

EMEK DİN İLİŞKİSİ VE KÜLTÜR: SINIFTAN CEMAATE

Lütfi Bergen¹

ÖZET

Bu makale, kapitalizmin çoğul yapısı içinde emek/din ilişkisinin ortaya çıkardığı “kültür” sorununu ele almaktadır. Weber’in Protestan Etik ve Kapitalizm’in Ruhı kitabında burjuva etiğini Kilise etiğinin ve proleteri de “münzevi”nin yerine ikame eden bir “dönüşüm” imâsı bulunmaktadır. Bu yargıya göre burjuva (Protestan) Hristiyanî bir öz taşımakta ve sınıf karakteri ile davranırken bile “dinî” tavırlar göstermektedir. Marks’ın işçi sınıfını burjuva sınıfına karşı konumlaması, proleteryanın “insanlığın kurtuluşunun” öncüsü olacağı varsayımına göre teorilendirilmişti. Ancak kapitalizmin kendi üretici güçlerini (proleterlerini) çeşitlemesi ve farklı ülkelerde farklı kapitalizmlerin ortaya çıkışı işçi sınıfının “tarihsel rolünü” zayıflatmıştır. İslam- kapitalizm ilişkisinin çatışmalı doğasına rağmen Müslüman- Kapitalizm ilişkilerinin kurulduğu bir reel dünya bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kapitalizm, Emek, İşçi Sınıfı, İslam, Cemaat, Ahilik

¹ Yazar, lutfibergen@gmail.com

THE RELATIONSHIP BETWEEN LABOUR AND RELIGION AND CULTURE: FROM CLASS TO COMMUNITY

Lütfi Bergen

ABSTRACT

This article focuses on "culture" problematic which labour/religion relationship reveals in pluralistic capitalist structure. There is an implication of transformation which substitutes bourgeois ethics to church ethic and proletariats to solitary in Weber's Protestant Ethic and Spirit of Capitalism. According to this pattern bourgeois (Protestant) has a basis of Christianity and shows religious traits while they even behave class characteristics. Marx's locating working class against bourgeois class was theorized according to hypothesis of proletariat's being Pioneer of human kind's salvation. However capitalism's variation of its own productive power (proletariat) and emergence of different capitalisms in different countries weaken the historical role of working class. Despite the conflictive nature of Islam and Capitalism, there is a real world in which Muslim-Capitalism relations were constituted.

Keywords: Capitalism, Labour, Working Class, Islam, Community, Guild

GİRİŞ

Batı toplumlarının aksine “Doğu” toplumlarında emek- mülkiyet ilişkileri bakımından farklı sosyal yapılar görünmektedir. Türk sosyolojisinde Baykan Sezer’in sistemleştirmeye çalıştığı bir teze göre Batı sosyolojisinin özelliği, Batı’nın dünya egemenliğini sürdürme isteği ile kökten bağlı bir bilim olmasıdır. Bu nedenle, 19. ve 20. yüzyıldaki modernleşme kuramlarının ortak noktası, Batı’nın üstünlüğü fikrini savunmalarıdır. “Batı’nın günümüzde bütün öbür toplumlara örnek gösterilen modeli kendi tarihi gelişmesinin bir ürünüdür” (Sezer, 1988: 101). Bu tezin haklılığını kabul etmekle birlikte Batı toplumlarında Doğu’ya nazaran farklı olan bir husus daha bulunmaktadır. Bu, Batı toplumsal yapısının sınıflı bir toplumun ihtiyaçlarına göre tanzim edildiği hususudur. Mülkiyet meselesini merkeze alan yaklaşım Batı toplumlarında sınıf yapısını zaruri kılmaktadır. Hristiyanlık da Batı toplumlarının mülkiyet sistemine ve sınıfsal dokusuna müdahale etmemektedir. Batı’da gelişmiş emek-mülkiyet/din çatışmalarının Müslümanların burjuvalaşması halinde İslam dininin etkilediği içtimaî zeminde ortaya çıkacağı öngörülerini geçersiz kalmaktadır. Şennur Özdemir’in bir makalesinde İslam toplumlarında işçi sınıfının “geçici” durumuna işaret edilmiştir: “Tabakoğlu’nun da vurguladığı gibi, “ideal İslam iktisadı” bir özsermaye iktisadıdır ve bu durum bir işçi sınıfının doğmasını engellemiştir. Çünkü, İslam iktisadında işçilik, geçici bir statü olmuş, kalıplaşmış ve sürekli bir hâle ulaştırılmamıştır. Yine, Batılı anlamda bir sermaye birikimi de ideal İslam düzeninde yeri olmayan bir mefhumdur. Vakıf, zekat, müsadere vb. yöntemlerle de servetin belli ellerde birikmesinin engellendiği klasik Osmanlı düzeninde bir bakıma zenginlik de fakirlik de geçici statüler olmaktadır” (Özdemir, 2010: 38-39). Özdemir, Tabakoğlu’ndan yaptığı bir iktibasla işçi (emek)- işveren ilişkisinin “ideal İslam iktisadında” işçi sınıfının doğmasına izin vermeyeceğine dair teorik temellendirmeleri de yansıtmıştır: “servet ve mülkiyetin dengeli bir biçimde toplumun bütününe yayıldığı bir sistemi öngören ideal İslam düzeninin gerekleriyle kalkınmanın bir sınıfın (burjuvazi) öncülüğünde gerçekleştirildiği kapitalist düzen radikal bir biçimde çelişmektedir.

Özetle, ideal İslam düzeninde, işçi-işveren ilişkileri mutlak değil nisbidir. İşçi zümresine giren bir zanaatkar aynı zamanda işverendir. Bir kimse aynı zamanda hem işçi hem de işveren olabilir. Bu temel olgu, İslam toplumlarında sadece emeğiyle geçinen, batıdakine benzer bir işçi sınıfının

doğmasını engellemiştir. Sadece emeğiyle işe başlayan bir kimsenin, bir müddet sonra sermaye sahibi olmasının önünde hiçbir engel yoktur” (Özdemir, 2010: 40). Özdemir’in verdiği iktibas bir soruna neden olmaktadır: Eğer “ideal İslam düzeninde, işçi-işveren ilişkileri mutlak değil nisbi” ise, mevcut içtimaî sistemlerin “ideal” olamadığı ölçüde proleter ve burjuva sınıfların doğmasını mümkün kılması gerekmez mi? İslam’ın idealize edilemediği toplum yapılarında sınıf oluşmaması İslam’ın bir özgüllüğü şeklinde algılanmalı mıdır? Elbette bu soru, sendikal mücadelenin profilleri nezdinde anlamsız sayılabilecektir. En nihayetinde sendika hareketi kendisini “işçi sınıfı” ve işini yaptığı mülkiyet sahibini de “burjuva sınıfı” şeklinde konumlama noktasındadır. Nitekim Müslüman sermayenin “sınıf” tavrının incelendiği bir çalışmada MÜSİAD ile HAK-İŞ arasındaki farklılık vurgulanmıştır: “İslamcı sermayenin içinde örgütlendiği MÜSİAD, Malezya ve Endonezya gibi Müslüman ülkelere referansla müminler arasındaki ahlaki bağlara dayanan bir model içinde asgari devlet müdahalesiyle işleyen İslami bir serbest piyasa modeli savunuyordu. Örgütün kurucu başkanı Erol Yazar’a göre örgütün üyeleri “ahlaklı kapitalist”lerdi. Örgüt homo-economicus yerine İslami eğitim aracılığıyla bencil doğasını bastırmayı öğreneceklerden oluşacak “homo islamicus” tipine dayalı bir toplum öngörüyordu. İslami cemiyet ilişkileri içerisinde ne grev ve lokavta ne de sendikalara yer vardı. Yazar’a göre Doğu Asya ülkelerinin başarısının ardında Batı tipi sosyal devlet uygulamalarına önem verilmemesi yatıyordu, ve Türkiye bunu örnek almalıydı. MÜSİAD’ın aksine HAK-İŞ örgütlü çıkar temsilinin ilkelerini Batı’da aramaktadır. HAK-İŞ eski başkanı Salim Uslu’ya göre İslam insanlığın kurtuluşu için bir yol önermekle beraber, sendikal hareketin karşı karşıya kaldığı cinsten somut problemlerin yanıtı İslami değer ve kurumlarla uyumlu bir biçimde oluşturulmuş modern kurumlardan gelecektir. Uslu’ya göre, bazı Müslümanların bütün problemlerin nedenlerini ahlaki değerlerin yokluğuna bağlamalarına rağmen çözüm geleksel İslami ahlak olamaz; Müslümanlar sınıf meselesini anlamak zorundadırlar. Aynı İslami etiği paylaşan MÜSİAD ile HAK-İŞ’in yaklaşımları arasındaki bu derin ayrılık meselenin ahlaki değil ekonomik/sınıfsal çıkarlarla ilgili olduğunu göstermektedir” (Bakrezer- Demirer, 2006: 22-23).

Bu tartışmada sorunun ele alınış biçiminin problemleri olduğu görülmektedir. MÜSİAD’ın konuyu ele alış biçimi Müslüman toplumda “sınıf” insiyatifinin gerçekleşmemesini sağlamaya matuftur ve referanslarını parçacı me-

totla “İslam Ahlâkı”na yaslandırmaktadır. İki yaklaşımın da üretim-din ilişkilerini tanımlamaya çalışması ama buna kendi sınıf aidiyetlerine göre şekil vermesi öncelikle “dini araçsallaştırmakta”dır.

Batı üretim ilişkilerinin sınıf çatışmasına mı, yoksa sınıflar arası çatışma fikrinden çok “sistem içinde daha iyi yaşam şanslarına sahip olabilmek için rekabetçi mücadeleler”e mi dayandığı meselesi modernlik sonrası zamanların temel meselesi olmuştur. Marks ve Engels, devrimleri bir sınıfın başka bir sınıfa karşı üstünlüğünü ifade eden ilerlemeler olarak görmüştü. Manifesto’da bu ifade edilmiştir: “Şimdiye kadar bütün toplumların tarihi, sınıf savaşmaları tarihidir. Özgür insan ile köle, patrisyen ile pleb, bey ile serf, lonca ustası ile kalfa, tek sözcükle ezen ile ezilen birbirleriyle sürekli karşı karşıya gelmişler, kesintisiz, kimi zaman üstü örtülü, kimi zaman açık bir savaş, her keresinde ya toplumun tümüyle devrimci bir yeniden kuruluşuyla, ya da çatışan sınıfların birlikte mahvolmalarıyla sonuçlanan bir savaş sürdürmüşlerdir” (Marks-Engels, 1976: 23). Buna karşın Weber’in de bir sınıf teorisi bulunmaktadır. Weber’e göre bireylerin sınıf konumu, pazar (market) konumları tarafından belirlenir. Benzer yaşam şekilleri, benzer hayat anlayışları, ortak ilgi ve çıkarlar “Sınıf Konumu” yaratabilir. Bu, Weberci yaklaşımı Marksist düşünceden ayıran temel öğelerden başta gelenidir. Marksist düşünce sınıf olgusunu üretim ilişkileri temeline dayandırırken, Weberci anlayış sınıfı toplumun ticari yaşantısının ortaya çıkardığı bir fenomen olarak algılar. Her iki anlayış da sınıfı, kapitalist toplumdaki farklılaşmayı açıklayabilecek temel araç olarak görür. Kapitalist dönemde işçilerin ve sermaye sahiplerinin iki farklı sınıf oluşturduğu görüşünde de birleşirler. Weberci teori, kaynak konusu üzerinde de durur ve maddi kaynakları, sınıfsal bölümlenmenin ana temeli olarak kabul eder. Weberci anlayışa göre 3 temel sosyal sınıf vardır; 1. Mülk (mal) sahipleri; 2. Bilgi ve beceri sahipleri; 3. İş gücü sahipleri. Bazı Weberci düşünürler de sınıfı statü, prestij, pazar ve iş konumu, meslek, gelir, eğitim gibi kriterleri kullanarak analiz ederler (Arslan, 2006: 367-368). Marks ve Weber’in yaklaşımı ile ilgili bir tablo konuya açıklık getirecektir:

Tablo 1: Sınıflara İlişkin Yeni Marksist ve Yeni Weberci Bakış Açılıarı

	Yeni Marksist Bakış Açısı	Yeni Weberci Bakış Açısı
Sınıf ayrımlarının Kaynağı	Üretim ilişkileri	Piyasa ilişkileri
Temel sınıflar	Burjuvazi İşçi sınıfı Diğer sınıflar, özellikle de yeni orta sınıflar ve küçük burjuvazi daha az önemli görülmüştür	Mülk sahibi sınıflar İşçi sınıfı (vasıf düzeylerine göre ayrılmış) Orta sınıf (hizmet sınıflarına ve ara sınıflara ayrılmış)
Sınıf çatışmasına Bakış	Sınıflar arasındaki çatışmalar sömürden kaynaklanır	Sınıflar içinde ve arasında rekabet vardır
Sınıf gelişimindeki Eğilimler	Kutuplaşma Proleterleşme	Parçalanma
Temel ilgiler	Sınıf Mücadelesi Sömürü Sınıf bilinci	Parçalanma Toplumsal mobilite

Kaynak: Bradley (1997)'den değiştirilerek alan Yanıklar (2010)'dan iktibastır.

Her iki yaklaşımın temel doğası toplumları “sınıf” üzerinden tanımlamaktadır. Ancak konu Türk toplumunun tanımlanmasına getirildiğinde bir takım sorunlar bulunmaktadır. Öncelikle İslam toplumları intisap ettikleri “din-İslam” ekseninde sınıfsallığa uğramakta mıdır? Bu soru önemlidir. Çünkü Batı toplumlarında din sınıfsal bir karakterdedir. Hristiyanlık başlangıçta dünya işlerinin birlikte edimi ile uğraşmaktaydı; çiftçilik, çobanlık, imalat, inşaat, ev hizmetleri, vb. kendileri yapmak zorundaydılar. Fakat bu işler çok kısa bir süreç sonunda “laik biraderlere” (conversus) devredilmişti. Bu ayırım, Ortaçağ dünyasında toplumu oluşturan tabakaların işbölümü esasına göre farklılaşmasını ifade etmekte ve orates (dua edenler), laborates (çalışanlar) ve bellatores (savaşanlar) diye anılmaktadır (Heaton, 1995: 85). Sonradan ruhbanlık sınıflaştı: Piskopos Adalbêron “Bir zannedilen Tanrı'nın evi üçtür: Yeryüzünde birileri dua eder, diğerleri savaşır, ötekiler de çalışır” derken kastedtiği şey sınıfsallaşmadır. Chastelain de “Tanrı sıradan insanları toprağı işlemek ve ticaret yoluyla yaşam için gerekli malları temin etmek için yaratmıştır. Rahipleri de din işleri için, soyluları da adaleti sağlamak için” demektedir (Ağaoğulları-Köker, 1996: 165). Ruhban sınıfın tüccarlara karşı tutumu olumsuzdu. Bu ticari alanda iş görenlerin ruhbanlardan kopmasını engelleyen bir politizasyondur. Kilise İncil’de bahsedilen yoksulluğu propaganda

ediyor “Ne mutlu yoksullara, çünkü göklerin hükümrânlığı onlarındır” (Mat-ta, 5: 3) diyerek kâr peşinde koşmayı açgözlülük olarak mahkum ediyordu. Ermiş Jarome, “Tüccarın Tanrı’yı hoşnut etmesi çok güçtür” demektedir. Tüccarlar da yaşama biçimlerinin, ebedi kurtuluşlarını tehlikeye düşürmesinden tedirgindiler. Bir çoğu ölüm döşeğinde vasiyetnameleriyle kiliseleri ihya ediyordu (Pirenne, 1991: 98).

İkinci sorun daha da karmaşıktır. Eğer İslam toplumlarında din sınıfsallaşmayı imkan dışı kılmakta ise din ekseninde işçi-patron ilişkileri açısından Batı toplumlarından farklı bir üretim modeli geliştirilebilir mi? Tarihsel geçmişimizde işçi-sermayeder ilişkileri nasıl tanımlanmış olabilir? Sendikacılık, toplumsal alanda küreselleşme ile ortaya çıkan “evsizlik, yoksulluk, maduniyet” türü **sınıf-dışını** nasıl yorumlamaktadır. Yeni bir olgu olarak “küresel kapitalizm, yerel işçi” şeklinde ve klasik Marksizm’in üzerinde çok tartışmadığı farklı bir sermaye- üretim modeli de proleteryanın ne olduğu meselesini problemlenmektedir. İşçi hareketi, “kurtuluşçu” teorik zeminini ve misyonunu yitirmiştir. İslam dini, gerek işveren psikolojisini ve gerek işçi emeğini Batı kapitalizminin hareket ve işletme felsefesinin dışında yoğurmaktadır.

İşçi-İşveren ilişkileri ve dindarlık hakkında yapılmış bir araştırma ve çalışma Konya’da işçi sınıfı kültürünün dindar-muhafazakâr manipülasyona uğradığı ve işçilerin egemen sınıflara tabiiyetinin dinin tevekkül vurgusuna yaslandığını iddia etmektedir. Araştırmanın temel tezi, muhafazakâr burjuvaların dini araçsallaştırmaya yönelik özel bir çaba göstermese bile, sınıfsal konumlarından ötürü, dinin onların elindeki araçsal kudret konumunu kazanmasıdır. Yani dinin araçsallaşması için işverenlerin dindar-muhafazakâr olmaları dahi yeterlidir. Ayrıca Müslüman burjuvaların emek denetiminde dini referanslara çok fazla başvurdukları ifade ediliyor. Araştırmada 1980 sonrası Türkiye’de gerçekleşen birikim rejiminin ücretlilik ilişkisini yeni ortaya çıkan biçimler kazandığı vurgulanıyor. Böylece artı-değer üretiminin meşruiyetini ve sürdürülebilirliğini sağlayan mekanizmaların ağırlık merkezinin hukukî- siyasi üstyapıdan ideolojik-kültürel üstyapıya kaydığı ifade ediliyor (Durak, 2011: 23). Bu çalışmanın en büyük çelişkisi aynı kültürel iklime sahip iki kesimin (sınıf da denebilir) İslam dininin toplumsal kurgusundaki yerini “eşitlik” şeklinde belirlemiş olmaktan gelen yaklaşımdır. Öncelikle İslam- emek ilişkisinde işçi-işveren kesimlerin aralarındaki talepler yarışmasının eşitlik fikrine yaslanmasının Marksizmi, sistem içinde “rekabetçi mücadeleler” şeklinde tanımlanmasının

ise Weber'i gündeme getireceği açıktır. Bu durumda sendikal mücadelelerin kendilerini *sınıf* üzerinden mi yoksa *rekabet* üzerinden mi tanımlayacağı önemli olacaktır.

Bir sendikal mücadelenin kendini sınıf üzerinden tanımlaması da başka sorunlara gebe görünmektedir. Çünkü sınıfın boyutu nedir? İşçi sınıfı derken neyi anlamamız gerekmektedir? Terry Eagleton'a göre "asıl işçi sınıfı düz işçileri, hem alt düzeydeki beyaz yakalı emekçileri içermektedir: sekreterlik, teknik, idari hizmet elemanları vb. Ve bu dünya nüfusunun çok büyük bir bölümüdür. Benzer iktisadi mantıkla Chris Harman küresel işçi sınıfının iki milyar düzeyde olduğunu tahmin etmektedir. Başka bir tahmine göre sayı üç milyardır. (...) Elbette olağanüstü bir hızla artan dünya gecekondulu nüfusu da unutulmamalı. Eğer gecekondulu sakinleri şimdi yeryüzü kent nüfusunun çoğunluğunu oluşturmuyorsalardı bile bu çok yakında olacak. Tipik olarak iş sözleşmeleri, hakları, toplu sözleşme güçleri olmadan düşük ücretli, vasıfsız, korumasız, rastgele hizmet işlerinde çalışıyorlar. Bunlar, işportacıları, üçkağıtçıları, terzi işçilerini, yiyecek-içecek satıcılarını, hayat kadınlarını, çocuk işçileri, çekçek çekicilerini, evhizmetçilerini, küçük çaplı çalışanları kapsar" (Eagleton, 2011: 197-8). Eagleton'un tanımı işçi sınıfını olabildiğince geniş bir kesime teşmil ederek "devrimci" mücadele için ortak öfkeler geliştirebilmeye çaba harcarsa da bir sendika hareketi için bu "genişlemenin" çok değer ifade etmediği ortadadır. Sendikal mücadeleler son tahlilde "işportacıları, üçkağıtçıları, terzi işçilerini, yiyecek-içecek satıcılarını, hayat kadınlarını, çocuk işçileri, çekçek çekicilerini, evhizmetçilerini, küçük çaplı çalışanları"nı *sınıf-dışı* saymak durumundadır. Marksist yaklaşımda "*çalışan yoksul*" olan ve yoksulluğunu bir türlü üstünden kaldıramayan proleter vardı. Oysa yeni üretim toplumunda "yoksulların daimi varlığı" çalışma etiğinin dışında süregenleşmiştir. Bu yeni olgu, Marks'ın hiçbir şeyi olmayan ve sadece emeğini satan adamı tarifte kullandığı "proleter" kavramının mahiyetini bozmuştur. Çünkü şimdi "çalışmak istese de çalışamayan ve hiç bir şeyi olmayan" yeni bir *sınıfımsı* bulunmaktadır: Yoksul. "Yoksulluk, normal yaşam olarak kabul edilen her şeyden mahrum bırakılma demektir. İstenilen düzeyde olmama demektir. Bu durum, kendini beğenmeme, utanç ya da suçluluk duymayla sonuçlanır. Yoksulluk, ayrıca mevcut toplumda 'mutlu bir yaşam'ı ifade eden tüm imkanlardan yoksun bırakılmak, 'hayatın sunmak zorunda olduğu'nu almak anlamına da gelir. Bu da kendini değersiz görmeye, şiddet içeren ve katı davranışlar biçiminde beliren kin ve öfkeyle ya da her ikisiyle

sonuçlanır” (Bauman, 1999: 60). Böylece Yasin Durak’ın Müslüman burjuvazinin din üzerinden “kültürel hegemonya” kurduğu tezinin temeli kalmamaktadır. Çünkü işçi olmasa da potansiyel manada işçi olmaya namzet geniş bir yoksul tabaka ve **sınıf-dışı** vardır ve **sınıf-dışının** varlık bulmasında Müslüman burjuvazinin dahil bulunmamaktadır. Yasin Durak, dindar-muhafazakârlık ekseninde gelişim gösteren kültürel hegemonyanın çalışma ilişkilerindeki karşılığı olarak, ücretlilik ilişkisine emekçilerin tabiiyetini örnek veriyor. O’na göre kültürel tabiiyet, hakim sınıf hegemonyasının sunduğu ölçütlere sıkışmıştır. Emekçi sınıfın “itaati ve rızası” iktidar bloğunun yarattığı tecrübe ve ilişki biçimlerinde yeniden üretilmektedir (Durak, 2011: 26- 27). Durak’ın işaret ettiği başka bir yargı da dindar- muhafazakâr burjuvazinin, kazanç peşinde koşmasının meşruluğunu dini ve milli olmak üzere iki temel üzerinden söylemleştirdiği ve dindar tabana daha çok dinî, devlet elitlerine karşı ise milli argümanları kullandığı yolundadır (Durak, 2011: 34). Son olarak Durak, Batı’nın tekniği ile yerel İslami değerlerin kaynaşması imkanının aranmasının bir sonucu olarak yükselen İslami burjuvazinin iktisadî eğilimleri araçsallaştırdığını ileri sürmektedir. Buna göre dini grupların iktisadi faaliyetleri bir “verimlilik ve kazanç ideolojisinin” üzerinde inşa edilmiştir. Dindar bir girişimci olmanın somut ekonomik çıkarlarla ilişkilenebilmesinin önemli bir nedeni, dindarlığın yarattığı güvenilirlik olmakta, ancak araçsalcılığın yahut dindarlık ve güvenilirlik arasında kurulan anlam birliğinin esas karşılığının dikey ilişkilerde kendini sunmaktadır. Bir işletmeci diğer işletmecilerle ilişkilerinde dindar/güvenilir olduğu gibi, kendi işletmesindeki çalışanlarla ilişkilerinde de dindar/güvenilir olmaktadır. Dinsel referanslarla sağlanan bu güvenilirlik, işçi-işveren ilişkisinde işverene görece bir “manevi otorite” sağlamaktadır ki bu çoğu zaman emek kontrolü için önemli dayanaklardan biridir (Durak, 2011: 41). Yasin Durak, dini referansları olan işverenin çalışma ilişkisinde işçiyi “Türk-İslam geleneğini ve kapitalizmi ihlal etmeden” kontrol eden bir dil ile kontrol edildiğini, ahlâkî yaptırımlara tabi tutulduğunu, din üzerinden geliştirilmiş bu dil ile işçilerin savunusuz bırakıldığını, işyeri dışındaki yaşantısıyla ilişkilendirilmiş meşruiyet kalıplarının dinsel referanslarının mutlak hakimiyet sahibi olduğunu ifade etmektedir (Durak, 2011: 44).

Durak’ın din-emek ilişkileri üzerinden 1. Eşitsizlik, 2. Din’in kültürel hegemonya oluşturduğu, 3. Emegın tevekkül ederek işverene itaat ettiği, örgütlü işçi hareketine katılmadığı yolunda üç temel tezi var. Modern

toplumların işçi kültürünün temel argümanlarını taşıyan bu yaklaşıma rağmen İslam toplumlarında din-emek ilişkileri açısından sendikal mücadelenin temel alması gereken perspektifin bu üç sorunla ilintili olmadığı kanısındayız.

Öncelikle işçi sınıfı söylemi “işçi sınıfının neliği” hakkında muğlaklığa uğranılması nedeniyle sendikal mücadelelerin çözmesi gereken temel bir sorun olarak çözüm beklemektedir. İkinci olarak, toplumda yeni yoksul sınıfların ortaya çıkışı ile birlikte işçilerin toplumsal devrimci rolü yitirilmiştir. İşçi kesimleri “yeni yoksul” kesimlere nazaran kalifiye, bilgili, çalışma kültürüne haiz bir üst katman olarak değerlendirilmelidir. Üçüncü olarak da İslam dininin sınıf kabul etmez yapısı işçi kesimleri için bir avantaj olarak değerlendirilmelidir. Her ne kadar “dini referansları olan işverenin çalışma ilişkisinde işçiyi “Türk-İslam geleneğini ve kapitalizmi ihlal etmeden” kontrol eden bir dil ile kontrol ettiği, ahlâkî yaptırımlara tabi tuttuğu” ifade edilmekte ise de, aynı kontrol ve kültürel denetleme işçi kesimlerinin de işverene karşı ileri sürebileceği bir değer alanı açma fırsatı vermektedir. Sendikal işçi hareketi, dini, işverenin din- üretim ilişkilerini denetlemede kullanabilme ve işverenin din- üretim ilişkilerinde meşruiyetini sorgulamada çaresiz değildir. Asıl problem dinin hem din- üretim ve hem de din-emek ilişkisinde “eşitsiz” olarak dile getirilmesinden kaynaklanmaktadır. Sendikalar Marksizmin dünya genelinde “proleter” kimliğini tarif edememesine ve dinin emek dünyasında geri dönüşüne paralel cevap üretmemişler; işveren profilindeki benzer nedenlerle oluşan değişimlere paralel olarak değişmekte akim kalmışlardır.

İşveren tavrını da ele almak gerekiyor. Weber’in *Protestan Etik ve Kapitalizm’in Ruhunu* başlıklı kitabında asıl vurgu çok kazanmaya yönelik dindar tavırlar hakkında idi. Şennur Özdemir, Weber’in bu çerçevedeki görüşlerini şöyle özetliyor: “Protestan inancı gereği insan sahip olduğu zenginlik nispetinde imanlı ve Tanrı’ya yakın sayılır. Bu çerçevede kapitalizmin oluşma yılları itibarıyla kapitalist girişimciler üretme ve kazanmaya odaklanmış olup kendilerini her türlü harcama ve zevk nesnesinden uzak tutmuşlardır. *Protestan etike* sıkı sıkıya bağlı kapitalist girişimci, kazandığı zenginlikten kendisi için hiçbir pay ayırmamakta, işini iyi ve tam yapma zevki dışında hiçbir bir zevk tanımamaktadır. Ortalama bir insanın moral davranışı, plansız ve sistematik olmayan davranışlarla karakterize olurken, Protestan ahlakının belirlediği moral davranışta her türlü geçici zevkten arınmışlık ve bütünüyle metodist, sistematik ve planlı bir yaşama tarzı hakimdir. Pürüten

versiyonunda çileci ('ascetic') bir kurtuluş anlayışına dayalı ahlaki davranış, kişinin sosyolojik anlamda 'öz-ahlakını' (*ethos*) oluşturur. Püritenlikte, O ahlaki davranış, belli bir metodik, akılcı yaşama biçimidir ki - belli koşullarda- modern kapitalizmin ruhunun hazırlayıcısı olmuştur. Ödüllere giden yol, kişinin kendini Tann'ın karşısında kurtuluşa layık biri olarak 'kanıtlaması' -Puriten mezheplerin hepsinde vardır- ve insanlar karşısında da Puriten mezheplerden birinde yer almasıdır. Protestan girişimcinin bu vasıflarını garanti altına alan ise Protestan mezheplere üyeliğin ahlaki gerekleriyle ilintilidir. Bu gerekler, üyeliğe kabulden önce ve üyelik boyunca biteviye 'kanıtlanır'. Mezhep üyeliğine alınmak hiç de kolay olmamakta, üyelik, gizli oyla ve bir sınavdan geçirilmek suretiyle gerçekleşebilmektedir. Bu zorluklara ilave olarak, mezhepleşmeye dair başka kimi özellikler de ahlaklılığın garantilenmesinde rol oynar: Protestan mezheplerinin anılmaya hak eden bir özelliği gönüllülüğe dayalı oluşu ise, diğer bir özelliği de ölçeğin küçük olmasıdır. Böylece denetim mümkün, gönüllü ve kolay olabilmektedir. Ayrıca, ahlaki kusurlar yüzünden mezhepten çıkarılmanın faturası da oldukça ağır olmaktadır. Mezhep üyeliğinden çıkarılmanın anlamı, kişinin ekonomik olarak kredisini, toplumsal olarak da konumunu yitirmesi demektir" (Özdemir, 2008: 51- 52). Şennur Özdemir'in yansıttığı Weber yorumundan burjuvaların sınıf ideolojisinden çok "cemaat" üyesi gibi davrandıklarını açığa çıkaran bir yön var. Bunu Protestan mezhebinin bağlılarının üyeliğe alınmak için sınavdan geçirilmesi, ahlaklılığın garanti altına alınması, ahlâkî kusurlar yüzünden mezhep üyeliğinden çıkarılmanın kolaylığından anlıyoruz. Oysa Marksist sınıf teorisinin sınıfa dahil edilecek proleter hakkında bu tür bir eleme içinde olmadığı açıktır. Weber'in kapitalist kültürün toplumsal ahlâka dair olduğu vurgusu da kapitalizmin "cemaatik" yapısını ortaya koymaktadır. Weber bunu şöyle anlatmıştı: "Kapitalizmin özelliklerine bu kadar iyi uyum sağlayan bir yaşam biçimi ve meslek anlayışının 'seçilmesi', yani diğerleri üzerinde zafer kazanabilmesi için, önce açıkça ortaya çıkması ve yalnızca tek tek bireylere değil, bir bakış tarzı olarak insan grupları tarafından taşınması gerekir" (Weber, 1985: 44). Gerçekten Weber, kitabının ilerleyen sayfalarında vurgusunu tamamen "bireye" değil "tarikatlar"a yapmaktadır. "Dini topluluk, reform kilisesinin kullandığı anlamda 'görülür kilise', artık doğaüstü amaçlara hizmet eden bir tür vakıf, zorunlu olarak, hem haklıyı hem de haksızı içine alan bir kurum değildir (...) kişisel inananların ve yeniden doğmuşların ve yalnızca onların bir

topluluğudur: başka bir deyişle, bir 'kilise' olarak değil, bir 'tarikat' olarak vardır (Weber, 1985: 116).

İşçi emeğinin hedefi Marksist ideolojinin tartıştığı toplum tasarımları ekseninde “eşitlik” söylemine yakalanması bir din olarak İslam tarafından nasıl sunulmaktadır? Din-emek ilişkisinde temel sorunlardan biri budur. Eşitlik söylemine yönelme bile işçi örgütlenmesine izin verilmediği şeklinde değerlendirme Yasin Durak'ın çalışmasında geniş yer tutuyor. “Sendikal faaliyetlerin yerel ve yerli göreneksel motiflerle sirayet eden 'hegemonik kültür' tarafından ... dışlanmışlığı söz konusudur” (Durak, 2011: 88). Durak'a göre Konya'da işçilerin sendikaların nasıl bir işleyişe sahip olduğuna dair bir fikri bile yoktur: hatta hegemonik kültürün salık verdiği üzere buradaki işçilere göre 'sendika kötü bir şey'dir (Durak, 2011: 90). Durak, işyerinde kültürel hegemonyanın büyük ölçüde enformel ilişkiler ağı ile sağlandığı, sınıfsal tahakkümün sosyal ilişki ağlarıyla harmanlandığı görüşünü dile getirir. Bu nedenle kültürel hegemonyaya sırt dönmenin aynı zamanda sosyal ağlara da (aile, akrabalar, hemşehriler, komşular, arkadaşlar, vs) sırt dönmek anlamını taşıdığını söyler (Durak, 2011: 95). İkinci olarak bu değer ve ilişkilerin meşruiyetini savunmak, işverenin sunduğu enformel güvenceye kavuşmak anlamına gelecektir. İşçi işverenin dünya görüşünü savunmak zorunda kalır, demektir. Üçüncü olarak kültürel hegemonyanın dindar-muhafazakâr niteliği hegemonik kültürü “kutsal” bir meşruiyete kavuşturur (Durak, 2011: 95). Durak, çalışmasının “Enformel Güvence” başlıklı bölümünde işçilerin hemen tamamının tanıdığı bildiği işverenlerle çalıştığını ifadelendirir. Durak, enformel ilişki ağlarını “karşılıklı tavizlerin, uzlaşmaların, riayetin, baskının ve rızanın gerçekleşmesine aracılık eden; hem işverenler ve hem işçiler için bu ilişki ağlarını manilüpe etme yetisine sahip” görmesine rağmen durumu işçiler aleyhine okur (Durak, 2011: 75). Oysa tam bu noktada enformel ilişki ağlarını karşılıklı “cemaat” tavırları olarak değerlendirme şansımız bulunmaktadır.

Sendikalaşmanın engellendiği işverenin “koruyucu işveren” kimliği kazandığı noktada “namaz izinlerini” emek- kontrollerini sağlamanın kefareti (Durak, 2011: 99) şeklinde değerlendiren Durak'ın işverenlerin sanayi mahallesinde Cuma kılmamasının gerekçesi olarak “sanayi bölgesi içerisindeki camilerin kalabalık olduğu” yolundaki söylemlerini “mesafeyi koruma” isteği ile açıklaması da sendikal mücadeleler için farklı değerlendirmelere vesile edilmelidir. Durak, işçilerin ağır çalışma koşulları içindeki işçilerin

kültürel hegemonyaya sağladığı başlıca referanslar olarak 1. Sabır, 2. Sınav, 3. Şükür, 4. Tevekkül, 5. Kader kavramlarını zikretmektedir. Bu kavramlar üzerinden işçi sınıfının “sınıfsal eşitsizliklerinin içselleştirilmesi”, ağır çalışma koşullarının geçiciliğini artık düşünememe, kendilerine ait bir iş kurmak fikrinden uzaklaşma, mevcut ilişkiler içerisinde bir “kurtuluş” tahayyül edememe, eşitsizliklerine dair hesaplarını “öteki dünyaya” bırakma gibi tavırlar geliştirdiği ifade edilmiştir (Durak, 2011: 98). Durak’ın “adalet”, “kurtuluş” gibi kavramlar üzerinden “eşitlik” tahayyül etmesi problem teşkil etmektedir. Adaleti ele alan ayetlerden biri Nahl 90’dır; her Cuma vakti hutbede kıraat edilmektedir. Bu ayette adalet kavramı kimi yazarlar tarafından “eşitlik” gibi algılanmaya çalışılmaktadır. Müfredat’a göre, “Allah, adaleti, akrabaya yardımı ve ihsanı emreder” (16 Nahl 90) ayetindeki *ihsan*, hayra daha fazlasıyla ve şerre daha azıyla karşılık vermektir (Rağip, 2007: 2/187). Adaletin “denklik” şeklinde tanımlanması gerekir, çünkü “eşitlik” şeklinde tanımlanması halinde insanlar arasında eşitsizliği giderecek mekanizmaların tesisi oldukça müşkül görünüyor. Kavramın “eşitlik” şeklinde anlamlandırılması ile “gücü, sermayeyi ve sosyal imkânları elinde bulunduran insanların, bunları özverili bir şekilde başkalarıyla ‘paylaşmaları’ bir zorunluluktur. Bu, İslam inancının öngördüğü dindarlık anlayışının bir gereğidir” şeklinde görüşler ortaya çıkıyor. İnsanların tümünün “eşit” kılınması imkânı varoluşsal anlamda mümkün değil. Nitekim başka bir ayette eşitliğe meydan verilmediği ifade edilmiştir: “Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar? Biz onların dünya hayatında maişetlerini (geçimlerini) aralarında taksim ettik. Onların bir kısmının derecelerini, diğerlerinin üzerine yükselttik (üstün kıldık). Onların bir kısmı diğerlerini emrinde çalıştırsın/ suhriyyâ (suhriyyen) diye.” (43 Zuhruf 32).

İslam ekonomisi açısından sendikal düzlemde varolan sorunların halledilmesi için ekonomik yapının değişmesi gerekmektedir. Günümüz sendikacılığının geleneksel İslam değerleri ile modern kurumları birleştirmesi için toplumsal taleplerini değiştirmesi de kaçınılmaz görünmektedir. Bunlardan bir kısmını aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1. Osmanlı toplum düzeninde toplumun temeli birey değil aile/hane idi. Anadolu’da tatbik bulmuş “Hane sistemi” modern toplumun “konut dokunulmazlığı” fikrinden daha temelli bir yaklaşım olarak “konut hakkı” ile beraber “iş güvencesi” getirir. Burjuva ideolojisinin birey felsefesinden hareket edilmediği için Anadolu’da ev, mahalle yapıları şehirde nüfus

yığılmalarına yol açmamıştır. Kapitalist gelişme sürecinin tersine Anadolu'da kırsal alanda hane dışında bir "geçim" modeli kurulmamıştır. Hatta Osmanlı idari sisteminde nüfus vergi ödeyenlere göre kayıtlıdır. Vergi vermeyenin "sayılmadığı" ancak vergi verenin de işsiz kalmadığı bir sistem olarak Osmanlı idari yapısının batıda görülen kent ve burjuva hareketine benzemediği açıktır. Osmanlı'da bunun sağlanması "ev"e verilen önem ile evlerin oluşturduğu mahalle ile mümkün olmuştur. Mahalle, birbirini tanıyan, birbirinin davranışlarından mesul, zengini ve fakiri ile dayanışma içinde olan "hane"lerin oluşturduğu topluluğun yaşadığı yerdir. Mahalleler halinde örgütlenme, her topluluğun hem kültürel homojenliği tesis niyetini, hem de mahalle içindeki farklı meslek sahiplerinden küçük bir şehir oluşturma gereğini zorlamıştır. Bu manada mahalleler aynı meslek sahiplerinin ya da sınıfsal yapıların bir arada oturduğu gettolar değildir. Kültürel homojenlik, heterojen meslek erbablarının birlikteliği ile sağlanmakta ve bunun aracı da aynı mescidde namaz kılmak olmaktadır. Mahallelerin bir manada "cemaat" olması da enformel ilişkilerin yoğunluğunu, kültürel aidiyetin mesai dışında da sürdürüldüğünü göstermektedir.

2. Mahalle mali bir teşkilat olduğu için vergi yükümlüsü olmayanın mahalleye kabulü çok zordu. Kaldı ki, Osmanlı reayası tahrir defterlerine vergi verdiği için ismen yazılmakta idi. Kanun nazarında mahalle sakinleri birbirine müteselsilen kefildir. Yani faili meçhul bir olayın aydınlatılması için toptan sorumlu tutulmuşlardır. Böylece, vergi mükelleflerinin hakkıyla tespiti ve vergilerin eksiksiz toplanması da sağlanırdı. Tahrir defterlerine bir evde oturan bütün aile fertleri tek tek kaydedilmeyip sadece vergi mükellefi olan hane reisi ile vergi verebilecek durumda olan genç erkekler ve bazen de dul kadınlar (bive) kaydedilirdi. Dolayısıyla, bir defterde yer alan vergi nüfusu o yerin gerçek nüfusunu göstermemektedir (Çakar, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/32/234.pdf>). Bu sistemin adil bir vergilendirme, tam istihdam, herkese konut hakkı, iş güvencesi gibi kavramlar getirerek kapitalizmin önünde direnç alanı açabileceği söylenebilir.

3. İşyerinin mahalle içi olmaması ve mahalle sakinlerinin hemen tamamının sabah namazı sonrası çarşı-bedestene doğru yola çıkarak ticari hayatı inşa etmesi sendikacılığın göz önünde bulundurulması gereken bir mimari tasarrufu zorlamaktadır. Günümüz sendikacılığı açısından işçinin işe hareketliliğinin bir önemi bulunmaktadır. Osmanlı şehrinde iş, sabah namazı sonrasında başladığı ve genellikle ikinci vakti ezanı ile son bulduğu için mesai, namaz kılma talepleri ile çok parçalanmamıştır. İş yeri ile işçinin

oturduğu mahalle birbirinden ayrı ise de ulaşımı zor değildi. İkinci vaktinden sonra işçinin ailesi ile vaktini geçirmesi için geniş bir zaman parçası bulunmaktaydı. Modern sendikacılık işçinin çalışma saatini değerlendirdiği halde mesai sonrası eve dönme süresinin uzunluğu konusunda bir söz sahibi değildir. Oysa din-emek ilişkileri çerçevesinde işçinin gündelik hayatının tamamı işin verimliliğini arttırmaya dönük olarak işçinin kalifiye emeğini de verimli kılmaya yönelmelidir.

4. Ahi Evran'ın hocası Evhadüddin-i Kirmani'nin hankahı debbağ (derici) çarşısında bulunmaktaydı. Vaazlarını esnafın alış- veriş kurallarına göre davranması üzerine veren Kirmani'yi izleyen Ahi Evran, esnafı bir çatı altında toplamıştır. Ahi şeyhlerinin hankahlarını çarşı içerisinde kurmalarının modern sendikacılık açısından değeri, işvereni işçilerin namaz kıldığı camiye çekmekle ilgili olabilir. Sendikaların işçiyi değerlendirirken cemaat fikri üzerinde ele almaları sendikacılığın vizyonunu değiştirecektir. Yasin Durak'ın mesai sonrası içki içtiği için işinden uzaklaştırılan işçi örneğini "kültürel hegemonya" kavramı ile açıklamasının aksine, sendikacılık, geçmişin Ahi teşkilatlarının ahlak ilkelerini hayata geçiren yeni bir tasavvura ama geleneksel zihniyete sahip olmalıdırlar. Böyle bir dönüşüm için işçi sendikalarının "ahi ocakları" türünden çırak okulları açması, mesleki formasyonu bilgi ve beceri temelinde yeniden ele alması, işverenin hegemonik kültürünü denetleyen ve dengeleyen "değerleri" üretmesi kaçınılmazdır.

5. Bir başka husus, işçi sendikalarının pazarın genişlemesine yönelik çalışmaları desteklemesi üzerinedir. Sendikacılık işçi haklarını savunmaya yönelik bir baskı örgütü olmakla beraber, ekonominin diri tutulması ve pazarın canlı kalması ile hedefine ulaşacaktır. Sendika özel mülkiyetin ve servetin karşısında değildir. İslam düşüncesinde servet, 1. Bağış- sadaka-zekat- hediye, 2. Miras, 3. Ganimet, 4. El emeği, 5. Maden ve kaynakların işletilmesi ile kazanılır. Bazı Müslüman yazarların Necm Suresi 53: 39 ayetinden hareketle "İnsan için emeğinden gayrısı yoktur" beyanını emekçi felsefesine yönelik okuduğu ortadadır. Ayetteki "Sae (Sa'y)" emekçi anlamına mı geliyor? Müfredat'a göre bu kelime "yürüyüş, amel" anlamını taşıyor. Ayrıca Cum'a suresi 62: 9'da da "fesaev" kelimesi geçmektedir. Bu ayette de "Cuma'ya çağrıldığınızda alış-verişi bırakıp koşun" denilmekte ve bu koşanların Cum'a sonrasında yer yüzüne dağılarak Allah'ın fazlından rızık aramaları istenmektedir. Ayetteki muhatabın ekseriyet itibarıyla emekçileri değil, işletme sahibi: üretici, esnaf, çiftçi, sanatkâr bir toplumu

hedef aldığı düşünülebilir. Zira Cum'a namazı topluluk namazıdır. Her iki ayetteki "Sae (Sa'y)" için gerçek mananın emeği değil çaba sarfetmeyi; İşçi emeğine değil, insanî varoluşa ait san'ata, gayrete, amele vurgu yaptığı söylenebilir. Bu nedenle sa'y kavramı hem işçi emeğini ve hem de işveren emeğini kapsayan bir kelimedir. Pazarın genişlemesinin hem işçi kesimlerin "iş sahibi" olması yolunu açacağı, hem fiyatları düşüreceği, hem de istihdam ihtiyacını artıracığı gündeme getirilmelidir.

6. Batı paradigamasından önce Anadolu'da İslam temelinde bir çalışma hayatı geçmişi inşa edilmiştir. Bu çalışma hayatının geçmişte ahi teşkilatları ile emekçi kitleye hem iş yeri hem de iş ahlâkı verdiği ortadadır. Osmanlı asırları boyunca ahi teşkilatları üzerinden işveren hiçbir zaman "patron" olarak değerlendirilmemiş ve patron tavrı da ortaya çıkmamıştır. Ahi işverenleri her hal ü kârda çıraklarının ustası ve kardeşleridir. Onlarla beraber yemek yemiş, aynı kaptan su içmiş, aynı safta namaza durmuş, gerektiğinde kızlarını çıraklarına gelin etmiş ve en nihaye tezgahlarını çıraklarına terk etmeyi de bilmıştır. Osmanlı fütüvvet hareketi ve ahiliği işveren ile işçiyi sınıf ekseninde ayırmamış ve "ahi" kavramının muhtevasına uygun olarak "kardeş" kılmıştır. Ahi prensiplerinin ahlâkî niteliğinin bunda yeri büyüktür. Ahiliğin ahlâk ve çalışma ilkeleri iş/emek sahiplerinin ikisini de sınıf teorisi esasında parçalanmaktan korumaktaydı: a. İyi huylu ve güzel ahlâklı olmak, b. İşinde ve hayatında, kin, çekememezlik ve dedikodudan kaçınmak, Sır tutmak, sırları açığa vurmamak, c. Ahdinde vefalı olmak, Örf, adet ve törelere uymak, d. Gözü, gönlü ve kalbi tok olmak, e. Şevkatli, merhametli, adaletli, faziletli, iffetli ve dürüst olmak, f. Cömertlik, ikram ve kerem sahibi olmak, g. Küçüklere sevgi, büyüklere karşı edepli ve saygılı olmak, h. Alçakgönüllü olmak, büyüklük ve gururdan kaçınmak, Fani dünyaya ait şeylerle öğünmemek, böbürlenmemek, aza kanaat, çoğa şükür ederek dağıtmak, i. Ayıp ve kusurlarını örtmek, gizlemek ve affetmek, feragat ve fedakarlığı daima kendi nefsinden yapmak j. Hataları yüze vurmamak, Yapılan iyilik ve hayırda hakkın hoşnutluğundan başka bir şey gözetmemek, k. Dost ve arkadaşlara tatlı sözlü, samimi, güler yüzle ve güvenilir olmak, l. Gelmeyene gitmek, dost ve akrabayı ziyaret etmek, m. Herkese iyilik yapmak, iyiliklerini istemek, n. Yapılan iyilik ve yardımı başa kakmamak, o. Hakka, hukuka, hak ölçüsüne riayet etmek, ö. İyi komşulukta bulunmak, komşunun eza ve cahilliğine sabretmek, Müslümanlara lütufkâr ve hoş sözlü olmak, İnanç ve ibadetlerinde samimi olmak, p. Hata ve kusurları daima kendi nefsinde aramak, r. İyilerle dost olup, kötülerden

uzak durmak, s. Fakirlerle dostluktan, oturup kalkmaktan şeref duymak, ş. Zenginlere, zenginliğinden dolayı itibardan kaçınmak, t.Hak için hakkı söylemek ve hakkı söylemekten korkmamak, u. Emri altındakileri ve hizmetindekileri korumak ve gözetmek, ü. Açıkta ve gizlide Allah'ın emir ve yasaklarına uymak, Her zaman her yerde yalnız Allah'a güvenmek, Kötü söz ve hareketlerden sakınmak, İçi, dışı, özü, sözü bir olmak, v. Hakkı korumak, hakka riayetle haksızlığı önlemek, y. Belâ ve kötülöklere sabır ve tahammüllü olmak, z. Âlimlerle dost olup dostlara danışmak (Çalışkan- İkiz, 1993).

SONUÇ

Sendikacılık sınıf teorisine karşı burjuvazinin “cemaat” tavrını günümüze dek görmemiştir. Weber'in çalışmalarında dahi burjuvazinin “cemaat” ya da mezhep asabiyeti ile davrandığı ifade edilmektedir. Dinin işverenin “kültür hegemonyası” bağlamında işlevselleştirilmesi karşısında yeniden ele alınması gerektiği ortadadır. Özellikle Türkiye gibi ahiliğin zemin bulduğu topraklarda işçi kültürünün ahlâk, disiplin, ehliyet gibi kavramlar temelinde yeniden gündeme getirilmesi mümkündür. Böylesi bir yöneliş işveren kesimlerinin enformel ilişkiler üzerinden işçi kesimlerinin ağır iş koşullarına zorlanmasının da önüne geçecektir. İşçi kültürü modern toplumların kent yapılanmasına taraf olmalıdır. İş zamanı dışında kaybedilen serbest anların işçi kültürünün arttırılması, dengeli aile hayatının inşası ve sosyal paylaşımların yoğunlaşması için tekrar kazanılması elzemdir. İş ve işyeri çatışma üretmemektedir.

KAYNAKLAR

AĞAOĞULLARI M. ALİ- KÖKER Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine, İmge Yayınları, 1996

ARSLAN D. Ali, Sınıf Teorisinin Açmazları Ve İktidar Analizinde Bir Alternatif Olarak Elit Teorisi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Fırat University Journal of Social Science Cilt: 16, Sayı: 1, Sayfa: 363-382, ELAZIĞ, 2006

BAUMAN Zygmunt, Çalışma Tüketicilik ve Yeni Yoksullar, Sarmal Yayınevi, 1999

BAKIREZER Güven- DEMİNER Yücel, Ak Parti'nin Sınıf Siyaseti, Mülkiye Dergisi, Cilt: XXX, Sayı: Güz- 252, sayfa: 19-31, 2006

ÇAKAR Enver, XVII. Yüzyılın Ortalarında Trablusşam Şehrinin Sosyal ve İktisadi Durumu, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/32/234.pdf>

ÇALIŞKAN Yaşar- İKİZ M. Lütfi, Kültür, Sanat Ve Medeniyetimizde Ahilik, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993

DURAK Yasin, Emegın Tevekkülü, İletişim Yayınları, 2011

EAGLETON Terry, Marks neden haklıydı? Yordam Kitap, 2011

HEATON, Herbert, Avrupa İktisat Tarihi, İmge Yayınları, 1995

MARX- ENGELS, Komünist Manifesto, Sol Yayınları, 1976

ÖZDEMİR Şennur, İslami Sermaye ve Sınıf: Türkiye/Konya MÜSİAD Örneđi, Çalışma İlişkileri Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, 2010

ÖZDEMİR Şennur, Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kapitalizm ve Kültür, Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi, 17. Sayı, sayfa: 49-79, 2008/2

PIRENNE Henri, Ortaçağ Kentleri, İmge Yayınları, 1991

RAĞIP el İsfahanî, Müfredat, Çıra Yayınları, c: 2, 2007

SEZER Baykan, Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, Çağ Basım, 1988

WEBER Max, Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm'in Ruhı, Hil Yayınları, 1985

YANIKLAR Cengiz, Postmodernist Antipati: Postmodernist Sınıf(sızlık) Yaklaşımlarına Eleştirel Bir Bakış, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, s. 205-227, 2010