yüzyüze görüşmeler yapıldı ve bazılarında önceden hazırladığım soru formunu doldurmalarını istedim; gerekli gördüğüm noktalarda, sonrasında da (e-mail üzerinden) kendilerinin cevabına ihtiyaç duyulan bazı sorularımı yanıtlamalarını sağladım. Bu nedenle, bu bölümün kurgusu Platform'dan edinilen bilgilerden hareketle oluşturulmuştur. Platformun önemi, İslâmcıların sivil hücre tipi oluşumlarının tipik bir örneği olmasından geliyor.

2012 1 Mayısına HAS Parti kortejinde katılan İhsan Eliaçık ve kendilerini Anti-kapitalist Müslümanlar olarak adlandıran gruba Emek ve Adalet Platformu'nun tamamı olmasa da bazı üyeleri de katılarak bütüncül bir görüntü serdilediler. Platform'un korteji bütün olarak desteklememesinin nedeni, 1 Mayıs günü sayfalarında şöyle açıklandı: "... niyetlerden bağımsız olarak üslup, içerik ve söylem hususlarında kendimizce önemli kaygılarımız olduğu için korteje iştirak etmemekten yana tavır aldık."⁸¹⁵

Aynı gün kılınan giyabi cenaze namazında kadınlarla erkeklerin birlikte saf tutması burada ayrıca not etmeye değer. Yine aynı gün, burada "Mülk Allah'ındır" vb. pankartlar taşıyan grup adına konuşan Eliaçık'ın söyledikleri oldukça çarpıcı. Bir reddi miras deklarasyonu bu! 40 yıl önce Müslüman gençlerin 6. filoyu protesto etmek isteyenleri taşladıklarını, bugün içinse kendilerinin yaptıklarının karşılık geldiği şeyi şöyle özetliyor: "Biz bu zihniyetin yönlendirdiği İslâmi anlayışla ayrıldığımızı, reddi miras yaptığımızı bu kortejle duyuruyoruz."⁸¹⁶

815 Bkz. www.emekveadalet.org/1-Mayis/.

816 "Antikapitalist Müslüman Gençler 1 Mayıs'ta," Radikal, 1 Mayıs 2012, 10:40

Grup, 1 Mayıs öncesi ve sonrasında basında çokça tartışıldı. Oluşuma yönelik tepkiler üçe ayrılabilir. Öncelikle, Müslüman camiadan yükselen tepkiler vardı ki bunlar daha çok eylemi, AKP'nin tekerine çomak sokmak olarak değerlendirdiler. Dinsel kaynaklı sözlerin yazılı olduğu pankartlarla desteklenen eylemi, samimi olmaktan çok bir tür bozgunculuk olarak değerlendirdiler. Ama örneğin, 1 Mayısın ertesi günü, Kanal 24'deki programlarında yaptıkları değerlendirmelerinde Fehmi Kuru ve Ali Bayramoğlu'nun eyleme dönük görüşleri olumluydu. Fehmi Kuru, eylemdeki tutum ve tavrı kendisine yabancı bulmadığı gibi, AKP öncesi milli görüş çizgisine paralel bulunduğunu da ifade etti.

Bu arada, merkez basında yer tutmasa da, diğer kaynaklardan İslâm söylemli başka grupların da 1 Mayısta meydanlarda İslâmî içerikli pankartlarıyla saf tuttuklarını öğrendik. Bunların başını, Sakarya'da 7 İslâmî kuruluşun⁸¹⁷ ortaklaştığı bir grup çekti. Grup, taşıdıkları pankartlarla, tıpkı anti kapitalistler gibi, 'Allah'tan başka otorite tanımadıkları'nı ilan ederek "Devletin, kapitalizmin, küresel sermayenin, bankaların değil Rabbimizin kuluyuz." yazılı pankart taşıdı.

Bu olanlar, açıkça bir kısım İslâmcının sol/sosyalist harekete yakınlaşması çabasıdır da. Peki, Sol, İslâmcıların uzattığı bu zeytin dalını alır mı? Basına yansıdığı kadarıyla sol grupların tepkisinin güvensizlik (ve çokça sinizm/alaycılık) şeklinde tezahür ettiğini belirtmek gerekiyor. Aynı safları paylaşmaktan duydukları bir memnuniyetsizlik buna eşlik ediyor. HAS Parti'nin kurucuları arasında yer alan sosyalist solun tanınmış isimlerinden Cem Somel'in bir kitabın girişine yazdığı şu itiraf cümlesi bu alaycı tutumu çok güzel özetlemektedir:

"Dinlerin sınıflı düzeni savunmaktan başka bir işlevi olmadığı kanaa-

817 Kuruluşların isimleri şöyle: Ada-der; Diriliş Saati Dergisi; Değirmen Dergisi; İlim ve Hikmet Vakfı; Ribat Eğitim Vakfı; Sakarya Dayanışma Derneği; Vahdet Vakfı. (<http://platformhaber.net/?p=14457>)

tiyle, eşitlik ve hak mücadelesi yürüten Müslümanları küçümseyen sosyalistler de bu kitabı ilginç bulacaktır.”⁸¹⁸

Nihai amacı İslâm düzenini getirmek olan bir hareketin sosyalizmi araçsallaştıracağı ve amacına ulaştıktan sonra da rafa kaldıracağına inanılıyor olsa gerek. Ama güvensizlik ve sinizmin; dahası elitizmin soldaki yaygın hasletlerden olduğu gerçeği de gözden ırak tutulmamalı.

Sol, İslâm; ve Emek ve Adalet Platformu⁸¹⁹

Emek ve Adalet Platformu’nun görünür misyonu İslâmcılıkla sol hedefleri sentezlemek; bir nevi solun yerli/İslâmi bir versiyonunu oluşturmaktır. Görüştüğüm Platform üyelerinden biri, bu güçler birliğinin desteğiyle faaliyet gören blogun İslâmi camiada eksikliği hissedilen muhalefet geleneğinin oluşturulması bakımından çok önemli bir işlev görebileceği düşüncesine sahipti. Kendisi, İslâmi camianın muhalefet düşüncesine sadece mesafeli değil; yeri geldiğinde düşmanca bir tutum dahi takınabildiği, bunun değiştirilebilmesi için de kendilerinininki gibi oluşumların oynayacağı rolün önemli olacağına inanıyordu. Bir diğer mensup, Platform’un misyonunu, “Din karşıtı, aydınlanmacı sol düşünce ile devletçi gelenekteki İslâmi düşüncenin iç hesaplaşmasını görmek istiyoruz.” şeklinde açıkladı. Aynı kişi, devletin etkisizleştirilmesi amacı hayata geçirilirken devlet imkânlarının zayıflar lehine kullanılmasının da becerilmesi gerektiğinin altını çizdi. Ancakbelirtilmeli ki, bu bakış açısı, İslâmi düşüncenin sorunun devlete duyulan bağlılığa indirgenmesi noktasında sorunludur.

Emek ve Adalet Platformu’nun bir üyesi, sorularımdan birini - Müslüman camia bağlamında AKP’ye muhalefetin yaratılması-

818 Somel, 2010: 9.

819 Platformun adı, solun vurguladığı emek kavramı ile İslâmcıların vurguladığı adalet kavramlarının birleşiminden oluşuyor ki hareketin amacı da bu iki çevreyi bir araya getirmek zaten. bkz. Koca, 2013: 78.

nın zorluklarıyla ilintili olan- şu şekilde yanıtladı:

memlekette tek kale maç oynanıyor... Bu maçı eleştirdiğinde, özellikle bunu soldan ve sol kavramlarla yaptığında, CHP'nin kale arkasına düşüveriyorsun. İslâmcı kesimlerdeyse AKP'ye biat etme, hatalarını örtbas etme eğilimi var. HAKSÖZ diye İslâmcı bir dergi var, antikapitalist olduğunu ileri sürer. Ama mevzu AKP olunca savunmacı bir tutum içine girer. Eskiden daha muhalif ve doğru analizler yaparken bugün artık bunu göremiyoruz. Bizim iftar eylemlerimizi en çok eleştiren, hatta saldıran ekip de bu ekipti."

Görüştüğüm bir başka kişi de (İslâmcı kökenli) muhalefet ve eyleme mesafeliliğe dair düşüncesini şu gözlemlerinin eşliğinde dile getirdi:

"İsyarını küçük, kanaatinse büyük olması gerektiğine inanılır... Mehmet Bekaroğlu tersanede ölen bir işçinin taziye ziyaretine gidiyor. Oradaki vatandaşlardan biri 'Allah razı olsun, iyi ki geldiniz. Solcuları göstererek, bunlar da bize yardımcı oldular ama (sessizce) bunların çoğu cenabettir.'"

Sol ile İslâmcılık arasındaki gereksiz husumeti ve mesafeyi İslâmcılara dönük bir eleştirelilik içinde işleyen Nuray Mert Peyami Safa'dan yaptığı şu alıntı karşısında çok tepkili görünüyor:

"Tarihi maddecilik minnetle mücadele ediyor... Öyle bir dünya kurmak istiyor ki, orada kimse kimseye 'minnettarınızım efendim' demeyecek. Şimdiye kadar insanın şerefi hiç bu kadar müdafaa edilmiş midir?"Devamında Nuray Mert'in sorduğu soru Müslüman çevrelerin derin derin düşünmesini gerektirecek türden: "İnsanın şerefini en çok müdafaa etmeye talip olanlar Müslümanlar olmak gerekmez mi?"⁸²⁰

Bunlara benzer zorluklar, Emek ve Adalet Platformu'nun misyon ve amaçlarının neler olduğu anlatılırken de dillendirildi. Amaç ve misyonlar anlamında öne çıkan başlık, kapitalizm karşıtlığı geliştirmekti. Bir yanıtlayıcının özenle altını çizdiği üzere; "Bu seküler din (kapitalizm) bize başka ilahlar dayatırken onunla mücadele etmemek olmaz." Bu çalışmanın iddiasıyla uyumlu

820 Mert, 2002: 66.

olarak Platform üyeleri de kapitalizmin her geçen gün –özellikle de AKP iktidarı boyunca- derinleştiğini düşünüyorlar:

“Kapitalizm, AKP döneminde olduğu kadar hiç derinleşmemiştir. Dün faiz kaygısı taşıyan nice Müslüman bugün dinlerini tahrif ederek sadece bu konuda liberal düşünce ile uzlaşıyor. Bu İslâmi düşünceyi de zedeliyor. Kapitalizme alternatif bir düşünce bu iktidar ve yaşlılarımızca oluşturulamaz. Ancak yeni kuşak birçok şeyin bilincinde gibi.”

Ama bunu yaparken, diğer mücadele veren kesimleri taklit etmeyerek, yöntemde farklılaşılması gerektiği bilhassa vurgulanıyor. Bu farklılaşma, İslâm ile sosyalizmi sentezleme gereğinden kaynaklanıyor. Solun hatalarla dolu geçmişi bir yana, İslâm'ı analize katmanın da yukarıda anlatılan örnekte de görülen türden zorlukları mevcuttur. Platform'un ilkeleri bulunan metinde izleyen ifadelerle amaç kapsamında yer verilmiş:

“...sosyalistler ve İslâmcılar arasındaki ötekileştirmeyi kırarak bir fikri ve eylemsel damarın yaratılmasına katkı sunmayı başlıca faaliyet alanlarından biri olarak kabul eder. Dini ve seküler merkezli toplumsal adalet arayışlarının ortak bir söylem ve eylem oluşturabilme ihtimalinin sadece ülkemiz ve bölgemiz için değil, tüm dünya mazlumlarının hak ve adalet arayışları için bir anlam taşıyacağını öngörür.”

Adaletle yapılan vurgu ile İslâmcılığın özgü yol arasında bir ilinti kurmak kaçınılmazsa da, solun tezlerini tanımaya ve bir ortak noktada buluşmaya yönelik ilgi de o ölçüde canlı ve belirgin.

Bu çalışma için kendilerine anket uyguladığım (anket uygulamadığım ama çeşitli konularda fikirlerine başvurduğum 5 kişi daha oldu.) 5 Platform üyesinden 2'si Milli Görüş kökenli; 3'ü sosyalist sol idiler; ve ancak İslâmcı gençler AKP uygulamaları üzerinden Müslümanlığın araçsallaştırılmış olması noktasında eleştirel ve muhalif bir duruşa sahip olup; sosyalist kökenli gençler de geçmiş sol tecrübeleri bağlamında oldukça eleştireldiler. Platformun, Türkiye solunun hatalarını tekrarlamaması gereğinin altını ısrarla çizdiler. Ancak hareketin İslâm'dan beslenirse güç kazanacağına inanmakla beraber, fiilen İslâm sağcılaştırmış ol-

duğu için solun birikiminin buraya taşınmasının zorunlu olduğuna inanıldığı bilhassa vurgulandı. Görüşülen, İslâmcı kökenli diğer üye, siyasi kimliğini özetlemek için başvurduğu ifadelerle bu çalışmanın İslâm'a bakışı arasındaki paralellik çarpıcı olduğu için bu ifadesini buraya bütünüyle alacağım:" Allah'ın sade bir kulu' olmayı bütün bir insanlıkla bütünleşmek için şevk ile sahipleniyorum." Bu kişinin kendisine ve siyasete dair algısında her şeyi basit, sade ve yalansız algılamaya verilen belirgin bir önem söz konusuydu. İslâmcı camiayı eleştirmekten geri durmayan bu kişi, içinde bulunulan hal itibarıyla İslâm'ın değil ama İslâmcıların doğrunun tekelinin kendilerinde olduğuna inanmaları noktasında Yahudileşmiş olduklarına işaret etti.

Sosyalist kökenlere sahip kadın üyenin ifadesinde Platform'un özel misyonu şöyle dile geliyor:

"Bu memleketin kendine özgü değerleri üzerinden bir adalet mücadelesi vermesi gerekiyor. Daha önceden mesafeli olduğum din konusunda yeni şeyler öğreniyorum... Eski klişeleri tekrar etmeden halkın kendi sözünü üretmesini sağlayacak mekanizmaları geliştirmek gerekiyor."

Bu sözlerinin sahibinin "Kürt siyasal hareketine yakınlığı" ve "öz örgütlenme ve doğrudan demokrasi kavramları nedeniyle anarşizmi" kendisine daha yakın bulması; dahası, esas olarak kadın konusunda bir şeyler yapmak istediği halde burada da feminizm düşmanlığı sezinlediği için umutsuzluğa kapılır gibi olması, bu siyasal karışımı daha da ilginç bir hale getiriyor. Sol geçmişine yönelik eleştireliliğini özetleyen sözler ise şunlar:

"Sosyalist yapıların kemalizmle olan etkileşimi ve dine bakışlarını eleştiriyorum. Ayrıca, Türk sosyalist hareketinin içinde bulunduğu tıkanıklığı aşabileceğine dair umudum yok. Kürt hareketiniyse hepsinden ayrı tutuyorum."

Sonuç olarak, İslâmi söylem içinde tayin edici bir yer işgal eden 'sosyal adalet' vurgusu; ve tekabül edeceği reel gündemlerin yanında olarak adaletin inşasına hizmet etmek, Platformun başta gelen hedefleri arasında belirtiliyor. Maksat, eşitlikçi sol

kaygılarla İslâmi geleneği buluşturmak olarak özetleniyor. Bu çerçevede biraz aşağıda tekrar dönülüp detaylıca ele alınacağı gibi, geleneksel İslâmcılardan ayrılmak suretiyle, eşitlikle adalet arasında uzlaşmaz bir fark görmeyip, bu ikisinin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu düşünüyorlar.

Devamla, sol ve İslâmcılığı buluşturma noktasında ikisi de solda, ama biri solcuları diğeri İslâmcıları, eleştirmeyi seçen iki örnek üzerinden hareket edecek olursak: Araplarca (ve İran tarafından) realize edilen İslâm sosyalizminin yapmayı seçtiği üzere materyalizm ve kapitalizmle paylaştığı kuramsal hususlar bağlamında araya mesafe koymayı seçmelerine eleştirel yaklaşan Nuray Mert, materyalist-pozitivist özelliğın, o çağın kaçınılmaz bir uzantısı olarak bugün görmezden gelinebileceğini düşünüyor. Yani, materyalizmin tarihsel toplumsal bir yanı olup, günümüzde de bütün canlılığıyla sahiplenilmesi gerekmediğini belirtiyor. Aksi takdirde, bundan kazançlı çıkacak olanın küresel kapitalizm olacağını altını çiziyor. Zira Mert'e göre, İslâmcıların açıkça solun safında yer almak yerine, sağ ve solun ötesinde, belirsiz arayışlara yönelmesinin sağın işine yaradığı açıktır:

“İslâmi bakışlar, dini hassasiyetlerini siyasal dille ifade etmenin yolunun, hala sağ ve sol ayrımına toptan karşı çıkmaktan geçtiğini düşünüyorlar. Oysa... bu, sağ söylemin itiraz imkânlarının önünü kesen iktidarcı bakışının (bir) ifadesi.”⁸²¹

Bu husus, (materyalizmin sola içkin olup olmadığı meselesi), İslâm ile sol arasında bir uzaklık vesilesi olmaya devam ettikçe, yukarıda da belirtildiği gibi statüko güçlenecektir ve “Yakın zamana kadar, solun modern siyasette gündemde tuttuğu, eşitlik, paylaşma gibi değerlere binbir bahane ile karşı koymanın dini bahanesi olamaz.”:

“Kapitalist düzenek içinde bir toplumda yaşayıp, sol geleneğın altını çizdiği ‘sınıf’ ve iktidar ilişkilerini reddetmek, ne yazık ki, statükoyu

821 Mert, 2002: 66.

teyid etmekten başka bir anlam taşıyor, mevcut iktidarların güçlenmesinden başka bir işe yaramıyor. İslâm'a dayanarak ancak sınıfsız bir toplum hayal edilebilir, Müslümanlara yakışan bunun özlemi içinde davranmak, bugün olanı, solu bahane ederek görmezden gelmek değil."⁸²²

Bu çalışmanın bütünüyle teyid edip destek verdiği bu saptamaya ilave edeceği tek husus var. O da bu saptamanın ancak sınıflılığın derinleştiği bir Türkiye için –yani günümüz Türkiyesi- geçerli ve yerinde olacaktır. Sınıflı toplum dinamiklerinin yerleşmediği bir ortamda, bilindiği gibi, Türk halkının çoğunluğu için muhalif hareketler, 'karışıklık isteyen' anlamında anarşist öğrenci gençler olarak değerlendirilmişlerdir. Çünkü mücadelenin gereği için geçerli koşullar halk tarafından gözlemlenmemiştir. Eşitsizlikler varsa da herkesin temel ihtiyaçlarını gidermekten uzak olmadığı ve 'sınıflararası' geçişlerin hala mümkün olduğu bir ortamda sınıfsal farklılıklar can yakıcı –açlık, kimse-sizlik gibi- sonuçlarıyla algılanabilmiş değildi. Sahip oldukları uzun sınıfsız geçmişleriyle Türkiye Müslümanlarının, bu konuda bir miktar direniş gösteriyor olmalarını bu nedenle, anlayışla karşılamak gerekir. Ben inanıyorum ki, koşullar oluşup olgunlaştığında kimse Türkiye Müslümanları kadar etkin ve ayakları yere basan türden bir kuvvetli muhalefet ve direniş örneği sergilemeye muktedir değildir. Bugün, Türkiye'de bu açıdan koşullar çoktan olgunlaşmış ama kitlesel hareketlilik o paralelde hayata geçirilebilmiş değildir. Zira Sünni İslâm'ın muhalefet ve mücadeleden başka işleri de vardır: Çağın gerekleri doğrultusunda dinsel kaynakların yeniden yorumlanması ihtiyacı da orta yerde durmaktadır çünkü. İhtiyacı duyulacak şey, tecdid ve bireylerin mümkün olan çoğunluğunu kapsayan cihadla aynı kökten gelen içtihad (yorum) faaliyetleri olacaktır.

Bu düşünceye uygun olarak, bir başka soldan Platform'a katılmış kişi de, "İslâm'ın Sol'un yaptığı hataları tekrar etmesine

822 Mert, 2002: 66.

mani olsun, geleneğiyle barışık, halkıyla barışık, onları ağır ağır ama içerden ve diyaloga, yani gerektiğinde kendi de dönüşerek değiştiren bir yöntemle ilerlemesi için bir şeyler yapmak, bu yönde projeler vs. geliştirmek için uğraşmalı bizim gibi ‘radikaller.’” fikrinde olduğunu belirtmiştir.

Bir başka kaynakta da Laçiner, solun muhalif çabalarını destekleme noktasında gösterdiği direnç nedeniyle, Sünni İslâm’ın mesafeli tutumunu eleştiri konusu yapar.⁸²³ Ancak solu eleştirel biçimde ele aldığı yakın tarihli bir röportajında Ömer Laçiner’in, kendisinin solu, dindar kesimle, dinin dilini (ayet, hadis vb.) öğrenerek, temasa geçmesi gerektiği konusunda uyardığını, ama dikkate alınmadığını serzenişle belirttiğine de tanık oluyoruz: “Sol hareket, bu insanların uğruna hapislere düştükleri, aşağılanmayı göze aldıkları bu dini, gelenekleri ‘nedir bunlar’ diye öğrenme zahmetine bile girmedir.”⁸²⁴ İslâmcı sağa da sosyalist sola da yükleniyor özetle Laçiner. Bu değerlendirmeye Laçiner, Aktay’ın daha önce yaptığı “sosyalizmin Türkiye’de insanlara hiçbir zaman gerçek anlamda bir ‘eşitlik vaadi’ olarak sunmamış olduğu” tespitiyle buluşmuş oluyor. Aktay ayrıca, uzunca bir dönem sol olarak adlandırılanların Kemalist elitin bir parçası olduğu eleştiri/yorumunu da ekliyor.⁸²⁵

Görüşüğüm bir başka kişi de, solun hatalarını tekrarlama adına, yönetme dair şu kritik açıklamayı dile getirdi: “Piramiit şeklindeki hiyerarşik öncü mantığının yerine çemberler halinde gelişen etkileşimci mücadeleli önemiştir.” Bu ifadelerle birlikte vurgulanmak istenen bir husus da, ‘halkın eğilim ve özelliklerine teslim olmadan ama onları da yok saymadan hep beraber değışip dönüşmenin yollarını arama’ya verdikleri önem.

823 Aktay içinde, 2009.

824 Hazal Özvarış’ın Ömer Laçiner’le yaptığı söyleşi. “Sol i Öğrenme Zahmetine Girmedir, Darbeleri Siyasi Araç Olarak Gördü,” T24. 07. 05. 2012

825 Aktay, 2009.

Aynı kişinin faaliyetler açısından altını çizdiği bir başka boyut da, somut projelere (Platform'un 'evsizler kampanyası'nda olduğu gibi) ağırlık ve öncelik vermekle ilgiliydi. Bu çerçevede eylemler sonrası bazı işçilerle yakınlıklarını sürdürüp, örneğin çocuklarına ders vermek gibi, yardım ilişkileri içine girdiklerini de belirttiler.

Anket sorularıma yanıt verirlerken, özellikle iki kişinin yoksulluk ve sokakta yaşayanlar hakkındaki sorunları ele alırken, benim çalışma boyunca yapmaya gayret ettiğim gibi meseleyi 'manevi yoksulluk' ekseninden ele aldıklarını görmek dikkat çekiciydi. Bir kişinin (İslâmcı kökenli olan) başvurduğu ifadeler şöyleydi: "Sokaktaki kişilerin çoğunun ailesi var. İnsanları kimse-siz yapan ise manevi bir mülksüzleşmedir. Hem dindar hem de seküler aileler manevi açıdan mülksüzleşiyor. Artık rüşvet almayan memura enayi diyorlar... İş arkadaşlarımdan kaç çocuğuna bir erdem öğretebilir diye baktığımda durumun vahametini görüyorum." Görüştüğüm bir sosyalist kökenli genç de sokak çocuklarıyla ilgilenilmesi bağlamında aynı yaraya parmak pastı: "

maddi olarak devlet sahip çıkmalı ama işin insani boyutunda sivil toplumun aktif bir şekilde sorumluluğunu hissedip sürece dahil gerekiyor."Yani çocukların maddi gereksinimlerinin giderilmesi, maddi yardımlar yeterli değil; zaman ayırıp insani temas, birlikte vakit geçirme, yemek yeme vb. etkinlikler gerekiyor.

Emek ve Adalet Platformu'nun ilkeleri arasında zikredilen ve muhalefet açısından sıradan insanları temel almayı arzuladıklarını ortaya koyan türden ifadeleri de bu başlık altında paylaşmalıyım:

"Türkiye'deki pek çok siyasi hareketin temel sorunlarından biri, okuryazarlarla halk arasındaki yabancılaşma ve mesafedir... Emek ve Adalet Platformu; modernizmin kendini beğenmiş, seçkinci bir tavırla 'gelenek'i topyekûn damgalayıp 'yepyeni bir sayfa' açma kolaycılığından uzak durur."

Anket sorularıma yanıt veren bir üyenin ifadelerinde, her ne kadar sıradan insana dayanılacağı vurgulanıyorsa da, bunun na-

sıl gerekleŖebileceđine dair bir ipucuna rastlanmıyor:

“Sıradan emekçi teyzelerin,ablaların, ağabeylerin kaygılarını, dűŖűncelerini önemsiyoruz, onları sadece sistemin hegemonyası tarafından k rleŖtirilmiŖ, kendimizi de sűper aydınlanmış gibi görmüyoruz... Türk solundan farklı olarak ‘halki-gelenekçi bir kaygı’yla yola ıkıyoruz.”

Koca, alıŖmasında, geleneğe yapılan bu ‘aŖırı’ vurgunun, hareketin mücadeleci damarının önüne geçtiğini ve böylece sola yönelik kucaklayıcılık iddiasına sekte vurduğu yorumunu yapıyor.⁸²⁶ Ama her halükarda, tarihi boyunca siyasal eylemliliğin dıŖında kalmıŖ Sünni geleneği siyasal muhalefetlebarıŖtırma amacı taŖıyan bu hareketin değerinin bu açılardan çok büyük olduđuŖphe götürmüyor. Üstelik Platform’un açıkça deklare edilmiŖ ve sol harekete atfettikleri bir ‘marjinal olmama/kalmama’ hedefi de var. Bunun o kadar da kolay hayata gemeyeceğinin bir göstergesi olarak geçtiğimiz aylarda yaŖananan Gezi eylemlerinin katılımcılarına Ŗ yle bir göz atmak yeterlidir. Muhalif  sl mcılar olarak Anti-kapitalist Müslümanların ve Emek ve Adalet Platformu’nun tam destek verdiği gezi eylemlerine hükümetin sert ama çok sert tutumunu baŖka nasıl açıklamak gerekir. Bu geliŖmeler de göstermektedir ki, Emek ve Adalet Platformu’nun adımlarını dűŖűnerek atan ılımlı tutumu Eliaçık ve Anti-kapitalist Müslümanların sakınımsız ve hoyratça olduğu ileri s r lebiyecek siyasal söylem ve tutumlarına yeğdir.

Platform, Türk sıradan insanının eylemsizliğini, “Gezi”den çok önce, Ŗ yle açıklıyor: Devletin bir bildiği vardır; Müftünün bir bildiği vardır; Hocanın bir bildiği vardır deyip kendi adına tepki gösteremezler...

 stikrar arayıŖının halk üzerinde çok egemen olduğu: “ortaya çıktılar gene ortalığı karıŖtırıyorlar... anlayıŖının hakimiyeti...”

“Ŗimdiye kadar beni niye gözaltına almadılar; demek ki senin yaptığın bir Ŗey var” anlayıŖının yaygınlığı...

826 Koca, 2013: 91.

Emek ve Adalet Platformu, kamuoyunda en çok iki alandaki eylemleriyle adını duyurdu: İktidardaki Müslümanların oruç zamanlarına da taşıdıkları israf ve lüks tüketim eğilimlerine⁸²⁷ yönelik olarak gerçekleştirilen İftar protestoları ile evsizler kampanyaları.⁸²⁸ Bu eylemlerin her biri öylesine ses getirdi ve etkili oldu ki bu yılki Ramazanın başında Çanakkale şehitliğinde AKP İstanbul il başkanlığı tarafından verilen iftar yemeğinin menüsü Çanakkale’de şehit olanları ile aynıydı. Menüsü ekmek, su ve buğday çorbasından oluşan bu iftar yemeğiyle, Emek ve Adalet’in, verilen zengin iftarları protesto etmek amacıyla gerçekleştirdiği bu eylemler arasında kurulan paralellik,⁸²⁹ üzerinde düşünmeyi hak ediyor. HAS Parti’nin başkanını da saflarına dahil etmeyi başaran AKP, bir vesileyle daha, eleştirilerin gereğini yerine getirme konusunda oldukça başarılı bir profil sergileyerek, daha uzun yıllar halkla kaynaşmış bir Parti görünümünde kalacağını ispatlamış oluyor.

Emek ve Adalet Platformu’nun zaten sayıca çok kabarık olmayan üyeleri arasından, bu gruba sosyalist soldan dâhil olan 3 üyesiyle görüştüm. Bu gruba katılış nedenleri arasında soldan umutlarını kesmiş olmaları ve İslâm’ın katkılarıyla güçlenen bir mücadele hareketine verilecek katkının çok şey ifade edebileceğine olan inançlarını ifade ettiler. Biri, siyasi olarak kendisini artık ‘Sol’a ait görmüyor; dahası bunu kirli bir kavram olarak görüyor. Sosyalist hareketten gelen birikimlerini İslâmi potansiyelle buluşturmanın önemine inanıyorlar. İslâm’dan alınan gücün çok daha başarılı bir kitlesel hareketin oluşturulmasında

827 Türk Diyanet Vakfı’nın bile 5 yıldızlı bir otelde iftar yemeği verdiği bir ortamda yapıldı bu eylemler.

828 “Sokakta Yaşayan İnsanlarımız İçin Evsiz Evleri İstiyoruz” başlıklı basın toplantısına Emek ve Adalet Platformu yanında şu oluşumlar da katıldı: “AKDER; Kalplere Sevinç Bırakanlar İnisiyatifi; manevra Gençlik Hareketi; MAZLUMDER; Özgür Açılım Platformu.” Bu kapsamda, “Birimiz Üşüyorsa Herkes Üşür; Evsizlerle Evsizler İçin Sabahlayalım” temalı bir başka etkinlikleri de var.

829 Karaca, 2012.

işlevsel olacağı inancına sahipler.Bu isimlerin Platformun kuruluş süreci hakkında verdikleri bilgiler gösteriyor ki HAS Parti'den belli isimler (Mehmet Bekaroğlu, Zeki Kılıçaslan gibi), bu süreçte etkili, teşvikkârve dahası öncü olmuşlar. (Bu isimlerin 'bütünleşme' sonrası AKP'ye geçmeyenler arasında yer aldığını not etmek de bu noktada önemli ve gerekli.) Ancak başlangıçtaki bu güçlü etkinin sonraları azaltılması tercih edilmiş. Platform, araya mesafe koymayı tercih etmiş; anladığım kadarıyla HAS Parti de kendisine destek veren bağımsız bir grubun örgütlerine katkısının çok daha fazla olduğunu düşünüyor. Belki, yeni bir partileşme süreci içine girilmezse, bu kişiler faaliyetlerini Emek ve Adalet Platformu benzeri sivil oluşumlar üzerinden yürütebilirler. (Nitekim şu an 'İstanbul Düşünce Evi' isimli bir oluşum altında faaliyet gösteriyorlar.)

HAS Partili isimlere tek başına bir parti gibi çalışan İhsan Eliaçık'ın ismi de eklenmeli.⁸³⁰ Ancak Eliaçık ismi etrafında bazı ihtilaflar mevcut. Destekçileri olduğu gibi düşünce ve yaklaşımlarına çokça da itirazla yaklaşanlar var. Bana belirtilen bir anlaşmazlık noktası, geleneğe karşı tutumundaki sertlik. Platformdaki birçok üye, bulunacak çözümün geleneğe rağmen ve karşı değil 'gelenekle birlikte' olması gerektiğine inanıyor. Gerçekten de İslâmi camianın mevcut muhalefet karşıtlığı ile Eliaçık'ın yer yer bu kesimler açısından pervasızca ve 'kabul edilemez'sayılacak çatışmacı muhalefet anlayışı bariz bir uyuşmazlık oluşturuyor. Eliaçık'ın aldığı tavırla muhalefetin İslâmi camiadaki tabanını genişletmek, genç destekçileri dışında, bana da çok mümkün görünmüyor.

Aynı çatı altında bulunmasalar da, bu iki odakla, Emek ve Adalet Platformu'nun güç ve amaç birliği içinde oldukları an-

830 Platformun kurulduğu dönemlerde gerçekleştirdiği bir etkinliğine çağırdığı isimler kimlerle dirsek teması içinde olduğuna dair epey ipucu sunuyor: İhsan Eliaçık, Altay Ünaltay, Cem Somel, Mehmet Bekaroğlu, Zeki Kılıçaslan, Metin Kayaoğlu, Metin Karabaşoğlu, İlhami Güler, Ahmet

laşılıyor. Ancak bundan yola çıkarak, Platform'un bu isimlerin kontrolü altında olduğu düşünülmemeli; daha sonra değinileceği gibi, bu isimlerle ve onların görüşleriyle mesafeli olanlar da Platform'da mevcut. Sağ-sol terminolojisinden haz etmeme konusunda da HAS Parti'ye paralel bir hassasiyeti hemen tespit etmek mümkün oluyor. Kürt sorunu konusunda bariz bir bilinç ve 'ön alıcı' tavra karşın bu konuda da Platform üyelerinin görüşleri arasında farklılıklar bulunuyor.

Anketlere verilen yanıtlarda, Platform'un, İslâm ile sosyalizm arasında bir köprü olma misyonu öne çıkarılıyor. HAS Parti'nin kuruluşunda çokça ileri sürüldüğü gibi Platform'da da sağ ve sol kimliklerinin ötesinde bir muhalif/sosyal adaletçi damar yaratılmasının önemine vurgu yapıldı. Eşitlik ve adalet fikirlerini sağ ve solu aşan bir düzlem üzerinde güçlü bir biçimde işlemek amaç olarak belirtiliyor. Bu çerçevede başvurulan kapsayıcı kavramise 'sosyal adalet'.

İslâmi literatürde (sosyal) adalet ve eşitliğin anlamlarının farklı olduğunu vurgulayan Kutub, bu kavramların tipik sosyalist ve komünist vizyonlardan farklı doğasını öne çıkarıyor. Seyyid Kutub'un kaleminden İslâm'da eşitlik ve adalet şöyle tasvir ediliyor:

"İslâm, servette aritmetik eşitliği şart koşmuyor, çünkü servetin kazanılması eşitliği şartına karşıdır. Çünkü servetin kazanılması, eşit olmayan birtakım kabiliyetlere bağlıdır. Mutlak adalet, rızıkların farklı olmasını, insanların bir kısmının diğerlerinden rızkınun daha bol olmasını gerektiriyor. Elbette ki bu, herkese eşit fırsatların tanınmasıyla 'insani adalet'in gerçekleşmesi ile birlikte olacaktı."⁸³¹

Bu alıntıda vurgulanan hususlar, İslâmi paradigmanın insan özgürlüğüne, bireysel özgerçekleştirime tanıdığı ağırlıklı yere işaret ediyor. Aksi takdirde, Kutub, merkezden müdahalelerle sağlanan eşitliğin bir uzantısı olarak İslâm'ın özerk/müstakil,

831 Aktay, 2002a: 54.

kendine yeten insanından vazgeçmiş olurdu. İslâm'ın, eşitliğe karşı çıkıyormuş gibi görüldüğü noktada, O'nun farklılığın ve bireysel özgürlüğün (müstakil ihtiyaçlarından özgürleşmiş İslâm insanı) hakkını vermek istemesiyle ilgili olduğu ileri sürülebilir. Bu noktada, İslâm'ın asıl mesajının her türlü eşitsizliğin eşitliğe dönüştürülmesini içermesinden hareketle (kölelik konusundaki yönelim bunun önemli bir örneğidir) kadınların erkeğe tabi sayılmasına son verilip; bizzatihi müstakil insan sayılmalarının bir gereklilik olarak telakki edilmesi gerektiği saptamasına burada yer verilmeli. Böyle bir bakış açısının hâkim kılınması için, içinde yaşanan çağa uygun yeni Kur'an okuma ve yorumlarının yapılmasının kaçınılmazlığı açıktır. Hidayet Şefkatli Tuksal'ın paralelinde ileriki sayfalarda yine atıfta bulunacağımız, kadına Sünni bakışın genel bir eleştirel⁸³² okuması olan önemli çalışmasına, paralel dertlerle dertlenen çeşitli kişilere ait fikirlerin ortaya konması, bu amaca hizmet edecektir. "İffet ve namusa ait yargılar dinsel tonlarda yapılsa da", kadına yönelik eşitsiz pratiklerin Kitap'dan değil geleneklerden kaynaklandığı İslâm çevrelerindeki kadınlar arasında yaygın kabul gören bir görüştür. Ürdün ve Filistin örnekleri üzerinden, Müslüman feministlerin kadınların olumsuz durumundan din değil, gelenek ve kültürün sorumlu olduğunu, İslâmi öğretilerin bunların yerini alması durumunda, kadın haklarının müthiş derecede artacağını⁸³³ ileri süren Ababneh, bireysel düzlemde, dini otoritelerin yorumlarına müdahale hak ve sorumluluğu hissetmenin yaygınlaştırmanın önemine işaret eder. "Bundan dolayı da, kadınlar kendilerine reva görülen muamelelerin İslâm'a uygun olmadığını ispatlamak için sık sık Kur'an'a başvurumaktadırlar."⁸³⁴ Özellikle de Batı dünyasında kabul gördüğü üzere, kadının İslâm'da geri bir konuma sahip ol-

832 Tuksal, 2012.

833 Ababneh, 2008: 245.

834 Ababneh, 2008: 221.

duğu şekildeki negatif algının aksine, Zizek, kadının İslâm'daki konumu gereği hakikate eşlik etme noktasında ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu savlıyor.⁸³⁵ Nitekim Ababneh de İslâm'da kadın hakları mücadelesinin, farklı yorumlar arasında bir savaş biçiminde yürüdüğünü vurgulamaktan geri durmuyor.⁸³⁶

"Kadın ve İslâm meselesine bir metin okuma ve yorumlama sorunu olarak bakıldığı takdirde, metnin yeniden yorumlanması toplumsal hareketliliği sağlama yolu olarak görülebilir; bu yol, insanların tanımlanma biçimlerini ve Müslüman toplumlardaki hegemonya dâhilindeki konumlarını değiştirme potansiyeline sahiptir. İslâmi politik partiler kadın üyelerine Kur'an ve sünnetin alternatif yorumları üzerinden süren tartışmalara dahil olabilecekleri bir platform sunmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ı yeniden yorumlama yeteneği, kadın aktivistlerin kendilerinin ve toplumdaki diğer kadınların özgürlük pratiklerini artırmalarına imkân tanıyan başlıca yol olarak görülebilir."⁸³⁷

CNN Türk'te katıldığı bir programda Hidayet Şefkatli Tukul tarafından dile getirilen şu cümlelerin altı kalın çizgilerle çizilmelidir: "İlahiyatçıların 'Benim anlayışıma göre böyledir'" demeyi öğrenmesi gerekir.⁸³⁸ Böylece herkes tarafından itaatla kabul edilip benimsenen yorumları fetva modunda deklare etmektense şahsi görüşlerini bildirmiş olacaktırlar. Yine örneğin, Ayşe Böhürler'in "Gardrop Müslümanlığına niye itiraz etmiyoruz?" başlıklı yazısında sorduğu şu soru bu açıdan çok manidar: "Cumhuriyet rejiminin dogmalarına karşı çıkan ruhumuz, muhafazakârlığın dogmalarına neden boyun eğiyor?"⁸³⁹ diye soruyor Böhürler. Muhalif ve sorgulayıcı bir duruşu davet eden bu sorularla dertlenenlerin giderek anaakım İslâm'ı temsil etmeye başlayacağı yönündeki görüşler, kanımca, kentsel ve bireyci olmak durumundaki modern İslâm'ın akacağı mecrayı gösteriyor:

835 Zizek, 2012.

836 Ababneh, 2008: 231.

837 Ababneh, 2008: 232.

838 Enver Aysever'in CNN Türk'deki Aykırı Sorular başlıklı programından alıntı. 27. 8. 2012.

839 Böhürler, 2012.

“Çoğu kadın, İslâm’ın içinde kendi karar alma güçlerini artıran bir strateji keşfetmiştir. Akrabaları kadının haklarını görmezden geldiğinde, kadın onlara elindeki kutsal metni göstermektedir.”⁸⁴⁰

Mahçupyan da örneğin, “Kadınlar ve özeleştirir” başlıklı yazısının finalinde, kadınların İslâmcılığın alacağı seyir konusundaki belirleyiciliğinden hayli emin gibi:

“Siyasi devrimin altında akmakta olan bir başka nehir var... Ve o nehir eninde sonunda belirleyici olacak. Geleceğin siyasetini merak edenler, geleceğin toplumuna, bunu zorlayan kadın hareketinin zihin ve yürek berraklığına şimdiden bakmaya başlasınlar derim...”⁸⁴¹

Eşitlik ve adalet mevzu bahis olduğunda, kölelik ve kadının konumu bağlamında, günümüz şartlarına uygun çağdaş içtihatların lüzumu açıktır. Aksi taktirde çocuk yaşta kızlarla evlenmeyi dinin bir buyruğu gibi gören ya da kadın dövmeyle dini bir pratik addeden, kadına İslâm’ın geldiği çağ için verilen hakların –miras hakkı ve şahitlik gibi- o zamanın koşulları için bir ilerleme olduğunu unutup, o seviyeyi korumayı dini buyruk sayanların etkinliğini ve gücünü kırmak hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Bize düşenin, tıpkı kölelikte olduğu gibi, bu koşul ve şartların elverdiği nispette iyileştirilmeye çalışılması olduğu, bence açıktır. (İhsan Eliaçık’ın da bu konuda oldukça paralel bir söyleme sahip olduğunu belirtmeliyim). Nedenise, kölelikle savaşmak, kadının koşullarının iyileştirilmesi için mücadele etmekten, daha fazla sonuç vermiş, ya da kimbilir belki de kölelik, özgürlük kılıfı altına daha ustalıkla gizlenmiştir.

Örneğin Karaman, kölelikle ilgili değerlendirmesinde, zamanın hükümlerinin köleliği kaldırmaya yönelik olduğu görüşündedir:

“İslâm, köleliği kaldırmak yerine önce kölelerin durumunu ıslah etmeyi,

840 Ababneh, 2008: 221.

841 Mahçupyan, 2012.

onlara bir takım haklar tanımayı tercih etti. Zaman içinde köleliğin tamamen ortadan kalkması için de tedbirler aldı, kurallar koydu.”⁸⁴²

Benim görüşüme göre, şayet dinsel mesajın özü insanların bütününe kapsayan bir eşitlik hedefini işaret ediyorsa, benzer değerlendirmeler İslâm dininin kız çocuklarının diri diri gömüldüğü bir ortama inmiş ve devamında ‘yarı-köle’ durumdan çıkarak bir evrimleşme içinde kadın ve erkeğin müstakil/özgür eşit insanlar durumuna getirilmesi noktasında da yapılabilir olmalıdır. Oysa, “geleneksel İslâm anlayışında... kadını, çocuktan biraz akıllı, köleden biraz özgür kabul eden bir zihniyetin hakim olduğunu görüyoruz... Bu yapı sebebiyle, yüzyıllar boyunca çok şey değişse de, kadın konusundaki olumsuz söylem, günümüze kadar gelebilmiştir.”⁸⁴³

Eşitlik mevzunun İslâmcıların ‘sol’la arasına mesafe koymak için bulduğu ‘bahane’lerden biri olmasına serzenişle yaklaşan Nuray Mert “Tanrı’nın isteseydi bizi eşit yaratacağı” iddiasının Müslümanlar tarafından artık dile getirilmemesi gerektiği hususunu vurguluyor. Gerçekten de, insanların farklı yaratılmış olmalarının eşit olmaları önünde bir engel olmadığı ve ideal İslâm toplumunda insanların, hiçbir zaman ulaşamayacak⁸⁴⁴ olduğunu bilseler de, ‘cihad’ın anlamının bu uğurda (yani eşitlik uğrunda) verilmesi gereken bir mücadeleyi içermesi gerektiğini inkâr noktasında olmaları, hele de çağın Müslümanların eşitliği aleyhine bozulan dengeleri dikkate alındığında, sonunun gel-

842 Karaman, Hayrettin, “İslâm’ın kölelik ve cariyeliğe bakışı nasıldır?” www.HayrettinKaraman.net.

843 Türkiye’de alanında tek olma özelliğine sahip, dinsel mesajlara sinmiş ataerkil değerlendirmelerle dinsel kaynakların (Kur’an ve Hadis) içerdiği kadın aleyhtarı mesajların ilahiyat penceresinden eleştirel bir okuması için bkz. Tuksal, 2012. (Özellikle s. 281).

844 Çünkü dünya sınav yeridir; sınav, hayır işlerine yönelmede olacaktır; Bkz. Bakara: 148; Maide: 48; sürüp giden, süreklilik garantisi olan bir yeryüzü cenneti Kur’an’ın vaadleri arasında değildir. Ama her Müslümanın görevinin, ulaşamayacağını, ulaşılsa da sürekli olamayacağını bilse de, eşitlik, adalet, özgürlük vb. değerler peşinde cihad etmek olduğunu ileri sürmek akla yakın görünmektedir. Ancak İslâm içinden dinin dünyayı cennete dönüştürme projesi olduğunu ileri süren görüşler de yok değildir: Kırbaoğlu içinde, 2011: 22

mesi arzu edilerek temasa geçilecek bir olumsuz ruh hali olarak kabul görebilir.

Nitekim, Emek ve Adalet Platformu'ndan gençler, Kutub'un İslâmi özgünlüğe ve eşitsizliğin kaçınılmazlığına yaptığı vurguya eleştirel yaklaşarak, kendilerinin benimsediği İslâm yorumunda 'nihai amacın eşitlik ve özgürlük olduğu'nu özellikle belirttiler. Bir kişi, kelimelerine öfke sinmiş bir biçimde şöyle isyan ediyordu: "İslâm'da eşitlik var dersen sana komünist derler. Ama aksini söyleyen dindarlara kimse liberal demiyor." Platform'dan bir başka kişinin yaptığı şu izah eşitlik konusundaki hassasiyet bağlamında ne demek istendiğini gözler önüne sermekle kalmayıp, bu konuda benim açımdan da oldukça doyurucu bir çerçeve çizdiğinden burada yer almayı fazlasıyla hak ediyor:

"Öteden beri İslâm'da eşitlik yoktur adalet vardır diye söylenir ve ona göre teoriler öne sürülür, özellikle mülkiyet meselelerine girilince bu konu daha da şiddetlenir. Eşitliğin olmadığına dair onlarca örnek getirilmeye çalışılır. Maalesef Seyyid Kutup'ta bunu tekrar ediyor. Ben de, insanların arasında mutlak bir eşitliğin olamayacağına inanmakla beraber, bu konuda İslâm'ın ne istediğini, ne murad ettiğini düşündüğümde, Mahmut Taha gibi düşünüyorum, yani İslâm'ın nihai olarak eşitlik ve özgürlüğü hedeflediğini düşünüyorum. Bu eşitlik meselesinin de Bakara suresi 143. Ayetinde söylendiği gibi olduğunu düşünüyorum. "Ve böylece sizin dengeli ve ölçülü bir toplum olmanızı istedik ki (hayatınızla) tüm insanlığın huzurunda hakikatin şahitleri olmanız ve Elçi de sizin huzurunuzda ona şahitlik yapsın."⁸⁴⁵

Yani özetle, orta halli mutedil bir toplum, piramit gibi bir yapı değil, orta sınıfın daha yoğun olduğu bir toplum ve müstakil/özgür bir toplumdur yaratılması için çaba harcanması gereken. Buda toplumda sınıf ayrımının olmamasına yol açacaktır ve sınıf geriliminin olmadığı bir yapıda da çatışma değil, birlikte yaşama bilinci gelişecektir. Buna mukabil, Kur'an'ın pek çok yerinde Allah'ın mülkü dilediğine dilediği kadar verdiği belirtilmektedir

845 Esed, 2002: Bakara: 143, ayrıca bkz dipnot 118

(örneğin Ali İmran: 26'da);⁸⁴⁶ Bu çelişkili durumun ortaya koyduğu, eşit bir düzenin vaad edilmediği, dahası belki sınav halini garanti altına almak adına eşitliğin gerçekleşmesini engelleyen bizzatı her şeye kadir Allah'tır. Bunun açıklaması, muhtemeldir ki, yeryüzünün bir sınav yeri olmak durumunda oluşudur: Böylece eşitliğe ulaşma garantisi olmasa da, Müslümanım diyen kişinin eşitlik yönünde cihad/mücadele etmesi farz kılınmış oluyor.

Alıntıdaki son cümle,sınıfsız ortama uygun ilişkinin 'birlikte yaşama bilinci'ne dayanacağı yönündeki tespit, bu çalışmanın iddiası olan sınıflı topluma yeni geçtiğimiz gerçeğiyle buluştuğunda; bundan öncesinde muhalefete değil birlikteliğe vurgu yapan bir toplumsal oluşun egemen olduğunu ileri sürebiliriz. Günümüzde girilecek mücadelelerde de toplumun derin bilincinde ve bilinçaltında böyle bir birlikte yaşama ve dayanışma-habitusunun yattığıdır. Buna eklenmesi gereken ikinci nokta, Batının mücadeleler tarihinin en üstte yer alan hedefinin 'insan onuru' olmasıyla ilgilidir. Bizim toplumumuzda onur, derin tarihselliği içinde eşit dağıtılmış olup⁸⁴⁷ insanların mücadele etmek için gereksineceği en önemli neden ortadan kalkmış oluyordu. Takdir edilecektir ki, ortalama insanın Maslow'un hiyerarşisinin en üst noktasındaki imkânlarla (onur ve özgerçekleştirim) sahip olduğu koşullarda,mücadele etmek için pek bir gerekçesi kalmamış olur.

İslâmi 'Mücadele' Karşısında Sol 'Ütopya': 'Mücadele' Hep Sola Yakıştırılır; Ama...

İslâm'ın dünyada bir cenneti garantilemediği; dünyanın bir sınav yeriolup,bu sınavın kıyamete kadar devam edeceği yönündeki bildirisi, çalışma boyunca vurgulanan İslâm dini, doktriner

⁸⁴⁶ Ali İmran 26'da şöyle diyor: "De ki 'ey mutlak egemenlik sahibi Allahım! Sen egemenliği dilediğine verirsın, dilediğinden alırsın; dilediğini yüceltirsın, dilediğini alçaltırsın.'"

⁸⁴⁷ Mardin, 1991. 195.

olmayan mesajların konusudur. Kur'an, salt, insanları sınamak ve denemek için Allah'ın olaylara müdahale ettiğini gösteren, aşağıda bazılarını alıntılatacağımız türden, ayetlerle doludur.⁸⁴⁸ İslâm dini açısından aslolanın, bu tavsiye ve prensipler doğrultusunda yapılacak bir 'cihad' gerçeği olduğu anlaşıyor; zira yeryüzü bir sınav yeridir ve sınavın daim olabilmesi açısından dünyanın sorunlardan arındırılmış cennet benzeri bir yer haline gelmesini önleyerek süreci diyalektik kılacak Tanrısal tedbirlerin (sürecin zıtların etkileşimiyle ilerlemesi anlamında) –şeytanın insanlar üzerinde yaratacağı tesirler yanında; sel, deprem vb. Tanrısal başka bazı müdahaleler de olabilecektir- alınması söz konusudur:

"Eğer başınıza bir bela gelirse, bilin ki benzer bir belaya başka insanlar da uğramıştır; zira böyle[iyi ve kötü] günleri insanlara paylaştınız: Bu Allah'ın, imana erenleri seçip ayırması ve aranızdan hakikate [hayatları ile] şahitlik yapanları seçmesi içindir."⁸⁴⁹

Gerçekten de sınav, tekâmülü ve tam Müslüman olmayı sağlayacak olan şey olmalıdır. Bunun için de yukarıdaki ayette de vurgulandığı için insana kelimenin bütün anlamlarıyla cihad uygun görülmüştür.⁸⁵⁰ İnsanlıktan, bıkıp usanmadan ve cennet benzeri bir ödül beklentisi içinde olmadan savaşı/mücadele etmesi beklenmektedir. Cihadın yol/yöntem ve şiddetini belirleyecek olan da, hedefin İslâmi gereklere uygunluğu ve ulaşılabilirliği olsa gerekir. Allah'ın insanlara böylesi sınavlar yoluyla hitap ettiği gerçeği Kur'an'da şu ayetlerle sabittir;

"O, hayatı ve ölümü hanginizin daha iyi iş yaptığını ortaya koymak için yarattı."⁸⁵¹

848 Örneğin bkz. Esed, 2002: Al-i İmran: 165, 166 ve 167

849 Esed, 2002: Al-i İmran: 140.

850 Şahitliğin, canıyla şehit olmadan diğer anlamlarına kadar geniş anlamda yorumu için ayetin açıklaması olarak yazılan dipnot 101'i okuyunuz.

851 Esed, 2002: Mülk: 2

“Sizi yerden inşa edip orayı imar etmenizi isteyen odur.”

O kadar ki Peygamberlerin gelmesine neden olan, insanların anlayışsızlığıdır; çeşitli şekillerde sınava tabi tutuldukları halde doğru yola dair hikmetleri idrak edememişlerdir:

“Biz hiçbir topluma peygamber göndermemişizdir ki belki kibirlerinden sıyrılırlar diye onları darlıkla, sıkıntıyla denemiş olmayalım.”⁸⁵³

Ancak elbette, sınavın sürekli varlığı, ulaşılması için cihad edilecek bazı ideallerden söz edilmesine engel değildir. İslâm’ın geçmişte hayata geçirilmiş bir ütopyası olduğu; bunun da İslâm dünyasının günümüzdeki tutucu ve muhafaza edici halini açıkladığıdahi ileri sürülebilir. Modern sorun çözücülerin Rönesans ya da ütopyadan söz ettiği yerde, İslâm savaşçıları bizi 8-13. yüzyıllar arasını temsil eden Altın Çağ’a götürürler.⁸⁵⁴ Gelecekteki toplumların yüzü geçmişe dönük toplum paradigmaları için geçerli olan bir Altın Çağ’a ya da Osmanlı örneğinde olduğu gibi ‘kadim olana sadakat’a.⁸⁵⁵ Bu bakımdan, İslâmi dirilişin peşindeki mücahitlerin kaynakla kurdukları ilişkiyi, tayin edici bir öneme haizdir. İlk kez Türkiye Cumhuriyeti’yle mevcut yapının şekillendirilmesinde geçmiş ideal ve modeller değil, Batı toplum yapısının benimsenmesi söz konusuydu. Nitekim, Sezai Karakoç, “Ademle Havva’nın cennette öncesiz sonrasızmışçasına mutlu bir hayatı yaşadıkları zaman gibiydi hayatımız Batının soluğu bize gelmeden önce.”⁸⁵⁶ diye yazarak bu düşüncenin yaygınlığını tasdik ve teyid ediyor. Aşağıdaki alıntıda görüleceği üzere, Karakoç’a göre, bu dünya cennetin ulaşılabilceği de bir yerdir: “Bir Cennet bağışlanmıştı insana. Ve Cennetin bekçiliğini, koruyuculuğunu yapma onurundan da mahrum edilme-

852 Esed, 2002: Hud: 61.

853 Esed, 2002: A’raf: 94.

854 İslâm’ın Altın Çağı ile ilgili olarak bkz. Tr.wikipedia.org/wiki_İslâm’ın_Altın_Çağı.

855 Genç, 1989.

856 Karakoç, 2008: 7

miştir insanoğlu. Ne büyük onurdur bu.”⁸⁵⁷ Yine Karakoç’a göre, ilk Kitap olan Tevrat, ‘cennetin yasaları’nı verir: “Bu yasalara ruhuyla uyan toplum, cennetini bulacaktır... Su şuurlanacak, doğa şuurlanacak, zulümle adalet arasında, putla Tanrı arasında, gururla tevazu arasında, kılıçtan keskin bir perde olacaktır.”⁸⁵⁸ Yasaların hayata geçirilmesinde anahtar kurum ise kültürümüzde kutsallık atfedilmesi –demek ki- boşuna olmayan devlet aygıtıdır.Devlet hikmettir.Bunun da ötesinde, devlet, ‘yitik cennettir’, ‘hakikat uygarlığının temsilcisi’dir Karakoç’un algı dünyasında. Muhammed Peygamberse ‘yitik cennetin yeniden bulunduğu kişidir.’⁸⁵⁹ Bir iyi/doğru toplum ideali, Hz. Peygamberle birlikte hayata geçirilmeye başlanmış ve yıllar içinde siyasal düzlemi de içeren bir bütünlüklü doğru toplum idealinin hakkı veril-meye çabalanmıştır. Şayet, Nail Bezel’in kurguladığı gibi, “bir kez ve tümüyle olumlu bir çözüme ulaştıran” ve “toplumun son durumu olarak tahayyül edilen” bir amaca bağlanan ütopyayı, İslâmca “kurulan düzen en iyisi olduğuna göre”, hayata geçirilişinin ardından değişimden koruma çabası içine girmesinin kaçınılmazlığı yakıştırmasıyla da –Sünni versiyonuyla İslâm’da yapıldığı gibi- İslâm’la ütopya arasında paralellik kurulabilir.⁸⁶⁰ Çünkü İslâm toplumları, günümüze ulaşınca değin mevcudu koruma ve muhafaza etme motifiyle hareket etmekten başka şey yapmamıştır. Yani korunması gereken bir hayata geçirilmiş ‘ideal toplum’ anlamında ‘ütopya benzeri’ bir yapının mevcut olduğuna inanıldığı kesindir. Bu anlamda da, İslâm toplumları, bir bakıma, insanların algı dünyasında, hayata geçirilmiş ütopyaları

857 Karakoç, 2008: 140.

858 Karakoç, 2008: 100-1.

859 Karakoç, 2008: 105-6, 131.

860 Bezel, 1984: 9: Ütopyalar söz konusu olduğunda, “Kurulan düzen en iyisi olduğuna göre, meydana gelen bir değişiklik iyiye doğru değil ancak olumsuzla doğru olacak demektir. Bu nedenle ütopyalarda yaşamın her yönü değişmez kurumlar içinde saptanmış, sorgulanmaz bir kesinlikle bağlanmıştır... Bireyin toplumun bütünsel kurumlaşmasını ve tüm işleyişini bağımsız koşulsuz benimsemesi beklenir ”

temsil ederler. Türkiye örneğinde, tarihsel olarak İslâm’la huzuru birlikte düşünmeye alışmış –‘huzur sokağı’, ‘huzur İslâmdadır’ vb. vurgular yapan sloganik ifadeler eşliğinde- bir Müslümanlar topluluğunun da zaten başka türlü izahı mümkün görünmüyor. Kaldı ki, bizatihi ahiret hayatı için belli prensiplere uygun biçimde yaşama gereği, zaten günün ve yarının bu prensiplere uygun bir çaba/mücadele evreni içinde geçirilmesini gerektirecektir.

Sünni İslâm’ın argümanlarına karşı oldukça farklı bir söylemle ortaya çıkan “anti-kapitalist” İhsan Eliaçık dahi, Kur’an’a uyulmak suretiyle bir yeryüzü cennetinin yaratılabileceğine inanmaktadır. Bu hususta İslâm’ın diğer tek Tanrılı dinlerin pozisyonundan farklı bir şekilde konumlandırılmasının anlamlı olmadığına inanan Eliaçık’ın bu yaklaşımı, İslâm’ın tutucularıyla devrimcileri arasında bu konuda bir görüş farkının bulunmadığını düşündürmektedir.⁸⁶¹

Bunun dışında, yeryüzü cenneti, sınav halinin sonlanması –kötülük prensibini temsil eden şeytanın da öyle- demek olduğundan İslâm’ın bu anlamda bir ütopyası olamaz, olmamalıdır diye düşünüyorum. En azından Müslümanların çoğunun, hayatlarını, cennetin ancak öte dünyada olabileceğine inanarak yaşadıkları bir İslâm paradigmasıdır yürürlükte olan. Yeryüzünde cenneti yaşamak, ancak kısmi zamanlı ve geçici süreli olarak bazı (seçilmiş) Müslümanların –elbette Allah’ın da izniyle- başlarına gelebilecek bir iştir. Tasavvuftaki hakikate erişme ve ‘Vahdeti Vücut’ hallerinin böyle bir kısmi cennet haline işaret etmesi kuvvetle muhtemeldir. Toplumun tamamı için cennetin deneyimlenmesini sağlayacak bir formül öte dünyayı yeryüzüne taşıyıp, yeryüzünde gerçekleştirilmesi mukadder olan sınava yapılan vurguyu anlamsızlaştıracığından, Müslümanlar için kabul edilir değildir. Yine de bu noktada sormak gerekir: İnsanlar kısa

861 Eliaçık, bu sözleri, CNN Türk’te konuğu olduğu Enver Aysever’in 8.10.2012 tarihli “Aykın Sorular” programında sarf etmiştir

sürelerle ve geçici olarak cennet ya da 'ideal İslâm toplumu'nun yansıması olan durumları yeryüzünde deneyimleyebildiklerine göre, bir noktada bu halin kalıcı ve sürekli; ve toplu olarak deneyimlenebilmesi –Allah'ın da izniyle- neden mümkün olamasın? Kanımca bu, vaat edilen cennet ve cehenneme atfedilen 'öte'liğin anlamını bu dünyaya taşıyacak şekilde yorumlamakla mümkün olabilecek bir düşüncedir.

Nitekim, İslâm içinden de, dinin dünyayı cennete dönüştürme projesi –yukarıda huzura yapılan vurguyla da desteklenen-olduğunu ileri süren, Faruki'nine benzer, görüşler de yok değildir.⁸⁶² Cihad halindeki Müslümanların, ütopya ve cennet metaforlarına benzer bir şekilde, İslâm toplumu ideeline yaklaşması da ihtimal dışı değildir. Öyle ki, Kırbaşoğlu'na göre de Müslümanlar, bu idealin, "bir hayal (ütopya) değil, imkân ve sınırlılıkları ile birlikte, hayata geçirilmesi mümkün olan gerçekçi bir proje olduğunu, yarattıkları İslâm medeniyetiyle büyük ölçüde ispatlamışlardır." Ama denebilir ki bu 'ideali yakalayış', aynı zamanda, özellikle Sünni versiyonuyla İslâm'ın taşıdığı tutucu ve cihadçı olmaktan ziyade teslimiyetçi tarzın sebebidir de. Uzun zamana yayılmış bir şekilde adaletçi prensibin hayata geçirilmesi sonucu yaratılan bu 'cennet hali'nin yol açtığı bir atalet halinin İslâm medeniyeti üzerindeki olumsuz etkilerini göz ardı etmemek gerekir. Zira bu geçimlik ekonomide herkesin payına kendi ayakları üzerinde durabilecek denli bir şey düşürülüyor olduğundan 'yetinme' kültürü yaygın olarak benimsenmekte; bu da daha ötesi için çalışmayı anlamsız kılmaktadır. O kadar ki, ülkemizde ve İslâm dünyasında yaygın görüşün sahip olduğu içerik, şu alıntıdakine paralel bağlamlara sahiptir:

"İslâm ve İnsan hayatın en katı gerçeğidir. İnsan denilince melek; İslâm denilince de dünyevi cenneti anlayan düşünce sistemleri her zaman sukutu hayale uğramaya mahkûmdurlar. Allah insanın

862 Kırbaşoğlu içinde, 2011: 22.

insan, Dünya'nın da Dünya kalması istemiştir. İslâm Komünizm ve Kapitalizmin yaptığı gibi bir dünya cenneti vaad etmez. Böyle emeller ardında koşanlar hangi ütopya peşinde olduklarını her duvara tosladıklarında göreceklerdir.”⁸⁶³

Her ne kadar, tasarlanmış bir ideale sahip olmak, bugünkü toplum üzerindeki çalışma azmini engellemek zorunda değilse de, bir toplum tasarlayıp bunu hayata geçirme takıntısı, gerçekten de, hangi noktalarda gerçekleştiği kesin olarak belirlenmiş olan bir sınav haline odaklanması beklenecek Müslümanlar açısından makul görülemez. Zira, bu olumsuz şartlar altında, isyan eden ve aşırılıklarla malul bir Müslümanlık haline tekabül etmiş olur—ki bilindiği gibi, İslâm dininin en büyük düşmanı aşırılıklardır. Yeryüzünde bir cennet tasarlamak bakımından İslâm'ın bu hassasiyetinden uzaklaşıp ütopyacı görüşlere yaklaşan dinler açısından ise şu söylenebilir: Yahudilik ve Hristiyanlığın cennet benzeri tasarımları ile Budizm ve Hinduizmin moksha ve nirvanası belirgin şekilde ayrılır; ancak ilk grupta mekârın (da) cennete benzetilmesi söz konusuysa ikinci grupta cennete akıl yoluyla ulaşılır.⁸⁶⁴

Bu doğrultuda, yeryüzünde cennet kurmama ya da cennet kurmaya çabalamama saikiyle hareket eden Müslümanları Güler, dünyada cehennemde yaşamayı sineye çekmekle suçlar; ve “Bugün açlık, yetersiz beslenme, hastalık, barınma, eğitim yetersizliği ve diktatörlüğün hâkim olduğu” bir İslâm dünyasında bu durumun müsebbibinin ‘insana değer vermeme’ olduğunu belirtir. Böylece insana tapıcılıkla suçlanan Batıya karşı Doğu-

863 Durcan, 2011.

864 Hobsbawm'ın kitabına direnişin hedefine oturttuğu cennet imgelemiyi başlama hedefi cennetin oturtulmasındaki genelliğe dair bir hayli fikir veriyor: “Bir devrimin görünür amaçları ne kadar sınırlı olursa olsun, ebedi Düzen'in duvarlarında açtığı çatlaklardan cennetin (bu dünyada olabilecek ideal toplumun) ışığı süzülmalıdır.” (Hobsbawm, 2010: 11-4). Böylece, cenneti yeryüzünde arama eğilimiyle dünyaya devrimci müdahalelerde bulunma yönelimi aynı noktada buluşturulmuş olur.

nun da insanı ayaklar altına almış olduğundan yakınıdır.⁸⁶⁵ Günümüzün İslâm toplumu, Güler'in kurgusunda, böylece cenneti öte dünyada, cehennemi ise olmaması gerektiği halde, çok yakınında inşa etmektedir.⁸⁶⁶ Demek ki, ulaşılamayacağı kesin de olsa –ulaşılırsa kötülük prensibini temsil eden şeytan üzerinden sağlanan sınav hali ortadan kalkar ki Tanrı'nın vaad ettiği üzere bu mümkün değildir-, bir tür cennet durumu olarak (Mesihçi Yahudilik ve Hristiyan inanışlarının ve bazı İslâm mezheplerinin mehdici yaklaşımlarının aksine) Sünni İslâm toplumlarının algı dünyasında pek bir yer tutmamaktadır. Bu hâl, cihada ayrılan yerin değerini azaltmaktadır Sünni Müslümanlar için... Sonuç olarak belirtilmeli ki, İslâmi anlayışa göre de Allah, toplumsal yaşamın toplamından oluşan bütün, cennet benzeri bir toplum hedefine ulaşmanın önünde engel oluşturacak etkenleri insanların önüne sürekli çıkaracak ama insanın vazifesi en güzel bir yaşam ve toplum hayatını yaşatmaya çalışmak olacaktır.

Her şeye karşın, İslâm özelinde, ütopya/iktidar/merkez bağlamlarındaki yokluk hali için şu tespit yapılmalıdır: Merkez, kut-sala kadar uzanan bir uzaklıkla özdeş tutulduğu için onunla ilgili bir elde etme, ele geçirme özlemi ve çabası da yoktur. Dolayısıyla alternatif iktidar odakları kurulur; başta (erkek?) kişinin kendisi olmak üzere. Sonuç olarak bu dünya merkezin ele geçirildiği ulaşılabilecek bir son nokta anlamında ütöpik bir yer olarak değil de, bir mücadele alanı olarak kodlandığından, bugünlerde çoğu solcуда görülen bezginlik İslâmcılarda görülmez: Her ne kadar fazlasıyla iktidar nimetlerine gark olmuşlarsa da. Dünya iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın çarpışma alanıdır. Yine de insana düşen, en iyi, doğru ve güzeli yapacak şekilde davranmak olacaktır. Ancak Kur'an'da belirtildiği kadarıyla Allah, sınav ve mücadele halinin devamı için gerekli çatışmalı koşulların devamını garanti

865 Güler, 2004: 94 vd.

866 Güler, 2004: 94 vd.

etmektedir. İnsan elinden geleni yapmakla ve sürekli değişerek elden kaçan dengeyi/orta yolu bulmaya çalışmakla yükümlüdür.

Bu arada, İslâmi hayata bakış ve ahlak anlayışı ile postmodern perspektifin ahlaka bakışları arasında çarpıcı benzerlikler olduğunu belirtmeden geçmemek gerekir. Öncelikle, postmodern etiğin, 'insan özünde iyidir' ve insan özünde kötüdür' iddialarının ikisini de yanlış bulduğunu ve insanı ahlaki olarak müphemlik kategorisine yerleştirdiğini belirtelim.⁸⁶⁷ Sınav halini –ve dolayısıyla özgür iradeyi–çağırıştırır bir şekilde "müphem olmayan bir ahlaki varoluşsal olarak mümkün görmez... ahlaki davranış garantilenemezdir."⁸⁶⁸ Modern sonrası bu yeni durumda, Batı Bauman'a göre, "Henüz açıklanmamış olmakla kalmayıp... açıklanamaz olan olaylar ve eylemlerle birlikte yaşamayı öğreniyor(uz). Bazılarımız, insanlık durumunun katı, değiştiremez çekirdeğini bu tür olayların ve eylemlerin oluşturduğunu bile söyleyecektir."⁸⁶⁹

Bauman'ın altını çizdiği üzere, bu çerçevede "'Meselelerin önceden belirlenmiş çözümleri olmayıp' öğrenebileceğimiz, ezberleyeceğimiz ve kullanabileceğimiz kesin ilkeler yoktur"⁸⁷⁰ saptaması da İslâm dini için biçilmiş kaftandır, zira bir başka çalışmamda ele aldığım gibi kural ve prensiplerle onlar eliyle düzenlemelere gidilmesi umulan somut gerçekler (Bunu teori olarak da adlandırabiliriz) arasındaki fark doktriner olmayı reddeden İslâm dininde yok denecek kadar azdır.⁸⁷¹ Çünkü kural ve ilkeler, gerçeklikler; gerçeklik de prensipler olmadan yollarını bulamazlar. İslâm'da, bunların içiçeliği söz konusudur; Batıda

867 Bauman, 1998: 20.

868 Bauman, 1998: 21.

869 Bauman, 1998: 47.

870 Bauman, 1998: 46; Bu noktada Bauman not düşüyor "'iyi ve kötü' imgelerinin gerçekten de yere ve döneme göre değiştiği ve bu konuda yapılabilecek pek bir şey olmadığı, en azından Montaigne'den bu yana bir sır değil." demek suretiyle.

871 Özdemir, 2012b

ise bilindiği gibi, doktrinist özellik üzerinden, şeylerin düalist ve zıtlaşmacı ilişkisi belirleyici olmaktadır.

Buna göre, İslâm'da eşitlik, dayanışma gibi kesinliğe sahip ilkelerin dahi uygulanması 'orta yol' prensibince olup realitenin gereklerinden arınmış değildirler. Nihai önemde bir örnek olarak vermek gerekirse, ibadet (ki prensiplerin toplandığı alan olarak kabul edilebilir) etme konusunda dahi aşırılık tasvip edilmez. 'Orta yol' tayini de her zaman bireysel inisiyatife bir yer açar. İlaveten, İslâm'a göre her ne kadar insan fıtraten iyi doğuyorsa da yaşam şartlarının insanı, küçük bir azınlık dışta tutulsa da, kötülükle tanıştırması kaçınılmaz görünür –şeytanın olağanlaştırılması da İslâm kültüründe Hristiyanlığa nazaran bir vakıa durumundadır- ; çünkü aksi takdirde sınav ve mücadeleden söz edilemez ve bir 'orta yol'a ulaşma yönelimi de anlamsız olurdu.

Bu noktada şu soruyu sormak gerekiyor: Peki ama bütün sorunların bertaraf edildiği ya da üstesinden gelindiği bir çözüm için kalıcı ve sürekli bir (Yeryüzü Cenneti) umudu olmadığı halde, bir Müslüman bu dünyadaki işler için devam etme ve yapıp etme gücünü nereden bulmaktadır? Tasavvufi ekolde dert ve ızdırap, hayatın çözümsüzlük gibi görünen hakikati, bizatihi bir olumsuzluk değildir: İnsanın derdinin bizatihi dermanı olduğuna vurgu yapılır. Bir sufi şairi olan Niyazi Mısri'nin şu deyişi burada anlatılmak istenen bakımından biçilmiş kaftandır:

Derman arardım derdime
Derdim bana derman imiş
Burhan sorardım kendime,
Aslım bana burhan imiş.

Maalouf, roman kahramanına şunları söyletiyor: "Ben her zaman, sorunları Tanrı'nın, çözümleri Şeytan'ın yarattığına inanmışımdır. Sorunlar bizi altüst ediyor, hırpalıyor, şaşırtıyor, kendimizden uzaklaştırıyor... bütün türler sorunlar sayesinde gelişiyor, donup sönmeleri de çözümler yüzünden." Böylece

Amin Maalouf'un neden sorunu derde deva; 'çözüm'üyse sorun kaynağı olarak gördüğünü Doğunun İslâmi bağlamı söz konusu olduğunda anlaşılır oluyor. Maalouf, Nazi soykırımında kullanılan "Nihai Çözüm" etiketinin de bu açıdan rastlantı olamayacağını düşünüyor;⁸⁷² böylece 'Çözüm'ün şeytan işi olduğu -Ama Şeytanın da Tanrı'dan bir parça olduğunu unutmamak gerekiyor- gerçeğinin altı bazı örnekler üzerinden çiziliyor.

Önceki bölümlerde ayetlerle desteklenmek suretiyle altı çizildiği üzere, ahrete dönük bir sınav (ve mücadele/cihad) halini deneyimlemesi Müslümanı dinamik kılar. Ancak Güler, Müslümanlar yeryüzünü imar sınavlarını çok da başarılı bir biçimde veremediklerine dikkatlerimizi yönelterek şu soruyu sorar: "Yeryüzünde cennet kurmaya çalışmanın karşılığı dünyada cehennemde yaşamak mıdır?"⁸⁷³ Bayat, İran İslâm Devrimi'nin gerçekleştirenlerinin de, büyük ölçüde karşılık beklemezsizin devrime destek olan yoksul halk kesimleri olduğunun altını çizer. Bu cümlede 'karşılık beklemezsizin' sözünün altı çizili olmalıdır. Bir hiç gibi görünen (aslında bu çalışmanın kavramsal araçlarına göre 'müstakil hayatlar'a tekabül eden) şeyler uğruna yapılan çok şey olduğu görülüyor:

"Büyük önem taşıyan İslâm Devrimi, kendisini bu sınıfın çabalarına borçludur; mahrumlar sınıfı, varoş sakinleri sınıfı; devrimi zafere taşıyan ve yine de hiçbir ödül beklemeyen sınıf."⁸⁷⁴

Modernizmin seküler eğilimini paylaşılan ve pekiştiren sol siyaset iseelbette tam tersine, ahiretten yüz çevirip yeryüzünde bir cennet yaratma hedefi öne çıkarılmış durumdadır. Hatta seküler ahreti ütopya olarak kabul edersek, ütopyadan da yüz çevirerek verili koşullara teslim olmuş görünen bir sol hareketle kar-

872 Maalouf, 2004: 10.

873 Güler, 2004: 94 vd.

874 Bayat, 2008: 69.

şı karşıya olduğumuz söylenebilir. Özmen⁸⁷⁵ de sol bağlamında ütopyayı sorunsallaştırdığı bir yazısında, solun ‘ütopya’ hayalini fazla abarttığını savlar –sol için çözüm, mevcut ve somut sorunlar üzerine odaklanmak olmalıyken hem de. Bu geleceğe kilitlenmişlik halinin, üzerinde çalışmak ve kendisinden güç almak için var olan bugünü dikkate almanın olanağını ortadan kaldırdığı için eleştirilerin konusu oluyor. Marksizm’den beslenen sol hareket, çelişkilerin, devrimi geciktireceği için hangi vakte kadar olduğu belli olmayan bir zamana kadar olgunlaşmasını bekleme gereği ile ‘ulaşılmaz’ uzaklıktaki ütopya hayali tarafından motive edilmesi nedeniyle güncelliğin içinde işlevsiz kalmaktadır. Üstelik solun somut yenilgi ve sonlanışlar yaşadığı günümüz dünyasında tüm bunlar için son durak, sinizm⁸⁷⁶ ve nihilizm⁸⁷⁷ haline gelmiş durumdadır. Bu durum, ütopya öncesi içine düşülmesi beklenen kıyamet halini de geciktiriyor olabilir. Çelişkileri olgunlaştırma gereği, aynı nedenle, yoksul halka yardımcı olmayı, sosyal politika önlemlerine destek olmamayı da gerektirmektedir. Aksi taktirde devrime götüren koşullar olgunlaşamayacaktır!!

Bu nedenle iktidar ve ütopyaya odaklanan solun şimdi öğrenmesi gereken ders, “iktidar derdine düşmeden dünyayı değiştirme”nin yollarını arayıp bulmaktır.⁸⁷⁸ “Biz ne yapacağız/ düşünceğiz de halkı eyleme sevk edeceğiz?” diye mi sorulmalı; yoksa “Mevcut düzeni en insanca ve/veya zayıf olduğu noktasından yakalayıp onun varlığını güçlendirerek zenginleştirebilir veya zayıf ve istenmez olduğu noktada da ortadan kaldırabiliriz?” diye mi? Bu noktada, kurtarıcı rolünden sıyrılıp, kurtarılması amaçlanan sınıfla kaynaşmayı da mümkün kılacak biçim-

875 Özmen, 2000: 164-172, 195-201.

876 Solun hâlihazırdaki ruh halini sinizmle özdeşleştirdiği çalışması için bkz. Bora, 2011a.

877 Kayıp, kaybedilmiş ütopyalar arasında nihilizmin ve sinizmin kucağına düştüğünü saptadığı sola dair betimlemeler için bkz. Akkoç, 2012b.

878 Holloway, 2006: 9.

de; kendisini de dönüştürmeyi göze alarak, toplumsal süreçlere eklemelenmenin yolları aranmalı. Ancak Akkoç'un işaret ettiği gibi sol hareketlerde iktidarsızlık en çok dilde gösterir kendisini; 'kendi söz aleminden olmayanlara kapalı', 'kavramayı ve anlamayı talileştirmiş' sevgisiz bir dildir bu; 'Konuşmaktan ya da tartışmaktan ziyade, konuşmayı kendi yasakları ve kınamalarıyla yarıda kesmeye çabalayan.'⁸⁷⁹ Açık ki paylaşma ve dayanışmaya dayalı bir siyaset oluşturma'nın önündeki en büyük engeldir de. Bunun başarılmasının önemini anlatmak için George Orwell'in sözlerinden uzunca bir alıntıyı gerekli görüyorum:

"Soğukkanlılıkla görmemiz gereken olgu şu ki, sınıf ayrımının yok edilmesi demek, kendimizin bir parçasının yok edilmesi demektir. İşte ben, burjuvazinin sıradan bir üyesi. Benim için sınıf ayrımlarından sıyrılmak istiyordum demek kolay bir şey olsa da, neredeyse düşündüğüm ve yaptığım her şey, sınıf ayrımlarının bir sonucu. Tüm kavramlarım, iyi ve kötü, tatlı ve tatsız, gülünç ve ciddi, çirkin ve güzel hakkındaki düşüncelerim, öncelikle burjuva kavramları. Kitaplar, yiyecekler, giysiler konusundaki beğenim, onur duygum, sofraya görgüm, konuşma biçimim, şivem, hatta vücudumun kendine özgü devinimleri, bütün bunlar toplumsal basamaklanmanın ortalarında bir yetişme yerinin ve yetiştirilme biçimini ürünüdür. Ben bunu kavradıktan sonra, halktan birinin sırtını sıvazlayıp sen de benim kadar iyi bir adamsın, dememin bir yararı olmaz. O adamla gerçekten ilişkiye girmek istiyorsam bir çaba göstermem, göstermeye hiç de hazırlıklı olmadığım bir çaba harcamam gerekir. Hazırlıktan söz ediyorum, çünkü sınıf sorununun dışına çıkabilmek için sadece kendi özel züppeliliğimi değil, ayrıca öteki beğenilerimin ve önyargılarımın da çoğunu alt etmem gerekir. Kendimi öylesine eksiksiz biçimde değiştirmeliyim ki, o aynı insan olduğum zor anlaşılmalı. Amaçlanacak şey... yüksek ve orta sınıfların yaşam karşısındaki tutumlarının tümünden bırakılmasıdır. Evet ya da hayır demem, benden bekleneni ne ölçüde anlayabileceğimi ortaya koyacaktır. Ne var ki, pek çok kişi, kendi alışkanlıklarında, düşünce yollarında rahatsızlık verici herhangi bir değişiklik yapmaksızın, sınıf ayrımını ortadan kaldıracabileceklerini sanıyor."⁸⁸⁰

879 Akkoç, 2012b: 161.

880 Orwell, 2005: 221-2

Ya da olası bir devrimin böylesi sorunları kendiliğinden çözüvereceğini sanılıyor... Orwell bazılarının, alt sınıfları kendi seviyelerine yükseltme önerisini, ikiyüzlülüğüne işaret ediyor.⁸⁸¹ İlâveten, insanın kültürel olarak gözlerini dünyaya açtığı sınıfın dışına kaçmasının çok zor olduğunu saptıyor.⁸⁸²

Yukarıda oluşturulmaya çalışılan genel çerçeveden hareketle, ütopyaya başvurmak da ancak somut bir sorunun olası çözümünü araştırmak üzere anlamlı olabilecektir. Ütopyaya yönelimle somut meseleler arasındaki açıklığın doğurduğu sorunların benzerleri entelektüellerle halk arasındaki kopuklukta da kendisini ele vermektedir. Ütopya ve devrime yönelik hedefe kilitlenmişlik nedeniyle solun mevcut düzen içinde hayatı kolaylaştırıcı etkinliklere küçümseyerek yaklaştığı ileri sürülebilir. Elitist strateji ve taktiklerle buluştuğunda, solun dayanışma pratiklerin uzağında, tek kişilik marjinal siyasi etkinliklere kadar daralan, örgütsellikten uzak bir çehreye büründüğünü tespit etmek mümkündür.

Ütopya karşıtı bir çözümün peşine düşen Holloway, iktidar olmadan dünyanın nasıl değiştirileceğinin bilinmemesine karşın, bu yöndeki itiraz ve direniş çabasından vazgeçilemeyeceği ekseninde⁸⁸³ şunları söylüyor:

varolan dünyada bir şeylerin temelden yanlış olduğunu sezmek için düzgün bir dünya resmetmeye ihtiyacımız yok. Dünyanın çürümüşlüğüne hissediyor olmak ille de onun yerine koyduğumuz bir ütopyamızın bulunduğu anlamına gelmez... Bu bozuk dünyaya muhalefetimizi meşru kılmak için mutlu son sözleri vermeye ihtiyacımız yok bizim.”⁸⁸⁴

Çözümün ne olduğunu bilmek zorunda olmadığımızı, her şeyin bir itiraz/çılgılla başlayacağını ileri süren Holloway, “Pratik-

881 Orwell, 2005: 222.

882 Orwell, 2005: 290.

883 Holloway, 2006: 39.

884 Holloway, 2006: 13.

te ve teoride cevabın üzerinde çalışmak işte bu yüzden bu denli önem teşkil ediyor”⁸⁸⁵ saptamasını yapıyor. Onun bu sözlerine eklemek gerekiyor: Her şey bir çılglıkla başlamakla birlikte, zamanla kurumlaşmaktan geri durmuyor. O nedenle solun, salt yıkma ve ortadan kaldırma çabasının ötesinde, kurumlar içinde çalışmayı da ihmal etmemesi gerektiğini söyleyebiliyoruz. Aksi takdirde, nadiren ortaya çıkan yeni çılgıklar/başlangıçlardan ibaret bir hayata hapsetmiş olacaktır kendisini.

Solun ütopya anlayışının bir başka dezavantajı, bunun gerek gündelik siyasete, gerekse uzun vadeli siyasi projelere yönelik toptancı ve bir süre çok ateşli olsa da uzun vadede ilgisizliğe dönüşen bir motivasyonla sınırlı olarak işlev görüyor olmasıdır. Başarısızlık durumunda ya da, belki daha da kötüsü, başarılarla imza atılan ara dönemlerde, bu hal derin bir motivasyonsuzluğa dönüşebilecektir. Çünkü her bir insan ütopyanın gereğini yerine getirmeyi ayrı ayrı öğrenmek zorundadır. Misyonun herkes için ve bir kerede hayata geçirilebilirlik şansı yoktur. Başarı bir kere sağlandığında bu herkes için ve ebediyen sürecek değildir. Her bir birey, her yeni durum için, kendi sınavını yeni baştan vermeye mahkûmdur. Misyonun gerçekleştirilmesi için sürekli bir çaba esas olmak durumundadır; çaba sekteye uğradığında kazanımlardan eser kalmaya(bile)cektir.

Ahmet İnsel, bir röportajında ‘büyük siyaset arzusunun solu siyasetsizliğe ittiğini’; bunun solda yaygın bir tercih olan marjinallikle buluşmasından da siyaseti tek kişi olarak yapma halinin doğmasının kaçınılmazlığına işaret ediyor.⁸⁸⁶ Seküler inançla sınırlı siyasal eylemlerin tamamında, ama özellikle solda, siyasal bir örgütün amacı iktidardır; İslâmcılığın ise yukarıda görüldüğü gibi, siyasal olmak gibi bir mecburiyeti bulunmaz. Biri iktidar ve ütopyaya kilitlenmişken, diğeri her koşulda varlığını siyasetle sınırlamayan kültürel bir dokuya sahip olagelmıştır. İkincinin

885 Holloway, 2006: 39.

886 İnsel, 2010: 67

avantajı, iktidar için hiç umut yokken/kalmamışken bile motivasyona sahip olmak için çok sayıda nedene sahip olmasıdır. İkinci kısımda dünya, Foucaultyen anlamıyla her yana sirayet etmiş bir iktidar algısına sahiptir.

Püriten, sıfırlayan türden çözüm/kurtuluş özleminin güçten düşürücü olmasının nedeni, kişinin hayatının ve kimliğinin her zerresine sindirilmesinin zorluğundandır. Bunun nedeni, henüz deneyimlenmemiş bir geleceğe kilitlenmişliktir. Verili hayatın içinde yaygınlaşmaktansa, kamusal alanla sınırlı siyasal yaşamın içinde ikili bir hayat sürmekte; bu da gücünü azaltmaktadır. Üstelikçözüm adına üretilen durum, her ne olursa olsun, aslında –ulaşılması imkansız ütöpik eğilimden dolayı- hakiki çözümü yansıtmadığı düşüncesi genellikle hakimiyet kazanmaktadır.

Postmodern çözümlerin ve elinizdeki çalışmanın bu çözümlerden biri olarak kabul ettiği İslâm'ın bakış açısı ise Bauman'ın kaleminde şöyle dile geliyor:

“Mükemmel bir insan gibi mükemmel bir toplumun da uygulanabilir bir proje olmadığının; tersini kanıtlama çabalarının insanlıktan çok zalimliğe ve kesinlikle daha az ahlaklılığa yol açtığının farkında olarak yaşamayı öğrenmek zorundayız.”⁸⁸⁷

Dahası şu çarpıcı gözlemi ekler:

“Müphem olmayan bir şekilde iyi olan pek az seçenek vardır... Ahlaki seçimlerin çoğu, çelişkili itkiler arasından yapılır... sonuna kadar götürülürse Ötekinin özerkliğinin ortadan kalkmasına, tahakküme ve baskıya yol açar.”⁸⁸⁸

Bu genellemeler yapılırken Bauman'ın ahlakın ortaya bireysel sorumluluklar; etiğin ise yasa benzeri kurallar koymasından hareket ettiğini belirtmek ve İslâm'la postmodern etik arasındaki benzerliğin ancak dinsel prensiplerin, uyulması zorunlu yasa benzeri kurallara dönüştürülmediği durumlar için söz konusu edilebileceğini, göz önünde tutmak gerekiyor.

887 Bauman, 1998: 21.

888 Bauman, 1998: 22.

Bitirirken, sol ve İslâmcı siyaseti karşılaştırmalı bir biçimde ele alacak olursak, solun bugünle hiçbir alakası olmayan bir gelecek tasarımı, ütopyanın gerektirdiği devrime karşılık; İslâmcıların çalışma tarzları çok daha muğlak, sessiz, yumuşak ve belirsizdir: Büyük iddialara dayandırılmaz; ya da gündelik hayat da ibadet üzerinden 'büyük ve yüksek' kılınır. Kur'an'da da temellenen prensip, en yakındakilerden başlayarak ellerinin erişebildiği herkese ihtiyaçları doğrultusunda yardımda bulunmaktır (Böylece mumun dibine ışık vermesi de sağlanmış olacaktır). Sol, ulaşılacak bir nihai hedef için perspektif sahibiysen İslâm, mütevazı hedefler tarafından çok daha kolay motive olabilmektedir. İslâmcı dünya görüşünde ötesi olmayan bir nihai hedef yoktur; sorunlar hiçbir zaman bitmeyecektir; zira dünya bir sınav yeridir. Buna karşın insanlar doğru bildikleri değerler adına sürekli mücadele (cihad) hali içinde olacaklardır. Bir nihai ve ölümcül darbe arayışı bu kültür ikliminde anlam taşımaz.

SONUÇ



Bu çalışmada, önceki çalışmalarımın farklı olarak, İslâm dininin nasıl bir yorumunun ve ele alınışının mevcut iktisadi gelişmeleri anlamlandırmada elverişsel olduğunu ortaya koymaya çalıştım. İktisadi alanda, güncel/konjonktürel'seküler' iktisadi gelişmeler yanında, dinde yeni bir yorumun hangi noktaları içermek durumunda olduğuna dair ipuçları da, bu çalışmada içerilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın İslâm ve sınıf/kapitalizm ve mücadele bağlamında vardığı nokta nedir? Öncelikle, Bourdieu'nun *habitus*undan yola çıkarak, nasıl Batı için derin tarihselliğiyle sınıf batağından çıkmak büyük bir zorluk teşkil ediyorsa, Doğulu *habitus* için de cemaat içi eşitlikçi ve dayanışmacı kalıpların bütünüyle kırılması kolay olmayacaktır. Dolayısıyla benim tahminim, günümüzde deneyimlediğimiz, sınıflılığı dayatan kapitalizmle eklemelenme sürecine rağmen, Doğunun, mücadelecı bir refleksle

tarihin çöp sepetine atmış görüldüğü eşitlikçi ve dayanışmacı örüntülerini yeni form ve çelişkiler yumağı halinde gün yüzüne çıkaracağı yönündedir. Tabii, bu kendiliğinden olacak bir iş değildir. Bu, toplumsal aktörlerin bilinçli çabalarını gerektirir; yoksa kapitalizmin sınıflı tüketim toplumuna teslim olmak işten bile değildir. Ama tam da sözü edilen Doğulu/İslâmi *habitus* gereği, bu toplumun insanlarından beklenen, kaybetmekte oldukları eşitlikçi/paylaşımçı değerler noktasında direngen bir uyanıklıkla gerçekleştirilecek bir mücadeleyle tarihe damgalarını vurmaktır.

Bu süreçte, yaratılması muhtemel sosyo-ekonomik çerçeve açısından olası seçeneklerin şunlar olması beklenebilir: 1) Doğu ve Batı özgün sınıfsal deneyimlere sahip iki aktör olarak tarih sahnesine çıkarlar; 2) Doğu, Batının sınıf sorununu kendi özgün bağlamı içinde çözmek durumunda kalarak tüm insanlığa bir katkıda bulunur; 3) Veya Doğu, Batılı sınıflılığa teslim olarak en tanımlayıcı ve onu halk nezdinde sahip çıkılabilir kılan bir vasfını yitirir.

Her ne kadar, sert bir biçimde sınıf sorunuyla yüzleşmek durumunda kalacak olan Doğuyu uyarma sorumluluğu hissettiğim için bu konuyu sorunsallaştırmayı önemli görüyorsam da, Doğunun ideal tipik haliyle Batılı sınıflılığa teslim olacağına pek ihtimal vermiyorum. Alternatif kurumlarını oluşturacak ve sınıflılığa geçecek olsa bile, bunu da, en azından kendine özgü bir tarzda hayatiyet kazandıracak biçimde, mücadeleci bir süreç üzerinden, gerçekleştirecektir diye düşünüyorum. Batı taklitçisi ilan edilen 'klasik' Türkiye tarihi bile egalitaryan/Devletçi Osmanlı mirasını –biraz da mecburen- korumuş görünürken, Osmanlı mirasına açık göndermeler yapılmaya başlanan ve İslâm kültüründen de –en az batılı kapitalizm kadar- beslenen bir dönemde Türk işçisinin tipik Batılı niteliklere bürünmesini beklemek gerçekçi olmayacaktır.

Osmanlı'da kapsayıcı bir anlatımını bulan İslâm'ın ideal bir toplumu hayata geçirdiğine duyulan inanç, halkın Batılı toplum gerçeğinin adaptasyonu noktasındaki savunmacı tutumunu anlamamızı sağlıyor. Zira bu çalışmanın bakış açısına göre, Batılılaşmanın eşitsizlik ve sınıflaşma getireceği, bunun da en çok halk katmanlarının yaşamlarını olumsuz etkileyeceği, gözlemlenen ve hissedilen bir gerçeklik durumunda olunca, yönetici sınıfın (yani üst sınıfın) adım adım sınıflı bir düzene yönelmesine karşın, İslâm kültürünün egalitarianizmine sarılan halk, bu noktada direnç göstererek savunmacı bir siyaset izlemiştir. Buradan çıkan sonuç, halkın sağcı (Sünni) bir İslâm yorumuna sarılışının çıkarlarına rağmen değil, çıkarlarına hizmet eden bir tercih olduğudur.

Çalışma açısından problem teşkil eden bir husus, Sünni İslâm söz konusu olduğunda itaat kültürünün yaygınlığına karşın bunun mücadele perspektifini 'büsbütün dışlamak' zorunda olduğunu ortaya koyabilmek olmuştur. Bu incelik gerektiren arayış, biraz da bu yanıyla konu Türkiye literatüründe daha önce sorunlaştırılmamış olduğundan gündelik/kültürel ilişkiler ve siyaset incelenirken daha dikkatli bir bakışı gerekli kıldı. 'Büsbütün dışlamayış'ın önemli bir göstergesi, İslâm'ın diğer dinlere kıyasla, daima farklı yorum ve yollara (mezhepler ve tasavvufi yollar) açık kapı bırakmış olmasında kendisini gösterir. Her ne kadar Sünnilik dışındaki ekoller sert şekilde bastırılmaya çalışılmışsa da varoluşlarına ilişkin meşruiyet algısı açısından bir sorun yaşanmadığı ileri sürülebilir. Ama bunun da ötesinde, bizatihi Sünni kesimin olası muhalif yönelimlerinin sorgulanması, bu çalışmanın asli hedefleri arasında olmuştur.

Devlete ve iktidara kutsallık atfedilen Türkiye'nin Sünni geleceğinin (Milli Görüş ve sonrasında AKP iktidarı örnekleri) dahi, çok kendine has ve ölçülü bir biçimde devlete kafa tutup, dizginleri de cepheden savaşıarak değil kırıp dökmeden ele geçire-

bilmiş olması bu açıdan incelenmeyi hak eder. ‘Kırıp dökme’ vafına özen göstermek kritik önemde, zira tarihi boyunca Osmanlı, ölümle sonuçlanan sertçe bastırılmış isyanlardan yoksun değil. Ancak, büyük ayaklanmaların/kalkışmaların görüldüğü dışa dönük mücadele dönemleri saman alevi gibi parlayan kısa süreli ve kalıcılık değeri zayıf olan girişimler durumunda. Kitle- sel tarzda ayaklanmalar, günümüzün Arap Baharı örneklerinde görüldüğü gibi toplumları ve sistemleri hazırlıksız yakaladığından, sonrasında sistemin yeniden şekillendirilmesinde oynadıkları olumlu rol yok denecek kadar az olabilmektedir. Milli Görüş örneğinde olduğu gibi, içten içe yanan ve sıçramalar şeklinde olmayıp süregiden içselleştirilmiş hoşnutsuzlukların ise değişimi tam da ona hazır oldukları noktada gerçekleştirme şansları oluyor; bunun için bu grubun girişimlerinin nerede ne zaman değişimlere yol açacağını öngörmek yönetici sınıf açısından da kolay olmayıp hazırlıksız yakalandıkları görülmüyor. Türkiye örneğinde görüldüğü üzere, radikal bir değişim, bazen, tam da sistemle işbirliği içindeyken gerçekleşebiliyor. Basitçe alt-üst şeklindeki bir rol dağılımı değil; çoklu rollere dayalı ‘sahici’ deneyimlerin söz konusu olduğu Doğulu iklimin insanları açısından, neyin nerede kim tarafından kazanıldığını bilmek ve buna bir ad koymak imkânsızdır. Bu süreçler zıtlaşmacı olmadığından buna bir ad koymak gerekli de, kolay da olamıyor. Bunun için çok daha kalıcı, çözüm üretmeye odaklı ve derinlikli özgürleşimler bu süreçlerde açığa çıkabiliyor. Bu bağlamda, hiç kimse salt kargaşa çıkarmak için ayaklanmak istemeyip, çözüm eksenli oyunlar öne çıkıyor.

Bu noktada, çalışmanın kaleme alındığı dönemin ardından patlak veren cemaat-AK parti çatışması hakkında bir değerlendirmeye -derinlemesine olmasa da- burada yer vermek gerekir. Öncelikle bu çatışma, sunni gelenek içi bir çatışma olup, sunniliğe atfedilen itaat kültürü üzerinde bir yeniden düşünümü gerek-

tirmektedir. İtaat kültürünün, günümüz teknolojik, iletişimsel, eğitsel, zihinsel ve diğer olanakları eşliğinde tedavülden kalktığı çok açık. Ancak bunun yerini neyin alacağı, modernliğin yol açtığı çok renkli ve sesli bir karmaşa ortamının nasıl bir yeni 'düzen'e evrileceği hakkında elle tutulur analizler yapmak için henüz çok erken.

Cumhuriyet sonrası Sünni İslâm'ın sergilediği direnişin en önemli ayağı, kendileri kalmaya devam etmek ve karşı olunan sistemde (kültürel değerlere sırtını dönmüş Batıcı Cumhuriyet'e eleştirelilik bağlamında) yapıcı, dönüştürücü şekillerde bütünleşmek olmuştur.

Böyle bakınca Allah ve Peygamber'le beraber idarecilerin hükümlerine de itaat gösterilmesi yönündeki inancın pratik hayattaki tezahürleri, başka hususlar yanında, yeniden ele alınıp yorumlanmayı zorunlu kılmaktadır. Burada, halkın itaat ettiği yönetimlerin, tarih boyunca zayıftan yana saf tutmuş olan bir İslâm geleneğinin icraatlarını ortaya koymuş olmalarının önemine işaret edilmiştir. Bu anlamda söz konusu sürece eşlik edecek bir gelişme de hâlihazırda başladığına dair çok sayıda emare bulunan dinsel kaynak ve metinlerin yeniden yorumlanması noktasında gerçekleşecektir. Abartılı olmakla birlikte, bana göre 'kul ile Allah arasına kimsenin girmedigi' ve günümüzün teknolojik imkânlarına sahip bir İslâm dünyası açısından ideal olan, her inançlı Müslümanın kendi yorumuna sahip olabileceği kadar geniş bir yorum yelpazesine ulaşmanın sağlanması olurdu. Muhtemeldir ki, yeni tarih, ille fiziksel ve şiddet içeren türde olmak zorunda olmadığını belirtmeye bile gerek olmayan bu çelişkiler ve çatışmalar üzerinden yazılacak. Kapitalizmin geniş kitleleri insanlık dışı şartlarda yaşamaya mahkûm eden temel özelliklerini dönüşüme uğratmak suretiyle bünyesine almayı başaramadığı ölçüde de başarılı sayılacaktır bu tarihsel dönüşüm.

Günümüzün iktidar(lar)ı ise açıkça zenginden/sermayeden/güçlünden yana tavır almasıyla farklılaşıyor. Bu, ilk kez olarak Türkiye’de sermaye birikiminin, gerek devlet gerekse toplum nezdinde meşruiyet kazanmasıyla sonuçlanmıştır. Yönetici sınıf için bu denli radikal değişimler yaşanırken, halkın yönetimlere dönük tutumunda radikal bir değişim beklemek gerekli değil midir? Devletin tavrını açıkça zayıftan/halktan yana koyduğu zamanlarda bile etkili bir mücadele yürütmeyi başaran geniş kesimlerin, kendilerine sırt çevrildiğini anladıkları noktadaki tavrının nasıl olmasını beklemek gerekir? Herkesin aşağı yukarı eşit olduğu bir düzlem üzerinde hayati önem atfedilen haddin aşılması hususunun (en azından bir süreliğine) rafa kaldırılması kaçınılmaz olduğuna göre, halk nezdinde bir uyanış ve ‘kalkışma’ kaçınılmaz görünüyor.

Son söz olarak, Türkiye bir rol model olarak başta gelmek üzere, bütün İslâm toplumları, bir yol ayrımında bulunuyor ve bunun getirdiği bir yeni yol inşasıyla mükellef. Ancak, her ne kadar, geline nokta radikal bir değişimi işaret ediyorsa da -Müslümanlar yarış halinde Batılı kapitalizmle eklemlenmeyi tercih ediyor ya da eklemlenmek durumunda kalıyorlar zira- HAS Parti’nin kapatılması ve başkanı Numan Kurtulmuş’un AKP’ye geçmesi İslâm’ın ve Osmanlı’nın eklektik ve sorunları ‘çatıştırmadan ve çatışmadan’ çözen karakterinin iş başında olduğunu gösteriyor. Vakti geldiğinde ayrı bir Parti çatısı altında değilse bile AKP’de daha sosyal demokrat ve hatta sol sesler duyulabileceği ihtimalini bu anlamda yabana atmamak gerekir.

Bu anlamda Anadolu insanının hedefine, kendi olgunlaşması (kamil insan) için gerekli şartları yaratmayı oturtma önceliğinden vazgeçmemesi kuvvetle muhtemeldir. Yapılacak yeni sentezler ışığında, sessizlik, iman, sabır ve aşk yine bu toprakların insanının yoldaşı olmaya devam edeceğe benziyor.

Tarihin yeniden yazılması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkıyor. Bu tarihin yazımında belirleyici olacak taraflar, çıkarları çatışan, çok yönlü, Müslüman coğrafyayla da sınırlı olmayan çoklu aidiyetlerin, ama en çok da kapitalizmi ve beraberinde getirdiklerini istemeyenlerle bu hayatın varlığından çıkarı olan sınıflardan meydana geldiğini belirtmek gerekir. Çünkü tarihi yazacak toplumsal dinamiklerin çatışan çıkarları var; çatışan çıkarların olduğu yerde de çelişki ve dolayısıyla da mikro ve makro ölçeklerde fiziksel ve/veya fikri/imani çatışma(lar)ın olması kaçınılmaz görünüyor.

KAYNAKÇA

- Ababneh, Sara. (2008) "Foucault Aracılığıyla Direnişi Teorileştirmek ve Toplumsal Cinsiyeti Kavramsallaştırmak: İslamcı Politik Partilerde Kadın Aktivistlerin Durumu," *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim*, Der. Y. Doğan Çetinkaya, İstanbul: İletişim: 219-247.
- Ağırman, Cemal. (2012) "Kazançta Kar ve Bereketi Düşünürken Ahireti Unutmak!," *İĞİAD Bülten*, Yıl. 9, Sayı. 26. İstanbul: 14-18.
- Ahmad S., Akbar. (1995) *Postmodernizm ve İslam*. Çev. Osman Ç. Deniztekin. İstanbul: Cep.
- Akgöz, Görkem. (2012) *Many Voices of a Turkish State Factory: Working at Bakırköy Cloth Factory: 1932-50*, Yayınlanmamış doktora tezi, Amsterdam Üniversitesi.
- Akkoç, Derviş Aydın. (2010) "Marksizme İslam'dan Bakmak: İmkanlar ya da İmkansızlıklara dair," *Birikim*, Sayı 256-7: 110-119.
- Akkoç, Derviş Aydın. (2012a) "Cemal Süreya'da Aşkın ve Umudun Şiiri-Siyaseti," *Birikim*, Sayı 277: 84-97.
- Akkoç, Derviş Aydın. (2012b) "Düşle Gerçeklik Arasında: Sol Siyasette Arzu Tıkanması," *Birikim*, Sayı 278-9: 154-162.
- Akşit, Bahattin ve diğerleri. (2012) *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İstanbul: İletişim.
- Aktay, Yasin. (2012a) "Parapolitik veya Müteşabih Siyaset," *Yeni Şafak*. 13. Ekim. 2012.
- Aktay, Yasin. (2012b) "İstanbul'dan Dünyaya Adalet Mesajı," *Yeni Şafak*. 15. Eylül. 2012.
- Aktay, Yasin. (2008) "Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslam ve Hayat," *Milel ve Nihal*, Vol. 5, No.2, Mayıs/Ağustos: 43-73.
- Aktay, Yasin. (2002a) "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam: Seyyid Kutub Örneği," *İslamiyat*, Sayı. 2: 43-68.
- Aktay, Yasin. (2002b) "Sol, Metin, Tarih," *Tezkire*, Yıl. 11, Sayı. 26, Mayıs/Haziran: 47-62.
- Aktay, Yasin. (1999) *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim.
- Aktay, Yasin. (2009) "Türkiye'de İslam ve Sol, İslamcılar ve Solcular," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, İstanbul: İletişim.
- Aksu, Başaran, Doğan, M. Görkem. (2009) "'Yeni' İşçi Sınıfı, 'İşsiz İşçiler' ve Dayanışma: Bir Umut Deneyimi," *Birikim*, 241, Mayıs: 24-32.
- Akyol, Mustafa, "Kapitalizm Gerçekten İslam'a Uyuzmaz Mı?," www.

mustafaakyol.org/liberalizm-sosyalizm-ve-islam/kapitalizm-gerçekten-islama-uyamaz-mi/.

- Akyol, Taha. (1999) "Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet," 5. Baskı, İstanbul: Milliyet.
- Akyol, Taha. (2012) "Muhafazakarlar ve Liberalizm," *Hürriyet*. 6.10.2012.
- Alkan, A. Turhan. (2012) "Edep Manevi Estetik," *Zaman*. 14. 09. 2012.
- Anderson, Perry. (1974) *Lineages of the Absolutist State*. London: Verso.
- Arslan, Nursel. (2012) *The Bifurcation of Political Islam: The Case of the People's Voice Party*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: METU.
- Asutay, Mehmet. (2011) İslam Moral Ekonomisi ve İslam Bankacılığının Açmazları," *Dünya Bülteni*'nde Aynur Erdoğan'ın Röportajı.
- Avcıoğlu, Doğan. (1965) "Önsöz," *Sosyalizm ve İslamiyet*, Roger Garaudy. İstanbul: Yön: 5-6.
- Ayata, Sencer. (1991) *Sermaye Birikimi ve Toplumsal Değişme*, Ankara: Gündoğan.
- Bahçe, Serdal, Köse Ahmet Haşim. (2007) "Yoksulluk Yazınının Yoksulluğu: Toplumsal Sınıflara Dönmek," www.bagimsizsosyalbilimciler.org/Yazilar/KöseBahçeHaz07: 1-12.
- Bahçe, Serdal, Günaydın, F. Yücel ve Ahmet Haşim Köse. (2011) "Türkiye'de Toplumsal Sınıf Haritaları: Sınıf Oluşumları ve Sınıf Hareketliliği Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma," *Bilsay Kuruç'a Armağan*, Der. N. İlater Ertuğrul ve Serdar Şahinkaya. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları. No. 2011/2: 359-363.
- Bahçe, Serdal ve Ahmet Haşim Köse. (2009) "'Yoksulluk' Yazınının Yoksulluğu: Toplumsal Sınıflarla Düşünmek." *Praksis* 19: 385-419.
- Bakirezer, Güven ve Yücel Demirer. (2006) "Ak Parti'nin Sınıf Siyaseti," *Mülkiye*, cilt 252.
- Barkey, Karen. (2008) *Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*, Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Versus.
- Başar, Kürşat. (2012) "Biber Gazı," *Cumhuriyet Gazetesi*. 29.09.2012.
- Bauman, Zygmunt. (1998) *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Zygmunt. (1999) *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*, Çev. Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal.
- Bayat, Asef. (2008) *Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketleri*, Çev. Soner Torlak. Ankara: Phoenix.
- Bayat, Asef. (2006) *Ortadoğu'da Maduniyet: Toplumsal Hareketler ve Siyaset*. Der. Özgür Gökmen ve Seçil Deren. İstanbul: İletişim.

- Baudrillard, Jean. (2010) *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*. Çev. Işık Ergüden. IV. Basım. İstanbul: Ayrıntı.
- Beckett, Samuel. (2006) *Godot'yu Beklerken*, İstanbul: Kabalcı.
- Bedevisi, Abdurrahman. (2002) *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, İstanbul: İz.
- Bell, Daniel. (1978) *Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books.
- Bernard, Lewis. (1964) *The Middle East and The West*, Evanston, San Francisco, London: Harper Torchbooks.
- Bernauer, James W. (2005) *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, Ayrıntı, İstanbul.
- Bezel, Nail. (1984) *Yeryüzü Cennetleri Kurmak: Ütopyalar*, İstanbul: Say.
- Birkan, Tuncay. (2000) "Sol: Evin Reddi," *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin*, Der. Tanıl Bora, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, Tanıl. (2011a) *Sol, Sinizm ve Pragmatizm*, 2. Basım, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, Tanıl ve Necmi Erdoğan. (2011b). "Cüppenin, Kılıcın ve Kalemın Mahcup Yoksulları: Yeni Kapitalizm, Yeni İşsizlik ve Beyaz Yakalılar," *Boşuna mı Okuduk?: Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği*, Ed. Tanıl Bora, Aksu Bora, Necmi Erdoğan ve İlknur Üstün, İstanbul, İletişim: 13-44.
- Bora, Tanıl. (1999) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*, 2. Basım, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Boratav, Korkut ve Ergun Türkcan. (1994) *Türkiye'de Sanayileşmenin Yeni Boyutları ve KİT'ler*, 3. Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Botton, Alain de. (2010) *Statü Endişesi*, 5. Basım, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bourdieu, P. and L. J. D. Wacquant. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Böhürler, Ayşe. (2012) "Gardirop Müslümanlığına Niye İtiraz Etmiyoruz," *Yeni Şafak* 7.7.2012.
- Buğra, Ayşe. (1988) "İktisat ve Ahlak," *Toplum ve Bilim*, 41, Bahar: 9-39.
- Buğra, Ayşe. (1995) *Devlet ve İşadamları*, İstanbul: İletişim.
- Buğra, Ayşe. (1998) "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation By Two Turkish Business Association," *International Journal of Middle East Studies* 30: 521-39.
- Buğra, Ayşe. (2008) *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika*, İstanbul: İletişim.

- Buğra, Ayşe ve Çağlar Keyder. (2007) "Önsöz," *Bir Temel Hak Olarak Vatandaşlık Gelirine Doğru*, Ed. Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder, İstanbul: İletişim: 7-16.
- Buğra, Ayşe ve N. Tolga Sınmazdemir. (2007) "Yoksullukla Mücadelede İnsanı ve Etkin Bir Yöntem: Nakit Gelir Desteği," *Bir Temel Hak Olarak Vatandaşlık Gelirine Doğru*, Ed. Ayşe
- Buğra ve Çağlar Keyder, İstanbul: İletişim: 85-114.
- Bulayır, Mehmet. (2012) "Misyonu Bereket Olan İdeal İşletmeler," *İGİAD Bülteni*, Yıl. 9, Sayı. 26. İstanbul: 24-5.
- Burak, Metin. (2003) "İşçi Sınıfı ve Yoksulluk," *Tebliğler: Yoksulluk ve İşsizlikle Mücadele Kurultayı*, Kadırga Kültür Merkezi. İstanbul: Alaz.
- Cem, İsmail. (1998) *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, İstanbul: Can.
- Certeau, Michel De. (2009) *Gündelik Hayatın Keşfi: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, Çev. Lale Arslan Özcan, I. Cilt, Ankara: Dost.
- Cesur, Ertuğrul. (2002) "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-Sosyalist," *İslamiyat*, Sayı 2: 90-1.
- Coşar, Yakup. (2001) "Önsöz: Sivil İtaatsizlik," *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı: 9-28.
- Cündioğlu, Dücan. (2009a) *Teshirciliğin Dindarcası*, Yeni Şafak. 25. 07.2009.
- Cündioğlu, Dücan. (2009b) "İslam ve Burjuvazi," *NET TV, Gündem Özel'de, Mustafa Özkaya Röportajı*, 18. 8. 2009.
- Çağatay, Neşet. (1997) *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Çakır, S. Murat. (2005) "İşçilerin İlkel Tepki Biçimi Olarak Makine Kırıncılık," [www. Sendika.org/yazi.php?yazi no=3137](http://www.Sendika.org/yazi.php?yazi no=3137).
- Çakmak, Zehra. (2012) Abdülkadir Bal'la gerçekleştirdiği röportaj 'Ekmek Değil Ekmek Arası Mutluluk Getirsinler' *Timetürk*. 3. Mayıs. (www.timetürk.com/tr/2012/05/03/sokak.html).
- Çetinkaya, Y. Doğan. (2008) "Tarih ve Kuram Arasında Toplumsal Hareketler," *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim*, Der. Y. Doğan Çetinkaya, İstanbul: İletişim: 15-61.
- Çobanoğlu, Yavuz. (2012) "Altın Nesil'in Peşinde: Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite. İstanbul: İletişim.
- Dağ, Ahmet. (2011) *Ölümcül Şiddet: Baudrillard'ın Düşüncesi*, İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Dahrendorf, Ralph. http://de.wikipedia.org/wiki/Homo_sociologicus.
- Deleuze, Gilles. (2005) *Kapitalizm ve Şizofreni*. İstanbul: Araf.

- Deleuze, Gilles. "Kapitalizm ve Şizofreni," www.akansay.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=62%3Akaptalzm-ve-zofren-gilles-deleuze (Asım Akansoy'un sayfası).
- Denek, Muhammed Nur. (2010) *İslam, Eşitlik ve Sosyal Adalet*, İstanbul: Phoenix.
- Diner, Dan. (2011) *Mühürlenmiş Zaman: İslam Dünyasında Durgunluk Üzerine*, İstanbul: İ.Ü. Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Doğan, Ali Ekber. (2010) "İslamcı Sermayenin Gelişme Dinamikleri ve 28 Şubat Süreci," *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Der. İlhan Uzel ve Bülent Duru, İkinci Basım. Ankara: Phoenix.
- Douglas-Klotz, Neil. (2007) *Sufinin Hayat Rehberi*, İstanbul: Doğan Kitap.
- Durak, Yasin. (2011) *Emeğin Tevekkülü: Konya'da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık*, İstanbul: İletişim.
- Duran, Burhanettin ve Engin Yıldırım. (2005) *Islamism, Trade Unionism and Civil Society: The Case of Hak-İş Labour Confederation*, Middle Eastern Studies, Vol. 41, No. 2: 227-247.
- Durcan, Raci. (2011) *İslam ve Ütopya*, Haberevet. 19.Nisan.2011: www.haberevet.com/yazar/20110419/1556/islam-ve-utopya.html.
- Durkheim, Emile. (1949) *Meslek Ahlakı*, Çev. Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Düzenli, Yaşar. (2012) "Kar ve Bereketi Doğru Anlamak," *İGİAD Bülteni*, Yıl. 9, Sayı. 26. İstanbul: 32-29.
- Ebu Zehra, Muhammed. (2004) *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Harf Yayın İletişim. (Elektronik Kitap).
- Efekan, Haluk. (2011) "Muhafazakarlığın Hermenötiği," *Doğu Batı*, Yıl. 14, Sayı. 58: 73-87.
- Eisenstadt, S. N. (2000) *Multiple Modernities*, New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Eliaçık, İhsan. (2011a) *Sosyal İslam: Dinin Direği Paylaşımıdır*, İstanbul: Destek.
- Eliaçık, İhsan. (2011b) *Adalet Devleti*, İstanbul: İnşa.
- Erdem, Eren. (2013) *Devrim Ayetleri: Egemenlerin İslam'ı Değil, Ezilenlerin İslam'ı*, İstanbul: Kırmızı Kedi.
- Erdem, Eren. (2011) *Şeytan Evliyalari: Mücahitlikten Müteahhitliğe*, İstanbul: Destek yayınevi.
- Erdoğan, Aynur. (2011) Mehmet Asutay'la Röportaj. *Dünya Bülteni*. 27.01.2011.
- Erdoğan, Necmi. (2000) "Devleti 'İdare Etmek': Maduniyet ve Düzenbazlık," *Toplum ve Bilim*, Sayı 83: 8-31.

- Esed, Muhammed. (2002) *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, İstanbul: İşaret.
- Fay, Brian, (2001) *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım*, Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.
- Feyerabend, Paul. (1996) *Yönteme Karşı*, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı.
- Feyerabend, Paul. (1988) *Akla Veda*, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. (1986) *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Genişletilmiş 3. Baskı, Ankara: Selçuk.
- Freire, Paulo. (2011) *Ezilenlerin Pedagojisi*. Çev. Dilek Hattatoğlu ve Erol Özbek. 8. Basım. İstanbul: Ayrıntı.
- Fromm, Erich. (1993) *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Arıtan, 3. Basım, İstanbul: Arıtan.
- Galtung, Johan. (2001) "Gandhi ve Alternatif Hareket," *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı: 209-223.
- Garaudy, Roger. (1965) *Sosyalizm ve İslamiyet*. İstanbul: Yön yayınları.
- Garaudy, Roger. (2007) *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Gellner, Ernest. (1981) *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geniş, Arif. (2006) *İşçi Sınıfının Kıtısında: Küçük Sanayi İşçileri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Dipnot.
- Genç, Mehmet. (1989) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi," *5. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarih Kongresi-Tebliğler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi.
- Gezgin, Ulaş Başar ve diğerleri. (2009) *Yeni Toplumsal Hareketler: Küreselleşme, Direniş, Ütopya*, İstanbul: Kalkedon.
- Göçek, Fatma Müge. (1999) *İmparatorluğun Çöküşü Burjuvazinin Yükselişi: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, Çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Ayraç.
- Göle, Nilüfer. (2000) *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, İstanbul: Metis.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2011) *Melamilik ve Melamiler*, 4. Baskı. İstanbul: Milenyum.
- Görmez, Mehmet. (2012) "İslam'a saldırıya karşı ilim seferberliği," *Yeni Şafak*. 26.09.2012.
- Gündoğdu, Hakan. (2012) "Eleştiri ve Foucault," *Cogito*. Sayı. 70-71, Yaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 398-416.
- Güler, İlhami. (1992) "İslam Anlayışımıza Dair," *Tezkire*, Eylül 1992: 45-59.

- Güler, İlhami. (2000) "Sağcılık Olarak Sünnilik," *Tezkire*, Yıl 9, Sayı 17, Ekim/Kasım: 90-100.
- Güler, İlhami. (2004) *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara: Ankara Okulu.
- Güler, Zekeriya. (2012) *40 Hadiste İş ve Ticaret Ahlakı*, 7. Basım, İstanbul: İGİAD Yayınları.
- Gürbüz, Ahmet. (2003) *Harabede Define: Tasavvuf Felsefesinde Temel Vurgular*. İstanbul: İnsan.
- Hablemitoğlu, Şengül. (2007) "Yoksulluğun Azaltılmasında 'Sosyal Kapital' Yaklaşımının Düşündürdükleri: Eleştiriler ve Gerçekler," *Bilsay Kuruç'a Armağan*, Edt. N. İlter Ertuğrul ve Serdar Şahinkaya. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları. No. 2011/2: 773-790.
- Haenni, Patrick. (2011) *Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm*, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Hakan, Ahmet. (2012) *Erol Yazar ve İhsan Eliaçık'la röportaj*, Tarafsız Bölge, 6.02.2012.
- Hobsbawm, Eric. (2010) *Sıradışı İnsanlar: Direniş, İsyan ve Caz*, Çev. İştan Gündüz, İstanbul: Yordam.
- Hodgson, G. S. Marshal. (1995) *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyeti'nde Bilinç ve Tarih*. Cilt I-II, İstanbul: İz.
- Holloway, John. (2006) *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, Çev. Pelin Sıral, İstanbul: İletişim.
- Huntington, Samuel. (1995) *Medeniyetler Çatışması*. Çev. Murat Yılmaz. Ankara: Vadi.
- Işıklı, Alpaslan. (1990) *Sendikacılık ve Siyaset*, Ankara: İmge.
- İnsel, Ahmet. (2010) *Sosyalizm: Esasa, Ufka ve Bugüne Dair Söyleşiler*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- İslam'ın Altın Çağı. Tr.wikipedia.org/wiki_İslam'ın_Altın_Çağı
- Kalaycıoğlu, Sibel ve Helga Rittersberger-Tılıç ve diğerleri. (2011) "İş ve İşsizlik Deneyimleri," *ODTÜ 12. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresinde sunulan tebliğ*, 14-16 Aralık.
- Kaplan, Yusuf. (2012) "Tehlike Çanlarına Dikkat," *Yeni Şafak*. 15. Ekim. 2012.
- Kaplan, Yusuf. (2007) "Nietzsche'nin Bilinmeyen İslam Yorumu," *Yeni Şafak*. 21. Aralık.
- Kara, Mustafa. (1992) *Tasavvuf ve Tarikatler*, Cep Üniversitesi, İstanbul: İletişim.
- Karaca, Nihal Bengisu. (2012) "İmsak Hakkımız Engellenemez," *Habertürk*, 25.7.2012.

- Karakoç, Sezai. (2008) *Yitik Cennet*. 10. Baskı, İstanbul: Diriliş.
- Karaman, Hayrettin, "Enflasyon oranında faiz helal midir? Yoksa faiz yerine altın, döviz vs. mi alınmalı?" www.HayrettinKaraman.net.
- Karaman, Hayrettin, "İslam'ın kölelik ve cariyeliğe bakışı nasıldır?" www.HayrettinKaraman.net.
- Kavut, Müslüm. (2010) "Kemal Tahir'de Kuram, Toplum ve Tarih İlişkisi Üzerine," *Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak*, İstanbul: İthaki.
- Kayalı, Kurtuluş. (2000) "Kemal Tahir Gibi Yerli Bir Entelektüeli Doğru Anlamanın Yolu Düşünsel Konumun Farklılığını Kavramaktan Geçer," *Doğu Batı*, Yıl 3, Sayı 11: 49-66.
- Keyder, Çağlar. (1983) "Cycle of Sharecropping and the Consolidation Small Peasant Ownership in Turkey," *Journal of Peasant Studies*, Vol. 10; Issue. 2-3;130-45.
- Keyder, Çağlar. (2000) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, 6. Basım, İstanbul: İletişim.
- Kılıç, Mahmud Erol. (2012) *Sufi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. 10. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kırbaçoğlu, Hayri M. (2011) *Ahir Zaman İlmihali*, 9. Basım, Ankara: Otto.
- Koca, Bayram. (2013) *Türkiye'de İslam ve Sosyalizm Bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapitalist Müslümanlar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Kovancı, Onur. 2003. *Kapitalizm, Yoksulluk ve Yoksullukla Mücadelede Tarihsel Bir Deneyim: İngiliz Yoksul Yasaları, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları Tezler Dizisi*, Ankara.
- Koytak, Cahit. (2010) *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı*. İstanbul: Timaş.
- Koytak, Cahit. (2011) *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik*, İstanbul: Timaş.
- Kök, Selcen. (2011) *Kent Yoksulluğu ve Siyaset: Ankara Örneği*. Yayınlanmamış Doktora tezi. <http://acikarsiv.ankara.edu.tr/> Ankara Üniversitesi.
- Köse, Saffet. (2012) "Ticarette Kar ve Bereket," *İĞİAD Bülten*, Yıl. 9, Sayı. 26. İstanbul: 7-9.
- Kurucan, Ahmet. (2012) "Sorumluluk ve Müdahalede Sınır," *Zaman Gazetesi*. 30.03.2012.
- Le Bon, Gustave. (2009) *Kitleler Psikolojisi*. İstanbul: Alter.
- Luxon, Nancy. (2012) "Michel Foucault'un Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven," *Cogito*. Sayı. 70-71, Yaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 179-209.

- Maalouf, Amin. (2004) *Beatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl*, Çev. Esin Talu-Çelikkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Mahçupyan, Etyen. (2012) "Kadınlar ve Özeleştirir," *Zaman*. 19.7.2012.
- Makal, Ahmet. (1997) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çalışma İlişkileri*, Ankara: İmge.
- Mardin, Şerif. (1992) *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme*. 2. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Mardin, Şerif. (1991). "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü," *Türk Modernleşmesi*. Çev. Levent Köker, İstanbul: İletişim.
- Mardin, Şerif. (1983) "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci," *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Yazko: 5-33.
- Marshall, T.H. ve Bottomore, Tom. (2000) *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, Ankara: Gündoğan.
- Melamilik. www.istanbul.com/Melamilik-nedir-224204.html
- Meriç, Cemil. (2010) *Işık Doğudan Gelir*, 3. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Meriç, Cemil. (1999) *Bu Ülke*. 10. Baskı, İstanbul: İletişim.
- Mert, Nuray. (2002) "İslam ve Sol: Bir Vicdan Muhasebesi Meselesi," *tezkire*, Yıl. 11, Sayı. 26, Mayıs/Haziran: 47-62.
- "Kapitalizmin Dini İmanı Paradır," *Milli Gazete*. 7. Mart. 2010.
- "Grev Karşıtı Hutbe!" *Milliyet Gazetesi*, 20 Mayıs 2011.
- Mungan, Murathan. (2009) "Hiza, Halay, Haset," *Birikim*. Sayı 236-7: 8-14.
- Mungan, Murathan. (2012) "Red ve İnkâr Kültürü," *Birikim*. Sayı 278-9: 23.
- MÜSİAD. (1994) *İş Hayatında İslam İnsanı: Homo Islamicus*, İstanbul: MÜSİAD.
- Nişancı, Şükrü. (2003) *Sivil İtaatsizlik*, İstanbul: Okumuş Adam.
- Olgun, Hakan. (2008) *Reformasyon ve İslam Reformu Tasnifleri*, *Milel ve Nihal*, Vol. 5, No.2, Mayıs/Ağustos: 9-41.
- Oranlı, İmge. (2012) "Biyo-Politikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştirisi," *Cogito*. Sayı 70-71, Yaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 39-51.
- Orwell, George. (2005) *Wigan İskeleyi Yolu*, Çev. Z. Zühre İlkelen, İstanbul: İthaki.
- Öngen, Tülin. (2002) "Marx ve Sınıf," *Praksis*, Güz: 9-28.
- Özdemir, Süleyman. (2005) "Başlangıcından Günümüze Refah Devletlerinde Sosyal Harcamaların Analizi," *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Sayı 50: 153-204.
- Özdemir, Şennur. (2004a) "MÜSİAD ve Hak-İş'i Birlikte Anlamak: Sınıflı Bir İslami Ekonomi mi?" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul: İletişim.

- Özdemir, Şennur. (2004b) "Uluslararasılıkta Kaos, Bir Medeniyet Dönüşümü ve İslami (F)aktör: Türkiye'de MÜSİAD Örneği," *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, Cilt. 1, Sayı. 3, Güz.
- Özdemir, Şennur. (2004c) "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kimlik Tartışmaları: Kimlik, Sivil Toplum, Vatandaşlık ve Kamusal Alan," *Tezkire*, (Ocak-Nisan).
- Özdemir, Şennur. (2006) *Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi: MÜSİAD*, Ankara: Vadi, 2006.
- Özdemir, Şennur. (2007a) "Din-Ekonomi İlişkisi ve Güncel Arayışlar," *OMÜD*, Sayı 23: 153-164.
- Özdemir, Şennur. (2007b) "Türkiye'nin Özgün Sınıflaşması: MÜSİAD ve Hak-İş," *Sivil Toplum*, Yıl. 5, Sayı. 19: 63-83.
- Özdemir, Şennur. (2008) "Burjuvazi," *Ekonomik Kurumlar ve Kavramlar Sözlüğü, Eleştirel Bir Giriş*. Edts. Fikret Başkaya ve Aydın Ördek. Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.
- Özdemir, Şennur. (2009) "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kapitalizm ve Kültür," *Sosyoloji Dergisi*, Dizi: 3, Sayı: 17, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi: 49-79.
- Özdemir, Şennur. (2010) İslami Sermaye ve Sınıf: Türkiye/Konya MÜSİAD Örneği, *Çalışma İlişkileri Dergisi*: 37-57.
- Özdemir, Şennur. (2012a) "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Sınıf Sorunu Bağlamında Ekonomi ve Ahlak," *İGİAD ve Durham Üniversitelerince Hazırlanan Kurumsal Sosyal Sorumluluk Kongresi İçin Hazırlanmış Metin*.
- Özdemir, Şennur. (2012b) "MÜSİAD Bağlamında Ahlak ve Toplumsal Sorumluluklar," *İGİAD ve Durham Üniversitelerince Hazırlanan Kurumsal Sosyal Sorumluluk Kongresi Çalıştayı İçin Hazırlanmış Metin*.
- Özel, Mustafa, "Zengin Adam Olur Mu?" *Anlayış Dergisi*: www.anlayis.net/makale/Goster.aspx?dergiid=&makaleid=2205.
- Özel, İsmet. (2011) *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 14. Basım, İstanbul: Şule.
- Özkan, Fadime. (2009) Erol Yazar'la Röportaj, *Star*, 20.07.2009.
- Özmen, Erdoğan. (2000) "Sosyalizmin İmkânı," *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin*, Der. Tanıl Bora, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Özvarış, Hazal, Ömer Laçiner'le yaptığı söyleşi. (2012) "Sol Dini Öğrenme Zahmetine Girmedir, Darbeleri Siyasi Araç Olarak Gördü," T24. 07. 05. 2012: t24.com.tr/haber/sol-dini-ogrenme-zahmetine-girmedir.
- Pala, İskender. (2012) *Aşka Dair*, 6. Basım, İstanbul: Kapı.
- Pamir, Balçıçek, İhsan Eliaçık'la Erol Yazar'ı *Habertürk*'te konuk ettiği program. (2009).

- "Antikapitalist Müslüman Gençler 1 Mayıs'ta," *Radikal Gazetesi*, 1. Mayıs. 2012. 10:40.
- Rahman, Fazlur. (2002) "İslam'ın İktisat İlkeleri," *İslamiyat*, Çev. Ali Rıza Gül, Sayı 2: 139-146.
- Rahnema, Macit. (2009) *Sefaletin Yoksulluğu Kovduğu Bir Dünya*, Çev. Şule Ünsaldı, Ankara: Özgür Üniversite.
- Sayar, Kemal. (2012) "İstrabın Faydaları," *Zaman Gazetesi*. 16. 09. 2012.
- Sayyid, S. Bobby. (2004) "İslamcılık ve Postkolonyal Durum: Ulusal, Siyasal ve Sömürge-Sonrası İslamcılık Örneği," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul: İletişim.
- Scott, J.C. (1995) *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*. Çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı.
- Sen, Amartya. (2004) *Özgürlükle Kalkınma*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı.
- Sendika.org, (25. Mart. 2010) "İnsan Eliaçık'la İslam, Mülkiyet, Sınıf ve Sol Üzerine Söyleşi," [www.sendika.org/2010/03/ihsan-eliacikla-islam-mülkiyet-sinif-ve-sol-üzerine-söyleşi](http://www.sendika.org/2010/03/ihsan-eliacikla-islam-mulkiyet-sinif-ve-sol-uzerine-soylesi).
- Solak, Fahri. (1996) "Ahiliğin Sosyo-ekonomik Fonksiyonları ve Bugünkü Kurumlar," *Çerçeve*, Sayı. 18, Aralık: 88-97.
- Smelser, Neil J ve Richard Swedberg. (1994) *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press.
- Somel, Cem. (2010) "Önsöz," *İslam, Eşitlik ve Sosyal Adalet*, İstanbul: Phoenix.
- Standing, Guy. (2007) "Küreselleşen Dünyada Yoksullukla Bir Mücadele Yöntemi," *Bir Temel Hak Olarak Vatandaşlık Gelirine Doğru*, Ed. Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder, İstanbul: İletişim: 17-36.
- Subaşı, Necdet. (2012) "Necdet Subaşı ile Mezhep Kavramı ve Bunun İslam'daki Uzantıları Üzerine Söyleşi," *İnterpress*, 1.7.2012 ([www. İnterpress.com](http://www.interpress.com)).
- Subaşı, Necdet. (2003) "'İhya', 'Tecdit' ve 'İslah'ın Modern Kullanımları," *tezkiye*, sayı 33: 130-153.
- Sunar, Lütfi. (2012) *Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari*, İstanbul: Ayrıntı.
- Swedberg, Richard. (2003) *Principles of Economic Sociology*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Şahan, Bilal. (1994) *Zaman Gazetesi*, 24 Mart 1994 tarihli haber.
- Şeriatî, Ali. (2007) *İnsanın Dört Zindanı*, İstanbul: İşaret.
- Şeriatî, Ali. (1998) *Her Hicret Bir İnkılaptır*, 3. Baskı, İstanbul: İhtar Yayıncılık.
- Tabakoğlu, Ahmet. (2008) *İslam İktisadına Giriş*. İstanbul: Dergah.

- Tabakoğlu, Ahmet. (1997) "İslam İktisadında İşçi-İşveren Münasebetleri," *MÜSİAD, Çerçeve*, Yıl. 5, Sayı. 20: 74-84.
- Tahir, Kemal. (2002) *Devlet Ana*, 16. Basım, İstanbul: Tekin.
- Taşçı, Faruk. (2009) "Yoksulluğa ve Yoksullara Dönük Ahlak Yaklaşımları," *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Sayı 57: 481-514.
- TEPAV. (2012) *Türkiye'de İhmal Edilen Kırsal Yoksulluk: Endenozye'dan Ne Öğrenmeliyiz?* TEPAV.
- "Bu sayıda: Neden etik? Neden Levinas?," *Tezkire*, (2004): 5-22.
- Texier, J. (1997) "Üstyapılar Teorisini Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı," Çev. Kenan Somer, *Marxism ve Gelecek*. Sayı 13, Bahar.
- Topçu, Nurettin. (1970) "Bahtiyar Belde," *Fikir ve Sanatta Hareket*, Sayı. 54: 4-6.
- Topçu, Nurettin. (2004) *Amerikan Mektupları ve Düşünen Adam Aramızda*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Toprak, Zafer. (1995) *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950): Milli İktisat-Milli Burjuvazi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Touraine, Alain. (2008) *Başka Türü Düşünmek*. Çev. Mehmet Morali. İstanbul: Kırmızı.
- Tuğal, Cihan. (2002) "Sosyalizm ve Din: Alternatif Bir Muhayyileye Doğru," *tezkiye*: 67-77.
- Tuğal, Cihan. (2011) *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, 2. Basım, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2012) *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 4. Basım, Ankara: Otto.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2012) *Enver Aysever'in Aykırı Sorular Adlı Programı*. 27.8.2012.
- Turner, Bryan. (1997) *Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. Yasin Aktay, 2. Basım, Ankara: Vadi.
- Turner, Bryan. (1999) "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din," *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Der. Yasin Aktay ve Abdullah Topçuoğlu. 2. Basım, Ankara: Vadi.
- Turner, Bryan. (2001) *Statü*, Çev. Kemal İnal. 2. Basım, Ankara: Ütopya.
- Türk İş Dergi. (2012) *Röportaj*, Sayı 397, Mart-Nisan:62-64.
- Ülgener, Sabri. (1981) *Dünü ve Bugünü İle Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözüm Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Der Yayınları.
- Üstün, Mahmut. (2002). "Türkiye İşçi Sınıfına Bakarken. .," *Praksis* 8, Güz: 227-254.

- Yalçın, Suat (2012) "Ortaklık, Toplumculuk, Liberalizm ve Piyasa, Emek ve Adalet Platformu Sayfası'nda. 10. 03. 2012. <http://www.emekveadalet.org/ortaklik-toplumculuk-liberalizm-piyasa-mustafa-ozel/>
- Yaşar, Yavuz ve Yaşar-Yenimahalleli, Gülbiye. (2012) "Neoliberal Küreselleşme ve Sosyal Politikada Dönüşüm," *mülkiye*, Cilt. XXXVI, Bahar: 63-92.
- Yavuz, Nevzat. (2002) "Kemal Tahir, Sosyalizm ve Türkiye," *tezkire*, Yıl. 11, Sayı. 26: 99-128.
- Yıldırım, Engin. (2010) "Emek Karşısında Adalet ve Kalkınma Partisi," *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*. Der. Hakan Yavuz, İstanbul: Kitap Yayınevi: 287-307.
- Yılmaz, Mehmet. (2005) "Manifaktür Kapitalizmde Sınıf Mücadelesi: Makine Kırıncılar," [www. Sendika.org/yazi.php?yazi no=3137](http://www.Sendika.org/yazi.php?yazi_no=3137).
- Walzer, M. (1968) "Puritanism as a Revolutionary Ideology," *Protestant Ethic and Modernization*, edited by S. N. Eisenstadt. New York, London: Basic Books.
- Weber, Max. (1958) *The Social Psychology of the World Religions. From Max Weber: Essays in Sociology*, Ed. H.H. Gerth and C. W. Mills. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Max. (1987) *Max Weber: Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, 2. Basım, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Weber, Max. (1992) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londra ve New York: Routledge.
- Weber, Max. (1993) "Modern Kapitalizmin Gelişmesinde Din ve Diğer Faktörler," *Kapitalizm ve Din*, Der. Mustafa Özel, İstanbul: Alternatif Üniversite:47-62.
- Weber, Max. (1978) *Economy and Society*, Cilt I ve II., Edt. Guenther Roth ve Claus Wittich, London: Univeristy of California Press.
- Wright, Erik Olin. (2007) "Temel Gelir, Paydaş Geliri Transferleri ve Sınıf Analizi," *Bir Temel Hak Olarak Vatandaşlık Gelirine Doğru*, Der. Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder, İstanbul: İletişim:51-62.
- Wuthnow, R. J. (1988) "Sociology of Religion," *Handbook of Sociology*, edited by N. Smelser. Sage.
- Zizek, Slavoj. (2012) "The Power of the Women and the Truth of Islam," *Religion and Ethics*. 10. May. 2012.
- Zizek, Slavoj. (2011) *Ahir Zamanlarda Yaşarken*. Çev. Erkan Ünal. İstanbul: Metis

İSLÂM ve SINIF

Alternatif Mücadele Pratikleri

Şennur Özdemir

Hristiyanlıktan farklı olarak İslâm, hem dinsel hem de siyasal alanda belli hükümler getirmiştir. Bu yönüyle kapsayıcı bir din görüntüsü çizmektedir. 19. yüzyıla kadar kendi ekonomik mekanizmaları çerçevesinde varlıklarını devam ettiren Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkeler, özellikle bu yüzyıldan itibaren kapitalizmin yaygınlaşmasıyla krize girmiştir. Bu çerçevede eski ekonomik kurumlar işlevsiz hale gelmiş, kapitalizme eklemlenme süreci başlamıştır. Bu süreçten Osmanlı Devleti de etkilenmiştir.

19. yüzyıla kadar Ahilik sistemini devam ettiren Osmanlı, bu yüzyıldan itibaren kapitalizmin yaygınlaşmasından etkilenmiş ve eski yapılarını işletemez hale gelerek kapitalizme eklemlenmeye başlamıştır. Bu eklemlenmeden mütedeyyin kesim de etkilenmiştir. Bu çerçevede 1960'lı yılların sonundan itibaren Milli Görüş Hareketi içerisinde kapitalizme eklemlenme çabalarına girişmişlerdir. Özellikle 1980 sonrası Türkiye'nin neoliberal politikaları uygulaması sonrası İslâmi sermaye yükselişe geçmiş ve MÜSİAD adı altında örgütlenerek ekonomik alandaki ağırlığını artırmıştır. Buna uygun olarak da Batının ideal insanı "Homo Economicus" yerine İslâm'ın ideal insanı olarak lanse edilen "Homo Islamicus" savunulur hale gelmiştir. Özellikle AKP iktidarıyla birlikte İslâmi sermaye egemen konuma gelerek Müslüman kesim arasındaki "sınıflı" görünümü artırmıştır. Burjuva İslâm'ın egemenliğine tepki de gecikmemiş, İslâm içindeki bu sınıflı yapıya itiraz eden ve buna karşı mücadele eden kişi ve kurumlar da ortaya çıkmaya başlamıştır.

Türkiye'deki İslâmi sermaye üzerine yaptığı çalışmalarla dikkat çeken Şennur Özdemir, bu çalışmada İslâmi sermayenin yükselişi ve ona karşı gelişen tepkilere ışık tutmaktadır.



nikayayinevi.com

