

# Pre-Sendikal Gelenek(ler) ve Kültürel Faktör: “Ekonomik İnsan”a Karşı “İslam İnsanı” mı?

Şennur ÖZDEMİR<sup>(\*)</sup>

"Yoksulluğun ortadan kaldırılması amacı ile emeğin örgütlenmesi maddeci endişelerle suçlanabilmek şöyle dursun, en içten ruhçuluğa dayanır....Yoksulluk, eğitimi utanç verici sınırlarda tutarak, bireyin zekasını karanlığa mahkum eder. Kişisel saygınlığın durmaksızın feda edilmesini ister....Yoksulluk, kişilikçe bağımsız olanı bağımsız kılar. Çalışma koşullarının yoksulluğu sona erdirecek şekilde düzenlenmesini yalnızca halkın maddi acılarını dindirmesi için istemiyoruz. Özellikle, herkes kendine saygı duyabilsin,...zekanın kaynağında ve eğitimde herkese yer bulunabilsin diye..."<sup>1</sup>

Bu makalede, ideal tipler olarak kurgulanan *batılı* ve *doğulu habitus*lerden<sup>2</sup> hareketle modern sendikacılık olgusunun tarihsel/kültürel kökleri araş-

(\*) Dr., A.Ü., SBF ÇEEİ Bölümü

<sup>1</sup> Louis Blanc. "Çalışma Örgütlenmeli ki, Yoksulluk Yok Olsun", Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, I. Cilt, Ek: Modern Sosyalizmin Doğuşu, s.20.

<sup>2</sup> Kişilerin istek ve bilinçlerinden bağımsız olan sözsüz bilgi alanına işaret eden *habitus* kavramı (Bourdieu, 1995: 9-11, 17) içinde yaşadığımız sosyo-kültürel ortam ve sahip olduğumuz tarihsel geçmişin, biz ne kadar ondan kendimizi kurtarmaya çalışsak da, nasıl da bizi kendisine ait ve bağlı kıldığı gerçeğini vurguladığı için önemlidir. Ortak bir ahlaki çerçeve ve farklı kültür ve coğrafyalar üzerinde bile aktif biçimde etkisini hissettirmiş olan İslam kültürü açısından -Hodgson'ın (1995, Cilt I: 19-27) "İslamileşmiş" kültür olarak kavramlaştırdığı şey- bu kavramın, *batılı habitus*la kıyaslandığında, önemi daha da artmaktadır -nitekim, Orta çağlarda İslami kültürünün sağladığı "Toplum düzeninden yararlananlar sadece müslümanlar değildi." (Cem, 1998: 80). Bu kavramlaştırmaya göre, ortak bilinçdışı hafızanın yol açtığı "davranışsal elverişlilikler" bütünü, din ile kendi yaşantısı arasına olabilen en büyük mesafeyi çekmeye çalışan insanlar açısından dahi geçerli olmaktadır. Özetle denilebilir ki, bugün de İslami kültürün etkisi altında olmamız için kendimizi bilinçli olarak onun bir parçası saymamız gerekmemektedir.

tırılacaktır. *Doğu ve batılı toplumlar*, halihazırda hâlâ üzerimizdeki etkisini kaybetmemiş olan bilimsel paradigma gereği, şayet birbirinin zıttı olarak tanımlanmıyorlarsa, birbirleriyle nelere sahip olduklarına veya olmadıklarına göre ele alınmaktadırlar. Bu durum, iki toplumla ilgili konuları kapsayan karşılaştırmalı çalışmalarda çoğunlukla bir 'ideolojik' perde işlevi görerek kimi gerçeklerin görülememesine neden olmaktadır. Bu nedenle, bu çalışmanın kalkış noktasını, gerek günümüzde gerekse de geçmişte, iki zıt kutup olarak kuramsallaştırılmış olan bu iki sosyo-ekonomik ve kültürel yapının farklılıklarının da yoğun bir karşılıklı etkileşim içinde kurulduğu kabulü oluşturmaktadır.

Bu çerçevede, bu sosyo-ekonomik formasyonlar arasındaki etkileşime iki nokta ekseninde dikkat çekilmesi amaçlanmaktadır: 1) Althusser'in pre-sendikal oluşumlar olarak nitelendirdiği orta çağın dayanışma örgütleri olan *batılı lonca ve doğulu ahilik-fütüvvet* gibi kurumlar eş zamanlı olarak kurumsal görünürlük kazanmışlardır; 2) Bugün gelinen noktada, *batıda* aşırı atomize bireyci doku klasik iktisatın kabulleri ekseninde sorunsallaştırılırken, *batının günümüzdeki bilinen* dayanışma kurumları olan sendikaların tarihsel köklerini de oluşturan toplulukçuluk ve dayanışmacılığı vurgulayan doğulu kurum ve kimliklere karşılık gelen arayışlar öne çıkmaktadır. *Batının "ekonomik insanı"* karşısında *doğulu "İslam insanı"* kavramlaştırmaları da bu çerçevede mercek altına alınacak, ve bu kültürler arasında yaşanan yoğun etkileşim dikkate alınarak bu iki insan tipinin ayrıştığı ve kesiştiği noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır.

### I- Batılı 'Dışlayıcı' *Habitus* ve Parçalı Toplumsallık

Dışlama mekanizmasının nasıl işlediğinin somut örneğini, kalıplaşmış formal hiyerarşilerin egemen olduğu dönemle, Althusser'in pre-sendikal örgütlenmeler dediği, hiç değilse başlangıçları itibariyle içeriklilik iddiasındaki birliklerin ortaya çıkışlarının yarattığı zıtlığı sergilemek suretiyle verebiliriz. Kendilerine görece özerk bir yaşam alanı bulan burgularda yaşayan yeni yerleşimcilerin –hiç bir gruba girmediği için özgür muamelesi gören ve büyük ölçüde yeni gelen tüccarlardan oluşan kesim- günümüzün burjuva toplumunun da temellerini de atan örgütlenmeleri eski *statik hukuk düzeninin* değiştirilerek geliştirilmesiyle sonuçlandı: Sonuç olarak yapılan, burjuvalar arasında, toplumun geri kalanı karşısında oldukça kuvvetli dayanışma bağlarının tesis edilmesi (Çağatay, 1974: 74-7). Bu grubun, dayanışmacı, birleştirici ve dinin herkes tarafından paylaşılan bir değer olarak bütün toplumsal düzlemlerde işlerlik kazandırılması gibi amaçlarla kurulan ör-

gütlenmelerle –dernekler (günümüzün sendikalizm, federasyon ve konfederasyon eğilimlerine karşılık gelen), korporasyonlar (bazı hakların imtiyaz haline getirilmesi), dini dernekler (diğer birlik ve derneklerin bile aslında öncelikle dini karakterle ortaya çıktığı gerçeği not edilmeli), ticari ortaklıklar ve bir kez oturduktan sonra orta çağ endüstrisinin karakteristik çerçevesini sağlayan korporasyonlar (yani, sanatkarları koruma kurumu olarak loncalar) (Çağatay, 1974: 77-80) anlam kazandığı bilinmektedir. Bu loncalar, özellikle de başlangıçları itibariyle hiyerarşik olmayan, dayanışmacı ve eşitlikçi bir düzeni getirmek üzere işlev gördüler. Zenginlerin merhametten olduğu kadar, gösteriş için de yardımlara ağırlık verdikleri gözlemleniyordu (Çağatay: 1974: 77). Aslında, *doğulu* ahilik ve fütüvvet gelenekleriyle karşılıklı etkileşim içinde kurulan bu birliklerin eski düzene karşı önemli bir mücadele içinde olduğu özellikle vurgulanmalıdır.<sup>3</sup> Bütün siyasal ve toplumsal gücün, toprağın ve servetin feodal beyler ve kurumlaşmış din tarafından paylaşıldığı bir ortamda, hem engizisyonu kaldırmak suretiyle kurumlaşmış dine açtığı savaş, hem de feodal beylerin yargı gücü yerine kendi şahsi olmayan-eşitlikçi yargılama kurullarını oluşturmuş olmaları bunu ispatlayan gelişmelerdir. Her ne kadar, muhtemelen toplumsal ve siyasal iktidarın feodal beylerle kurumlaşmış din arasında asıl büyük nüfusu dışlayacak biçimde örgütlenmiş olmasının neden olduğu parçalı yapı nedeniyle bu loncalar da kısa sürede dışlayıcı ve tekelci eğilime yenik düşmüşlerse de (Kılıçbay, Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, Cilt 8: 2610-11), dinin herkese yaygınlaştırılmasını hedefleyen Protestan mezheplerinin ve Reformasyonun kaynağında da bu özgün örgütsel yapı ve insan topluluğunun bulunduğu bilinen bir gerçektir.

Özetle, (sınıfsal) hiyerarşilerin ötesinde belirgin/katı dışlanmışlıklar üretme, batılı toplumlar açısından tipiktir. Bu durum, yüksek hiyerarşi ve sınıf "bilinci" nedeniyle, toplumsal tarafların ilişkilerine yön verecek örgütsel formlar açısından toplumun çeşitli kesimleri arasında ortaklaşa çözümler üretecek mekanizmalardan çok, birbirine zıt çıkarları temsil eden grupların kalıplaşmış parçalı ilişki kodunu bir şekilde hep yeniden üretmesine yol açmıştır. Ortaçağın sendika benzeri oluşumları incelendiğinde, konunun açıklığa kavuşmasını sağlayabilecek anahtarın *batılı habituse* özgü

<sup>3</sup> Ahilik kelimesinin ortaya çıkışı ve bilinçli şekilde kullanılmaya başlanması 13. yy.da olmakla beraber, bundan önce tasavvuftan kaynaklanan ve bazı kaynaklara göre 9. yy.a kadar geri gittiği ileri sürülen fütüvvet kavramının mevcudiyetinden sözedilmektedir (bakınız, Solak, 1996: 88). Bu, *batılı* lonca sisteminin şekillenmesinde ahilikten etkisinin baskın olduğu yönündeki iddiaları desteklemektedir (Hodgson, 1995, Cilt II: 403; Çağatay, 1974: 79).

içer(il)me ve dışla(n)ma dinamikleriyle ilintili olduğu anlaşılmaktadır. Sorunların ele alınmasında çatışmacı karakteri bilinen *batılı* dünyanın, bu çatışmacılığının kökeninde yatan parçalı ve birbirini dışlayacak biçimde işleyen toplumsal formasyonu, orta çağlarda ustaların örgütlenmesi olan *lonca* ve *guild*ler üzerindeki etkisini hızla içine girdiği tekelleşme süreciyle ortaya koymuştur. Bu, kalfaları dışlayan usta örgütlenmesi olmaları nedeniyle 14. yy'ın başlarından itibaren kalfaların kendi örgütlerini kurmaları sonucunu doğurmuştur. Bu kalfa örgütleri, esas olarak **emeklerinden** başka bir şeyi olmayanların dayanışma örgütleri olma özelliğine sahiptir. 14. yy'ın sonundan itibaren, bu örgütler kentlerdeki "adil refah dağılımı" talebi üzerinde temellenen ayaklanmaların başını da çekmişlerdir. Ayaklanmalar sistemi zorladıkça "en alttakilerin" örgütsüz bırakılması, dolayısıyla sistem dışına sürülmesi kaçınılmazlaşıyordu. Ortaçağda yeni toplumsal düzenin yerleşimleri olacak olan kentlerin senyörlere karşı özerklik mücadelesi verirken bir "alttakiler" grubunu muhafaza etmeyi seçerek (Kılıçbay, Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, Cilt 8: 2611) feodal hiyerarşileri başka bir biçimde yeniden üretmiş olmaları, böylece, "dışlayıcı" modelin modern yeniden üretiminin ilk işaretlerini de bize sağlamaktadır.

### **Batılı "Sınıf" Mücadelesinde Eksen: Eşit Vatandaşlık (ya da sisteme dahil olma) Hakkı**

İster, öncelikle üstesinden gelinmesi gereken bir bariyer olarak düşünül-sün, isterse de konunun can alıcı yanının kültürel dışlanma olarak tespit edilmesinden kaynaklansın, yaygın kesimlerin esaretinin egemen olduğu bir *habitusta* verilen 'adam yerine konulma' mücadelesi olarak da nitelendirilebilecek eşit vatandaşlık hakkına ulaşmak doğrultusunda ortaya konulan çabalar, "işçi sınıfı mücadelesi"nin ve sendikal canlılığın ilk yıllarının itici gücü ve varlık nedenini oluşturmuştur. Hobsbawm (1998: 216), teorik olarak da olsa, eşitlik söylemine dayanan modern dönemin başlarında dahi, beyefendi (gentlemen) olabilmenin, vatandaş sayılabılmenin ve oy kullanabilmenin, hatta bir tarikata üye olabilmenin koşulunun para sahibi olduğunun altını çizer. Marshall (1996: 13) da "19. yy. vatandaşlığı"nın "dar bir **ekonomik** grubun ayrıcalığı" olduğunu açıkça yazar – genel vatandaşlık hakkının tanınması bilindiği gibi, 1918 yılına kadar gecikmiştir. Kadınlarsa bu hakka 1940'ların sonlarına kadar kavuşmamışlardır; ne de olsa yeni düzenin en ucuz işgücü durumundaki kadınlar şayet yasayla korunmak istiyorlarsa, "eşit vatandaşlık hakkını unutmak zorundaydılar." (Marshall, 1996:15). Vatandaş sayılmanın, oy kullanmanın (yani **adam yerine konul-**



**manın) parası olan beyaz erkek kişi olmayı gerektirmesi, yukarıda belirtilen dışlayıcı kültürel eğilimin hayat damarı olarak anlaşılmalıdır.**

Marshall, 1873 yılında kaleme aldığı *The Future of the Working Class* adlı çalışmasında, temel meselenin, "bütün insanların eşit olup olmamalarında değil – çünkü kesinlikle olmayacaklardır- ama en azından meslek yoluyla herkesin beyefendiler (*gentlemen*) durumuna gelip gelmeyeceği noktasında" düğümlendiğinin altını çizmektedir (Marshall ve Bottomore, 1996: 4-5). Zira, Marshall meseleyi kültürel ve insani boyutta gördüğü içindir ki, O'na göre, "statü eşitliği gelir eşitliğinden çok daha önemlidir." (1996: 33). Nitekim, 19. yüzyılın sonları itibariyle **yurttaşlık** kavramı üzerinden politik ve sosyal sınıf, ve politik ve sosyal haklar ayrımı yapan Marshall, işçi sınıfının eşit vatandaşlar haline getirilerek sisteme dahil olmalarında sosyal nitelikteki haklarla –eğitim başta olmak üzere- donatılmalarının önemini vurgular (1996: 5, 16). Hiyerarşi bilinci açısından derin köklere sahip (Hristiyanlığın ve batılı heroik-aristokratik kültürünün içine gömülü) batılı ülkelerde modern döneme geçiş sürecinde, uygulama düzleminde değilse de bir hedef ve misyon olarak "eşitlik" idealine olan bağlılık batılı toplumun gerçeği ile yöneldiği ideal arasındaki çelişkiye işaret eder. Bu anlamda batılı gelişim sürecinin bu hakların vaat ettiği eşitlik açısından soyuttan somuta doğru genişleyen bir yelpazeyi gözler önüne serdiği de ileri sürülebilir –hep yeni dışlayıcı farklılaştırmaların yeniden üretildiği gözlemlemek kaydıyla da olsa.

Marshall'ın "sosyal haklar"ı belki de (alt sınıf) insanların henüz buna hazır olmadıkları düşünüldüğünden, tehlikeli bulunduğu için, asla geniş kesimlerin başkaldırısını, muhalefetini vb.lerini ilgilendiren siyasal nitelikteki hakları kapsamaz. Kapitalist sisteme çeki-düzen verme kaygısıyla yola çıkan Marshall'ın sendikal hareket benzeri **toplu** örgütlenmelere dayalı siyasal haklara kuşkuyla yaklaşmasının bir diğer kaynağının da, ilk bakışta paradoksal görünse de, yine bu hiyerarşi bilinci yüksek ve dışlamaya meyilli *batılı habitus* olduğunu ileri sürmek mümkündür. Peki, böyle bir süreci ve toplumsal formasyonu mümkün kılan (kültürel) arka plana (ya da *habitus*'a) biraz daha yakından bakacak olursak, neredeyse nüfusun büyük çoğunluğunun sistemden dışlanması anlamına gelen bir toplumsal formasyonun izahını yapmak nasıl mümkün olabilir?

### **Batılı Dışlayıcı Habitusun Bir Tezahürü Olarak İşçi Sendikaları**

Tarihte görülen ilk sendikaların meslek temelinde kurulan sendikalar ol-

masına şaşırılmamak gerekir. Althusser, feodal dönemin ideolojik aygıtları arasında, günümüzün sendikal örgütlenmesine karşılık gelecek bir "pre-sendikal" ideolojik aygıtlar toplamı olarak meslek örgütlerinden söz eder: bankacı ve tüccarların güçlü loncalarıyla, ustabaşlarının, kalfaların oluşturduğu güçlü birlikler (1994: 40). Bu saptama o kadar isabetlidir ki, bu örgütlenmelerin getirdiği denetim ve koruma mekanizmaları sayesinde kapitalizm, sanıldığı gibi aksine, şehirlerde değil kırsal alanda gelişip serpilebilmiş; buralarda kendine özgü yepyeni bir tür üretim modeli gerçekleştirmek zorunda kalmıştır: *putting-out* (avans usulü üretim) ile. Dahası, en belirgin karakteristiği **özerk** karakteri olan bu örgütler, özünde feodal sistemin kan bağına ve kişisel sadakat ve yargılamaya dayalı temel özelliklerinden farklılaşmış, hatta ona karşı gelişmiş örgütsel birliklerdi (Kılıçbay: Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Cilt 8: 2610-11).

Burada sözkonusu olan, sendikalar açısından örgütsel olarak meslek birlikleriyle tarihsel bir devamlılık olduğu kadar, bütünüyle **bağımlı** durumdadaki (ister, sosyal kapital olarak tanımlanan bağımsız ve ortaklaşa iş yapma yeteneği bakımından olsun, isterse de paylaşılan bir değer ve kültür temelinden yoksunluk bakımından olsun **yoksunluk** içinde bulunan) **serflerin** hızlı bir biçimde "özgürleşmeleri"nin<sup>4</sup> neden olduğu niteliksiz işgücünün örgütlenmesi için gerekli temelin de kaynağının bu lonca düzeni olmasıdır. Zira, bu hızlı "özgürleşme", bilindiği gibi, sağladıkları koruyucu mekanizmalar da dahil, aslında eski feodal bağlarından "kurtulmaya" karşılık gelmektedir. Büyük ölçüde bu, "kurtulanların" istençleri dışında gerçekleşmiş -neredeyse boşlukta asılı kalmakla eşanlamlı olan bir toplumsal statü (bu statü, kölelik de olsa) yitimi olarak- bir tarihsel süreç olarak deneyimlenmiştir. Bütünüyle bağımlı olmak ya da feodal kölelik, efendi ile köle arasında yerine getirilmesi gereken karşılıklı sorumlulukları da içerdiğinden, mağdur taraf açısından tarafların piyasada özgürce buluşmaları, hem maddi hem de kültürel açılardan hiç de arzulanır bir durum değildi. Böylece, sonradan işçi sınıfını oluşturan bu sefaletle terkedilmiş grup için serbest piyasa özgürlüğü, en temel koşullar adına verilen bir yaşam (*survival*) mücadelesi anlamına geliyordu. Bunun tek nedeni maddi açıdan herkes için ve sürekli gelir garantisinin bulunmaması değildi; kültürel açıdan da, geçmişteki yok-

<sup>4</sup> Burada, Marks'ın batılı bağlam için kullandığı "özgür" emek kavramlaştırmasının batıya özgüllüğünü dikkat çekmek isterim: emeğin piyasa içindeki yeni durumu, eski sistem içindeki "serflik" pozisyonuna göre tanımlanamayacağından, Türkiye gibi "özgür köylülüğün" hakim olduğu bağlamlarda işçileşen köylülüğü anlamak için, batıdakine benzer kategorik ayrıştırmalara başvurmak olasıysa da, pek bir yarar sağlamayacaktır.

sunluk durumunun bütünüyle sürüyor olması sözkonusuydu; mutlak bir sosyal-siyasal dışlanma, dolayısıyla da örgütlenmeye gitmek için bile gerekli sosyo-kültürel 'sermaye'den yoksunluk. Bu son yoksunluk türü, batılı kültür ortamı sözkonusu olduğunda geniş maddi olanaklardan yoksun kesimlerin kültürel ve ahlaki-dinsel alandan da dışlanmış oldukları gerçeğiyle ilintilidir. Kültürel alanı ve temel insanlık değerlerini de içeren biçimde cereyan eden bu tip bir sınıfsal dışlama mekanizması karşısında işçilerin tepkisiz kalmalarını, kaybedecek şeyleri olmamalıktan ziyade, karşı çıkmak ya da direnmek için herhangi bir **donanımdan** tümüyle yoksun bırakılmış olmalarıyla ilintilendirmek daha yerinde olacaktır –ki serflerin (ya da bağımlı köylülerin) durumunda örgütlü başkaldırı vakalarına neredeyse hiç rastlanmaz.

Böylece bu grup, kendileri açısından, şayet 'soyut' olarak nitelendirilmeyecekse, bütünüyle sözde ve/veya sakıncalı bir özgürlüğü garanti altına alan yeni (serbest) ekonomik düzene uyarlanmak için hiç vakit bulamadan sistemden bütünüyle **dışlanmak** suretiyle "özgür"leştirmiş oldular. Sadece yeniden sistemin işe yarar ve istenir bir parçası durumuna gelebilmek için çabalamak konusunda sonsuz bir özgürlüğe sahip olan ve emeklerinden başka hiç bir şeyleri olmayan bu insanlar için, maddi güvenlik ve maddi yoksulluk kadar, belki de ondan daha fazla, önem taşıyan nokta, manevi değerler sisteminin varlıklı kesimlerin bir ayrıcalığı olmasıydı. Bu, uzun bir tarihsel geçmişi olan haklardan yoksun kölelik düzenine dayalı feodal ayrıcalıklara dayalı aristokratik yapıdan kaynaklanan hiyerarşik ve dışlayıcı bakış açısından oluşan bir *habitusun* mümkün kıldığı bir insani-kültürel yoksunluktu: Bu noktanın, yukarıda sözü edilen pre-sendikal örgütlenmelerle işçi örgütlenmeleri arasındaki devamlılıkla ilişkisi de kurulabilir. İşçilerin, ekonomik yaşamı düzenleyen mevcut meslek örgütlerinin bir parçası durumuna gelebilmeleri, ancak, kendi örgütlerini kurmaktan geçebilirdi. İşçi örgütleri olarak sendikaların temelini oluşturan birliklerin kurulma nedeninin bile, esasen, ustalar dışında kalan ücretlilerin ortaçağın mesleki birlikleri olan *korporasyon ve guildlerine* girmelerinin mümkün olmamasıyla bağlantılı olduğu daha önce de belirtilmişti (Yazıcı, 1996: 38-9).

İlk işçi birliklerinin (ve aslında geniş desteğe sahip bütün toplumsal hareketlerin) geleneksel koruyucu çerçevelerin savunulması bağlamında eski düzenin belkemiğini oluşturan küçük üreticilerle –ki bunlar lonca düzeninden modern zamanlara kalan küçük 'burjuvalardı'- birlikte bu düzenin devamı için mücadele ettiğinin altını da bu noktada çizmek gerekir. Calhoun bunu, Marks'ın kapitalist toplum oluşumuna karşı oluşacak tepki konusun-

da yanılmadığı, ama tepkiyi yöneltecek kesim konusunda yanıldığı biçiminde izah etmektedir: tepki (geleneksel) "orta tabakadan" gelmiştir, zira değişimden dolayı kaybedecek çok şeyi olan onlardır (1982: 233). Böylece, yukarıda betimlenen "sistemden dışlanmışlık" durumunun sonuçlarının en alttakiler sözkonusu olduğunda arzettiği vehametle de açıklanabilecek şey, ilk dönem sendikacılık hareketinin motorunun, işçiler yerine geleneksel küçük üreticiler ve zenaatkar ve küçük burjuva aydın olması olmuştur. İngiltere'de 1800'lerin ortalarında rastlanan ilk sendikaların meslek birlikleri olması da bununla bağlantılı olarak anlam kazanmaktadır (Yazıcı, 1996: 38). İngiltere'deki Çartist hareket, bu gerçeğin en canlı ve tipik örneğidir (bakınız Işıklı, 1990: 69-74; ve Calhoun, 1982: 7-9). Bu durumun modern zamanlardaki tezahürü İşçi Partisi örneğinde somutlaşmıştır: Işıklı, Çartist hareketin siyasetten uzak durmasından ders çıkararak ama, buna karşın, yine de onun uzlaşmacı ve radikal olmayan doğasının bir devamı olarak Fabiancılık eksenli ortaya çıkan ve kurumlaşan İşçi Partisi deneyimini "gövdesi işçilerden beyni ise orta sınıf aydınlardan oluşan bir yapı" olarak nitelendirmektedir (1990: 393).

Marksizimde ideolojik 'kılıfını' bulan, ve savunmacılığın ötesinde aktif politika ve mücadele yöntemleri geliştirilmesi noktasına ulaşan sendikaların modern karakterine damgasını vuran şeyin de, nihai noktada özünde dışlayıcı olan bu toplumsal formasyona son verme amacı olduğu ileri sürülebilir. Marksist sendikal hareket işçiye, bütün dışlanmışlıklara son veren bir düzen vaad ederken, batılı sosyo-kültürel evrenine gömülülüğü içinde ise günümüzdeki sendikalar, işçilerle sistem arasında yeni köprüler kurma ve toplumun nicel olarak en büyük kesiminin sisteme bir biçimde tutunmalarını sağlamaya çabalamaktadırlar. Althusser'in dikkatlerimizi, "sınıf mücadelesi"nin, aslında, işçi sınıfı açısından Marksizmle başladığına ya da özdeşleşliğine çekme gereğini duyduğu nokta, tam da burasıdır. Buna göre, Marksizmden önce tek bir sınıfın (burjuvazi) diğerine (proleterya) saldırması sözkonusuydu: burjuvazinin proleterya. Ve, proleteryanın yaptığı, burjuvazinin saldırıları karşısında direnmeye çalışmaktan ibaretti (1994: 82). Bu durumda sendikaların günümüzdeki fonksiyonu **belki de artık**, Marksist anlamda bir devrimci boyut taşıyıp-taşımadıklarına da bakılmaksızın, reformist ve dini temelli olanlar da dahil olmak üzere, serbest pazarın emeğini satmakta "**özgür**" ve sosyo-kültürel olanaklar bakımından **sistemden dışlanmış** işçilerinin yeniden sisteme dahil edilmek adına verdikleri mücadelede somutlaşmaktadır; feodal bağların yerini alacak koruyucu toplumsal düzenlemelere ulaşmak için çağdaş bir örgütsel çerçeve sağlamayı



amaçlayan örgütlenmeler olarak... Bu mücadelede, bilindiği gibi, küçük üreticiler aslında eski düzeni savunmak için alırlar yedeklerine işçileri. İşçilerin onların yanında mücadeleye katılmaları ise, en temelde cemaat bağlarının ve küçük ölçeğin kendilerine belli bir statü sağlaması ve belli bir sosyo-kültürel eğitimden geçirmeyi de üstlenmiş olmalarıyla ilintilidir.<sup>5</sup> Ama, mücadele sürecinin ortaya koyacağı yeni koruyucu çerçevenin çağdaş bir karaktere sahip olması da elbette ki kaçınılmaz sonuç olacaktır.

### **Bir Ayrıcalık Olarak Dinsel-Ahlaki Bağlam ve 'Yüksek Hiyerarşi Bilinci'**

Yukarıda sözü edilen dışlayıcı ve çatışma eksenli toplumsal ilişkilerin bağlantılı olduğu kültürel arka plan açısından, Weber'in *batılı* ahlaki çerçevenin özelliğini "ahlaki rehber olarak birleştirici bir onur-ahlak kodu"nun bulunmayışıyla ifade etmesi önemlidir –oysa, paylaşılan, ortak bir birleştirici-bağlayıcı çerçeve aşağıdaki bölümlerde görüleceği gibi *doğulu* bağlam açısından tanımlayıcı özelliğidir (1978: Vol.2: 1105, 1068; ayrıca bakınız Turner, 1974). Batıda bunun yerine, hiyerarşik ve dışlayıcı feodal ilişkilerin de desteklediği bir kişisel saygınlık ve kahramanlık etiği söz konusudur; "rekabet halindeki" kahramanlarla sınırlı etik **tekillikler...**

Böylesi bir "parçalı" etik çerçevenin bileşenleri şunlardır: a) Aristokratik geçmiş/kişisel başarıya dayalı şövalyelik-kahramanlık kültürü (kalıcı statülere tekabül etmesi nedeniyle bir ayrıcalık ve geri kalanlar açısından dışlayıcı); b) heroik ahlak (imkansız istemesiyle ve yoksulun elinde bulunan kaynaklarla ulaşılabilir olmamasıyla bir ayrıcalık ve geri kalanlar açısından dışlayıcı); c) genel olarak manevi boyutun (ahlak ve dinle ilgili pratikler) bir ayrıcalık olması. Bunun en önemli delili, dinsel etkinliklere katılan grubun pasif katılımcılar (*laity*) ve profesyonel din görevlileri (Rahip ve rahibeler ve monklar) olarak ikiye ayrılmış olmasıdır. Pasif katılımcılar olarak sıradan insanların (laymanler) dinsel öğretileri tam olarak yerine getirmeleri de beklenmez. Bunlara eklenmesi gereken bir diğer dinle ilintili nokta bize, "heroik" etiğin din alanındaki yansımasının dayanağını gösterir: dinsel kurtuluş (*salvation*) toplu değil, bireysel olarak kurgulandığından yukarıdaki 'rekabet' ve 'tekillik' nitelendirmeleri burada da fazlasıyla geçerlidir.

<sup>5</sup> Küçük girişimcilerin işçileriyle olan ilişkilerinde, işçiyi insan olarak yok saymayan, aile benzeri paternalist ilişkiler ve orta sınıf püritenlerin eğitici olarak oynadıkları rol önemlidir (bakınız örneğin Hill, 1967: 130, 141).

Toplumun kültürel (zihinsel-dinsel ve ahlaki) üretiminin sağladığı ayrıcalıklar da böylece, bütünüyle maddi servetin, boş zamana sahip olma lüksünün veya sadece mesleği böylesi etkinlikler olan kesimlerin otomatik olarak sahip oldukları bir kültürel sermaye olma özelliğine sahipti. Maddi ayrıcalıkların insanlığın kültürel mirasına da otomatik bir el koyma anlamına geldiği böylesi bir ortamda Marks'ın alt yapı ile üst yapı arasında kurduğu "otomatik" belirlenim ilişkisi de bence daha anlaşılır hale gelmektedir. Oysa, burada tekrarlamak pahasına altı çizilmesi gereken nokta, toplumsal dışlamanın kültürel yanının belirleyiciliğini de gözler önüne sermektedir: zira, kültürel dışlama ve ezilme, insanlar maddi açıdan iyi koşullarda yaşarlarken dahi ortadan kalkmamaktadır. Maddi koşulların iyice kötü olduğu zamanlarda ise, bu, insanları maddi olmasa da insan olarak bir değer taşıma ihtimalinden kaynaklanacak bir manevi-kültürel zenginlik duygusundan da mahrum bırakarak, olumsuz koşullara "onur" duygusuyla katlanma, ya da bu koşullara belli bir yol-yordam çerçevesinde başkaldırma olanağını ortadan kaldırmaktadır. Böylece, bir *ideal tip* olarak ortalama bir batılının tarihsel ve kültürel olarak hafızasına kazınmış olan şey (davranışsal elverişlilik alanı olarak *habitus* yani), ahlaki ve kültürel değerlerin varsılların sahip olabilecekleri değerler olduğudur. Böylesi bir kültürel ortamda ezilenlerin bizatihi bu kabulü eleştirip-sorgulamalarının, bu kabulün olmadığı bir kültürel ortamda sergilenebilecek "direnişe" kıyasla çok daha düşük seviyelerde kalacağını düşünmek, pekala da mümkündür. Yani, parçalı toplumun taraflarının birbirine ahlaki temelde hesap vermesini sağlayacak –yani, herkesin yaptığını bu ortak ahlaki çerçeve bağlamında meşrulaştırmak zorunda olduğu- bir topluluk-cemaat etiği mevcut değildir. Bu saptamalardan yola çıkarak, batı üzerinden yapılan bütün teorileştirme eğilimlerine karşın, aslında *batılı* insan tipi bağlamında ortak bir *habitustan* sözedilemeyeceği sonucu çıkarılabileceği gibi; batılı *habitus* bağlamda paylaşılan etik çerçevenin, tam da bu bireysel rekabet ve çatışmacı ruh hali –paylaşılan bir ortak etiğe dayanmamaklık ve toplumsal hiyerarşi ve dışlamaların kabulü- olduğunu ileri sürmek de mümkün olabilir. Nitekim Buğra da, hiyerarşi bilincine sahip toplumlarda hakim kültürün sosyal eşitsizliği onayladığını, bu nedenle de bu kültürel ortamın, sermayenin çıkarlarının (buna sermaye birikimi de diyebiliriz kapitalizmin bir sistem olarak ortaya çıkma koşulları bakımından) onaylanması bakımından daha elverişli olduğunun altını çizmektedir (1994: 31).

### **‘Klasik İktisat’ın Kabulleri, Protestan Etik ve ‘Dışlayıcı’lığın (Yeniden) Dönüşü**

Liberal ve neo-liberal iktisat teorisinin üç temel kabule dayandırıldığı

bilinmektedir. Bunlardan ilki, diğer ilkeler kapitalizmin ilk yıllarından bu yana sorgulamalara maruz kalırken, hiç sorgulanmayan bir kabulü ve/veya ilkesidir: 'ihtiyaçların sonsuz olduğu miti' kabulüdür bu. Aslında buna, 'ihtiyaç' merkezli ekonomik örgütlenmeden, 'istek' merkezli ekonomik örgütlenmeye geçiş olarak kapitalizmin temsil edildiği bir özellik de diyebiliriz. "İhtiyaçların sınırsız olduğu" kabulü, belki de *doğulu ve batılı* 'paradigma'ların kontrast yaptığı asıl nokta olduğu (halde) sorgulanmadan kaldığı için ayrıca önemli sayılmalıdır. 'İhtiyaçların sınırsızlığı' kabulünün, dışlayıcı, başarıyı-kahramanı ödüllendiren etikle olan bağlantısı ortadadır: zira, olanakları olanlar için 'sonsuzluk' biçiminde tezahür eden böylesi bir ihtiyaç kavramlaştırması, olanaksızlıklar içindeki geniş kitleler açısından "**yoksulluğun sınırsızlığı**"nın muhtelif örneklerini gözler önüne sermektedir. Böylece, soyut düzeyde ve genel olarak dayanılan bu kabulün, batılı sosyo-ekonomik işleyişin "eşitlikçi olmayan" ve "hiyerarşik" özelliğinin beslendiği asıl nokta olduğu da ileri sürülebilir. Bu ilke pek sorgulanamamaktadır, zira, buradaki sorun, bu kabulün *batılı habitusun* en derin kaynaklarıyla olan bağlantısıdır. Ayrıca, serbest piyasasız ve bir ölçüde de toplumsallaştırılmış bireylere dayanarak da varlığını bir biçimde sürdürebileceğini ispatlayan kapitalist sistemin kişi ihtiyaçlarının sınırlandırıldığı bir koşulda varlık nedenini yitirip yitirmeyeceğinde düğümlenmektedir. Belki de bu nedenlerden, "ihtiyaçların sonsuz olduğu" varsayımına *batı* eksenli yükseltelen belki de tek karşı çıkış sözkonusudur: çevre hareketi bağlamında doğaya zarar verilmesi tezi etrafında birleşen grupların itirazıdır bu.

'Klasik iktisat'ın ikinci kabulü, "serbest işleyen piyasa" iken; üçüncü kabul, "ekonomik insan"<sup>6</sup> olarak nitelendirilen insan tipinin ekonomik ey-

<sup>6</sup> Sözcük olarak kökeni "kentte (*burgus'da*) yaşayan" anlamına gelen burjuvaziyi temsil eden "ekonomik insan" kategorisinin, yani halihazırda bir önceki sistemin dışlanmışlarından oluşan bu toplumsal grubun, çoğu zaman geldiklere toprağa sınırsızca bağlanmalarına neden olacak kadar geçmişleriyle hiç bir bağı olmayan insanlardan oluşan bu 'yeni gelenler'in her türden kalıcı kültürel ve geleneksel değer ve kurumlar aleyhine "survival" adına sürekli ve kılı kırk yaran bir rasyonel-stratejik düşünmeyle, maddi dünyaya dönük değerlere yönelmiş olmalarını anlamak mümkün olabilir. Bu, "tarihsiz", "geçmişsiz" ve "geleneksiz" olmak durumunda kalmış, dışlanmışlar grubunun -ki bir bölümü, ailenin bütün servetinin büyük erkek çocuğa kalması yönündeki *batılı* geleneğin 'kurbanları' olsa gerektir-"anti-kültürel" ve "anti-geleneksel" yani ağır basan ekonomik insan kavramıyla nitelendirilmesi, bu anlamda aslında, oldukça yerinde ve isabetlidir. Bunlar, muhtemelen "geldikleri" yerin gelenek ve değerlerine duydukları tepki nedeniyledir ki, uzun süre yeni dışlayıcı kurumsal kalıplar yaratmaya direnerek kendi aralarındaki dayanışma ve eşitliğe önem vermişlerdir. Dolayısıyla, geleneksel ortamlarından dışlanan ve/veya kopmak zorunda kalan insanların gelenek karşıtlığını anlamak kolaydır: Bunların, alışkanlığa bağlı (*habitual*) geleneksel düşünmeye/davranışa karşı dinamik stratejik-rasyonel düşünmeyi "kurumlaştırmaya" çalışmalarından daha doğal bir şey düşünülemez. Günümüzün, serbest piyasa ve ekonomik insana karşı piyasanın ve iktisadi etkinliğin sosyo-kültürel alana gömülülüğüne dayalı olduğu iddialarına, en azından kapitalizmin oluşum ve gelişme yılları itibarıyla, pek itibar edilemeyecek olmasının açıklaması da bu olmalıdır.

lemin "özne"si olduğudur. Batılı feodalizmde ahlak'ın bireysel saygınlık temelinde yükselmiş olmasını, modern-rasyonel kapitalizmin gereksindiği "bırakınız yapsınlar" serbest piyasayla, diğerleriyle ilişkilerini "kişisel çıkar" temelinde kuran "ekonomik insan" için de elverişli bir zemin sağladığı ileri sürülebilir. Bunun, bir bakıma, kapitalist sosyo-ekonomik ve kültürel formasyon açısından Weber'in vurguladığı rasyonel ve formal/ilke temelli (kişisel olmayan) niteliği de açıkladığı açıktır. Böylece, kapitalist ilişkilerin ve yarışma ortamının varlığı, formal, kişisel olmayan bir davranış rehberi temeli üzerinde anlamlandırılabilmiştir.

Bu kabullerin temelinde, Orta çağın klasik feodal hiyerarşilere ve kurumlaşmış dine karşı ortaya çıkan özerk burjus'larının ve modern burjuvazinin temelini oluşturan kökeni belli olmadığından 'özgür' kabul edilmek zorunda kalınan insanları bulunduğu göre, bu grupla sonraki gelişmeler arasındaki bağlantılardan sözedilmeden geçilmemelidir. Sistemdeki yerlerini sağlamlaştırmak (daha doğrusu, sistemde kendilerine bir yer edinmek) adına Protestan mezheplere en büyük desteği verenlerin bu orta-alt sınıflar (ya da küçük üreticiler) olduğunu söylemek mümkündür. Üstelik bunlar, üretim ölçeğinin küçüklüğü ve dini inanışları gereği yanlarında çalıştırdıkları kişileri de kültürel olarak çemberin içine dahil etmek üzere evlerinde eğitmeyi (dini) bir görev saydılar; Bu nedendir ki, Protestanlığın doğasının "bütün güçleriyle onun doktrinini destekleyen inançlı zenaatkarların, tüccarların, ve diğer küçük üreticilerle (*yeomen ve gentlemen*) bunların eşlerinin umut ve ihtiyaçlarından bağımsız düşünme olanağımız bulunmamaktadır (Hill, 1967: 132-511). Sonuç olarak, bu sürecin, Reformasyonla başlayıp seküler burjuva ideolojisiyle sonuçlanan kapitalizmin serüveni boyunca, batılı toplumlarda (kültürel alandan) dışlanan geniş toplumsal halkanın bir miktar daralmasıyla sonuçlandığını ileri sürmek mümkündür. Bu yeni ortaya çıkan "orta tabaka"nın, yukarıda ileri sürülen toplumun tüm kesimlerinin dini şemsiye altında toplanması projesi olarak Protestanlığa yaptıkları katkı, dini doktrin doğrultusunda yanlarında çalıştırdıkları kişileri eğitmekten ibaret de değildir; seçtikleri sistematik ve bütün spontan zevklere kapalı yaşam,<sup>7</sup> bizatihi çalışmaya atfettikleri dinsel misyon (dinsel bir çağrı olarak iş ya da meslek –*calling*–) aracılığıyla, adeta işçilerin sömürülmesini kişisel bir konu olmaktan çıkararak; kendileri de dahil bütün bir sos-

---

<sup>7</sup> Weber'in sözcükleriyle, "...çok kazanmaya dayalı bu etik, yaşamın bütün kendiliğinden hazırlarından katı bir sakınımla birlikte yaşam alanı buluyordu." (1992: 53).



yo-ekonomik sistemin "çile" çekmeye dayalı boyutunun kural/ilke haline gelmesinde asıl rolü oynamışlardır. Samimi olarak hiç bir zevke yer bulunmayan bu yaşam tarzının, gerçekten de, olabildiğince "sömürünün kültürel boyutu"nun bulunmadığı bir biçim olduğu ileri sürülebilir. Buna, tüketime ve lükse karşı biriktirme lehine alınan tutum da ilave edilmelidir.<sup>8</sup> Dindar kişi, servetinden kendi ihtiyaçları için yararlanmamaktadır; biriktirdiği servet ve onunla ortaya konulan ürünler bu kişinin dinsel kurtuluşunun yeryüzündeki tezahürleri olarak kabul görmektedir (Weber, 1992: 71). Ama yine de, burada bile dinsel kurtuluşun temelini "kişisel" olması, püriten kişiye diğerlerinin sefaleti pahasına kendi kurtuluşunun bir göstergesi olarak sonsuz bir servet biriktirme eğilimi içinde bulunmasını haklılaştıran nokta olarak konumuzu ilgilendirmektedir. Böylece, "paylaşılan/içerici bir etik rehber" yokluğunun Reformasyon sonrasına intikali de açıklık kazanmaktadır.

Ancak, rasyonel-bilimsel bir çerçeveye oturtulan bu işleyiş açısından, hem dinde yaşanan Reformasyon ya da Protestan mezheplerinin eski statik düzenden kopuşu ve bir içerme/birlik yönelimini temsil etmesiyle, feodal dönemin tipik parçalı ve dışlayıcı eğilimlerine dönüş olduğu ileri sürülebilecek yeni dışlama ve sabit hiyerarşiler üretme anlamında aynı zamanda eski feodal hiyerarşik düzenin devamı olduğu eş zamanlı olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekmek isterim. Burjuva ahlakının görece ileriliğini temsil eden şey, Marks'ın da doğruluğunu kabul ettiği gibi, verili sosyal ve ekonomik pozisyonlara dayalı olmayan, emeğe dayalı özelliğiyle, feodal döneme kıyasla potansiyel olarak "içerici" ve soyut-teorik düzeyde de kalsa "eşitlikçi" yanındır. Dışlayıcı *habitusun* ise, hem materyal hem de kültürel düzeylerde devam ettiği saptamasını yapmak mümkündür. Zira, kapitalizmin ilk yıllarından itibaren servetin belli ellerde toplanmasının bir sonucu olarak küçük üreticilerden oluşan orta alt sınıfların da sistem içinde tutunabilmelerini mümkün kılan mekanizmalar yok olmuş ve bunların da "işçileşerek" sistemden dışlandıkları –yeni 'özgürleşen' toprağa bağımlı geniş nüfusla birlikte- yeni bir süreç başlamıştır. Nitekim, çok benzer bir kırılma –ya da yeniden dışlayıcılık eğilimini hakim kılma-, "refah devleti" uygulamalarının çökmesinin ardından günümüzde yeniden yaşanmaktadır. Kültürel dışlama (ve aşağılama)yla ilgili tezimiz, Marksist analizde gözardı edilmesine karşın, Cobb ve Sennett'in mülakatlarla da desteklemek suretiyle

---

<sup>8</sup> Bakınız, Weber (1992: 171). Bell de 'biriktirme'nin konusunun Protestan Ahlakı sözkonusu olduğunda meselenin özünü oluşturduğunun altını çizer (1996: 69).

işçiler arasında yaptıkları çalışmalarının bulgularıyla da uyum içindedir (1972). İşçilerin, üst kültür ürünleri ve eğitim mekanizması karşısındaki çaresizliğine dikkat çeken satırlarında bu yazarlar, bu durumun işçilerin sisteme teslim olmalarıyla yakından bağlantılı olduğunu belirtmektedir. İşçilerin, olup biten herşeyin, "mutlaka kendi bilmedikleri, anlamlandıramadıkları bir nedeni olduğu" biçiminde yorumlamalarına neden olan bu kültürel/kurumsal "dışlanmışlık ve aşağılanma" durumu, böylece, sistemin sürekliliğinin sağlanmasında kritik bir işlev görmektedir.

Kapitalist sistemin içinde bulunduğumuz dönemde deneyimlemekte olduğu yeni krizi, bencillik ve dışlama eğilimlerini doğal olarak yeniden "hortlatmıştır": işçilerin, işsizlerin ve adam yerine konulmayanlar olarak 'sınıfsızların' –sınıfaltı (*underclass*) olarak nitelendirilen grup- kaderlerine terkedildikleri yeni sistem-dışı ya da sistemden dışlanan kategoriler üretmektedir günümüz kapitalizmi: nicel ağırlığı halihazırda çarpıcı boyutlara ulaşmış bulunan bir işsizler ordusu ve sınıf-altı (*underclass*) denilen hem maddi hem de kültürel yoksunluk içindeki bütünüyle sistem-dışı bırakılan nüfus. Kapitalist sistemin krizlere verdiği yanıt, bireycilik ve sınırsız ihtiyaçlar ve hatta dini kurtuluşun tek başına gerçekleşeceği ilkeleri doğrultusunda, mevcut gelirin olabildiğince dengeli biçimde paylaşılması biçiminde değil de, bireyci ve dışlayıcı yönelimlerin artmasıyla göstermektedir kendisini. Bu, siyasal örgütlülük düzeyleri, dayanışma ve yardım, araç ve mekanizmalarındaki gerilemeyle tamamlanan bir süreçtir. Bilindiği gibi, bunun en önemli göstergesi, görece sisteme içerilerek sistemin ayrılmaz unsurları durumuna gelen sendikalarda yaşanan gerilemedir: bu durum sendikaların varlık nedenlerinin sorgulanmasına varan bir dizi değişiklik ihtiyacını beraberinde getirirken, onları daha uzlaşmacı bir bakış açısına yönelmek durumunda da bırakmıştır (burada verilen bilgiler için özellikle bakınız Larrison, 1999; Mückenberger ve diğerleri, 1999).

Görüldüğü gibi, iç dayanışma ve örgütlülüğü, lonca düzeni ve dinde reform süreciyle kendisini ortaya koyan bu grubun lonca düzeni içinde klasik dışlama ve hiyerarşilerin üretilmesi görece daha kolay ve erken başlamışken; Reformasyonun ve Protestan mezheplerinin uzun yıllar yapmaya çalıştığı şey, hristiyanlığın din adamı grubundan beklediği zorlu-metodik yaşantıyı yaygınlaştırmak olmuştur.<sup>9</sup> Dışlayıcı sürecin görünürlük kazanması ve

<sup>9</sup> Sebastian Frank'ın Reformasyon'un ruhunu özetlediği şu sözleri bu açıdan açıklayıcıdır: "Manastırdan kurtulduğunuzu sanıyorsunuz, oysa şimdi herkes hayatı boyunca bir keşiş olmak zorundadır." (Weber, Alıntı Özel'den, 1993: 59).

şiddetinin artması ise, Weber'in (1992) vurguladığı sekülerleşme-rasyonalleşme ve bürokratikleşmeyle somutlaşan dinden uzaklaşma döneminin bir sonucudur. Belki de bütün bu anlatılanlardan çıkarılması gereken sonuç, bütün kırılma ve kopma çabalarına karşın derinlere kök salmış *habitus*ların sürekliliği ya da kolay değişmezliğidir –Fransız yapısalcılığının 'kulakları çınlasın'.

### **"Ekonomik İnsan"ın Krizi ve 'Ahlaksız' Ekonomiden "Ben-Biz Dengesi"ne**

Bilindiği gibi, saldırılar, önce klasik iktisadın ilk varsayımına yöneldi, ilk etapta "günah keçisi" ilan edilen, piyasanın işleyişinin serbest olduğu, olabileceği ve/veya olması gerektiği düşüncesi oldu. Bu saldırıların başlatıcısı -ve bu teorik kabulün tarihsel olarak belki çok küçük bir zaman diliminin gerçekliğini yansıtabileceği iddiasını ileri süren Karl Polanyi iken;<sup>10</sup> saldırıyı ete kemiğe büründürerek yeni bir ekonomik paradigma kadar uygulamada da serbest pazara müdahaleyi mümkün ve meşru kılan kişi ise, "refah devleti" modelinin inşacısı Keynes'tir.<sup>11</sup> Bu aşamada, 'klasik iktisat'ın temel analiz birimi olarak kabul edilen 'ekonomik insan', hala, farklı şekillerde savunulmaya devam ediliyordu. "Ahlaki kimliğinden soyutlanmış bir insan tipi", öncelikle, bilimsel çalışmanın 'ahlaki' boyutu dışlamak zorunda olması temelinde izah ediliyordu. Bu, 'ekonomik insanın gerçek insana tekkabül etmediği', ama Smith'den bu yana bu 'sınırlı' yaratığa 'bilim adına isteksizce razı olunduğunun' ileri sürülmesinden (Buğra, 1988: 21) başlayıp, aslında yarışma halindeki özgür bireylerin sahip oldukları kişisel ahlaki bağlamların bulunduğu kadar uzanan bir fikirler yelpazesine tekabül etmekteydi. Ancak yine de, bu iktisatçıların bazıları batılı bağlamların geniş kitleleri sözkonusu olduğunda ahlakilikle ilgili bir problemin olduğunu kabul etmemiş ve gözlemlememiş de değildirler: Marshall ortaya, 'evrimci' bir ahlak görüşü –insanların zamanla toplumsal ve manevi konulara öncelik verecek hale gelecekleri- atarak, bu sorunu, en azından teorik olarak çözmeye çalışırken (Buğra, 1988: 22); Keynes de, adeta yararçı felsefenin dillendireciliğini yaparak, şimdilik 'yararsız' olduğu gerekçesiyle ahlakiliği geleceğe ertelemek suretiyle sorunun üstesinden gelmektedir (Buğra, 1988: 33).

<sup>10</sup> Bu iddiayı teorize ettiği klasik çalışması için bakınız, Polanyi (1957).

<sup>11</sup> Sadece Keynes'e ilişkin açıklamalar için değil, ama klasik iktisadın bu varsayımlarına karşı geliştirilen eleştirilerin serüvenini, bu tip ekonominin 'ahlak-dışılığı' ekseninde tartışıldığı bir çalışma için bakınız: Buğra (1988).

Ayrıca Keynes'e göre, 'özgür' bireylerin faaliyetleri zaten onların ahlaki yanlarını da içermektedir; yoksa, özgür davranmak ahlakiliğin dışlanması anlamında yorumlanamaz (Buğra, 1988: 21). Keynes'in sözünü ettiği ahlak, risk alan, cesur, dinamik ve sürekli yeniden kurulan bir bireysel ahlaki temsil eder. Burada sosyolojik çalışmalarla da vurgulanan, etik davranışın 'dinamik bir süreç' konusu olarak bireysel bazda sürekli yeniden ve yeniden tanımlanması gereken canlı-yaşayan içeriğidir (bakınız özellikle Bowering, 1997: 113; Beck, Giddens ve Lash, 1994: 186-7, 201; Bauman, 1973: 135, 159, 178). Tekrarlamak pahasına, belirtmeliyim ki, böylesi bir tavizsiz/ideal ahlaki davranış kodu açısından problem, orta çağın aristokratik ve din adamlarının katı asketik pratikleriyle arasındaki aşırı benzerlikte yatmaktadır: Ne de olsa, bu ahlaklılık katına ulaşabilmek, sadece saf bir cesaretle bile bağlantılı olmayan, herkes için mümkün olmayan materyal ve kültürel donanımla da bağlantılıdır ve sınıfsal kalıplaşma bu noktada bazıları daha en başından oyun dışında bırakılmaktadır. Dolayısıyla, serbest piyasa işleyişinin de ekonomik insanın da belli bir ahlaki çerçeveden yoksun olmadığına dair açıklamalar, rekabet halindeki bir atomik bireyler topluluğunun "ahlaki eşgüdüksüzlük"ünün yarattığı derin toplumsal ve ekonomik sorunların varlığını ortadan kaldıramamaktadır. Refah Devleti modelinin ekonomik alanla ilgili iyimserliği ve, ahlaki sorunu, bununla bağlantılı olarak erteleyebilmiş olması nedeniyle bu modelin krizi ahlakiliği bir kenara atan ya da geleceğe erteleyen kabullerin de krizi anlamına geldi. "Serbest piyasa" ve "ekonomik insan" kabullerini sarsan ahlak bağlamındaki sorunun çerçevesi, kanaatimizce, şöyle çizilebilir: Paylaşımçı bir üst yapısal formasyona sahip olmayan batılı habitus açısından, kriz dönemlerinde (ya da koşullar mümkün olduğunda) sürekli olarak herkesin bu en temel ihtiyaçlarının bir şekilde karşılanmak suretiyle bir üst aşamaya geçmelerinin garanti altına alınması biçiminde işle(ye)mezken; bunun yapılabildiği nadir dönemlerde, herkesçe paylaşılacak bir ortak ahlaki ve kültürel çerçevenin bulunmayışı nedeniyle de hoşnutluk yaratacak bir kültürel sermaye olarak bir 'biz' duygusunun yaratılması mümkün olamamakta ve sınıflı-parçalı ve çatışmaya açık toplumsal doku diri kalmaktadır. Böylece, her ne kadar, birey özgürlüğü ve demokratik işleyişin güvencesi gibi kaygılarla 'ortaklaşa' paylaşılacak, statikleştirici bir ahlaki zemin tehlikeli ve/veya olanaksız bulunuyorsa da, son zamanlarda, gerek iktisadi gerekse de sosyal bilim literatüründe bu 'eksikliğin' önemi daha bir anlaşılır hale gelmiştir. Bunu, alternatif modeller ve çözümler geliştirme yönündeki çabalar izledi: 1970'lerin sonlarından itibaren hız kazanan bu arayışların ortak özelliği,



toplulukçu bağlara dayalı bireysel sosyalizasyona ve toplulukçu bağların bireysel olarak içselleştirilmesine (*internalizasyon*) yapılan vurgudur.

Bu doğrultuda giderek güç kazanan 'ben-biz dengesi'ni kurmaya yönelik *communitaryan* çözümün geliştiricileri olarak şu isimler sayılabilir: 1980'lerin ilk communitaryancıları arasında Michael Sandel, Charles Taylor ve Michael Walzer sayılabilir. Bunların yaptığı klasik liberalizmi eleştirmek ve onun soyut ilkelere dayalı özgür bireyler tezini reddetmekti. Bunun yerine, bireylerin içine gömülü oldukları sosyo-kültürel bağlamlar vurgulanıyordu. Robert Bellah ise, işi, bireyci kamusal zihniyetin ABD toplumunun ve onun sosyal düzeninin çözülmesinin ana sorumlusu ilan etmeye kadar vardırırmıştır (Bakınız, Etzioni, 1997). Bu görüşün günümüzdeki temsilcileri olarak ise Etzioni, kendisi yanında Jean Bethke Elshtain, Francis Fukuyama, William Galston, John Gardner ve Mary Ann Glendon'ı saymaktadır.<sup>12</sup> Bu geleneğin günümüzdeki gündemini, biraz da kendilerine yöneltilen eleştirel nedeniyle –otoriter yönelimli bir ekonomik ve toplumsal düzene geçiş riski bağlamında, bireysel haklarla sosyal sorumluluklar arasındaki **denge** bağlamındaki arayışlara kilitlenmiş durumdadır: güç aldıkları temel düşünce, birey haklarına dayalı bir düzenin bir toplumsal boşluk ya da moral anarşi ortamında değil, ancak 'düzen içindeki bir toplumsal ortam'da (*orderly society*) gerçekleşebilecek olmasıdır (Etzioni, 1997). Zira, Etzioni'nin de altını çizdiği gibi, "kendi kendini kontrol (*self-control*) ve doğruyu söylemek" gibi değerlere ve "çok çalışma"ya atfedilen önemin, 'bireysel' düzeyle sınırlı etik değerler olmakla kalmayıp, 'toplumun fonksiyonel bütünselliği' ve "ekonomik etkinliği" bakımından gördükleri çok az pozitif işlev sözkonusudur. Topluluk bağlarının yoksanmasının nedeni "aşırı özerklik"tir, Etzioni'ye göre, ve bu açıdan teşekkür borçlu olunan yegane kaynak topluluk bağlarının içselleştirilmesi suretiyle bireysel kimlik oluşumunda kişi-toplum bağlantısına yaptığı katkıdır. ve bu nokta, bireysel özgürlükle topluluk bağlarının birbirini dışlamadığı, birbirine tezat oluşturmadığı, tam aksine birbirini tamamladıkları noktadır (Etzioni, 1991: 68-9, 71).

Marshal'ın yukarıda sözü edilen "evrimci ahlak görüşü"nü, ortaya koyduğu şey, aslında, batılı insan anlayışını ve dışlayıcı toplumsal yapının özelliklerini de yansıtmaktadır: Buna göre, Maslow'un 'ihtiyaçlar hiyerar-

---

<sup>12</sup> Bu isimlere eklenebilecek başka isimler de gelişmiş kapitalist ülkelerdeki pazarlar açısından da moral boyutu vurgulamakta ve pazar kurumlarının toplumun diğer kurumları içine gömülülüğü ile, moral, yasal ve güven ilişkileriyle bağlantısına dikkat çekmektedirler (Bell, 1996; Wuthnow, 1987: 81-5; ve Şen, 1985).

şisi'nin de ortaya koyduğu gibi, insanların en alt (yani maddi ya da temel) düzeydeki ihtiyaçları karşılanmadıkça bir üst ihtiyaç seviyesine –toplumsal, en son olarak da manevi ya da özgerçekleştirimle ilintili ihtiyaçlar- geçmeleri mümkün görülmez. Oysa Etzioni (2001: 68), Maslow'ın teorisine isyan ederek gönderme yapar, ve kapitalizmin hiç bir zaman 'insan'ı "bir bütün olarak" ele almamış oluşunu eleştirir. Etzioni'ye göre, devletçi sosyalizm<sup>13</sup> de bunu yapmaya çabalamaktansa bu potansiyeli baskı altında tutmayı seçmiştir. Sonuç, bu boşluğun doldurulmasının, bütünüyle merkezietçi ve baskıcı idarelere bırakılması olmuştur. Şimdi, Etzioni'nin boşluk kendisine terkedildiği için hayıflandığı merkezietçi modeli temsil eden doğulu habitusun insanı bir bütün olarak gören özelliği incelenecek ve parçalı/atomize eden batılı habitusun bütünlüğe yönelmiş olmasına karşın, bütünlüklü/içerici doğulu habitustaki bireyselleşme olasılıkları tartışacaktır. Yani, bir bakıma, zıt kutupları temsil ettiği düşünülen bu iki habitusun birbirlerine yaklaşması açısından –küreselleşme olarak adlandırılan sürecin neden olduğu yoğunlaşan etkileşim ortamı da bir mitten ibaret değilse şayet- bir de madyonun öteki yüzüne bakılacaktır.

## II- Doğulu 'İçerici' *Habitus* ve "Ortak Ahlak" a Dayalı Toplumsallık

Başta Marks ve Weber olmak üzere batılı düşünürlerin kapitalizmi ve

<sup>13</sup> Esasen, sosyalizmin devletçi versiyonunun da ötesinde, bütün bir Marksist geleneğin temel analiz birimi, *batılı* insan tipi, yani 'ekonomik insan'dır. Aslında, Marks'ın *batılı habitus*-tan devraldığı –zaten kendisi de eninde sonunda bu *habitus*un bir parçası olduğuna göre, bu gayet doğaldır- bu kavramlaştırma, pozitif bilimlere de ruhunu veren şeydir: Zira, Hiyerarşik toplumun bir avuç üst sınıf insanının (din adamları sınıfı dahil tabii) seçkinci idealizmine ve tümdengelimci metafizik spekülative düşüncesine karşı verilen siyasal mücadelenin bilim alanındaki yansıması, geniş kesimlerin objektif koşullarından üretilecek tümevarımcı ve dinamik (ya da statik olmayan) bilginin "yüceltilmesi" olmuştur. Normal olanı temsil etmesinin ötesinde, Marksist hareket açısından bunun sakıncası, bir bakıma, bir gerçeklik olarak "ekonomik insan" kategorisinin sadece batılı çerçevenin bir gerçekliği olmakla kalmayıp, genel olarak insan kalabalıklarının gerçekliğini teorik olarak da kapsamaktaysa da, bunun, sadece çıplak gerçek olduğudur. Bu da, Weber'in ardından yasını tuttuğu yaşamın 'büyüsü'dür - sanat, din vb. zihinsel ve manevi yaratıcı etkinliklerinde simgeleşen. Yani çıplak gerçeklik, "sadece" gerçeği yansıtır; insanların arzularını değil. Bu, özellikle de Marks'ın durumunda, insanlara arzulanabilecekleri bir gelecek hazırlama iddia ve amacındaki bir hareketin peşinde olduğu için, üzerine oturduğu temel kabullerin gerçeğin ne olduğu sorusuyla olduğu kadar, ne olması gerektiği ile de güçlü biçimde ilintilendirilmesi gerektiğine işaret etmeyi gerektirir. Bunun izahı, başka pek çok eksiği için geçerli olduğu gibi, Marksist hareketin bilimsellik adına düşüştüğü *ekonomizmde* (aslında sosyalizmi bilimsellik temeline oturtma çabasına verilen öncelik olarak da ifade edilebilecek bir şeydir bu maddeci-ekonomizm) yatmaktadır. Geniş kitlelerin 'kültür alanı dışında tutulması', muhtemelen, alt yapıdaki sorunların giderilmesinin bu alandaki sorunu da otomatik olarak çözeceğine duyulan inanç nedeniyle problematize edilmemiş; ya da bir sorun olarak geleceğe erteleme yoluna gidilmiştir.

onun ortaya çıkış dinamiklerini anlama çabalarına eşlik eden karşılaştırmalı çalışmalarda hemfikir oldukları nokta *doğu* ve batılı modellerin iki zıt kutbu yansıttığı düşüncesidir. Biri statik, sınıflaşmaya, dolayısıyla sermaye birikimine kapalı; diğeri, dinamik ve farklılaşmış modern batılı toplumun temelini de oluşturan hiyerarşik ilişkilere dayalılığıyla sermaye birikimine açık iki sosyo-ekonomik formasyon. Weber'in kavramlaştırmasıyla (güçlü devlete vurgu yapan) Patrimonyal yönetim anlayışı; Marks'ın kavramlaştırmasıyla "Asya tipi üretim tarzı" olarak batıdan farklılaşan doğu ideal tiplemesine getirdikleri eleştiriler bakımından, her iki düşünürün paylaştığı ortak özellik, doğulu modeli kalıplaşmış son dönem(ler)i itibariyle yargılamış olmalarıdır. Bu nedendir ki, Weber Patrimonyalizmin keyfi yönetim ve savaşçı doğasını vurgularken, Marks da "Asyalı tarz"a adeta bir *mutlak statiklik* atfetme hatasına düşmüştür. Hodgson'ın muhteşem çalışmasının da ortaya koyduğu gibi bu İslami doğulu düzen kendine özgü bir düzendir ve ne sınıflaşmaya kapalı doğası nedeniyle "statik" nitelemesini hakeder; ne de Patrimonyal düzenin, başarı ölçütüne dayalı görevlendirme sistemini yansıtan "şahsi sözleşmeye" dayalılığın ortaya koyduğu sonuçlar, keyfi yönetimle sınırlıdır (Hodgson, 1995, Özellikle Cilt I).

Ama sonuç olarak, her iki teorisyenin de düşüncelerini dayandırdıkları saptamaların yerinde olmadığını söylemek mümkün değildir: Batılı feodalizmin içinde çelişkiler barındıran parçalı yapısına ve çatışmalı doğasına bağlanan servet biriktirme potansiyeli, kekin sınıflaşmaya varan toplumsal tabakalaşma değişiminin, yani feodalizmden kapitalizme geçişin nedenleridir. Bu vurgu, bize, sözde, doğulu toplumların kendi iç dinamikleriyle neden kapitalistleşemeyeceklerinin de yanıtını sağlamaktadır. Gelineen noktada, neredeyse ülke sayısı kadar farklı kapitalizmlerin bulunması, içsel ve kültürel dinamiklere mutlak bir belirleyicilik atfetmeye değilse bile, farklı kapitalist bağlamlar değerlendirilirken *doğu ve batıya* ait böylesi kabullerin titizlikle yeniden gözden geçirilmesine yol açmalıdır.

### **Klasik Osmanlı Sosyo-Ekonomik Düzeni ve İslam**

"Asya tipi üretim tarzı"nın kalıplaşmış sınıflar üretmeye eğilimli olmayan doğasını - statik olmaktan ziyade- güvenceye alan karakteristik, toplumun rekabet ve çatışma halindeki iktisadi sınıflara ayrılmasını engelleyen eşitlik ve adalet prensipleri olmuştur: Bunu sağlayan da, servet birikiminin belli ellerde toplanmasını ve "zenginliğin de fakirliğin de geçici" olmasını (Mardin, 1991: 212) teminat altına alan ya da önleyen bir güçlü devlet ve

bunu destekleyen güçlü sosyo-ekonomik örüntülerin varlığıdır.<sup>14</sup> *Doğulu* model, bu amaç etrafında dini-devleti ve cemaatleriyle işbirliği etmiş gibidir. Cem, İslam doktrininde din ve devletin *bir ve tek* oluşuna ve Osmanlı ekonomik düzeninin temel prensipleri olan **adalet ve eşitlik** prensiplerinin de İslami bir zihniyet çerçevesinde anlam kazandığına dikkat çekmektedir (1998: 75).<sup>15</sup>

Güçlü devletin dinsel özelliğinin nasıl dinsel taassup şeklinde değil de devletin insanlar tarafından denetlendiği ve onun kendisini insanların hizmetinde tasarlanmasına zorlayıcı bir güç olarak işlev gördüğü bir işleyişin en çarpıcı örneğini Osmanlı'nın devlet düzeni bize vermektedir. Farklı yorumların, tarikat ve protestan mezhepleri benzeri oluşumların temsil ettiği dinselliğin kurumlar üzerindeki yansıması da, geniş kesimler arasında dayanışma bağları oluşturulması biçiminde tezahür etmiştir. Dolayısıyla, dinin toplumsal ve ekonomik kurumlar üzerindeki etkisi de tek-tip, anti-demokratik ve eşitsiz ilişkilerin beslediği bir ortam yerine, merkezden dayatılması muhtemel tek-tip yorumla karşısında çeşitliliğin güvencesi olan ve yerel düzeydeki dinamiklerin çevre karşısındaki gücünü, ortak dayanışma ağları sayesinde teminat altına alan bir işleyiş anlamına gelmiştir (Cem, 1998: 72, 73, 75). Bu, çoğulculuğu 'dayatan' bir güçlü devlet olarak okuna-

<sup>14</sup> Mirası ve toprağın belli ellerde toplanmasını dışlayan "miri toprak düzeni" yanında, müsadere, vakıf vb. toplumsal kuruluşlar ve devlet mekanizması aracılığıyla da bu desteklenirken, toplum düzeyinde kurumlaştırılmış olan yardımlaşma ve cemaatçi eğilimlerin, zenginliği toplum vicdanında istenir bir durum olmaktan çıkarmış olduğu da tespit edilmelidir. Bu, 'orta yol'culukla ifade edilebilecek bir ılımlılığın maddi ve manevi düzeylerde bir hayat felsefesi olarak yerleşmesi demektir. Bunun, Weber'in 'ortalama ahlak' (Weber, 1987: 245) nitelmesini destekleyen niteliği açıktır. Ancak, doğulu İslami etik açısından da bütünüyle bir ahlakçılığa ve 'ortalama etik'e teslim olmuşluk sözkonusu edilemez. "**Gerçek-bilinçli müslümanlık**" olarak nitelendirilen şeyin, bazı MÜSİAD üyelerince **sürekli bir mücadele** gerektirdiği için **imkansız** tekabül eden bir şey olarak nitelendirilmesi ortaya koymaktadır ki 'geleneksel' manevi mertebelendirmenin modern sınıflaşma kalıplarına uygun tezahürleriyle giderek daha fazla karşılaşılabilecektir. İslami ahlak açısından "ortalama"yla yetinmeyip sürekli yükselmenin peşinde olma, ve bunu bütün bir yaşamı bir sınav olarak deneyimlemek suretiyle yapma eğilimlerinin önümüzdeki dönemin orta sınıflaşan İslami dinamiklerinin güçlenmesi ölçüsünde artacağını beklemek gerekir.

<sup>15</sup> Genç (1989) Osmanlı klasik sosyo-ekonomik sisteminin mantığını, İslamilik niteliğini öne çıkarmaksızın belirlediği 3 temel ilke ekseninde açıklamaktadır: 1. ilke, temel ihtiyaçların karşılanması anlamında tüketim merkezliliğe tekabül eden *işeciliktir*. 2. ilke, kadim olana sadakat anlamında *gelenekçiliktir*, ki, kadim olan 'kendisinden öncesi hatırlanamayacak olan' anlamına geldiği için bunu, güncelliğin ötesinde orijindeki kurum ve anlama bağlılık olarak da anlamak mümkün olabilir. ve 3. ilke, gelir toplanmasına dayalılık anlamında *fiskalizmdir*. Bu kısa, ama son derece yetkin çalışmada düzenin İslamilik niteliği geri planda tutulur, çünkü, karar vermede tek kaynağın İslam olmadığı tespit edilir. Dahası, tarihsel belgeler, faiz gibi katı biçimde İslam dininin yasakladığı bir konuda bile uygulamada ne kadar esnek olduğunu göstermektedir.



bileceği gibi, çevresel dinamiklere merkezdeki 'üst' kültür donanımına neredeyse denk güç ve özerklikte bir yer tanımada devletin oynadığı olumlu rol olarak da görülebilir.

Yardım, eğitim, tıbbi ve dinsel fonksiyonları yerine getiren vakıflar ve İslami prensipler doğrultusunda geniş toplum kesimleriyle de ilişki içinde olan (Kafadar, 1994: 599), bir tür toplumsal kaynaş(tır)ma işlevi üstlenen ahilik kurumunun ortaya çıkması da zaten tam da böyle bir yönetim anlayışının tezahürüdür. Kuruluşu, Halife Nasır (1180-1225) dönemine rastlayan bu örgütlenme biçiminin, aslında batıya yayılma sürecinde Nasır'ın topraklarında birliği sağlamaya dönük genel çabanın bir uzantısı olarak da görülmesi gerektiğini hatırlatır bize Hodgson (1995, Cilt II: 310-1): "daha küçük hükümdarlarla ittifak kurma" sistemi olarak; küçük emirlikleri, daha özerk toplumsal güçleri ve şeriatı uzlaştıracak bir İslami model arayışının karşılığıdır yani fütüvvet kurumu. Mesleki örgütlenme modelinin ötesinde köyle-re kadar uzanan kapsayıcılığı da bu tezi doğrulamaktadır (bakınız, Hodgson, 1995, Cilt II: 305-312; ve Çağatay, 1974: 55).

Bu kurumların *batılı* karşılığının loncalar ve diğer meslek ve dayanışma birlikleri olduğunu yukarıda belirtmiştik. Öncelikle, tarihsel eş zamanlılığına karşın, batılı lonca düzeninin doğulu fütüvvet ve ahilik örgütlenmelerinden etkilenilerek oluşturulduğu yönünde tarihçiler hemfikir gibidir. Zira, Hodgson'un belirttiği gibi, o dönemde, "İslam alemi ile Garp arasındaki etkileşim şiddetli bir biçimde tek taraflı" bir görünüm arz ediyordu (1995, Cilt II: 403).<sup>16</sup> Tarihçi Pirenne'nin bu loncalar üzerindeki *doğu* etkisini vurguladığı da bilinmektedir (Çağatay, 1974: 79). Zaten, temel bir fonksiyonu birlik ve dayanışma sağlayıp, rekabeti ortadan kaldırmak olan bu oluşumların asıl olarak *doğulu ruhla* uyum içinde ve bağdaşık olduğu da açıkça ortadadır.<sup>17</sup> Hodgson, küçük şehirlerdeki alt sınıfların menfaatlerini koruyucu özellikleri yanında, İslam'a dönme umuduna dayandırılmış da olsa başka dinden kişilere açık oluşunu vurgulayarak da, doğulu habitusun karakterini özetleyen *içericik-kapsayıcılık*la bu oluşumlar arasındaki bağlantıya işaret etmiş oluyor (1995: Cilt II: 308-9).

Batılı lonca düzenini "hiyerarşik korporatizm" olarak nitelendiren Hodgson, bunun doğulu-İslami karşılığının yarışmacı bir hak etmişliğe

<sup>16</sup> O kadar ki Hodgson, İslami toplumun mirasçısı olarak modern müslümanları değil, batılıları görür (1995, Cilt II: 403, dipnot 9).

<sup>17</sup> Ahiliğin gördüğü çok çeşitli fonksiyonların ele alındığı yakın tarihli bir çalışma için bakınız Solak (1996).

–"İslami sözleşmecilik"<sup>18</sup> dediği şey- tekabül ettiğini vurgulamaktadır. Bunun insanlararası ilişkilere yansımaları, batılı değişmez statülerin (her görev için önceden belirlenmiş tek bir 'meşru' sahibin olması ve başka insanlar ne kadar çabalarlarsa çabalasınlar bu formal 'meşruiyet'in karşısına çıkamamaları) karşısına, her müslümana eşit ve koordineli sorumluluk yükleyen bir sistemi koymayı gerektirmektedir. Bu nokta, Hodgson'a göre, bir çok insanın temel mizaçlarını değiştirmeden nasıl kolayca İslam'la bağdaşabildiğinin izahını da içinde barındırmaktadır (1995, Cilt II: 378). Doğulu fütüvvet ve ahilik rejiminin sonunun gelerek lonca tipi katı kontrol ve düzenlemelere ve tekel ve imtiyaza yönelik eğilimlerinin hakimiyetine dayalı modele geçiş için, sistemin çöküşünün kaçınılmazlığının ortaya çıktığı 18. yy'a kadar neden beklemek gerektiğini de belki Hadgson tarafından vurgulanan bu noktadan hareketle anlaşılabilir. Dinin ve diğer kültürel etkinliklerle dayanışmacı motiflerin neredeyse ortadan kalktığı bu evre itibariyle bile, loncalarda *batı* tipi formalliğe –devlet zorlamasına ve kalıcı statülere bağlı üyelik vb.- rastlanmamıştır. Sistemin çatırdadığı 18. yüzyıl, devletin gücünü sürdürebilmek ve servetin belli ellerde birikmesini önlemek kadar tebaasına gerekli hizmetleri verebilmek için bir başka kompanse edici oluşuma ağırlık vermiş gibidir: vakıflar. Zira, bu örgütlenmelerde de, devlet, fütüvvet-ahi kuruluşları ve diğer toplumsal kuruluşlarda görülen Allah'a hizmet ve ibadet boyutunun içiçe geçmişliğini görmek yine mümkündür.

Yediyıldız, vakıfların gelişip serpilmelerinin "devletin halka karşı yapmak zorunda olduğu vazifeleri ihmaliyle" atbaşı gittiğinin altını çizer (1982a: 35). Yardımlaşmadan başlayıp, yol-su-köprü, cami yapımı, eğitim vb.lerine uzanan bir yelpazede işlev gören vakıf sahipleri, bunu yapma gerekçelerini, daima Allah hizmetinde<sup>19</sup> olmak gerektiğiyle açıklıyorlardı. Böylece, vakıflar doğulu geleneğin insana ve topluma bir bütün olarak hitap etme vaad ve özelliğinin devamını çöküş döneminde de önemli ölçüde sürdürülebilmesinin garantisini sağlamış gibidir (ayrıntılı bilgi için bakınız Yediyıldız, 1982a, 1982b). Yine de vakıf oluşumuyla, "zenginliğin de yok-

<sup>18</sup> Bu, belli bir kişisel sorumluluğu en iyi üstleneceğine inanılan kişinin üstlenmesi, ya da müsabaka yoluyla göreve geçme prensibi- olarak özetlenebilir (Hodgson, 1995, Cilt II: 387).

<sup>19</sup> Örneğin, bir vakfın kuruluş amacı şu cümlelerle açıklanmaktadır: "...bu köhne dünya hiçlik ortasında yaşanmaktadır...ve tamamen geçicidir...o, hasadı öbür dünyada yapılacak olan, ekmeğe elverişli bir tarladır...vakfın menfaati ise sınırsız ve sonsuzdur...sahibinin ölümünden sonra da istifade edeceği bir fiildir. Sürekli ve ebedidir." (Yediyıldız, 1982a: 27). Yukarıdaki açıklamalarda, müslüman kişinin servetinin emanetçisi olduğu, dolayısıyla bu servetin kendisinden sonra nasıl kullanıldığından da sorumlu tutulacağı yönündeki İslam inancının izlerine dikkat çekmek isterim.

sulluğun da" özellikle son dönemlerde daha sık başvurulan müsadere gibi yöntemler nedeniyle de "geçicici" olması arasındaki sıkı bağlantıya işaret etmeden geçmemek gerekir. Servetin belli ölçülerde aile içinde tutulmasının ve korunmasının en güvenli yolu buydu: Çünkü, sadece vakıf yoluyla, vakfedilen servetin belli bir miktarının aileye miras kalması mümkün olabiliyordu (1982b: 8-10).

### "Adalet-Eşitlik" ve Toplumsal Tabakalaşma Dinamikleri

Gelir dağılımının, maddi gereksinimle olduğu kadar insan onuruyla da ilgili yanına dikkat çeken Mardin, Halil İnalçık ve Zafer Toprak gibi Osmanlı tarihçilerinin çalışmalarına dayanarak, hem Osmanlı hem de modern Türk toplumunun batı toplumlarına göre "daha eşit" karakterinin altını çizer. Bu, yönetici kesim hariç, "herkes için 'değişmez pasta' ilkesini beraberinde getirmiştir (Mardin, 1991: 195, 197). Bununla beraber, Osmanlı düzeninde de bir tabakalaşma sözkonusudur: İktidar, daima zenginlikten daha değerli bir "meta"dır ve statü ve iktidar "ticareti" bu sistemin ayırteci bir özelliği olagelmıştır (Mardin, 1991: 209). Ayrıca, Mardin tarafından *denkserlik* olarak ifade edilen ekonomik düzenin de desteklediği bir başka nokta daha vardır ki, bu nokta belki de iki kültür arasındaki asıl zıtlığı temsil eder: İnsanlar arasındaki sınıflandırma, inanç temeli üzerinde yapılmaktadır, ve bu noktada maddi zenginlik, manevi ve kültürel ayrıcalıkları yaratmak şöyle dursun, onlara ulaşmanın önündeki en büyük engel olarak görülmektedir. 'Yoklukta şeref bulma' ve 'bir lokma bir hırka' gibi ahilik düzeninden günümüze sarkan ifadeler bu gerçeğe işaret etmektedir.

Bununla bağlantılı bir diğer nokta, çevrenin tasavvufa gönül bağlamış ve maddi olarak "pastadan eşit pay alan" insanları arasındaki hiyerarşiyle ilintilidir: *Batılı habitusta*, insanın değeri maddi servetiyle ölçülürken, doğulu bağlamın mertebelendirmesi, "manevi zenginliğe" göre yapılır. Maneviyat insanın gerçekte üstünlük sergileyebileceği asıl alandır: İslam'daki koşulsuz eşitlik prensibinin bozulduğu ve hiyerarşinin devreye girdiği yer, asıl olarak budur. Bu maneviyat vurgusu önemlidir, çünkü, "İslam insanı" bağlamında aşağıda yapılacak açıklamaların kaynağında çevresel dinamiklerin egemenliği altındaki İslam yorumu ve uygulamaları vardır: yani tasavvufi gelenek ve halk İslamı.

İmparatorluk merkezi baz alındığında, tabakalaşma yönünde gözlemlenen ilk gelişme, aristokrat, yönetici zümre ile Türk yönetici sınıf –bürokratlar- arasında ortaya çıkan ayrıma karşılık gelir. Bu ayrım, ilkinin sofistike

Farsçayı konuşmasına karşın diğerinin Türkçe konuşmayı sürdürmesiyle gösterir kendisini öncelikle (Mardin, 1983: 9). Kullanılan dilde somutlaşan bu ayrışmaya ilave olarak Mardin'in şu saptaması da, tabaka ve sınıf bilincinin kendisini statü ve mesleki etkinlik merkezli ayrıştırmalarla gösterme eğiliminde olduğunu ortaya koymaktadır. Etnik ve/veya din temelli ayrımlar bu açıdan kritiktir: "İmparatorluk'taki tabakalaşma psikolojisinin ayırt edici bir özelliği de ... 'herkesin kendi yerini bilmesi'ne verdikleri önem ve gösterdikleri özendir. Bu, özellikle, belli bir meslekten olanların zanaatlerini belirleyen bir işaret taşımaları; ya da belli bir 'millet'in üyelerinin ayırt edici giysiler içinde dolaşmaları...bir sınıfın başka sınıfa özgü statü sembollerini temellük etmesini engelleme..." (Mardin, 1983: 18). Bu noktada altı çizilmesi gereken nokta, statü-meslek ve kültür merkezli de olsa Osmanlı'da çok güçlü bir tabaka bilincinin bulunduğu – o kadar ki, tarihsel belgelerde bundan "sınıf" kavramı kullanılarak dahi sözedilmektedir. (yeniçerilik şuuru, kulluk şuuru gibi kavramlar sıklıkla kullanılan türden kavramlardır) (Mardin, 1983: 16).<sup>20</sup>

Buğra, Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal hiyerarşinin yaratılmasını engellemeye dönük siyasal formasyonun yeni T.C.'nin ruhunu da önemli ölçüde belirlemiş olduğunu altını çizmektedir (1994: 31). Ayrıca, toplumsal gücün –dolayısıyla tabakalaşmanın- kaynağının maddi zenginlik değil statüyle ilgili olması (Mardin, 1991) da Cumhuriyet'li yıllara damgasını vurmuştur: görülen odur ki, uzun yıllar ekonomik başarıya giden yolun garantisi ve araçları bürokraside iyi bir konuma (ya da bürokrasiyle iyi ilişkilere) sahip olmakla ilintili olmaya devam etmiştir (Buğra, 1994: 43, 50; ve Soral, 1974). Yani, yeni T.C.'ye de damgasını vuran bölünmenin (ve farklılık *şuurunun*) de ana hatları itibarıyla Osmanlı'daki kültürel, etnik ve dini hatlara bağlı kaldığı ileri sürülebilir.<sup>21</sup> Mardin'in sözcükleriyle ifade edilecek olursa, "...Türk toplumu hala, yönetenle yönetilen arasındaki tarihsel ikiliği, devlet seçkinleri arasındaki ikili rekabeti, ve en son olarak da girişimci olmak isteyenlerle iktidarı onlarla paylaşmaya yanaşmayanların ayrı-

<sup>20</sup> Klasik Osmanlı düzeninde geçerli, yönetenler-yönetilenler ayrımı temelinde yükselen tabakalaşmaya göre yönetici kurum olarak askeri sınıf, Evliya Çelebi'nin kaleminde İstanbul-Üsküdar şehri için, ilk sınıfı oluşturmaktadır; Trabzon için ise, öncelik görkemli kıyafetlere sahip beyler ve beyzadelerken, ulema ve din adamları ikinci sırada yer tutmaktadır; bunların durumlarına uygun giyinip başlıklarla yaşadıkları not edilmektedir; daha sonra sırasıyla, tüccarlar, zanaatkarlar, kayıkçılar, bağcılar ve son olarak da balıkçılar gelmektedir (Mardin, 1983: 17): Bunları izleyen diğer sınıflarsa, her biri olanakları elverdiğince kumaştan feraceler giyen bahçıvanlar, ermişler, dilenciler, kayıkçılar ve tüccarlardır.

<sup>21</sup> Osmanlı'nın son dönemlerindeki ekonomik yaşamın nasıl müslümanlık ve millilik teması etrafında oluşturulduğunu ortaya koyan yetkin bir çalışma için bakınız Toprak (1982).



mını yaşamaktadır." (Mardin, 1983: 28). Yeni T.C.'nin temsil ettiği bölünme, laiklik-modernlik ve din-geleneksellik eksenine "oturtulmuştur." Siyaseti, iş dünyasını, bürokrasiyi ve ülkenin merkezini elinde tutanların iyi eğitilmiş batılulaşmış-laik ve/veya müslüman olmayan dinamiklerinden oluşmasına karşılık, geniş toplum kesimlerini temsil eden esnaf, küçük üretici ve diğer yerel dinamiklerin geleneksel veya İslami unsurlarla temsil edildiği görülmektedir.<sup>22</sup> İnsanların sınıfsal-maddi olarak aşağı veya yukarıda olmalarının mı bu kültürel farklılaşmayı yarattığı, yoksa bu kültürel farklılaşmanın mı sınıfsal kriterleri belirlediği sorusunun yanıtı ise, Türkiye gibi güçlü merkezi devlet aygıtının halen yürürlükte olduğu bir toplumsal ortam için açıktır. Cumhuriyet'in kurulmasından sonrası itibariyle de devam eden çevre-merkez ikiliğine dayalı yeni tabakalaşma modelinin de, bu kez, laiklik/modernlik ve din/geleneksellik ekseninde, ama yine kültürel ve dini hatlar üzerinde şekillendiği bilinmektedir.

Osmanlıdan arta kalan bu eşitlikçi miras, yeni T.C.'nin "sınıfsız imtiyazsız kaynaşmış bir kitleyiz" sloganına anlam kazandırmaktadır. Her ne kadar, bu sloganın politik implikasyonunu, işçi hakları ve örgütlenmesine karşıtlıkla sınırlandırmaya çok alışsak da, genel olarak vatandaşlık hakları, özel olarak ise sendikal haklar konusunda hakların kitlesel bağlardan kopukluk pahasına "tepeden inme" biçimde erken sayılabilecek bir aşamada verilmiş olmasının (bakınız Işıklı, 1996: 228, 230, 238) da bu devamlılıkla ilintisi ortadadır. Nitekim, "özünü" ve köklerini birey-toplum "dengesine" ve "eşitlik ve adalet" prensiplerine dayalı Osmanlı klasik iktisadi sisteminde; şekil ve yeniden kavramlaştırma olarak ise Gökalp'in çabalarının bir ürünü olarak Fransız sosyolojisinin kavram ve zihniyetinden alan bu slogan kendisini dayanışmacılığa –daha önce belirtildiği gibi, loncacılığın diğer adı korporatizmle ifadesini bulan dayanışmacılıktır-yapılan vurguyla ortaya koymuştur. Nitekim Mardin, M. Kemal Atatürk'ün "Türkiye Cumhuriyeti

<sup>22</sup> Buğra, T.C.'nin güçlü devlet'deki devamlılığının kapitalist rejimlerle rekabet edebilirlik açısından bizatihi bir dezavantaj oluşturmak zorunda olmadığını, modeller farklı da olsa, Güney Kore ve Tayvan örnekleriyle yaptığı kıyaslamalarla ileri sürmektedir: Buğra, Türkiye'deki işleyişin tutarlı ve sistematik olamaması (ya da sürekli belirsizlik üreten karakteri) gibi iki belirgin özelliğine dikkat çeker (1994: 19,23). Bunun nedeni, çevre-merkez dinamikleri arasındaki (uzlaştırılmamış) çatışma olabilir. Çevre-merkez bölünmesinin ötesinde burada kastedilen türden bir çatışma, "İslamilik" ortak paydası altındaki Osmanlı klasik düzeninin bir karakteristiği değildir. İslami kesimin "millet-devlet kaynaşması zorunludur" derken işaret etmek istedikleri nokta, sanırım, bununla bağlantılıdır. Ama, bu çatışmanın, bence aynı zamanda *batılı habitusla* etkileşimin artması sonucunu beraberinde getirdiğinden uzun vadeli olumlu sonuçları olmuştur. Zira, böylesi bir etkileşimin kendine "ayna tutma" işlevi gördüğü kadar, bir sinerji yaratarak maddi ve kültürel sınırlamalara yol açma potansiyeli taşıdığı açıktır.

halkını farklı sınıflardan meydana gelmiş olarak değil de, meslek grubu üyeleri arasında bölünmüş bir topluluk olarak düşünmek temel ilkelerimizden biridir." sözlerine dikkatimizi çekmektedir (1991: 224-5). Burada, sınıf çatışmasının kaçınılmazlığına karşı koyan ve modern iktisadi örgütlenme bakımından mesleki çeşitliliği öne çıkaran bir asıl olarak doğulu, ama bütün toplumsal birlik vb. örgütlenmelerin temelinde olan birlik ve dayanışma ruhunun ön plana –bu kez somut topluluk örgütlenmeleri olarak değil de soyut ulusal çıkarlar adına- çıkarılması sözkonusudur.

Mardin, bu görüşün 1935 yılında ‘halkçılık’ olarak partinin (CHP) temel ilkelerinden biri haline getirilmesini de klasik Osmanlı düzeninin, halka ve "milletin efendisi olan (özgür) köylüye hizmet" perspektifinin uzantısı olduğu fikrindedir (Mardin, 1991: 225). Cem de (halkı) ‘koruyucu’ olmanın ve ‘güvenliği sağlamanın’ *Patrimonyal* devlet anlayışının Osmanlılara ve İslam’a özgü bir özelliği olduğunda hemfikirdir (1998: 78). Merkezde konumlanmış olmasının ve bürokrasiye yakınlığının getirdiği seçkinliğin de ötesinde, Türk solunun hedefleriyle, temsil etmesi beklenen-gereken kitle arasındaki uyumsuzluk da açıklık kazanmaktadır: Genel sosyo-ekonomik şekilleniş bakımından deneyimlenen bu devamlılık, bir bakıma, yeni T.C.’nin modernleşmeci misyonu ve kendisini bu misyonla sıkı sıkıya bağlı hisseden Türk solu açısından, *şekli planda* geleneğin şiddetle reddedilmiş olmasına karşın, *özünde* bu geleneğin sürdürülmesiyle izah edilebilir.

Ancak, Türkiye’de 80’lerde başlayıp 90’larda görünürlük kazanan ve bir biçimde Osmanlı’dan miras kalan devlet-toplum ya da çevre-merkez ikiliğine dayanan sistemin yarattığı tabakalaşmanın yerini, batılı anlamda bü-tüncül ve sınıf çatışmalarına da gebe yeni bir modelin alması anlamına gelen yeni bir süreç sözkonusudur. Bürokratik burjuvazinin ayrıcalıklarını aşarak ortaya çıkan yeni girişimci burjuvazinin çevresel ve İslami olma niteliğinin *batılı habitusla* uyumlu kapitalist sistemin ülkeye yaygınlaştırılması açısından kaçınılmazlığını ileri süren bir çalışma için bakınız Özdemir (2003a). Bu çalışmada, çevre-merkez ikiliğinin yerine modern anlamda tabakalaşmanın da başlayacağı bir piyasa kapitalizmi döneminin başladığı görüşü ileri sürülmektedir: Buna göre, Türkiye’de, sosyo-kültürel anlamda girişimci ve öncü olan bürokratik burjuvaziden, ekonomik anlamda girişimci bir yerel müslüman burjuvazinin merkezi rol oynayacağı yeni bir dönem sözkonusu olacaktır. Ama, bunun anlamı, İslam’ın bu sürece yansımalarının, geleneksel pratiklerin, değer, düşünce ve inanışların değişip-dönüşmeden yansıtacağı değildir. Bunun anlamı, Osmanlı İmparatorluğu çökerken, merkez bürokrasinin ve bunların T.C.deki devamıyla organik ilişki içinde olan

sol hareketin paradoksal biçimde bu geleneğe **kayıtsız şartsız karşı çıkmak suretiyle özünde** bunu sürdürmesine karşın; yeni koşullara uyarlanma adına çaba sarfetmekten ziyade, sıkı sıkı geleneğe sarılan ve geleneğin sürdürülmesi gerektiğini **kayıtsız şartsız savunan** İslamcı hareketin payına düşen de, savundukları geleneği **içerden dönüştürmek** olmuştur –tıpkı batılı dinde reform süreçlerinde deneyimlendiği gibi: Bu kesim açısından deneyimlenen Hobsbawm’ın kurguladığı anlamda bir geleneğin icadı (*inventing tradition*) sürecidir (Hobsbawm,1993). Bunun açıklaması, "İslamcı hareket" in **öznelinin** İslam’ın yeniden kamusallaştırılması bakımından güncel-pratik gerçeklikle teori ve doktriner alanlar arasında yaşadığı kaçınılmaz gerilim yol açtığı köklü materyal ve zihinsel dönüşümlerde yatmaktadır. Bunun anlamı, bir dizi –yani tek bir iddia yok- gerçek müslümanlık iddiasının İslam adına hüküm süren geleneksel uygulamalara alternatif oluşturması ve geleneksel-gerçek İslami formlar zıtlığının İslam içi dinamiklere damgasını vurmasıdır (detaylı bilgi için bakınız, Özdemir, 2001). Şimdi, bu değişimle ima edilen özellikler de dahil, ön plana çıkan "İslami ekonomi" ve "İslam insanı" kavramlaştırmalarına biraz daha yakından bakmaya çalışacağız; bunu yaparken, *batılı* "ekonomik insan"la *doğulu* "İslam insanı" kategorilerle ilgili bazı kıyaslamalara da yer verilecektir.

### "Ekonomik İnsan" Karşısında "İslam İnsanı"

Çevresel İslam’ın, *batılı* "ekonomik insan" tipinin karşısına tabakalaşma kriteri kültürel-manevi olan insanı, yani "İslam insanı" nı koyduğunu daha önce belirtmiştik. Maddi ihtiyaçlarla ilgili düzey, en üst aşama olarak kabul edilen "manevi/tinsel" aşamaya geçişi engelleyecek bir ölçüt olarak kabul edilmediği gibi, manevi-ahlaki yükseklik, toplumsal tabakalaşmayı tayin etme gücüne sahiptir. Böylece, *doğulu* bağlamda "ahlaklılık" ve manevi yükseklik bir hedef olduğu kadar bir ihtiyaç olarak belirlenmiştir. Bununla bağlantılı olarak, bu çerçeveye uygun sosyo-iktisadi işleyiş açısından İslam toplumu modeli, bütün insanların (en) temel fiziki ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğunu "yönetici sınıfa" vermiştir.<sup>23</sup> *Doğulu* gelenekte herkesin minimum ihtiyaçlarının karşılanması ve olabildiğince dini pratiklere çekilme-

<sup>23</sup> Batılı "refah devleti" modelini çağrıştıran bu koruyan-kollayan "sorumlu" devlet kurgusuyla bağlantılı bir not düşmek gerekir. *Batının* "ekonomik insan" kurgusunu ve aşırı bireyci eğilimini eleştiren grubun ulaşılmaması gerektiğini ileri sürdükleri "hak-sorumluluk" dengesini ilgilendiren bir noktadır bu. Barry’e göre, *batılı* düşünürlerin hedef olarak önelerine koydukları bu "hak-sorumluluk dengesi" İslami kültürün temel bileşenlerinden biridir (1997: 17): Barry, *batıda* derinleşen bu sorunun kaynağında, batılı refah toplumu uygulamalarının "sorumluluk-dışı haklar"ın yaygınlaşması olarak tek taraflı işletilmesini görür.

ye çalışılması hedefken; *batılı* gelenekte bu, özellikle de kurumlaşmış dinin neden olduğu dışlama mekanizmaları nedeniyle geniş kesimlerin en temel ihtiyaçlarının peşinde verdikleri ayakta kalma (*survival*) mücadelesi biçimini almıştır. Protestanlıkla birlikte ise, zenginlik ve yoksulluk Tanrı tarafından seçilmişlik göstergeleri durumuna gelmiştir: Yani, zenginlik, 'kurtuluşun' bu dünyadaki tezahürüyken, yoksulluk dinsel düşüklüğün göstergesi sayılmıştır. *Doğulu* modelin ideal tipik bir örneğinin klasik Osmanlı (sosyo) ekonomik düzeni<sup>24</sup> olduğunu belirtmiştik. Bu modelde asgari temel ihtiyaçların karşılanması, "herkes kültürlü-maneviyatlı insan -yani müslüman" olabilsin diye gerekmektedir, yoksa temel gereksinimlerin giderilmesine büyük bir önem atfedildiğinden değil.

*Batılı* bağlam ise, Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinin ve parçalı ve 'heroik' *batılı* etik çerçevesinin yol açtığı maddi yoksunluklarla başetmek zorunda bırakılmaları bir yana, yoksulların sosyo-kültürel, zihinsel-dinsel/manevi donanımlarına sıranın bir türlü gelememesiyle tanımlanabilir. Buna karşın, İslam geleneğinde hüküm süren eşitlikçi ve her bir insan özelinde madde ile maneviyatın dengelenmesini amaçlayan bakış açısının egemenliği bilinmektedir. Bu, tam da, Etzioni'nin (2001) insana (ihtiyaçları bakımından) "bir bütün" olarak yaklaşılması gerektiğini söylerken işaret etmek istediği eksiğe karşılık gelen şeydir. Bu karşılaştırma, Weber'in İslami ahlakı neden "ortalama ahlak" (*average ethic*) olarak tanımladığını da açıklamaktadır. Weber bu ortalama etiğin, zaman içinde, spontan zevklerin -Hristiyanlık ahlakında cinsel hazzın bütünüyle yasaklanmasına karşılık (ki Hristiyan ahlakı kahramanca yapan şeylerin başında cinsellik için zorunlu olan bu kontrol konusu gelmektedir) cinsellik alanında beden kontrolünün bulunmaması başta olmak üzere- (Weber, 1987: 245; Turner, 1974: 183) ön plana çıkarıldığı yaşam tarzlarıyla, yönetsel keyfiyet ve savaşçı etiğine dönüştüğünü belirtmektedir (Weber, 1978: Vol.2; 1185). Hodgson'a göre ise, geç Orta Çağ itibarıyla, *keyfi buyruk* konusunda *doğulu* ve *batılı* kültürler eşit derecede kırılabilirlik kazanmışlardı. Keyfi buyrukla başa çıkmak için batıda geliştirilen yeni kalıp kendisini formal statülere bağlılık olarak kendisini gösterirken, *doğuda* bu, ahlakçılık biçimini aldı (1995: Cilt II: 384).

*Doğulu* ahlakçılığın kapsayıcı özelliğinin -ortak kabul ve meşrulaştırıcı ahlaki çerçevesinin herkesi kapsayan bir özelliği vardır- zayıf durumdakiler açısından sağladığı önemli bir kazanım (aynı din ortak paydası içinde bulu-

<sup>24</sup> Kısa, ama bu düzenin özelliklerini ana hatlarıyla yetkinlikle ele alan bir çalışma için bakınız, Genç (1989).



nulduğu sürece elbette) güçlü ve varsılın hareket alanını önemli ölçüde kısıtlamasıyla ilintilidir. Ahlaken meşru olmayan uygulamaların güçlü bir dirençle karşılanacağı kesindi, çünkü herkesi kapsayan ortak bir ahlaki-hukuki çerçeve sözkonusuydu. Bu, doğulu sistemin meşruluk kanallarının batılı toplumlara kıyasla, çok daha belirgin bir biçimde tek yanlı olmaktan ziyade iki yanlı olarak (aşağıdaki ve yukarıdaki toplumsal gruplar için) çalışacak biçimde formelleşmesi/kurumsallaşması sonucunu doğurmuş olabilir -her ne kadar bu, sistemin meşrulaştırıcı kanallarının bütün toplumsal formasyonlarda üst sınıfların lehine çalıştığı gerçeğini değiştirmeyecekse de. Batılı hiyerarşik kalıplaşma ve formelleşme sürecinin kişisel ilişkilere yansımaları, daha önce de belirtildiği gibi, modern rasyonel kapitalizme temel karakteristiğini veren bürokratik ya da kişisel olmayan (*impersonal*) ilişkiler olmuştur. Burjuva toplumunun ideolojik özelliğinin -demokrasi ve insan-vatandaşlık hakları dahil- soyut ve formal düzeyde kalışının tarihsel-kültürel izahı da muhtemelen buralarda yatmaktadır. Tabii, aynı nokta, neden *İslami-doğulu* bağlamın formal ilişkilerin egemenliğine dayalı bir sosyo-ekonomik formasyona geçişe direndiğini de açıklamaktadır: Zira, "ahlakçı" ve "kişisel sözleşmeye" dayalı *habitus*, her düzeyde *kişisel* hesap sormaya ve vermeye dayalı bir sosyo-ekonomik işleyişi gerektirmektedir. Doğulu bağlamda, aynı zamanda *kişisel* olmayan bir kamusal-formal-bürokratik aidiyet neredeyse mevcut değildir.

İslami eşitlikçi-dayanımcı model, "serbest piyasa" ve "ekonomik motiflerle karakterize edilen insan doğası" kabulleriyle belli ölçüler ve yorumlar çerçevesinde bağdaşabilecekse de<sup>25</sup> klasik iktisadın "ihtiyaçların sınırsız olduğu" prensibiyle kesin olarak zıtlaşır. Orta çağın İslam toplumlarında, klasik "serbest piyasacılık" anlamında olmasa bile, insanın iktisadi etkinliğine özgür bir alan tanınması konusunda oldukça ileri bir performans sergilediği anlaşılmaktadır. "Ekonomik insan" tanımlamasıyla belli ölçülerde sağlanabilecek uyum ise, asıl olarak insanın maddi-temel ihtiyaçlarının onu öncelikle motive eden temel faktör olması noktasındadır.<sup>26</sup> Ama, "sınırsız ihtiyaçlar" kabulü, belirgin bir biçimde zengin lehine, yoksulluğun ise aleyhine çalıştığından ve sınıfsal kalıplaşmanın asıl müsebbibi olduğundan,

<sup>25</sup> Bu bağdaşırılığın savunulduğu bir çalışma için bakınız Barry (1999: 17-8): Üstelik Barry'e göre, İbn Haldun, daha 13. yüzyılda piyasa teorisini ve oluşum halindeki kapitalizmi keşfetmişti.

<sup>26</sup> MÜSIAD'ın "İslam İnsanı"nın çerçevesini çizme amacıyla yaptığı yayınının girişinde bu, insanın "ilahi orijinli bir varlık" olarak görmesi biçiminde ifade edilmektedir (1994: 2). İlahi orijinli olmanın, "dünyasal bir varlık" (yani "ekonomik insan") olmayı dışlamadığı, ama kişiyi "dünyasal" olmanın ötesinde bir varoluşa *zorladığı* ileri sürülebilir.

dolayısıyla da orta ve uzun vadelerde toplumsal dengeyi bozması kaçınılmaz olduğundan, İslami anlayışta kesinlikle reddedilmiştir. Yapılması gereken, herkesin maddi gereksinimler konusunda belli bir ortak müşterekte bulunması ve mümkün merteye lüksten kaçınması olmasıydı. Bu kültürde sınırsız olan ve sınırsız değer atfedilen şey ise, manevi/zihinsel ve kültürel ihtiyaçların doyurulmasıyla bağlantılıydı. İnsanlar arasındaki *mertebelen-dirme* de zaten manevi zenginlik kriterine göre yapılmalıydı.

### **"Ekonomik İnsan"ın Krizi, "İslam İnsan"ı ve Günümüzdeki Arayışlar**

Yukarıda, 'ekonomik insan'ın krizinden söz ederken serbest pazar ve ekonomik insan düşüncesine dayalı klasik ve neo-klasik iktisat teorilerine yönelik eleştiriler ve toplum-birey dengesini kurmaya dönük teorik çabalardan bahsetmiştik. Buna mukabil, yukarıda kısaca özetlendiği gibi, doğulu İslami bağlam da yoğun bir dönüşüm sürecinin tam ortasında gibidir. Bu çabaların, tarafların bilinçli iradeleri asla buna yönelmemiş ve yönelmeyecek olsa da, "aşırı" dayanışmacı ve toplulukçu doğulu *habitus*la dışlayıcı- rekabetçi ve "aşırı" bireyci batılı *habitus*ların bir sentezlenme, kaynaştırılma çabası olarak da 'okunması' mümkün olabilir. Bu nedenle, bu başlık altında, MÜSİAD'la temellendirdiğim ve Türkiye'deki sosyo-ekonomik değişimi dinsel dönüşümle eş zamanlı bir süreç olarak analiz etmeye çalıştığım doktora çalışmamın sağladığı verilerden hareketle, bu etkileşimin boyutları hakkında sınırlı bir başlangıç yapmayı amaçlamaktayım.

İslami ekonomi literatürünün önemli isimleri arasında yer alan Nasr, eşitlik ve adalet ilkelerine işlerlik kazandırmak için mücadele edecek bu insanı, "Allah'ın (yeryüzündeki) bilinçli bir temsilcisi" olarak tanımlar (1998: 519). Ancak, günümüzün şartlarıyla kaynaşıp bütünleşmiş bir "İslami ekonomi"den sözedilemeyeceği gibi modern kurum ve süreçlerle içiçe geçmiş bir "İslam insanı"ndan da sözedilemez. Aktif bir biçimde bu çabanın içinde olan insanlar, İslami ekonomi veya İslam insanını tanımlayan hazır bir formülün ya da çerçevenin bulunmadığının, bunun insanların çabaları sonucunda yaratılacak, ortaya konulacak bir şey olduğunun fazlasıyla farkındadırlar. Bu durum, halihazırda, doğulu-İslami modelin üstün medeniyeti temsil ettiği dönemlerde kurumsallaştırılmış bir prensipler bütünü olarak bütün müslümanlar için geçerli ahlaki ilkeler toplamından yoksun bulunduğu anlamında okunmalıdır. Noman ve Rahmena, İran'daki ortamı gözlemleyerek, sadece Şeriat'a dayanarak modern ekonominin koşullarıyla yüzle-

şilemeyeceğinin anlaşıldığını, ve "bütün zamanlara uygulanacak bir 'İslami ekonomi'den sözedilemeyeceğini" kesin olarak kabul ettiklerini belirtmektedirler (1994: 46).

MÜSİAD'ın müslüman işadamları bağlamında yaptığı değerlendirme ve tespitler de halihazırda bir modelin olmayıp, bir hedefe-ideale yönelmiş bir sürecin sözkonusu olduğu yönündedir.<sup>27</sup> MÜSİAD üyeleriyle yaptım derinlemesine görüşmelerden edindiğim bilgilere göre de, zaten bu dernek mensupları, pek çok bakımdan olduğu gibi –örneğin siyasal yönelimler ve siyasi parti tercihleri gibi- İslam anlayışları ve dine yaklaşımları bakımından da büyük bir çeşitlilik içindedirler. Bu çeşitlilik açısından anlamlı değişken, büyük şehir ile görece küçük olan şehir arasındaki farklılıktır: büyük şehir koşullarının ahlaki konularda esneklik ve çeşitliliği desteklediği ve pekiştirdiği açıktır. Derneğin yayınlarından da izlenebileceği gibi, bu faktör örneğin İstanbul'da MÜSİAD üyelerinin eşlerinden oluşan kadın faaliyetlerinin önündeki bir engeli oluştururken, küçük şehirlerde işadamlarının eşleri derneğe –Protestan mezheplerin küçük üreticilerinin eşleri durumunda olduğu gibi Bakınız Hill (1976)- aktif olarak katılmakta ve destek vermektedir. Derneğin sloganı olan "Yüksek Ahlak, Yüksek Teknoloji"nin simgelediği 'yüksek ahlak', işte böyle dinamik bir içeriğe sahiptir. Ve üyelerin ahlakiliğinin denetlenip, üyelikten çıkarılma koşullarının belirlendiği kurulun yaklaşımına göre de, anlaşılmaktadır ki, derneğin "ahlakilik" beklentisi özel alanla ilgili katı beklentilerden ziyade iş hayatına dönük "temizlik" ve "ahlakilikle" bağlantılıdır.

Ama, 'İslam insanı'nı tanımlamak üzere yola koyulmuş olan teorik çabalar bir yana Türkiye ve MÜSİAD özgül örnekleri baz alındığında, asıl olanın, müslüman insanın "ikincil" konumuna son vermek üzere yola çıkan çevre gerçeği olduğu ileri sürülebilir (Bakınız, Özdemir, 2001; 2003a). Daha önce de belirtildiği gibi, yeni T:C: ile başlayan dönemde ilk kez, toplumsal katmanlaşmanın, İslam dininin sağladığı bütünsellikten uzaklaşarak, dini (çevre) ve modern (merkez) olarak bölümlenmesine tanık olunmuştur. Bu durum, merkez ve çevre arasındaki denge siyasetinin (ve uzlaşmanın) bozulmasının da ana nedeni olarak görülebilir.

Yaptığım mülakat ve taradığım yayınlardan çıkardığım, ideal insan kurusunun her zaman dini gereklerden ve kriterlerden kaynaklanarak yapıl-

<sup>27</sup> Fisher de çalışmasında bu oluşum süreç açısından, hareketin bir hedefe, ideal'e yönelik olması, ve hiç bir konuda hazır formüllerin bulunmamasının altını çizmiştir (1982: 78).

madığı yönündedir. Bu, bazı durumlarda, bir şekilde dini kaynaklarla uyumlaştırma çabasıyla kendisini gösterirken, bazı durumlarda buna gerek bile görülmemektedir: "İyi ahlaklı olmak için müslüman olmak şart değildir" diyen işadamlarının sayısı hiç de az değildi. Aslında, bu çalışma da doğrulamaktadır ki, bu yaklaşımın İslami habitus için yeni olduğunu söylemek de mümkün değildir. Her ne kadar, "ekonomik insan"ın davranışına yön vermesi arzulan temel dinamik, **bireysel**-rasyonel düşünceyken, "İslam insanı"nın **toplumsal**-rasyonel düşünceyle karakterize edilmek durumunda da, tespit edilebilecek benzerlikler bununla da sınırlı değildir. Örneğin, "rasyonellik ve sistematik bir kendini kontrol"e dayalı yaşam, bireysel yorumların rasyonelize edilmesi ve en önemlisi de, geleneksel dini pratiklerin yerini alacak biçimde "bilinçli ya da gerçek müslümanlık" diye bir kavramlaştırmaya sıklıkla başvurulması. Benim görüştüğüm MÜSİAD'lı işadamlarının çoğu, rasyonellik ve birey özgürlüğü sökonusu olduğunda İslam'dan uzaklaşmak gerekmediğini, Allah'ın zaten rasyonel, akıllı ve özgür insanı gerektirdiğini özellikle belirtmişlerdir.<sup>28</sup>

Üstelik, "**gerçek-bilinçli müslümanlık**" olarak nitelendirilen şey, müslümanlığı **sürekli bir mücadele** olarak neredeyse imkansızca tekabül eden bir ahlaki "mertebe" olarak tanımlamak suretiyle, Weber'in "ortalama etik"le özdeşleştirdiği doğulu habitus açısından bir darbe sayılabilir. Zira, bu durum, günümüzün koşulları altında, zaten temel tabakalaşma kodu kültürel-manevi olan bir ortamın sınıflaşma-katmanlaşma noktalarına işaret ediyor da olabilecektir. Başörtüsü başta olmak üzere, yaşam tarzıyla ilgili kişisel seçimler, sınıflaşma eğilimlerine hizmet etme ihtimali açısından yüksek bir potansiyele sahiptir. Üstelik, günümüzün koşullarında bu, dışlanma duygusuna varma olasılığı da taşıyan 'ayırıcı' 'farklılaştırıcı' unsurlarla ilintilidir.

İlave bir nokta da, ahlaki ve dini prensiplerin dışsal-zorlayıcı ve statik anlayışının yerini, (İslami) değerlerin *içselleştirilmesi* prensibine bırakmasıyla bağlantılıdır. Bunun, "ahlakilik" temelini cemaat ve toplumdaki alarak öncelikle bireye yüklemek suretiyle, dinamik ekonomik ilişkiler için gerekli bireysellik temelini hazırlayıcı yönde işlev görmesi de beklenebilir. Bilindiği gibi, Protestan mezheplerin Hristiyanlık dininin kiteselleşmesine hizmet etmesinin ve bizatihi modern etiğin ana mekanizması dinsel metin ve ilkelerin "*içselleştirilmesini*" mümkün kılan matbaa gibi teknolojik olanak-

<sup>28</sup> Kehf'in MÜSİAD'ın İslam insanıyla ilgili çalışmasındaki yazısının içeriği, bütünüyle bir İslam dininin (kendine özgü) rasyonelliğini izah denemesidir (1994).



lar ve kentsel yaşam şartlarıyla toplumun çeşitli kesimleri arasındaki –statik hiyerarşilere dayalı ilişkiler yerine- artan ilişkilerdir. Bu içselleştirme özelliği, geleneksel düzenleyici ilkelerin modern hayata intikal etmesi bakımından kritik önemdedir. Ayrıca bu (değerlerin içselleştirilmesi), Etzioni ve toplulukçu geleneğin diğer üyelerinin, cemaat-topluluk değerlerinin modern hayata sirayetini mümkün kılacağını söyledikleri mekanizmadır da aynı zamanda.

Günümüz şartları çerçevesinde iyi fonksiyon görebilecek bir "İslami ekonomi" yaratmanın, bunun taşıyıcılığını yapacak bir "İslam insanı"nın yaratılmasına bağlı olduğu daima vurgulansa da, yeni dönemin İslami prensiplere statik olmayan bir yaklaşımı egemen ya da kaçınılmaz kılan niteliği aşikardır. Bir modelin oluşturulmasında, *Altın Çağ'a (Assr-ı Saadet* olarak nitelendirilen Peygamber'in yaşadığı yıllar) dönüş ise, Protestan mezheplerinin kurumlaşmış dine karşı orjinal kiliseye dönüşünün içerdiği "devrimci" potansiyele sahip gözükmektedir. İslami bir konfederasyon olarak nitelendirilen ve ilk kurulduğunda Refah Partisi'nin bir kolu gibi işleyen Hak-İş'in serüveni de buradaki tezi desteklemektedir: İslami niteliği ön plana çıkan bir işveren oluşumu olan MÜSİAD'la arasındaki anlaşmazlık noktalarının belirginliği bir yana (Bakınız, Buğra, 1999), bir uzmanıyla yaptığım görüşmede bana verilen bilgiye göre de,<sup>29</sup> "İslam insanı" diye bir kavramlaştırmaya da olumlu bakmamaktadırlar. "İslam insanı" kavramının Hak-İş tarafından reddi, özellikle 1990 sonrası belirginleşen ideolojik karakterin geri plana itilerek üye çeşitliliğinin ve çıkar merkezli sendikal etkinliğin ön plana çıkarılmasıyla bağlantılıdır (bakınız, Yazıcı, 1996). Bu süreçte sendikanın özerk karakteri, sadece parti ve ideolojilerden bağımsızlıkla ilintili olarak değil, aynı zamanda sorun merkezli dayanışmalardan yana olma ve aktif politika oluşturmayla da ilişkilendirilmiştir.

Bütün bu açıklamaların ima ettiği önemli bir sonuç, *doğulu-İslami* kültür sözkonusu olduğunda batıda çok çekinilen dini hükümlerle de ilintili kapsayıcı-total karakterle ilgili olarak düşüncelerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğidir –her ne kadar, hali hazırda zaten, *doğulu* ahlakçılığa yönelik negatif bakış açısının *batılı* oryantalist geleneğin kusurlarından muaf sayılamayacağı genel olarak ileri sürülebilecekse de. Örneğin Hodg-

---

<sup>29</sup> Sendika uzmanı Osman Yıldız'la gerçekleştirdiğim mülakatta edindiğim bu bilgilere ve mevcut literatüre dayanarak Petrol-İş'in yıllığı için hazırladığım bir başka makalede bir İslami sendikacılık örneği olarak Hak-İş'in özgüllüğü daha detaylı olarak ele alınmaktadır (Özdemir, 2003b). O çalışmanın bulguları da bu çalışmanın ana doğrultusunu desteklemektedir.

son'a göre, batılı ahlakçılık eleştirisi, öncelikle, şeriatın tarihsel olarak daima alternatif dini akım ve yorumlarla, siyasi otorite tarafından dengelenmek suretiyle hiçbir zaman katılıkla uygulanmamış olması gerekçesiyle haklı bulunamaz (1995, Cilt I: 378, 385). Hodgson bu tezini, şeriat eksensizlikle tasavvuf arasında kurulmuş olan dengeyle destekler. Ahlakçılık ve katı cemaat denetimi eleştirisine yanıt olarak getirdiği bu açıklamalara ilave olarak Hodgson, esasen İslam kültürünün, özellikle de batılı Hristiyanlıkla kıyaslandığında, çok daha eşitlikçi, özgürlükçü ve hoşgörülü bir çerçeve sağladığını da örneklerle izah etmektedir (Hodgson, 1995, Cilt I: 392-3; ayrıca bakınız, Kukathas, 1999: 40; Doering, 1999: 52-3; ve İslami devletin çoğulculuğu zorlaması gibi bir paradoksal çoğulculuğa dikkat çeken bir izah için bakınız, Barry, 1999: 15).

*Doğulu habitus* içericaliği ve *batılının* dışlayıcı eğilimlere olan meyli, mücadele ve hak arayışlarının niteliğine de damgasını vurmuştur. *Batılı* mücadeleler tarihinin eksenini, sisteme içerilme çabalarını yansıtan örgütlenmeler kurma ve eşit vatandaşlık hakkı gibi arayışlar otururken, doğulu mücadelelerin seyrinin örgütsel bütünlüğü bozan ve neredeyse o bütünlüğün yol açtığı dağınık hareketler olduğunu görürüz. Örneğin, adı üzerinde Celali isyanları, güçlü merkez tarafından bastırılınca kadar özerk güçler yaratmaya aday bir nitelik sergilemişlerdir. Daha da enteresan bir tespit, bu ayaklanmalarda kritik bir rol oynayan gençliğin, başı-boş kalmasınlar diye medreselere doldurulmuş gençlik olmasıdır. Bu gençlerin, eğitim sisteminin kalitesinin kaybı ve başka pahalar da göze alınarak eğitim sürecine dahil edilmesi, hiç de beklenen sonucu vermemiş ve adeta ayaklamalar için gerekli zemini hazırlamıştır. Peki, buradan hareketle, sivil toplum kavramının isim babalığını batı yaptı ve doğu sivil oluşumlarını güçlü bir merkez ekseninde oluşturdu diye, *doğunun* sivil toplumdan yoksun olduğu ileri sürülebilir mi? Kanımca, bu biri tarihsel diğeri güncel iki nedenden ötürü imkansızdır. Tarihsel neden, *batıda* sivil toplumun yeşerdiği özerk yerleşimlerin, doğulu habitusla da etkileşimleri için de, feodal statik ve katı hiyerarşilere karşı dayanışmacı bir toplumsal modeli kurma amacını taşımalarıdır. Nitekim, güçlü krallıkların ortaya çıkmasıyla sivil toplum oluşumlarının oluşup serpilmeleri eşzamanlıdır. Modern batıdan ve/veya günümüzün gelişmelerinden kaynaklanan neden ise, sivil toplum teorisyenlerinin üzerinde hemfikir oldukları bir noktanın, güçlü sivil toplumun güçlü bir devlet örgütlenmesini gereksindirdiğidir. Ki, Hegel'in sivil toplum kavramını baz aldığımız zaman da görürüz ki, Hegel'in sivil toplum olarak nitelendirdiği örgütlenmeler bütünü "küçük harfle devlet"e, yani toplumsal

ve ekonomik ilişkileri ya da "piyasa"yı düzenleyecek kural ve ilkeler bütününe tekabül ederken, "büyük harfle devlet" ise bütün bu akışa yön verecek bir (tanrısal ve etik) doğrultuya ve öze tekabül etmektedir. Bu formülasyonla, Osmanlı modelinin dinle özdeşik güçlü devleti ve köylere kadar uzanan kollar halinde örgütlenmiş toplumsal alanı (yani sivil toplum alanı) arasındaki paralellik açıktır. Sivil toplum alanının devletten özerk bir çatışma alanı oluşturduğu görüşünü ise fazla abartmamak gerekir: Althusser (1994), çoktan devletin ideolojik aygıtı olarak sivil toplumun izahını yaptı bile. Ayrıca, batılı habitusun parçalılığıyla bağlantılı olarak özerkliğe yapılan vurgunun yerini de giderek devlet ve sivil toplum arasındaki uyumlu ve tamamlayıcı ilişkilerin aldığı da bilinmektedir. Bu açıklamalar bize, başka şeyler yanında, Hodgson'ın da vurguladığı gibi, bütün zıtlasmışlıkları içinde doğulu ve batılı habitusların aslında bir şekilde birbirlerini içerdiklerini ve aralarındaki etkileşimin de bütün hızıyla devam ettiğini göstermektedir.

Böylece, "İslami ekonomi ve insan" arayışı, İslami hareketin bir parçası-uzantısı olarak değerlendirileceği kadar, kapitalizmin ve modern sosyo-ekonomik kurumların İslam toplumlarındaki derinleşme süreçlerinin bir yansıması olarak da ele alınmak durumundadır. Zira, bu arayışın İslam'a toplumsal-kamusal meşruiyet kazandırması kadar önemli bir bileşeni, dinamik ve yarışan dini yorumlarla bağlantılı olarak radikal biçimde yenileyici ve dönüştürücü özelliğidir. Ortaçağların *batısı üzerindeki doğulu* etki asıl olarak kültür alanıyla sınırlı olduğu gibi (Hodgson, 1995, Cilt II), *doğulu* kültür de *batılı* etkiyi ısrarla yapısal ve teknolojik alanla sınırlandırma eğilimindedir –batının 'kendi kültürünü' 'medeniyet' adı altında dayatmaya çalışmasından olsa gerek. MÜSİAD yayınları arasında yer alan, ve belki de derneğin yayınları arasında en popüler olanı, "İş Hayatında İslam İnsanı: İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri" (1994) başlıklı çalışma da sözü edilen arayışla ilgili belirsizlikleri ortaya koymaktadır. Çalışmanın başlığı bile, konunun algılanışındaki "belirsiz ve çoğulcu" karaktere işaret etmektedir. Ama, kesin olan bir şey varsa, o da, bu insan tipinin *batılı* "ekonomik insan" gibi olmayacağı, ya da bir şekilde ona alternatif olmak durumunda olduğudur. Fakat, bunun bu denli vurgulanması bile, sürecin, Hodgson'ın "İslamlaşmış" (Islamicate) insanının lehine, kültürel olarak 'saf' bir "İslam insanı" kavramlaştırmasının ise aleyhine olduğunu yansıtır. Sonuç olarak, İslam Ortaçağı'nda "İslamlaşan" dünyada bunun aracı kültürel-manevi avantaj ve kaynaklarken, günümüzün batılı medeniyetinin İslam kültürü üzerindeki etkisinin de, ağır-

lık verdiği konuya –maddi zenginlikler alanı- uygun olarak ekonomik ve teknolojik avantaj ve kaynaklardan köklendiği söylenebilir.

Kentleşme ve sanayi düzeninin neden olduğu toplumsal hareketlilik ve bunlarla bağlantılı diğer yapısal değişiklikler bu süreçte asıl rolü oynamıştır. Özellikle de yeni zamanların yapısal ve teknolojik şartlarının "sınır-ötesi" karakteri ve aşırı hareketli, belirsiz ve risk-yoğun özellikleri, söz-konusu kültürel "direncin" kırılmasında asli işlevi görmekte gibidir. Zira, bütün bu yapısal gelişmeler, bilinçli bir insani yönelim olmasa da, geleneğe ve alışkanlıklara dayalı davranış (*habitual*) biçimlerine bir darbe indirmiş durumdadır: Bu süreç, bilindik *doğulu habitusun* da ciddi yaralar almasıyla sonuçlanacak olan, kültür ve kişi oluşumu gibi alanlarda da bir dönüşüm veya yeniden oluşum sürecini dayatıyor gibidir. Özetle, *doğulu habitusta* kültürel değişim sonra gelmektedir.

Öte yandan, "ekonomik insan"ın krizinin, tıpkı genel olarak modernliğin ve modernleşmeci paradigmanın krizi gibi alternatif arayışlara meşruiyet kazandırdığı ve güçlendirdiği bir gerçektir. Bu nedenle, başka faktörler yanında, yeni "İslami ekonomi" ve "İslam insanı" arayışlarını, bu çerçevede de değerlendirmek gerekir. Batının ekonomik insanının ve rekabetçi ekonomik düzeninin içine girdiği kriz ve daha da önemlisi geniş kitleler nezdinde sahip olduğu 'şaibeli meşruiyet', alternatif çözümler konusunda İslami 'model' de dahil dayanışmacı-toplumcu modellere yönelimi beraberinde getirmiştir. Çünkü *doğulu* modelin, içinde bulunduğu bütün maddi yoksunluğuna rağmen geniş kesimler nezdinde bir meşruiyet sorunu yoktur.<sup>30</sup> Ama, o da bireysel rekabeti ve toplumsal farklılaşmayı pekiştirecek çözümlere yönelmiş durumdadır, ve bu yönelimin, her zaman bilinçli olmasa da gözle görülür bir değişim sürecini beraberinde getirdiği ileri sürülebilir. Bu iki yönlü değişim dinamiği bana, iki kutup olarak kurgulanan *doğu* ve *batı* medeniyetlerinin orta vadede birbirine yaklaşacağını ilk işaretleri gibi gözükmektedir. Ama, dünya nüfusunun önemli bir bölümünü kapsayan insan kümesi, bir şekilde 'İslami(leş)miş' kültürle<sup>31</sup> bağlantılı olduğu ölçüde, böylesi bir yakınlaşmanın Ortaçağlarda çoktan atılmış olduğunu ileri sürmek de mümkün olabilir.

<sup>30</sup> İslam dininin özellikleriyle de içiçe geçmiş tarihsel mirasın içerdiği güçlü toplumsal bağlar, belki yaratıcılığı, servet birikimini ve üst kültür birikimini de engellemekte, ama sonuç olarak çoğunluğun lehine işlemektedir çünkü.

<sup>31</sup> Hodgson'ın "İslamileşmiş" kültür kavramlaştırması İslam dininin ve kültürünün diğer dinlere kıyasla içericiliğine-kapsayıcılığına gönderme yaptığı kadar, bir arada yaşadığı diğer kültürlerle dinamik bir etkileşim içinde bulunması gereğinin de bu kültüre özgü bir gereksinim olmasından kaynaklanmaktadır (1995, Cilt I: 19-27). Ayrıca bakınız dipnot 2.



## Kaynaklar

- ALTHUSSER, L. (1994) **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**. (4. Baskı) İstanbul: İletişim.
- BARRY, N (1999) "Sivil Toplum, Din ve İslam", **İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi**, Edt. Ömer Demir, Ankara: Liberte.
- BAUMAN, Z. (1973) **Culture as Praxis**. London and Boston: Routledge&Kegan Paul.
- BECK, U., A. Giddens, et al. (1994) **Reflexive Modernization**. Cambridge: Polity Press.
- BELL, D. (1996) **The Cultural Contradictions of Capitalism**: Basic Books.
- BLANC, L. "Çalışma Örgütlenmeli ki, Yoksulluk Yok Olsun", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, Cilt 1, Ek: Modern Sosyalizmin Doğuşu, İletişim: İstanbul.
- BOURDIEU, P. (1995) **Pratik Nedenler**. Çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit.
- BOWRING, F. (1997) "Communitarianism and Morality: In Search of the Subject", **New Left Review** 222 (Mart-April).
- BUĞRA, A (1988) "İktisat ve Ahlak", **Toplum ve Bilim**, 41, Bahar 1988.
- BUĞRA, A. (1999) **İslam in Economic Organizations**. İstanbul: Friedrich Ebert Stiftung..
- BUĞRA, A. (1994) **State and Business in Modern Turkey: A Comparative Study**. (Modern Türkiye'de Devlet ve İşadamları: Karşılaştırmalı Bir Çalışma) State University of New York Press.
- CALHOUN, C. J. (1982) **The Question of Class Struggle: Social Foundations of Popular Radicalism During the Industrial Revolution**. Chicago: The University of Chicago Press.
- CEM, İ. (1998) **Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi**. Can Yayınları. İstanbul. 12. Basım.
- ÇAĞATAY, N. (1974) **Bir Türk Kurumu Olan Ahilik**. A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara.
- DOERING, D. (1999) "Dinler ve Sivil Toplum", **İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi**, Edt. Ömer Demir, Ankara: Liberte.
- ETZIONI, A. (1991) "Contemporary Liberals, Communitarians, and Individual Choices", **Socio-Economics: Toward a New Synthesis**, edited by A. Etzioni and P. R. Lawrence. Armonk, New York, London, England: M.E.Sharpe.
- ETZIONI, A. (1997) "Community, Yes, But Whose?" A Debate with Roger Scruton, **City Journal**, Spring, pp. 72, 79-83.
- ETZIONI, A. (2001) "The Good Society: Goals Beyond Money." **The Futurist** (July-August), p 68.
- FISCHER, M. M. J. (1982) "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie", **Daedalus** III (1).

- GENÇ, M. (1989) Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi. **V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarih Kongresi-Tebliğler**, İstanbul: M.Ü. Türkiye Araştırma ve Uygulama Merkezi.
- HILL, C. (1967) *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. New York: Schocken Books.
- HOBBSAWM, E. (1993) "Introduction: Inventing Traditions." **The Invention of Tradition**, edited by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press.
- HODGSON, M.G.S. (1995) **İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**. Çevirenler. Alp Eker, Mutlu Bozkurt ve diğerleri, Cilt I. ve II, İstanbul: İz Yayıncılık.
- IŞIKLI, A. (1990) **Sendikacılık ve Siyaset**. Ankara: İmge.
- IŞIKLI, A. (1996) "Türkiye'de İşçi Hareketinin Batı İşçi Hareketi Karşısındaki Özgünlüğü" **Küreselleşme ve Demokratikleşme**, Ankara: Tüze Yayıncılık.
- KEHF, M (1994) "İslam Toplumunda Tüketici Davranışı", **İş Hayatında İslam İnsanı: İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri**. MÜSİAD Araştırma Raporları-9. MÜSİAD: İstanbul.
- KILIÇBAY, M. A. "Orta Çağ'da Batı Avrupa'da Lonca Örgütlenmesi ve Kentsel Emekçinin Durumu", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**: Cilt 8: 2611. İletişim: İstanbul.
- KUKATHAS, C. (1999) "İslam, Demokrasi ve Sivil Toplum", **İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi**, Edt. Ömer Demir, Ankara: Liberte.
- LARRSON, A. (1999) "Toplumsal Siyasa: Geçmiş, Bugün ve Gelecek", **Avrupa Sendikal Hareketi: Dünü, Bugünü, Geleceği**, Çev. Bülent Piyal, Selda Yavuz ve Dadal Günçe, Türk Harb-İş Sendikası: Ankara (7-17).
- MARDİN, Ş. (1983) "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci" **Felsefe Yazıları**, İstanbul: Yazko.
- MARDİN, Ş. (1991) "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü" **Türk Modernleşmesi**, İstanbul: İletişim.
- MARSHALL, T.H., ve Bottomore, Tom (1996) **Citizenship and Social Class**. Pluto Press: Chicaco.
- MÜCKENBERGER, U; Stroh, C ve Zoll R. (1999) "Modernleşmenin Zorlayıcı Çağrısı: Avrupa Sendikacılığında Yeni Bir Paradigma Mı?", **Avrupa Sendikal Hareketi: Dünü, Bugünü, Geleceği**, Çev. Bülent Piyal, Selda Yavuz ve Dadal Günçe, Türk Harb-İş Sendikası: Ankara (7-17).
- MÜSİAD. (1994) **İş Hayatında İslam İnsanı: İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri**. MÜSİAD Araştırma Raporları-9. MÜSİAD: İstanbul.
- NOMANI, F. and A. Rahnema (1994) **Islamic Economic Systems**. London, New Jersey: Zed Books.

- ÖZDEMİR, Ş. (2001) **Religious and Socio-Economic Transformation of Turkey: The Case of the MÜSİAD (The Independent Industrialists and Businessmen's Association)** METU.
- ÖZDEMİR, Ş. (2003a) "Özgün Bir (Orta) Sınıflaşma Öyküsü Olarak MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği)", **Tezkire**, Sayı,30 (Ocak-Şubat).
- ÖZDEMİR, Ş. (2003b) "Doğulu ve Batılı Bağlımlarda) Din - Sendikal Hareket Etkileşimi: MÜSİAD ve HAK-İŞ örnekleri, 2003 **Petrol İş Yıllığı**
- ÖZEL, M (1994) "Adam Zengin Olur Mu?" **İş Hayatında İslam İnsanı: İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri**. MÜSİAD Araştırma Raporları-9. MÜSİAD: İstanbul.
- POLANYI, K (1957) "Economy As Instituted Process", **Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory**, Edts. Polanyi, Karl, Arensberg, Conrad M. et all, The Free Press: Illinois.
- SAYAR, A. G. (1998) **Sabri F. Ülgener: Bir İktisatçının Entellektüel Portresi**. İstanbul: Eren.
- SOLAK, F. (1996) "Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Fonksiyonları ve Bugünkü Kurumlar", **Çerçeve**, MÜSİAD.
- SORAL, E. (1974) **Özel Kesimde Türk Müteşebbisleri**. Ankara: AİTİA.
- SENNETT, R. and J. Cobb (1972) **The Hidden Injuries of Class**. New York, London: W.W. Norton&Company.
- ŞEN, A. (1985) "The Moral Standing of the Market", **Ethics and Economics**, edited by E. F. Paul, J. Paul and F. D. Miller. : Basil Blackwell.
- TOPRAK, Z. (1982) **Türkiye'de "Milli İktisat" 1908-1918**. Ankara: Yurt Yayınları.
- TURNER, B. (1974) **Weber and Islam: A Critical Study**. London, Boston: Routledge.
- YAZICI, E. (1996) **Osmanlı'dan Günümüze Türk İşçi Hareketi**. Ankara: Sistem yayıncılık.
- YEDİYILDIZ, B. (1982a) "Müesseseler-Toplum Münasebetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumunu ve Vakıf Müessesesi", **Vakıflar Dergisi XV**.
- YEDİYILDIZ, B. (1982b) "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", **Vakıflar Dergisi XIV**.
- WEBER, M. (1978) **Economy and Society**. Cilt I ve II, Berkeley: University of California Press.
- WEBER, M. (1987) **Sosyoloji Yazıları**. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- WEBER, M. (1992) **The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism**. London, New York: Routledge.
- WUTHNOW, R. (1987) **Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.