

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**İSLAMCI HÂFİZADA “EMEK” SORUNU: TÜRKİYE’DE 1980-2000 ARASI
İSLAMCI DERGİLERDE SOSYAL ADALET SÖYLEMİ**

Yüksek Lisans Tezi

MUSTAFA AMMAR KILIÇ

İstanbul, 2016

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**İSLAMCI HÂFİZADA “EMEK” SORUNU: TÜRKİYE’DE 1980-2000 ARASI
İSLAMCI DERGİLERDE SOSYAL ADALET SÖYLEMİ**

Yüksek Lisans Tezi

MUSTAFA AMMAR KILIÇ

DANIŞMAN: DOÇ. DR. HALİL AYDINALP

İstanbul, 2016



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS
öğrencisi Mustafa Ammar KILIÇ'ın İSLAMCI HÂFİZADA "EMEK" SORUNU:
TÜRKİYE'DE 1980-2000 ARASI İSLAMCI DERGİLERDE SOSYAL ADALET SÖYLEMİ
adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 14.03.2016 tarih ve 2016-10/29 sayılı
kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul
edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 28/03/2016

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. HALİL AYDINALP
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ZEKİ ARSLANTÜRK
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. AHMET KARATAŞ

İmzası

ÖZET

KILIÇ, Mustafa Ammar. *İslamcı Hâfızada “Emek” Sorunu: Türkiye’de 1980-2000 Arası İslamcı Dergilerde Sosyal Adalet Söylemi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2016.

Bu çalışma, İslamcılığın 1980 sonrasında siyasal düzen karşılığında somutlaşan düşünsel radikalleşme sürecini dergi yayıncılığı üzerinden okumakta ve bu radikal yönelişin kapitalizm, emek, sermaye, sosyal adalet, sendikal faaliyet, grev, işçi direnişleri gibi kavram ve olguları Türkiye ölçeğinde nasıl yorumladığına odaklanmaktadır. 1980 ve 1995 arasında çıkan çok sayıda İslamcı dergi arasından, emek söyleminin takip edilebileceği, kendi dönemi için de merkezî ve geniş yankı uyandıran şu dergiler çalışmanın temel aldığı yayınlar olmuştur: *Girişim, Mektup, Kitap Dergisi, Mektep, İslâm, Objektif, Tevhid, Yeryüzü, Dünya ve İslam, Haksöz*. Çalışmada sonuç olarak, İslamcılığın özgün bir emek söylemi ortaya koyup koyamadığı, koyabildiği ölçüde bunu hangi kavram ve çerçeveleri seferber ederek yaptığı tartışılmıştır. Çalışma, 28 Şubat darbe sürecinin ve AK Parti’nin ortaya çıkışının bu emek söylemine etkilerini tartışarak son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *İslamcılık, emek, kapitalizm, sosyal adalet, İslamcı dergiler, söylem, Girişim, Mektup, Kitap Dergisi, Mektep, İslâm, Objektif, Tevhid, Yeryüzü, Dünya ve İslam, Haksöz*

ABSTRACT

KILIÇ, Mustafa Ammar. “Labour” Issue in the Memory of Islamism: Social Justice Discourse in Islamist Magazines between 1980-2000 in Turkey, Master of Arts, İstanbul, 2016.

This study reads the intellectual radicalization process of Islamism in post-1980, which is embodied as antagonism with political regime itself, over periodical publications, and focuses on how this radical tendencies conceived and interpreted the concepts and facts such as capitalism, labour, capital, social justice, syndicalism, strike, and workers’ struggle in Turkish context. Among large number of periodicals published between 1980 and 1995, the following ones in which the labour discourse can be pursued and also are, for their own time, central and of great importance have been main departure points of this article: *Girişim, Mektup, Kitap Dergisi, Mektep, İslâm, Objektif, Tevhid, Yeryüzü, Dünya ve İslam, Haksöz*. Consequently, it discusses whether Islamism could have created an authentic labour discourse, and, to the extent it could, which concepts and frameworks it has employed. The study comes to end by deliberating the effects of the process of February 28 coup and the making of Justice and Development Party on this discourse.

Keywords: *Islamism, labour, capitalism, social justice, Islamist periodicals, discourse, Girişim, Mektup, Kitap Dergisi, Mektep, İslâm, Objektif, Tevhid, Yeryüzü, Dünya ve İslam, Haksöz*

TEŞEKKÜR

Bu tezin hazırlanmasını mümkün kılan çok kıymetli insanlar bulunuyor.

Öncelikle, yüksek lisans eğitimim boyunca derslerinden istifade ettiğim ve aynı zamanda tez danışmanlığımı yapan hocam Doç. Dr. Halil Aydınalp beyefendiye değerli katkıları ve yol göstericiliği için şükran borçluyum. İhmalkârlıklarımı çoğu zaman anlayışla karşıladı ve açık bıraktığım noktaları kapatmama yardımcı oldu.

Bölümümüzün başkanı, değerli hocam Prof. Dr. Zeki Arslantürk'e de engin hoşgörüsü ve rahat bir çalışma ortamı sağlama yönündeki azami fedakârlığı için çok teşekkür ederim. Derslerine katılmak ve keyifli sohbetlerine dahil olmak benim için bir şanstı.

Doç. Dr. Ahmet Karataş beyefendiye, metnin eksiklerini gidermem için son derece önemli uyarı ve önerilerde bulunduğu için müteşekkirim. Bu tembihler akademik hayatımın bundan sonraki dönemleri için hep başucumda duracak.

Birçoğuna ulaşmanın ciddi zahmet gerektirdiği dergi nüshalarına erişebilmeme yardımcı olan Burhan Kavuncu'ya ve Mehmet Erken'e de teşekkür ediyorum. Bilim Sanat Vakfı ve İSAM kütüphaneleri de bu konuda oldukça kolaylaştırıcı oldu.

İki sevgili dostum, Yunus ve Hakan tez dönemi boyunca beni yalnız bırakmadılar. Sağolsunlar. Onların fikrî ve moral katkıları olmaksızın bu tezi yazabilir miydim emin değilim. Özellikle Yunus'a, metnin son halini gerçek bir dikkat ve titizlikle okuyup beni birçok noktada yönlendirdiği için minnettarım.

Son ve en önemlisi, tezi yazarken bütün kaprislerimi sineye çeken ve bunaldığım her aşamada beni rahatlatarak daha hevesli çalışmaya teşvik eden fedakâr ve kıymetli eşim Tutku hanıma en kalbî şükranlarımı sunuyorum. Bir sene önce hayatımıza göz aydınlığı ve gönül ferahlığı olarak giren Sümeyye Serra hatun ise bu tezle birlikte büyüdü. Çalışmamı yaş günü hediyesi olarak ona ithaf ediyorum.

İstanbul, Nisan 2016

Mustafa Ammar Kılıç

İÇİNDEKİLER

ŞEKİL LİSTESİ	ii
KISALTMALAR	iii
GİRİŞ	1
<i>Araştırmanın Konusu, Soruları ve Sınırlılıkları</i>	1
<i>Literatür İncelemesi</i>	7
<i>Araştırmanın Yöntemi</i>	10
BİRİNCİ BÖLÜM	13
<i>1.1. Kavramsal Tartışmalar: İslâmcılık Kavramının Sınırları ve Sorunları</i>	13
1.1.1. İkiçiklî Bir Terim Olarak İslâmcılığın Meşruiyet Sorunu	13
1.1.2. İslâmcılığın Dönemleştirilmesi Problemi	21
<i>1.2. İslâmcılığın Kaynakları ve Tartışma Zeminleri</i>	28
1.2.1. Tercüme ve İslâmcılığın Yol Ayrımları	28
1.2.2. İslâmcı Dergilerde Tematik Dönüşümler	32
İKİNCİ BÖLÜM	38
<i>2.1. 1980 Sonrasının Ekonomi Politikası, Sınıfsal Çelişkiler ve Radikal İslâmi Tavrı</i>	38
2.1.1. Militer Totalitarizmin ve Neoliberal Kapitalizmin Zaferi: 12 Eylül Darbesi ve Özal'ın Mirası	39
2.1.2. İslâmcılığın İtirazları: İslâmizasyon, Dünyevileşen Ahlak ve Neoliberalizm	47
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	54
<i>3.1. İslâmcı Dergilerde Emek Sorunu: Radikal İslâmi Bir Sosyal Adalet Söyleminin İnşası (1980-1995)</i>	54
3.1.1. 1980-83: Devrim ve Darbe Koşulları Arasında Radikal Yayıncılığa Hazırlık	54
3.1.2. 1983-90: İslâmcılığın Birkaç Meselesi ve Mesafeli Bir Emek Söylemi	57
3.1.3. 1990-95: Sosyal Adalet Söyleminin Belirginleşme Süreci	66
3.1.3.1. Mustazaf ve Müstekbir: Çelişkileri Okumanın Yeni Dili	66
3.1.3.2. İslâmcılar ve Emek Sorununa İlgisizlik Tartışması	70
3.1.3.3. 'Asgari Ücret Zulmü'	77
3.1.3.4. Sendikal Faaliyet ve Grevler	82
3.1.3.4.1. Bahar Eylemleri ve <i>Mektup</i> 'tan Bir Katkı	83
3.1.3.4.2. Sendikacılık 'İslâmi' midir?	87
3.1.3.4.3. Zonguldak grevi	89
3.1.3.4.3.1. "Zonguldak Allahuekber Diyor!": İslâmcı Bir Emek Söyleminin Anatomisi	91
3.1.3.4.4. Paşabahçe direnişi	99
3.1.3.4.5. Çeşitli Eylemler, Grevler, Direnişler	101
3.1.3.5. İş cinayetleri	103
3.1.3.6. Muhafazakâr Sermayeye İlişkin Görüşler	108
3.1.4. Değerlendirme: 28 Şubat'a Gelirken	121
SONUÇ	123
EKLER	134
<i>Ek 1: Örnek dergi nüshaları</i>	134
KAYNAKÇA	141

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: İslamcı dergiler ağı (1985-1995)

12

KISALTMALAR

A.y.: Aynı yazar

Age: Adı geçen eser

Agm: Adı geçen makale

Ags.: Adı geçen sayı

Agy: Adı geçen yer

Bkz: Bakınız

T.y.: Tarih yok

Y.y.: Yazar yok

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Soruları ve Sınırlılıkları

Bu çalışma, Türkiye İslamcılığının 1980-1997 yılları arasındaki emek ve sosyal adalet konularına ilişkin hafızasını ve fikrî serencamını dergiler üzerinden okumayı amaçlamaktadır. Yani üç ayrı araştırma nesnesinin; İslamcılık, dergicilik ve emek sorununun kesiştiği bir noktayı aydınlatma çabasındadır. İslamcılığın dergiler üzerinden kendini ifade biçimlerine ve bu ifade biçimlerinde kapitalizm ve emek temalarının temsiline odaklanmaktadır.

Dergi faaliyeti İslamcı düşünce için Osmanlı'nın son döneminden Takrir-i Sükun kanununa, çok partili döneme geçişten itibaren de 28 Şubat sürecine kadar en önemli dinamik tartışma, üretim, muhalefet ve mücadele zeminlerinden birini olmuştur. Bu zaman aralığında İslamcılığın farklı tonlardaki eğilimleri kendi üretkenliklerini dergilere yansıtmışlar ve çok zengin bir entelektüel yaratım gerçekleştirmişlerdir. Dergicilik, (kitap yayıncılığını saymazsak), özel TV kanallarının ve internetin henüz gündelik hayata dahil olmadığı bir vasatta, fikrî akımların ve ideolojik hareketlerin en rahat ve en hayati ifade aracıdır. Bu yanı sıra İslamcılar için çok önemli bir siyasal imkânı teşkil etmektedir. 28 Şubat sürecinin siyasal atmosferinin doğurduğu geri çekilme ve AK Parti iktidarıyla birlikte muhalefet ve entelektüel üretim imkânlarının siyasal sistem karşısında daha uzlaşmacı yönelimler tarafından soğurulması, ayrıca dışsal bir etken olarak internet, sosyal medya ve televizyon kanalları gibi görsel kitle iletişim kanallarının yaygınlaşması ise İslamcı dergiciliğin etkinlik alanını bir ölçüde daraltmıştır.

İslamcılık, en genel anlamıyla modernleşmenin meydan okumalarına karşı İslami bir dizi çözüm önerileri sunmayı ve dinin egemenlik sorununa ilişkin bir anlamlandırma biçimi olarak hayatiyetine müsaade edilmediği bir vasatta İslam'ı hayatın tüm vecheleriyle muhatap olan bir din, bir dünya görüşü olarak tekrar siyaset ve toplum sahnesine çıkarmayı hedefleyen, modernist sayılmayacaksa da modernliğin içinden konuşan bir düşünce ve hareket olarak tanımlanabilir. Türkiye özelinde ise İslamcılık Kemalist tahakküme, onun getirdiği Batıcı değer

ve ilkelere, seçkinler sınıfına muhalefet etmiş ve Cumhuriyetle birlikte daralan hayat alanlarını kazanmanın mücadelesi içinde olmuştur. İslamcılık kategorisine girecek farklılaşan hareket ve düşünce biçimleri vardır elbette, tek boyutlu bir alandan bahsedilemez fakat Salman Sayyid'in değerlendirmesindeki gibi, bu fikirleri 'eklemleyen' düğüm noktaları mevcuttur ve onlara anlam kazandıran bir 'hakim gösteren' (İslam) vardır. Bu yüzden farklı biçimleri İslamcılık olarak saymak mümkün olur. Bununla beraber, çalışmanın sınırları açısından, İslamcılığın da kendi içinde farklılaşan ve keskinleşen tonlarını temyiz etmek mecburidir.

Bu çalışma, İslamcılığı 'kurucu bir muhalefet imkânı' olarak anlamayı tercih etmektedir. Bu muhalif ve itirazcı tavır, kendisini Batılı ve Batıcı tahakkümün çeşitli dayatmalarına karşı yer yer temkin ve içe çekilmeyle (Tek Parti döneminde), yer yer milliyetçi-muhafazakar-mukaddesatçı bir dille harmanlanarak (çok partili dönemden 1970'lere uzanan dönemde), yer yer de daha özgün radikal ve/ya devrimci tonlara bürünerek (kabaca 1970'lerin sonlarından 1990'ların ortalarına kadar) göstermiştir. Çalışmamız bu üçüncü radikal evre çerçevesinde gerçekleşmiştir. Söz konusu dönem, İslamcılığın kapitalizm, neoliberalizm, emek, işçi meselesi, sendikal faaliyet ve ezilen/horlanan kesimlere dair ürettiği söylemi incelemek bakımından münbit bir zaman aralığıdır. Çalışmada, tarihsel dönüşümlerin keskin kopuşlarla ifade edilemeyeceği akılda tutularak, fakat bir dönemlendirme zaruretinden ötürü, 1980 yılı başlangıç noktası olarak alınmıştır. Bu tarih, harici bir etken olarak İran Devrimi'nin henüz vuku bulduğu ve etkilerinin Türkiye'de de izlenmeye başlayacağı, içerde ise siyasal, toplumsal ve ekonomik çok ciddi dönüşümlerin milat noktası olacak 12 Eylül askeri darbesinin gerçekleştiği tarihtir. İran Devrimi'nin 1980 sonrası İslamcılığın radikalleşme deneyi açısından ciddi düşünsel etkileri olmuştur. 12 Eylül darbesi ise, dergilerde inceleme konumuz olan emek sorununa dair –emekçi kesimler aleyhine ve sermaye grupları lehine- büyük gelişmelere gebe bir momente işaret eder. Turgut Özal'ın iktidara geldiği 1983 yılından ölümüne kadarki 1993'e dek, Türkiye'de 24 Ocak kararlarına dayanan neoliberal uygulamaların emekçi kesimler üzerinde yarattığı tahribat İslamcılar için de keskin itirazlara konu olmuştur. Bu itirazların ifade bulduğu dergiler, sağcı ve muhafazakar siyasal tasavvurun eleştirisiyle birlikte, bununla irtibatlı olduğu düşünülen liberalleşme, kapitalizm, zenginleşme, emek düşmanlığı gibi konulara ilişkin sayısız veriyle doludur.

Dolayısıyla, İslamcılık çalışmalarında, 2000 sonrasında AK Parti tecrübesinin doğurduğu sıkıntılara bir tepki olarak ortaya çıkan anti-kapitalist Müslüman/İslami/İslamcı yönelimlere odaklanan, bizim değerli fakat biraz da kolaycı bulduğumuz, İslamcılığın geçmişindeki kapitalizm karşıtı otantik vurguları ise es geçtiğini düşündüğümüz hakim bir çizgi bulunmaktadır. Bu bağlamda bu çalışma 1980-2000 arası İslamcılığının çok fazla teveccüh

edilmemiş bir alanına, hem dergicilik hem de kapitalizm ve emek teması konusundaki söylemlerine nüfuz etmekte ve İslamcılığın radikal siyasal hafızasına ilişkin çalışmalara alçakgönüllü bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Bu noktada, çalışmamızın sınırlarını tayin eden bir kavram olarak “radikalizm”i tercih etme sebebimiz izaha muhtaçtır. Mehmet Ali Büyükkara’nın hatırlattığı gibi, Türkçede artık yaygın bir biçimde kullanılan radikal sözcüğü, Türk Dil Kurumu’nun Güncel Sözlüğü’nde “köktenci” ifadesiyle karşılık bulmakta ve bu kullanım “fundamentalizm” ile örtüşerek anlam karışıklığı doğurmaktadır. Köktencilüğün radikalizmle ortak yanları bulunmakta birlikte bu ikisi aynı anlamlara sahip değildir. Her köktenci radikal olmadığı gibi, her radikal de köktenci olmak zorunda değildir.¹ Radikalliğin kavram olarak tercihini zorlaştıran bir diğer etken, kavramın sık sık “aşırılık”la ifade bulan bir siyasal tavrı çağrıştıracak biçimde, yani pejoratif bir atıfla kullanılıyor olmasıdır. Radikal İslamcılık terkihi bu yüzden çoğunlukla şiddet ve terörle ilişkilendirilmektedir. Büyükkara bu tariflerin tamamen politik amaçlı olduklarını ifade eder ve ne tarihsel ne de semantik bir gerçekliğe yaslandıklarını savunur. Radikalizm aslen “yönetimde, politikada, toplumsal değerlerde hatta ekonomide geniş kapsamlı ve hızlı bir köklü değişimi/dönüşümü planlayan ideolojileri sıfatlayan bir terimdir.”² Yani radikal olan hareket, çevre ve isimleri radikal olmayanlardan ayıran baş kıstas, üst seviyelerdeki siyasi bir bilincin eşlik ettiği bir dönüştürme hedefi ve mevcut sisteme karşı mücadeleciler bir muhalet olmaktadır.³

Bizim de çalışma boyunca bağlı kalacağımız bu kullanım tarzı, radikal yönelimli dergileri, Alev Erkilet’in Ercümen Özkân’ın entelektüel tutumunu ifade ederken kullandığı “şiddetsiz radikalizm”⁴ terkihini andıran bir biçimde, düşünsel bir sıçrama zemini olarak anlamayı kolaylaştırır ve onu sosyolojik bir ciddiyetin muhatabı kılar.⁵

İslamcı dergileri, söylem incelemesi yapacak akademik bir araştırma için önemli kılan şey, en başta kendi dönemleri için önemli birer siyasal imkân olmalarıdır. Hakan Yavuz’un hatırlattığı gibi, baskı teknolojisi modern Türkiye’deki İslam üzerinde, İslami bilginin ve onu kuşatan teorik tartışmaların giderek daha fazla erişilebilir kılınması gibi bir etki doğurmuştur. Dergiler ve kitaplar yalnızca fikirler için birer mahzen olmaktan ziyade, İslami meselelerin tanımlanması için “söylemsel fırsat alanları” şeklinde tezahür etmişlerdir. Basım olanakları,

¹ Mehmet Ali Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s.251-252.

² Age, s.252.

³ Age, s.253.

⁴ Alev Erkilet, **Eleştirelilikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni**, Ankara: Hece Yayınları, 2004, özellikle bkz. “Takiyeesiz Siyaset, Şiddetsiz Radikalizm, Kitlesiz Cesaret: Ercümen Özkân” başlıklı bölüm, s.103.

⁵ Çalışma boyunca “İslamcı dergiler” ifadesi, 1980-95 yılları arasındaki dergiler için kullanıldığında bu radikal yönelimleri akla getirmeyi amaçlamıştır. Bu yüzden her seferinde “radikal İslamcı dergiler” ifadesine başvurmak gerekli görülmemiştir. Aynıysa “İslamcılar” ve “radikal İslamcılar” terkipleri için de geçerlidir.

düşüncenin depolanmasında, iletiminde ve üretiminde işlevsel bir rol oynamaktadır. Üstelik dergiler, Türkiye’de kimlik gruplarının koordinatlarını tayin etmede en önemli işaretlerdir.⁶ Yavuz, basılı sözün, serbest bir siyasal çevre ve özel ekonomik kaynaklarla birlikte, sosyal oluşumu iki önemli biçimde etkilemiş olduğunu söyler:

Birincisi, bilgiye kolay erişim ve fikirlerin yayılması otoritenin yapısını çatlatmış ve siyasetin ortak diline yönelik daha yaygın bir kavrayış meydana getirmiştir. İkinci olarak yayıncılık, bilginin elde edilmesi ve iletiminde yeni fırsatlar sağlamıştır. Bu da yeni bir siyasal ve ahlâki söylem doğurmuştur. Sözlü iletişimden farklı olarak basılı anlatım, kendisine ilişkin olarak, bir süreklilik ve zamansızlık duygusu verir. Müslüman aydınlar fikir ve bilgiyi muhafaza edebilir, otorite sahiplerinin bilgiyi abluka altına almasına rağmen modern iletişim araçları sayesinde siyasal sınırların ötesine yayabilirler.⁷

Bu bağlamda radikal İslami dergi çevreleri, Türkiye’deki cemaat ve tarikat yapılarının geleneksel örgütlenme ve hiyerarşi formunun dışında hem daha esnek hem daha açıktan, hem de entelektüel üretimi (veya söylendiği şekliyle “bilinç” ve “uyanış” odaklı yayın faaliyetini) siyasal metotlarının merkezî noktalarından birine yerleştiren kurucu bir itiraz zemini olarak temayüz ederler. Dolayısıyla İslamcıların kendisi etrafında kümelenedikleri ve siyasal söylemlerini inşa ettikleri bir imkâna dönüşürler. İslamcı dergiler, kendi yazarlarından başlamak üzere cemaatvari bir birlikteliğe evrilmekte, fakat aynı zamanda okuyucusuyla klasik cemaat bağlılığı üzerinden ilişki kurmadığı için çok farklı bölgelerdeki Müslüman/dindar/İslamcı okuyucuya ulaşabilmektedir. Bu çift yönlü özelliği, dergileri bir yandan kendi içlerinde nispeten homojen bir tavır ve tepkiler bütününe yöneltir, öte yandan esnek bir söylemi ve okuyucu kitesini mümkün kılar. Ayrıca, sistem veya rejim karşıtlığının değişik biçimlerde ifade bulduğu bu dergilerin legal siyasal muhalefet zeminleri olduğunu da eklemek gerekir. Her ne kadar bazı sayıları toplatılsa ve bazı yazılar soruşturma geçirse de, bu dergiler illegal ve yeraltı üretimler değildir; dergicilik, bu bağlamda siyasal düzene yönelik eleştiri ve itirazların kitleler nezdinde yaygınlaştırılabilmesi için elverişli bir havza olmuştur. Son olarak, geleneksel cemaat, tarikat ve parti örgütlenmelerinden özgürleşme kaygısı taşıyan Müslümanların kendine özgü yeni tür bir örgütlenme/toplanma/çevreleşme zemini olması açısından da dergiler imkândırlar. Örneğin, *Tevhid* çevresi veya *Yeryüzü* çevresi gibi adlandırmalar dergiler etrafında kurulmuş birliktelikleri tamlamak için kullanılırlar. Bu gruplara çoğunlukla ‘cemaat’ ismi verilmemektedir. Bu bir yandan bu çevrelerin çoğu zaman niçin süregelen birliktelikler sağlayamadığına da bir cevap olabilir.

⁶ Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, Ahmet Yıldız (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s.149.

⁷ Age, s.150.

Öte yandan İslamcı dergiler, bugün İslamcılık araştırması yapacaklar için son derece önemli bir siyasal ve kültürel hafızaya işaret etmektedir. Dönemin tartışmalarını, kaygılarını, heyecan ve zaafalarını, siyasal ilişkilerini, tematik söylem inşalarını vs. rahatlıkla okuyabileceğimiz tarihsel belgelerdir. Bu dergilerin meydana getirdiği ‘hafıza’, büyük ölçüde incelenmemiş bir alan olarak durmaktadır. Özellikle 1980 sonrası koşullarda gittikçe keskinleşen emek problemleri ve sosyal adaletsizlik mevzusuna dair İslamcıların serdettiği fikir ve yaklaşımların, 10 yıldan fazla bir süredir çoğunlukla İslam-sermaye ilişkilerine ve Müslümanların kapitalist piyasa koşullarına adaptasyonuna yoğunlaşan sermaye ve tüketim eksenli bir araştırma pratiğinin azizliğine uğrayarak unutulduğu görülüyor. Bu hafızanın gündeme gelememesinin sebeplerinden biri, İslamcılığı basitçe Türk sağcılığının bir uzantısı olarak gören yaklaşımların, İslamcılığın kapitalizm eleştirilerini ve emek konularında ortaya koyduğu kendine özgü tavırlarını görmezden gelişi olabilirken, öte yandan bugün şartların değiştiğine inanan ve siyasal tasavvurlarını radikallikten uzlaşmaya yönelten *eski-İslamcı* kesimlerce örtbas edilmesi, en iyi ihtimalle unutulması da olabilir. Halbuki bu dergiler ne söylendiği gibi bir muhafazakar İslam’ı, ne de yalnızca geçmiş günlerin radikal ‘heyecan’ ve ‘hezeyan’larını temsil etmektedirler. Bilinçli bir siyasal tercihin ve entelektüel duyarlılığın ortaya çıkardığı bir hafıza olarak orada durmaktadırlar.

Bu çalışma, İslamcılığın Türkiye seyrini ve 1980 öncesi düşünce dergilerinin tartışmalarını katettikten sonra, 1980-1995 arasındaki dönemin okuyucu kitlesi ve dolayısıyla etkileri yaygın olan, kimisi uzun süreli kimisi de kısa aralıklarda faaliyet gösteren bir dizi dergiyi inceleyecektir. Bütün dergileri incelemek bir yüksek lisans tezinin sınırlarını fazlasıyla aşacağından, dönem itibariyle söylemsel temsili güçlü olan dergiler tercih edilmiştir. 1980-90 arasında, *İslâm* (1983-90), *Girişim* (1985-90), *Mektup* (1985-90), *Kitap Dergisi* (1986-90), *Mektep* (1986-1988); 1990-95 arasında ise *Objektif* (1989-90), *Tevhid* (1990-92), *Dünya ve İslam* (1990-93), *Yeryüzü* (1990-95), *Haksöz* (1991-1995) incelenecek dergileri oluşturmaktadır.⁸

Çalışmamızın temel sorusu, *İslamcılığın siyasal düzene ilişkin tavır, talep ve itirazlarının bağımsız bir radikal hüviyete kavuştuğu 1980 sonrası koşullarda, bu dergilerde kapitalizm ve emek sorununa ilişkin, mezkur hüviyete uygun bir müstakil söylem inşa edilip edilemediği* sorusudur. Bir başka deyişle, İslamcılar bu dönemde emek meselesini gündemlerine almışlar mıdır? Betimleyici olmakla birlikte eleştirel söylem analizinin sunduğu

⁸ Sayılan dergilerin kimisi parantez içinde verilen tarihlerden daha uzun ömürlü olmuşlarsa da, biz bu parantezlere sadece çalışmamızın geçerli olduğu evreleri almayı uygun gördük.

imkanlardan da istifade edecek olan bu çalışmanın temel sorusu etrafında kümelenen alt sorular şunlar olabilir:

- 1) İslamcılar emek sorununa ilişkin özgün bir söyleme sahip olmuşlar ise bu söylemin marjları ve sınır noktaları nelerdir?
- 2) İslamcılar bu söylemi hangi dağarcığın dolayımında kurmuşlardır? Hangi kelime, kavram, üslûp ve gösterge kümesini nasıl bir anlam düzeni uğruna seferber etmişlerdir?
- 3) İslamcılığın kapitalizm ve emeğe dair ‘söylemsel stratejileri’ nelerdir? Diğer bir deyişle, nesnesini nasıl inşa etmektedir? İşçi, işveren, sermaye, emek, kapitalizm, sendika, grev gibi konu başlıklarının içeriğini nasıl doldurmaktadır? Dergiler, emek süreçlerinin ve bu süreçlerin faillerinin temsilini nasıl yapmaktadır?
- 4) Öte yandan, söz konusu temsiller üzerinden İslamcı ‘özne inşası’ nasıl işlemektedir? İslamcı bir özneyi inşa etme amacına matuf olan dergilerdeki söylem düzeni bu özneye nasıl ve hangi dilsel araçlarla seslenmektedir?
- 5) İslamcıları, emek sorununu kendi söylemsel hinterlandlarına dahil etmeye icbar eden haricî koşullar var mıdır? Varsa nelerdir? Bir başka ifadeyle, İslamcıların emek konusundaki duyarlılığı kendinden menkul bir sahiplenme olarak mı yoksa ülke gündeminin dayatmasıyla mı gerçekleşmiştir?
- 6) 1980-2000 arasında belli sürekliliklerden, değişim ve kırılmalardan söz etmek mümkün müdür? Bu dönemi kendi içinde hangi evrelere ayırabiliriz? Bu evreleri birbirinden ayıran nitelikler -varsa- nelerdir?
- 7) Belki hepsinden önemlisi, İslamcılığın bütün dinamizmiyle itiraz dilini güçlendirdiği bir dönem için, emek sorununa dair hemen hemen ortak bir İslamcı söylemden bahsetmek mümkün olacak mıdır?

Bu sorular İslamcıların kapitalizm ve emek tahayyüllerine ilişkin zihin açıcı verilere kapı aralayacak ve dergiler bağlamında İslamcı bir emek söyleminin anatomisini ortaya koymaya yarayacaktır.

Çalışmanın aralığı 28 Şubat süreciyle sınırlandırılmıştır. 28 Şubat’ı sabit bir tarih olmaktan ziyade 1995-2000 dönemini kapsayan bir süreç şeklinde anlamının daha uygun bir tercih olduğu düşünülmüştür.⁹ Kuşkusuz bu tarihten sonra da dergiler çıkmaya devam etmişlerdir, fakat kısa süre sonra AK Parti’nin ortaya çıkışı ve İslamcılık açısından yeni bir dönemin başlaması, 28 Şubat sonrasında farklı bir değerlendirmeye konu olmasını gerektirmektedir.

⁹ 28 Şubat’ı süreç olarak değerlendiren yetkin bir derleme için bkz. Abdurrahman Babacan (Ed.), **Binyılın Sonu: 28 Şubat**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Literatür İncelemesi

İslamcılık literatüründe bu konuda özverili çalışmalar yapan istisnai isimler varsa da, en genel anlamda dergi faaliyetlerine özelden ise dergilerde kapitalizm ve emek söylemine ilişkin bulabildiklerimizin sahanın ehemmiyetine ciddiyetle karşılık verebildiğini söylemek mümkün değildir. Öncelikle, İslamcı dergi çalışmalarının sayısı azdır. YÖK Tez Merkezi veri tabanında tespit edebildiğimiz yüksek lisans ve doktora tez çalışmalarının sayısı yalnızca 31'dir.¹⁰

¹⁰ Künyeleri <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> adresinden görülebilen bu tezlerin listesi kronolojik olarak şöyledir: Oya Açıklın, "Modernizm/westernism vs fundamentalism/İslamizm: an analysis of two Islamic periodicals of Turkey", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, 1987); Remziye Tuba Çavdar, "İslam Mecmuası'nın Türk dönemsal yayını içinde yeri ve önemi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 1988); Tayfun Altıntaş, "Siyasal-toplumsal bir muhalefet hareketi olan İslamcı akımlar içinde Girişim ve Öğüt dergilerinin siyasal toplumsal çözümlenmeleri", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 1989); Ali Yüksel Doğan, "The Present significance of islamic fundamentalism in Turkey: an investigation of the 'Journal İslam' 1983-1991", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, 1993); Ruhi Güler, "'İslam mecmuası' (1914-1918) ve içeriği", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 1995); Ali Aslan, "Yakınçağ tarihi açısından İslam Mecmuası'nın incelenmesi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, 1996); Fatma Bostan, "Political perspectives of Sebilürreşad", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi SBE, 1996); Sercan Büyükbayram, "The Transformation process of radical political Islam during 1990's in Turkey: The case of Haksöz and Değişim periodicals", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, 2002); Yusuf Küçük, "II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılarında 'Terakki' Fikri: Sırat-ı Müstakim örneği", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2002); Belgin Çallıoğlu, "İslami kadın dergilerinde kadına yüklenen anlamsal rollerin dağılımı", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2003); Fatma Türkan Cengiz, "Din temelli toplumsal taleplerin demokratik süreçlere kanalize edilmesinin sosyolojik analizi (1945-1950 Sebilürreşad-Büyük Orta Doğu örneği)", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Uludağ Üniversitesi SBE, 2003); Hatice Buz, "Kültürel feminizm perspektifinden Cosmopolitan ve Mektup dergilerinin içerik analizi tekniği ile değerlendirilmesi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2003); Mustafa Gündüz, "II. Meşrutiyet Dönemi eğitim ve modernleşme aracı olarak süreli yayınlar (İçtihat, Sebilü'r-Reşat, Türk Yurdu)", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2005); Adnan Gül, "Sebillürreşad (Sırat-ı Müstakim) dergisine göre batılılaşma problemi", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2006); Ziya Kılıç, "Büyük doğu mecmuası'nın yayın hayatına başlaması, yapısı, yayın politikası, sosyal ve siyasî görüşleri (1943-1951)", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Erciyes Üniversitesi SBE, 2006); Aslıhan Kabadayı, "Sosyalist Feminist Kaktüs ve Mektup dergilerinin toplumsal cinsiyet rolleri konusunda verdikleri mesajların değerlendirilmesi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2007); Gülbana Çeken, "İki İslamcı kadın dergisinde kadın imgesi: Kadın ve aile ile bizim aile dergileri", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2007); Gülnur Anbar, "Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergileri ekseninde Din-devlet-siyaset tartışmaları", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 2007); Semih Yücel, "Siyasal islam'ın entelektüel karşılığı: 'Bilgi ve Hikmet' örneği", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi SBE, 2007); Can Cengiz, "Türkiye'de İslamcılığın tarihsel seyri ve İslam dergisi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 2008); Birgül Koçak, "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı-Türk aydınında batı eleştirisi: Sırat-ı Müstakim örneği", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2010); Burak Tamaç, "Reconciling science with Islam in Turkey: Islamic journals in perspective", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi SBE, 2010); Feride Ocakoğlu, "1980-1990 yılları arasında Türkiye'de mealcilik akımı" [*Kalem* dergisi bağlamında yapılmış bir çalışma], (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Harran Üniversitesi SBE, 2010); Hazan Kuru, "Türkiye'de Antisemitizm ve Büyük Doğu Dergisi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Yıldız Teknik Üniversitesi SBE, 2010); Nazan Üstün, "Büyük Doğu mecmuası'nın siyasal analizi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011); Selma Koçak, "Türkiye'de İslamcı mizah dergiciliği: Cafcaf dergisi örneği" (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2012); Ertuğrul Dalmış, "Demokrat Parti Döneminde İslami yaşam tarzının tanzimi: İslam'ın Nuru dergisi örneği", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Pamukkale Üniversitesi SBE, 2013); Mehtap Güneş, "Türkiye'de siyasal dergilerde ırkçı-

Bunların 1980 sonrasındaki dergileri inceleyenlerinin sayısı ise 15'tir. Bu sayının aynı dergiler üzerine yapılmış tekrarlar çıkarıldığında daha da düştüğü, yalnızca (o da tümü radikal İslamcı olarak sayılamayacak) 11 farklı derginin bu araştırmalara konu olduğu görülecektir. Fakat bunlarda da genel eğilim İslamcılığın Batı ve modernizm karşısındaki söylemini araştırmak yönündedir ve birbirlerini tekrar etme riskinin baskısı altında bulunurlar. Dergiler büyük ölçüde modernlik tartışmaları ve “moderniteyle yüzleşme biçimleri” üzerinden okunmuştur. Bunda İslamcı dergilerin bu konuyu yoğunlukla merkeze almış olmaları gerçeğinin yanında, İslamcılık çalışmalarının İslamcılığı modernlik/modernizm hesaplaşmasını konu alan salt teorik düzeydeki tartışmalarla boğmasının da büyük etkisi vardır. Müslümanların modern dünyayla girdikleri kavramsal ve çoğu zaman soyut düzeyde seyreden hesaplaşmanın daha somut (kültürel-ekonomik vs.) karşılıkları gözden kaçırılmıştır. “İslam ile modernite arasındaki gerilimleri” anlamak önemlidir elbette ancak Müslümanların modernlik karşısında iyi bir sınav verip veremediğine ilişkin bir tür sınamaya dönüşen bu akademik tavır kanaatimizce sorunludur. İslamcılığın pratikleri açısından akademik ve analitik düzeyde dikkate değer bir şey de söylememektedir. Belki bu yüzden İslamcı dergilerde kapitalizm ve emek sorununu tartışan metinler çok azdır.

Öte yandan, İslamcı dergiler üzerine yazılan elle tutulur malzemeler genelde gazetecilik endişesiyle yazılmış kitap veya yazılardan oluşmaktadır. Bu da akademik bir titizliğin ve nesnelliğin sınırlarını zorlayan bir resim ortaya çıkarmaktadır. Örneğin Soner Yalçın'ın kitapları her ne kadar İslami hareketlerle ilgili bir takım dikkat çekici malumatlar aktarsa da, tanımları gazeteciliğin, dahası ideolojik bir şartlanmışlığın yüzeyselliğine toslar: *Girişim*'i “radikal İslamcı Kürtlerin” dergisi; *Şehadet ve Tevhid*'i “Hizbullah'ın” dergisi, *Hareket ve Ülke* gibi dergileri ise “İslamcı sosyalistlerin” dergisi olarak tarif eder.¹¹ Maalesef bu tanımların mesnetsiz (en azından son derece noksan) olduğunu gösteren dergi çalışmaları (akademik anlamda) bugüne kadar yapılmamıştır. İşin daha vahim yanı, Türkiye’de İslami hareketler üzerine ciddi araştırmalarıyla tanınan ve eserlerinde İslamcı dergiler hakkında

ayrımcı söylemler”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2013); Ece Karakuş, “Nationalist conservatism and its enemies: Communists, jews, donmehs and free masons in Büyük Doğu, Serdengeçti and Sebilürreşad”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, 2014); Şenol Gündoğdu, “Nation and nationalism according to Islamists during second constitutional period, A case study: Sirat-i Müstakim-Sebilürreşad”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Necmi Uzun, “Türkiye’de İslamcı hareket: Gelişimi, ilişkileri, ayrılıkları ve dönüşümü”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi SBE, 2011). Uzun’un tezi bizatihi İslamcı dergilere ilişkin olmamakla birlikte 1980 sonrası radikal İslamcı dergilere ilişkin bir bölüm barındırmaktadır. Bkz. s.166-178.

¹¹ Soner Yalçın, “İslam Dergisi’nin idealist gençlerine ne oldu”, *Hürriyet*, 27 Eylül 2008. Aynı yazı daha sonra ufak değişikliklerle yazarın kitabında da yer almıştır. A.y., **Bu Dinciler O Müslümanlara Benzemiyor**, İstanbul: Doğan Kitap, 2009.

değerlendirmelere de yer veren akademik isimlerin dahi söz konusu yanlış anlamaları derinleştirmeye neden olacak gerçek dışı bilgiler aktarabilmiş olmalarıdır. Örneğin Hakan Yavuz, “yasal sınırlar dışında mücadeleyi öneren radikal İslami yayınlar” olarak saydığı dergilerin (*Haksöz*, *İktibas*, *Tevhid*) Türkiye’deki laik sisteme karşı silahlı bir direnişi savunduğunu iddia etmektedir. Şöyle yazar:

Bu dergiler, radikal fikirlerin yayılma yerleri ve kuvvet kullanma yoluyla İslami bir toplum oluşturmak için İslami bir devlet teşkil edilmesi gerektiğine inanan devrimci ve ütopyik müminleri kazanma mekanlarına dönüşmüşlerdir. Türkiye’nin radikal İslamcılar için siyaset, İslam’ın düşmanlarını bulma ve savaşmaya ilişkindir. Bu dergiler, İslami faşist fikirler ve kaba anti-Semitizm mahalleridir.¹²

Bu haliyle Yavuz’un yorumu, İslamcılar için radikalliğin ve siyasetin anlamını bir düşman bulmaya ve onunla savaşmaya, şiddete, fanatizme, faşizme ve Yahudi düşmanlığına indirgemektedir. İlginç olan, 1980 sonrasında bu evsafi (veya onun bir kısmını) taşıyan oldukça sınırlı sayıda dergi bulunmakla beraber, bahsi geçen üç dergiden hiçbirinin mevcut düzene karşı silahlı bir direniş yöntemini benimsememiş olmasıdır. Bu yayınları fanatiklik ve aşırılıkla itham etmenin ve kısa bir paragrafla geçiştirmek suretiyle ortaya koydukları düşünsel birikimi görmezden gelmenin hakkaniyetli olmayacağı açıktır.

Ruşen Çakır’ın bugün hâlâ değerini koruyan *Ayet ve Slogan*’ı ise bu konuda yapılmış sınırlı sayıdaki titiz çalışmanın ilk örneğini teşkil eder.¹³ Çakır, 1980 sonrasındaki radikal İslamcı hareketlerin ve dergi yayınlarının ayrıntılı bir dökümünü verir. Bu çalışma bir gazetecilik ürünü olsa da yukarıda saydığım zaaftan muaftır ve anlamaya odaklı bir incelemedir. Ancak o da 1990’a kadarki dergi serüvenine ışık tutabilmekte ve benim inceleme alanım olan 2000’e kadarki süreci ihata edememektedir. İslamcı dergiler tarihi üzerine en çok yazıya imza atan isimlerden bir diğeri Hamza Türkmen’dir. *Haksöz* dergisinde yazdığı dizi yazılarla bu konuda önemli bir söylem arkeolojisi yapmıştır. Çalışma boyunca onun metinlerinden oldukça faydalanılmıştır. Ancak onun yazıları da 1990 sonrasında dergilerine ilişkin değildir. Doğan Duman’ın makalesi de ilk çalışmalardan sayılabilir.¹⁴ *Girişim*, *İktibas*, *Mektup*, *Tevhid* ve *Yeryüzü* gibi benim çalışmamın kapsamına giren dergilerle ilgili birer paragraflık değerlendirmelerle yetinen makale üzücü biçimde basmakalıp tanımlarla malüldür ve dergileri yalnızca radikal siyasi aktivizm ve İran devrimine yakınlıkları kapsamında değerlendirmektedir. Son olarak, Ferhat Kentel’in 90’lı yıllardaki üç İslamcı dergi üzerine

¹² Yavuz, age, s.152.

¹³ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslâmi Oluşumlar*, İstanbul: Metis Yayınları, 1990.

¹⁴ Doğan Duman, “Türkiye’de İslamcı Yayıncılık”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, cilt: 2, sayı: 4-5, Nisan 1995, s.77-94.

yazdığı makalesini dergi incelemelerine değerli bir katkı olarak anabiliriz.¹⁵ Yakınlardaki bir çalışma olarak İlmî Etüdler Derneği'nin (İLEM) İslamcı Dergiler Projesi kapsamında organize ettiği İslamcı Dergiler Sempozyumu ve bu programın bildiri metinlerinin yer aldığı kitap, sahaya oldukça yetkin bir referans sağlamıştır fakat 1960-80 dönemini esas almaktadır.¹⁶ Bu çalışmanın ilerde genişletilmesi durumunda İslamcı dergilere ait oldukça kuşatıcı bir birikimin elde edileceği öngörülebilir.

Özetle, İslamcılığın dergicilik serüveni ve bunun emek söyleminin üretimindeki rolüne ilişkin elimizde oldukça parçalı bir literatür vardır. Elinizdeki çalışmanın gayelerinden biri literatürdeki bu açığın ufak bir parçasını dahi olsa kapatma girişimidir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırma dökümantasyon yöntemini kullanmakta, yalnızca İslamcı dergilerdeki yazılı metinleri esas almaktadır. Bu metinler niteliksel içerik analizine tabi tutulmuştur. Aynı zamanda dergi içeriklerine dair edinebildiğim nicel verilerden de istifade edilmiştir. İslamcı bir emek söylemini inceleyen araştırma, dilin/söylemin toplumsal bir pratik olarak kurucu rolüne atıf yapan eleştirel söylem analizinin temel argümanlarına da başvurmuştur.¹⁷

Tez kapsamında, temsil kabiliyeti ve dönemi için entelektüel ve söylemsel etkisinin kuvvetli olduğu düşünülen dergiler seçilmiştir. Bunlar daha ziyade politik ve ekonomik söylem üretimine katkı yapan radikal yönelimli dergilerdir. Bu seçimin gelişigüzel olmadığını, çünkü seçilen dergilerin birbirlerinden tamamen kopuk olmaktan ziyade diyalog ve müzakere halinde olan, yazarlarının kendilerinininkiyle ötekilerinki arasında dolaşımda olduğu, aynı kavramsal kullanımları tercih eden, önemli konularda benzer tepkileri veren, herbirinin dilsel/söylemsel dağarcığı ötekiler tarafından anlaşılır olarak alımlanabilen dergiler olduğunu ifade etmemiz gerekir. Husnul Amin'in tabiriyle bu İslamcılığın "söylemsel alanı"dır.¹⁸ Bu alanın içinde bir

¹⁵ Ferhat Kentel, "1990'ların İslâmî Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire", Yasin Aktay (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-6: İslâmcılık** içinde, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s.721-781.

¹⁶ Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu ve Yusuf Enes Sezgin (ed.), **1960-1980 Arası İslâmî Dergiler: Toparlanma Ve Çeşitlenme**, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016. Ayrıca bahsi geçen dergi projesinin internet sitesi dergilere ait katalog bilgileri sunmaktadır, bkz. <http://www.idp.org.tr>.

¹⁷ Norman Fairclough, **Language and Power**, London: Longman, 1989; a.y., **Discourse and Social Change**, Cambridge: Polity Press, 1992; a.y., **Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research**, London: Routledge, 2003; Teun A. van Dijk, **Society and Discourse: How social contexts control text and talk**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009; a.y., **Discourse and Power: Contributions to Critical Discourse Studies**, Houndsmills: Palgrave MacMillan, 2008.

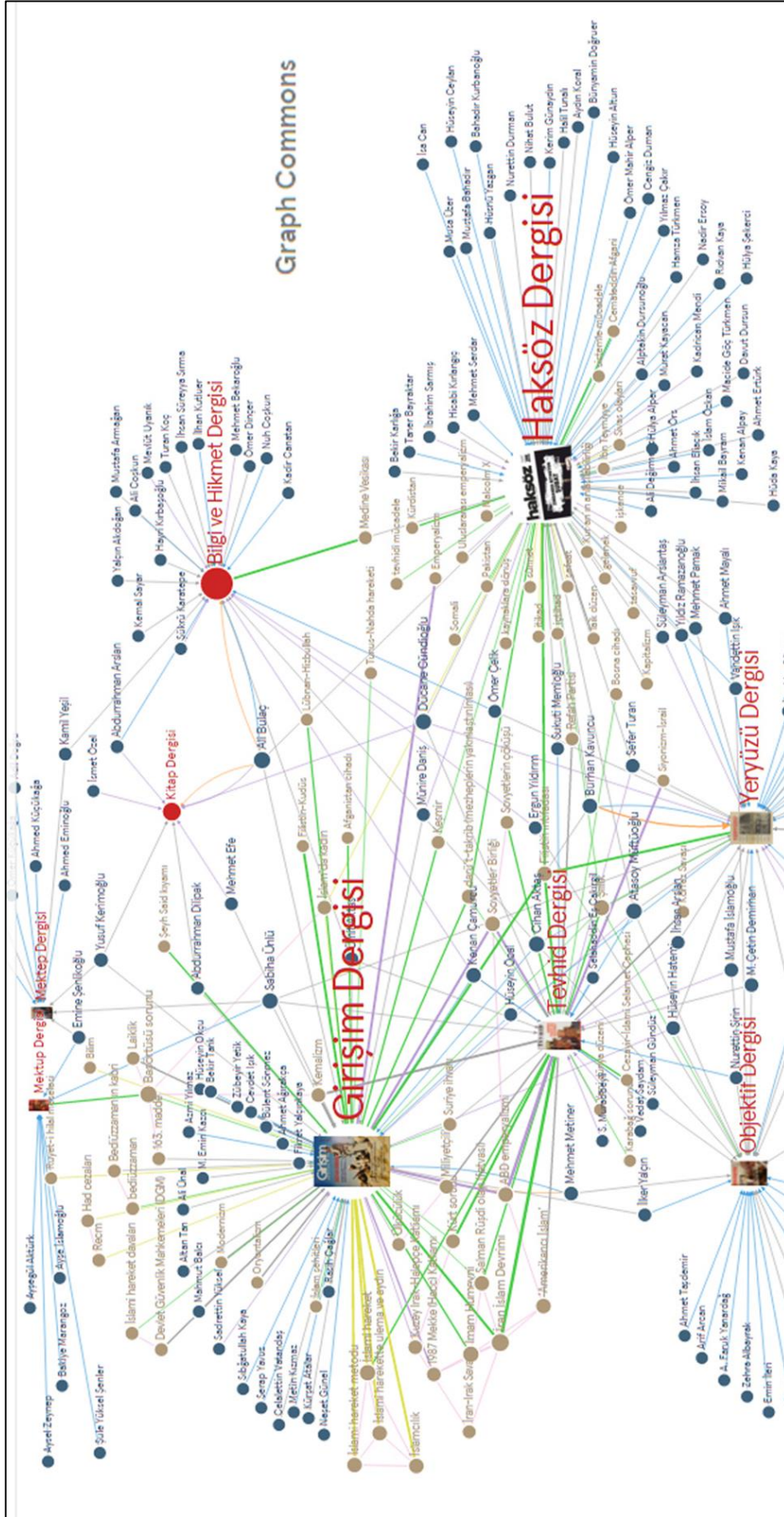
¹⁸ Husnul Amin, "From Islamism To Post-Islamism: A Study of a New Intellectual Discourse on Islam and Modernity in Pakistan", (**Unpublished Phd Thesis**, Erasmus University International Institute of Social Studies, 26 April 2010).

dizi ortak terim, anlam, kabul ve referans bulunmaktadır. Bu tez, mezkur dergilerin siyasal, sosyal ve ekonomik konulardaki radikal cevaplarının onlar için böyle bir söylemsel alan tespit edebilmemize imkân verdiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla dergiler arası farklılıklardan ziyade, inceleme verili bir dönemdeki İslamcı dergiler arasında ortak bir söylemin mevcudiyetini varsaymıştır. Tarafımızca bu söylem alanına ilişkin geliştirilmiş görsel bir harita 1985-95 dönemi dergileri arasındaki bu rabıta noktalarını görmeye yardımcı olabilir (bkz. Şekil 1). Politik ve aktüel konuların ağır bastığı ve güncel sorunların da takip edilebileceği yayınların seçilmiş olmasından ötürü, aynı dönemde İslamcıların çıkardığı fakat aktüel konulardan ziyade ilmî/entelektüel yönleri ağır basan *Bilgi ve Hikmet* ve *Tezkire* gibi dergiler tezin kapsamına alınmamıştır. Seçtiğimiz dergilerin 1980-1995 yılları arasında kalan sayıları birkaç istisnai – ulaşmamızın mümkün olmadığı- sayılar haricinde baştan sona taranmıştır. *Kapitalizm, emek sorunu, sosyal adalet, grevler, işçi eylemleri, iş cinayetleri, sendikalar, sendikacılık* vb. konular bu tarama kapsamında aradığım temalar olmuştur.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm İslamcılığın kavram olarak meşruiyet sınırlarını tartışmakta ve tarihsel dönemler arasındaki söylemsel geçişlerini okumaktadır. İslamcılığın muhafazakarlıktan ayrışarak 1980 sonrasında düzen karşıtı bir hal alan radikalleşme eğilimlerinin ortaya çıkış dinamikleri, tercüme ve dergi yayınları etrafında anlamaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde 1980’den 1990’lara kadar önce 12 Eylül yönetiminin ve ardından Özal’ın uygulamalarıyla derinleşen ekopolitik ve toplumsal krizlerin İslamcılarda uyandırdığı tepkilere değinilmiştir. İslamcıların muhafazakarlığın dinî ve siyasi yüzlerini bütünüyle reddettiği bu tavırlar, dünyevileşme, ahlaki yozlaşma ve nihayetinde ekonomik eşitsizlikler gibi konuları da içerecek şekilde dergiler üzerinden tetkik edilmeye çalışılmıştır.

Son bölüm ise 1980-2000 arası İslamcı dergilerde kapitalizm ve emek sorununun nasıl yer aldığına odaklanmaktadır. İslamcıların emekçi kesimlerin sorunlarını hangi terimler üzerinden anlayıp kavramsallaştırdığını, 1980’lerin sonuna doğru yoğunlaşan işçi eylemleri, grevler, iş faciaları, sendikal faaliyet temalı örnekler üzerinden inceleyen bu bölüm, özgün bir İslamcı emek söyleminin ortaya çıkıp çıkmadığını gösterecek şekilde içerik ve söylem analizlerini kullanacaktır.



Şekil 1: İslamcı dergiler ağı (1985-1995)

Görselde dergi, yazar ve konu isimleri bulunmaktadır. Ağ tarafımızdan ayrıntılandırılarak geliştirilmeye devam etmektedir. GRAPHCOMMONS yardımıyla geliştirilen görselin interaktif haline şu adresten ulaşılabilir:

<https://graphcommons.com/graphs/ab67b2c8-ce88-4e68-810d-9b3111370ead>

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. Kavramsal Tartışmalar: İslâmcılık Kavramının Sınırları ve Sorunları

1.1.1. İkircikli Bir Terim Olarak İslâmcılığın Meşruiyet Sorunu

İslâmcılık üzerine yapılan tartışmaların her şeyden önce bir terminoloji sorunuyla baş etmek zorunda kaldıkları görülüyor. Bunun başlıca sebebi İslâmcılığın bir kavram ve gerçeklik olarak sınırları kusursuzca çizilemeyecek bir alana gönderme yapmasıdır. Öyle ki, İslâmcılık denen şey, kimi zaman akademik kimi zaman ise aktüel (siyasi/medyatik) girişimlerin marifetiyle, birbirlerini rahatlıkla ikame edebilecek bir kavramlar bulutuna dahil edilmiştir: Siyasal İslâm, fundamentalizm, İslâmi fanatizm, İslâmi radikalizm, aşırılıkçılık, İslâmi hareket, İslâmcılık ve sair terimlerin tümü farklı zaman ve zeminlerde hemen hemen aynı anlamı taşıyacak şekilde dolaşıma girebilmektedir. Bu çok-nâmlılığa, İslâm'ın sınırlarının nerede başlayıp bittiği ve aynı şekilde 'siyasal'ın sınırlarının nerede başlayıp bittiğiyle alakalı mutabakata varamamış değerlendirmelerin sebep olduğu açıktır. Bir başka açıdan, İslâm ve siyaset arasındaki ilişkinin mahiyeti ve sınır uçları konusunda (gelenek içinde de bu çok netameli olmakla birlikte) modernliğin/modernleşmenin doğurduğu bir düşünsel kriz bulunmaktadır. Bu kriz mevzubahis mutabakatsızlığı Müslümanlar arasında da yaygınlaştırmakla İslâm ve siyaset ilişkisine dair bir yarı bilincin oluşmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla böylesi bir mutabakat arayışının, kendilerine çoğu zaman İslâmcılık yakıştırılan kesimler için dahi mutlak bir karşılığı yoktur. Yani kavramın meşruiyetiyle ilgili ikircikli bir sorun vardır. Birincisi, Müslümanların bağımsız bir siyaset talebini, siyasetin demokratik yörüngesinden sapma olarak değerlendiren, onu 'aşırılıklar'la malul gören ve 'fundamentalist şiddet'le eşleyen kesimlerin pejoratif bir adlandırması olarak İslâmcılığın 'gayrimeşruluğu'ndan bahsedilebilir. Bu, küresel ölçekte Batılı devletlerin ve siyaset bilimcilerinin, Türkiye'de ise resmi ideolojinin müdafasına soyunan Kemalist bürokratik elitin ve 'dinin siyasallaşması' gibi çekinceler konusunda sık sık müşterek tavırlar gösteren liberal ve sol çevrelerin yaygın olarak dillendirdikleri bir şeydir. İkincisi de, Müslüman hareket, grup, cemaat ve tarikatların kavramı sahiplenmekten kaçınma duyarlılığının

yarattığı problemdir. Bugün ‘Müslüman’ ifadesinin kendilerine yettiğini düşünen birçok kesim için ‘İslâmcı’ sıfatı “deli gömleği” şeklinde algılanmaktadır. Muhafazakâr dindar çevrelerde İslâmcılığın dini ‘ideolojikleştirmek’ olduğu yönünde yaygın bir çekingenlik vardır. Üstelik bu sadece dindar çevrelerin sorunu da değildir. Bugün Kemalistler de, milliyetçiler de, liberaller de kendilerini rahatlıkla Müslüman olarak niteleyebilmektedirler. Bu durumda bir ayrım kaçınılmaz gözükmemektedir. Modernlik momentinin içinden konuşuyorsak, bugün bir Müslümanın İslâm’a özgü olduğunu iddia ettiği bir siyasi ve toplumsal düzen arayışı gütmesi, kendini laik/seküler/Batı menşeli siyasi görüş ve ilkelerden bağımsızlaştırmayı istemesi onu sözcüsel bir ‘Kemalist Müslüman’dan ayırt eden şeydir. Aktay’ın yorumladığı gibi, çoğunluğunun Müslüman olduğu bir toplumda Müslümanlık kimliğine ayırdedici bir vurgu yapmak, dışlayıcı ve hatta tekfirci bir sonuca yol açabileceğinden, İslâmcı ifadesini bir siyasal kimlik unsuru olarak benimseyenler için kavram bu kaybı tazmin eden bir araca dönüşmüştür.¹⁹ Bu çerçevede, İslâmcılık, İslâm’ı geleneksel kültürel bir kimlik olmanın ötesinde benimsemeyi ve onun siyasal temsilinin arayışında olmayı ifade eden bir kavram olarak tezahür eder. Aktay’a göre, İslâmcılık, siyasal davranışın Müslümanlıkla örtüştüğü bütün zeminlerde ortaya çıkabilen bir kimlik veya algı/biliş olarak düşünülebilir. Dolayısıyla hangi tür farklı İslâmi yorumlara sahip olduklarından bağımsız olarak, siyasal praksislerinin merkezine İslâm’ı koyan bütün Müslüman oluşumları İslâmcılığın sınırlarına dahil etmek mümkündür.²⁰

Bu bağlamda Salman Sayyid’in İslâmcılığı kuramsallaştırmadaki katkısı, kavramın sınırlarını tayin etmede son derece işlevseldir. Sayyid, İslâm’ı özcü bir biçimde “bir sıfatlar kümesi”nden ibaret gören oryantalist yaklaşımla, onu bütün özgün karakterinden soyutlayarak “sürekli değişen bir pratikler dizisi”ne indirgeyen anti-oryantalist görüşler arasında, İslâm ve İslâmcılık arasında kurulacak üçüncü tür bir ilişki önermektedir. Sayyid, Bernard Lewis²¹, Gilles Kepel²², Daniel Pipes²³ ve Samuel Huntington²⁴ gibi oryantalist araştırmacıların İslâm ve siyaset arasındaki ilişkiye dair metin odaklı ve değişmez bir öze vurgu yapan varsayımlarının karşısında, Edward Said’de²⁵ somutlaşan ve yorumcularının ileri taşıdığı anti-oryantalist

¹⁹ Yasin Aktay, “Sunuş”, Yasin Aktay (ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslâmcılık** içinde, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s.16.

²⁰ Agm, s.18.

²¹ Bernard Lewis, **The Political Language of Islam**, USA: University of Chicago Press, 1988.

²² Gilles Kepel, **Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh**, Jon Rothschild (çev.), Los Angeles: University of California Press, 1985 ve **Jihad: The Trail of Political Islam**, Anthony F. Roberts (çev.), Cambridge, MA: Belknap Press, 2003.

²³ Daniel Pipes, **Militant Islam Reaches America**, New York: W.W. Norton, 2003.

²⁴ Samuel P. Huntington, **The Clash of Civilizations: Remaking of World Order**, New York: Touchstone, 1997.

²⁵ Edward Said, **Şarkiyatçılık**, Berna Ülner (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

tavrın²⁶ İslâm teriminin birden fazla anlamı ve temsili barındırmasından ötürü Müslüman dünyadaki gelişmeleri değerlendirmede ciddi sorunlara yol açacağı yönündeki yaklaşımını aktarır. Buna göre anti-oryantalistler görünürde özcülüğü reddeden bir İslâm teorizasyonu üretmişlerdir. Yani İslâm, kendisinin ‘ne olduğunu’ tanımlayan, zamandan münezze ve tözsel niteliklere indirgenemez. Bu konudaki tartışmaları kışkırtan önemli isimlerden biri olan Abdul Hamid El-Zein²⁷, İslâm’la ilişkilendirilen pratiklerin bunca çeşitliliğinin, “dinî anlamın bir bütünlüğe sahip olduğu” yönündeki varsayıma meydan okuduğu sonucuna varmıştır. Dolayısıyla onun için tek bir İslâm’dan söz etmek mümkün değildir, olsa olsa “İslâmlar”dan söz edilebilir. Sayyid, bu fikri sorunlu bularak “çoğulluğun özcülüğe karşı bir korunma olamayacağını” öne sürer:

İslâm müslüman toplumların açıklanmasında oryantalist açıklamaların merkezini teşkil ederken, anti-oryantalist bir anlatıda İslâm, merkezden uzaklaştırılmış ve dağılmıştır. Oryantalizmde parçaların bütüne (yerel fenomen İslâm’ın özüne müracaatla açıklanır), anti-oryantalizmde bütünün kurucu parçalarına (İslâm yerel olgulara yayılmıştır) indirgenmesiyle karşılaşırız. İslâm’ın ciddi bir kavram olarak dağılmasıyla ortaya çıkan boşluk bir ‘küçük İslâmlar’ dizisiyle (yâni İslâmî pratiklerin yerel ifadelendirilmesiyle) doldurulur.²⁸

Farklı anti-oryantalist yorumlardan biri örneğin, İslâm’ı (üstyapısal anlamda) bir ideoloji, yani “bütün inanç sistemleri gibi son tahlilde toplumsal ve ekonomik süreç ve mücadelelerin yansıması olan bir inançlar sistemi” olarak tanımlayan görüştür. Burada İslâm’ın rolü, maddî alanın öncel olduğu idealizm ve materyalizm arasındaki karşıtlık tarafından belirlenen teorik bir çerçeveye yerleştirilir. İslâm’ın rolü bu durumda ancak ikincildir ve mistikleştirici olmakla sınırlandırılmıştır. İslâm’a, meşruiyet ve temsile aracılık eden salt bir lügatçe yakıştırılması yapılır. “İslâm’ı bir lügatçe olarak kabul ettiğimizde bile,” der Sayyid,

seküler taleplerin ifade edildiği bir kümenin aracı olamaz o; çünkü aynı zamanda bir talepler kümesinin inşa edildiği bir olabilirlik durumudur da. Lügatçeler sadece ifade edici değil, kurucudurlar da. ‘Maddî’ alan belirli bir lügatçe tarafından yalnızca ifade edilmez, daha ziyade temsilin kendisi bu nesnenin kimliğinin kurucusudur. ‘Gerçeklik’ (‘gerçek’ özneler ya da nesnelere) temsile dışsaldır ve özel bir lügatçenin kullanılmasının, bu ‘gerçekliğin’ kimlikleriyle doğrudan bir ilişkisi vardır. Bu da İslâm’ın sadece derin yapısal çıkarların maskelendiği bir yol

²⁶ Buna Roy’un yaklaşımını da katabiliriz. Olivier Roy, **Siyasal İslâmın İflası**, Cüneyt Akalın (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1994.

²⁷ Abdul Hamid El-Zein, “Beyond ideology and theology: the search for anthropology of Islam”, **Annual Review of Anthropology**, vol. VI, 1977, ss. 227-54.

²⁸ Salman Sayyid, **Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu**, Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz (çev.), Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s.61-62.

olmadığı, aynı zamanda çıkarların ve kimliklerin biçimlendirildiği bir amaç olduğu anlamına gelir.²⁹

Dolayısıyla Sayyid, İslâm ve siyaset ilişkisini anlamada anti-oryantalistlerin oryantalizmden çok büyük bir kopuşu temsil etmedikleri sonucuna varır. O halde takınılacak tavır nedir? Klasik oryantalizmin İslâmcılığı İslâm'ın basit bir dışavurumu olarak algılayışına mı katılacağız yoksa anti-oryantalistleri takip edip İslâm'ın yaftadan başka bir şey olmadığı ve kendi başına ehemmiyetten yoksun olduğu şeklindeki bir nominalizmi mi savunacağız? Sayyid, anti-oryantalistlerin İslâm'ın çok anlamlılığına işaret etmekte haklı olduklarını teslim eder ancak ona göre İslâm yine de tekilliğini korur. “Eğer İslâm gerçekten ikincil bir unursa, hâlâ nasıl toplumsal ve siyasal projeleri ifadelendirme rolü oynayabilir?” Nasıl olmaktadır da Müslümanların siyasetinde başka bir isim değil de İslâm ismi merkezde kalabilmektedir?

Sayyid, çözümlemesine dil ve semiyolojinin Saussure'ün temel kavramlarından başlar. Buna göre Saussure'ün gösteren (signifier) ve gösterilen (signified) arasında yaptığı ayırım, bir göstergenin saf bir mecaz olduğu fikrinden yola çıkar; kavramsız bir gösterge teorik bir imkânsızlıktır. Saussure'ün dilbilimde akustik imge (gösteren) ve kavram (gösterilen) arasındaki ayırım, bir ses örüntüsünün başka bir şeye gönderme yaptığı, yani bir anlamı olduğu, çünkü bir göstergenin gösterdiğinin, bir gösterilene ilişkili olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bir gösterenin içerikten (yani bir gösterilenden) yoksun olduğunu söylemek, aslında gösterenin anlamsız (yani kavramsız) bir akustik imge olduğunu söylemek demektir. Kavramsız (bir başka deyişle anlamsız) bir ses örüntüsü sadece bir gürültüden ibaret olacaktır.³⁰ İslâm ise “gürültü değildir: birçok gösterilene olabilir ancak asla bir gösterilene olmadan olmaz.”³¹ Daha sonra Barthes, gösteren'in çokanlamlılığının imkânından bahsetmiştir. Lacan gibi psikanalist felsefeciler ise Barthes'ın teorisini genişletmiş ve gösterilen'in gösteren tarafından üretildiği fikrini öne sürmüşlerdir. Bundan böyle gösteren, gösterilenin temsilcisi değildir. Yalnızca, “zincirin ya da gösterenler şebekesinin kaymasını durdurmak üzere, birleştirici bir nokta marifetiyle söylemdeki anlamın inşasını teorize edecektir.”³²

Sayyid buradan İslâm'ın gösterilensiz bir gösteren olmadığı, ancak “anlamı, eklememesi tarafından ifade edilen bir gösteren” olduğu sonucunu çıkarır. İslâm farklı söylemleri birbirine eklemeyen bir düğüm noktasıdır ama noktalardan bir nokta da değildir. O

²⁹ Age, s.63-64.

³⁰ Aktaran Sayyid, s.65-66. Saussure'ün bahse konu olan kuramının ayrıntılı bir incelemesi için ayrıca bkz. Jonathan Culler, **Ferdinand De Saussure**, New York: Cornell University Press, 1986, özellikle s.27-64. Ayrıca Saussure'ün Türkçe'ye yeni kazandırılmış yazıları için bkz. Ferdinand de Saussure, **Genel Dilbilim Yazıları**, Savaş Kılıç (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

³¹ Sayyid, s.66.

³² Age, s.67.

halde İslâm'ın "söylemler-arasılığı", tikel herhangi bir söyleme dahil edilmesiyle silinemez. Aynı derecede, Sayyid'e göre, İslâm kendi kurucu söylemi istisna olmak üzere herhangi bir söylemin (bu söylem Müslümanlara ait olsa da) ürünü olamaz. Ona göre "İslâm'ı yeniden yorumlamak ve yeniden ifadelendirmek istikâmetindeki muhtelif teşebbüsler, daha önceki yorumların ve dile getirmelerin izini, yeniden eklemleme çabalarının son eklemlemenin koptuğu yerden başlaması derecesinde zaten taşımaktadır." Böylece bir yığın söylemi bir araya getirmekte kullanılabilmesine rağmen, İslâm'ın kimliği her bir araya getirme eyleminde dönüştürülecek, ama diğer eklemlemelerin izlerini taşımaya hâlâ devam edecektir.³³ Bu bakımdan İslâm göstergesi, kuruluş tarihini de içerecek şekilde, bir "eklemlemeler tarihi"yle vücut bulur:

İslâm ne kurmuştur? Totolojik olarak, kendisine tâbi olan bir cemaat kurmuştur; İslâm ümmet'ini kurmuştur. Bu kurma ediminde İslâm bir cemaatin birleştirildiği ve tesis edildiği bir araçtır: Bir 'müslüman' cemaatin birliği, İslâm'ı bir düğüm noktası olarak kullanarak kimliğinin geriye dönük olarak kurulmasından gelir. Şu halde İslâm sadece bu gösterene bağlı olarak özel bir cemaati birleştirme işlevini yerine getirmez, aynı zamanda müslüman cemaatin kendisini tanımladığı ve gerçekleştirdiği addır da. Dünyanın çeşitli yerlerindeki muhtelif İslâmi pratikleri birleştiren şey bu pratiklerin İslâm adına yerine getirilmeleridir. İslâm'ın müslümanlarla ilişkisinde, müslümanların diğer başka bir öğeyle ilişkilerinin aksine, müslümanların söyleminde, İslâm ayrıcalıklı bir yer işgâl etmektedir. İslâm'ın söylemler-arasılığı, geniş ölçüde, bir müslüman kimliğinin inşasındaki önemine bağlıdır.³⁴

Sayyid, Zizek'in "Mümkün bütün pozitif çeşitlemelerinin ötesinde verili bir ideolojik alanın kimliğini yaratan ve besleyen nedir?" sorusuna atıfla, bir söylemlilik alanının birleştirici düğüm noktalarının müdahalesiyle bağlı ve birleşik hale getirildiğini söyler. Bu söylemlilik alanının öğeleri pozitif ve kendinde kimliklere sahip değildirler, diğer gösterenlere ilişerek kimlik kazanırlar. Birleştirici nokta ise birleştirir, sınırları çizer ve söylemlilik alanını totalize ederek anlamlı bir yapı üretir. Yani toplumsal olan, dolaşım halindeki bir gösterenler yığınının, bir düğüm noktasının hakemliğiyle, birleşik bir alana yapılaşdırılmasıyla biçimlenir. Birleştirici noktaların ehemmiyeti ise sistemdeki diğer bütün öğelere "geriye dönük bir anlam" vermesinden gelmektedir. Geriye dönük olarak öğelerin anlamlarını belirleyip söylemsel alanı örgütleyen şey işte bu noktalardır.³⁵

İşte İslâm, "bütünsel bir anlam evreninde gösterim zincirlerini yapılaşdırılan düğüm noktaları çoğulluğu"nun arasındaki bir düğüm noktasıdır. Ancak yukarıda değinildiği gibi

³³ Age, s.68-69.

³⁴ Age, s.70

³⁵ Age, s.70-71.

sıradan bir nokta değildir: Söz konusu çoğulluk içinde hususi bir gösterendir, yani anlamın evrenini geriye dönük olarak kurma işini gören “hakim gösteren”dir (master signifier). Sayyid bu hakim gösterenin bütün söylemsel evren için bir mecaz-ı mürsel olarak çalıştığından bir tikellik olarak paradoksal bir gösteren olduğunu söyler.

Bu sıfatla evrensel bir boyut kazanır ve diğer bütün gösterenler için bir talimat mercii olarak işgörür. Birliği garanti eden ve yaptırıma bağlayan bütünlüğün gösterenidir. Bizzat varlığıyla bütünü tasarlar. Temel gösteren (master signifier) diğer gösterenlerin (signifiers) müracaat ettiği bir gösterendir; diğer bütün gösterenleri birleştirir, kimliklerini sabitler. Bütün takımın tutarlılığını garanti eden ve sürdüren sembolik otoritenin yegâne noktasıdır.³⁶

Hakim gösteren kendinde, tözel bir kimliğe sahip değilken İslâm’ın bunca farklı söylem içinde bir hakim gösteren olarak bulunabilmesi, Sayyid’in yine Zizek’in ifadesine başvurarak söylediği gibi, “insanlarda kendinde bir şey bulunduğunu hissettiren bir güce sahip olması”ndandır. Onun mahiyeti bu güçtür. Hakim gösteren durumunda, bir cemaati bir arada tutan şey olmaktadır. Ancak bu anti-oryantalistlerin kastettiği gibi bir özellikler ya da pratikler kümesi değildir, çünkü kendisinde ‘fazladan’ bir şey vardır: “bu özelliklerde mevcut ve onlarla gözükken bir şey”. Cemaatin üyeleri kendisine inandığı müddetçe cemaati bir arada tutar.³⁷ İslâm, bu açıdan müslüman cemaatlerin hakim göstereni olur. “İslâm bütünlüğü birleştiren ve cemaati bir arada tutan mekândır.”³⁸

O halde artık İslâm ve İslâmcılık arasındaki ilişkinin meşruiyetini konuşmak için belli bir kuramsal mesafe katettiğimizi söyleyebiliriz. Sayyid, bu ikisi arasındaki ilişkinin ne oryantalistlerin iddialarındaki kadar dolaysız ne de anti-oryantalistlerin düşündüğü gibi fırsatçı olduğunu, daha ziyade kurucu bir ilişkiden bahsedebileceğimizi savunur: Hem İslâm hem de İslâmcılığın kimliği, İslâmcılar İslâm’ı kendi projelerine eklemeye çalıştığı müddetçe dönüşmektedir. İslâmcıların İslâm’ı merkezî politik bir kategori olarak ifade etme kabiliyetleri, onların, İslâm’ı birçok söylem içindeki bir düğüm noktası olmaktan nasıl temel bir gösterene dönüştürebildiklerinden gelir.³⁹ İslâmcılarınki, İslâm’ı diğer bütün söylemlerin gönderme yapacağı bir nokta (yani hakim gösteren) şeklinde inşa ederek genel söylemsellik alanını hegemonize etme çabasına tekabül etmektedir.⁴⁰ Sayyid bu hegemonyayı inşa ederken İslâmcıların İslâm’ın söylemler-arasılığını üç yoldan gerçekleştirdiğini ifade eder: İslâmcılar

³⁶ Age, s.72.

³⁷ Age, s.72-73.

³⁸ Age, s.73.

³⁹ Agy.

⁴⁰ Age, s.74. Sayyid’in buradaki hegemonya fikri, büyük ölçüde Laclau ve Mouffe’un Deridda’dan mülhem çizdikleri kuramsal çerçeveye borçludur. Bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**, Second Edition, London: Verso, 2001.

öncelikle İslâm'ı din (iman), dünya (bütün bir hayat tarzı) ve devlet (siyasal düzen) olarak tanımlarlar. İslâm'ı inşa etme yönündeki bu girişimlerin her biri diğer İslâm yorumlarını karşılama ve uyarlamayı da içermektedir. İslâmcı proje farklı söylemlerde çalışma biçimlerini toplar ve İslâm'ı temel bir gösteren olarak kullanıp birleştirir.⁴¹

Eğer hakim gösteren “herhangi bir söylemsel mekânın bütünleştirildiği en soyut ilke olarak” işliyorsa ve İslâm Müslümanlar için en soyut gösterense (yani tikel kimliklerin en üstündeki kapsayıcı kavram), Sayyid'in Rorty'ye atıfla kullandığı gibi, İslâm, müslümanların “nihaî lugatçesinin en narin (thinnest) tabiri” olur. Karşı koymayı güçleştirirse bu narinliktir. Sayyid'e göre dolayısıyla, müslümanlar için İslâm “iyiliğin müseccem hâle gelişinin” diğer bir adıdır: “Böylece İslâmcılar en iyi idarenin İslâmî idare olduğunu söylediklerinde, ‘İslâmî’ olan iyiliğin müseccem oluşuna gönderme yapar ve iddia, en iyi idarenin iyiliğin idaresi olduğuna dönüşür. Bu, İslâm'la iyiliğin müseccemliği arasındaki ilişkiye saldırmadan, doğrudan reddedilmesi güç bir iddiadır.”⁴² Şu halde denilebilir ki, İslâmcılık, İslâm'ı, Müslüman cemaatlerin söylemindeki bir “düğüm noktası”ndan, bir “hakim gösteren”e dönüştürmeyi, onu siyasal düzenin hakim göstereni yapmayı hedefleyen projenin adıdır. Merkezî söylemsel bir evrenin birliğini ve kimliğini hangi gösterenlerin kuracağına ilişkin bir mücadeledir. İslâmcılar için temel gösterenin adı İslâm'dır; muhalifleri içinse İslâm temel bir gösteren olamaz.⁴³

Sayyid'in yaptığı (ve İslâmcılığa ilişkin literatürde çok az ilgiye mazhar olmuş) bu değerli kuramsal katkıyı, İslâmcılık kavramının anlamına dair literatürdeki basmakalıp tanım ve değerlendirmeleri aşabileceğini düşündüğümüzden, sözü uzatmak pahasına, temel hatlarıyla vermeye çalıştık. Meseleye ilişkin bir diğer alternatif kuramlaştırma denemesi Talal Asad'ın İslâm'ı “söylemsel bir gelenek” olarak yorumladığı ünlü makalesinde karşımıza çıkar.⁴⁴ Asad, “İslâm'ın kendi siyasal yapısı içindeki tarihsel varyasyonlarının ve İslâm dininin kendisiyle bağlantılı farklı formlarının temsilinde kullanılan söylemsel tarzlar ve bu tarzların bizi düşünmekten men ettiği sorular nelerdir?” diye sorar. Bu meseleye ilişkin olarak değerlendirmemiz gereken bir kaç nokta arasında şuna dikkat çeker: “Antropolojik anlayışın nesnesi olarak İslâm'a, ahlaki kişiliklerin oluşturulmasını, kitlelerin manipülasyonunu (veya ona direnç göstermeyi) ve doğru bilgilerin üretimini çeşitli biçimlerde birbirine bağlayan

⁴¹ Sayyid, s.74.

⁴² Age, s.75.

⁴³ Age, s.76.

⁴⁴ Talal Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam”, **Qui Parle**, vol. 17, no. 2, 2009, ss. 1–30. Asad burada El-Zein'in görüşlerini sorunsallaştırır. Aralarındaki ihtilaf hakkında bir değerlendirme için bkz. Ovamir Anjum, “Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors”, **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, vol. 27, no. 3, 2007.

söylemsel bir gelenek olarak yaklaşılmalıdır.”⁴⁵ Asad’a göre İslâm ne söylemsel bir toplumsal yapıdır ne de heterojen bir inançlar, yapıntılar, gelenekler ve ahlak toplamıdır. O bir “gelenek”tir. Bir gelenek kavramsal düzeyde bir “geçmiş”e ve bir “gelecek”e bağlıdır, bunu da öteki uygulamalara, kurumlara ve toplumsal koşullara bağlanma biçimleriyle, yani “şimdi”yle yapar. İslâmi bir söylemsel gelenek (burada İslâmcılık olarak adlandırabiliriz), kendisini İslâmi bir geçmiş ve gelecek anlayışlarına adayan, bunu da şimdideki muayyen bir İslâmi pratiğe referansla yapan bir Müslüman söylem geleneğidir. Bu, Müslümanların her söyledikleri ve yapıp ettiklerinin İslâmi söylemsel geleneğe ait olduğu anlamına gelmez. Asad bir İslâm geleneğinin bu açıdan ille de geçmişte yapılanların bir taklidi olmadığını söyler. Geleneksel pratiklerin İslâm araştırmacılarına geçmişte yapıp edilenlerin taklidi gibi görüldüğü durumlarda bile, “bu, uygulayıcıların neyin *uygun performans* olduğu ve geçmişin şimdinin pratikleriyle nasıl ilişkilendiği yönündeki kendi anlayışları olacaktır, gelenek için hayati olan bu olacaktır, eski bir formun açıkça tekrarı değil.”⁴⁶ O halde gelenekler homojen olarak görülemeyecekleri gibi, öte yandan (Sayyid’in eleştirisindeki anti-oryantalistlerin amorf İslâm yorumlarını hatırlayacak olursak) Müslümanların pratiklerindeki heterojenlik de ille de İslâmi bir geleneğin yok olduğuna işaret etmez. Aksine, Asad’ın çıkarımına göre, geleneksel Müslüman pratiklerin farklı zaman, mekan ve topluluklardaki çeşitliliği, farklı toplumsal ve tarihsel koşulların sürdürebildiği veya sürdüremediği farklı İslâmi muhakeme biçimlerine işaret eder.⁴⁷

İslâm’ı sürdürülebilir bir “söylemsel gelenek” ve Müslümanların siyasal tercihlerinde bir “hakim gösteren” olarak anlamak bize İslâmcılığın hem İslâm’a hem de siyasal olana ilgisini açık eder. Ancak bir yandan da, İslâmcılığın tekil olmaktan ziyade birbirine eklemlenen tarihler ve farklı topluluklardan müteşekkil olduğunu da imler. Bu farklı yönelimleri İslâmcı olarak adlandırabilmemiz, İslâm’dan (İslâmi metinlerden) mülhem bir dille tasvir edilmiş bir ütopya doğrultusunda eyliyor olmalarının onları sosyolojik anlamda ortak bir kümeye tahsis etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu eklemlenmelerin tarihi, İslâmcılığın aynı zamanda tarihsel ve deyiş(k)en karakterini de göz önüne serer. Dolayısıyla İslâmcılığın Türkiye seyrini takip ederken onun hem hakim gösterenle ilişkisi anlamında soykütüğünü, hem de deyişik söylemlerle eklemlenebilmesi açısından tarihselliğini akılda tutmak gerekir. Aktay, İslâmcılığın bu iki vechesinin ‘beşeri’ olanı hakkında şunları söyler:

⁴⁵ Asad, s.10.

⁴⁶ Agm, s.20-21.

⁴⁷ Agm, s.23.

Esasen, kendimizi başka bir ideolojinin değil de İslâmcılığın beşeriliğine vurgu yapmak zorunda hissetmemiz, tek başına İslâmcılığın zımnen nasıl bir beklenti, hatta baskı altında olduğunu gösteriyor. İslâmcılığın beşeri yanı hem İslâmcılar hem de İslâmcı olmayanlar tarafından zaman zaman hatırlanır, çünkü aslında ona yüklenen beklenti, onu siyasal bir metafiziğin sabitliğine, bölünmez bütünlüğüne gönderme yaparak onu bir anlamda da hayatın ve siyasetin dışına itmeye yarayan bir baskı uygular.⁴⁸

İslâmcılık, Allah'ın vazettiği yasaların yeryüzündeki hakimiyetini savunmak olarak anlaşıldığında, İslâmcılığın tarihüstü bir siyasal ilahiyatın karşı karşıya bırakacağı kırılğanlıklarla baş etmek zorunda kalma olasılığının artacağı da aşikardır. İslâmcılar, kendi siyasal pozisyonlarını kimi zaman mutlaklaştırabilirler, hatta kapsayıcı olmayan İslâm(cılık) yorumlarına girişebilirler. Ama özeleştirici ve kopuş süreçleri de İslâmcılığın kendini hesaba çekişinin yoğunlaştığı dönemlerde sık sık mümkün hale gelir. İslâmcılık böylece kendi serüveni içinde farklı eklemlenmeler yaşar.

Türkiye özelinde konuştuğumuzda ise İslâmcılık, 1960'ların sonlarına kadar milliyetçi-muhafazakâr bir lügatçe içinde kendine yer edinebilen ve 1970'lerden sonra daha kitabî ve evrenselci bir çizgiye evrilen, 1980 sonrası ise kelimenin gerçek anlamıyla İslâmcı denebilecek özgün siyasal taleplerle ortaya çıkan bir eklemlenme ve bağımsızlaşma sürecini kat etmiştir. Kavram etrafında yaptığımız bu girişin bizi taşıyacağı bir sonraki nokta, çalışmanın bağlamını da inşa etmemizi sağlayacak bir dönemleştirme tartışması olmalıdır. Bu noktada, İslâmcılığın 1980 sonrasında bağımsız bir akım olarak billurlaşma sürecini, bazı literatürel katkılarla müzakere ederek özetlemeye çalışacağız.

1.1.2. İslâmcılığın Dönemleştirilmesi Problemi

İslâmcılığın Türkiye tecrübesini üç döneme ayırarak inceleyen Ali Bulaç, İslâmcılığın birinci nesli olarak kavramsallaştırdığı 1856-1924 arası dönemi Osmanlı son dönemindeki kolonyalizm/Batılılaşma çabalarına karşı geliştirilen ve esasen “devleti kurtarma” gibi bir misyonun tetiklediği bir tecdid hamlesinin karakterize ettiğini öne sürmektedir. Yeni hukuki, idari ve toplumsal reformları ortaya çıkaran İslahat Fermanı'yla başlatılan bu sürecin Batılılaşmacı kanadın hilafeti ilga ederek siyasal alanı tahkim ettiği 1924 yılında son bulduğu belirtilmektedir. Bulaç'a göre ilk İslâmcı neslin ortaya çıkışı, ilk kurumsal Batılılaşma çabalarının sonuçları karşısındaki bir reaksiyon şeklinde olmuştur. Bununla beraber, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi kimselerin yaptıkları şey salt bir tepki değil, kendi kavramsal

⁴⁸ Aktay, s.24

çerçeveleri içinde inşa edilmiş öneri paketler dizisidir.⁴⁹ Dönemin hakim siyaset tasavvuru açısından hem Batılılaşmacı devlet ricalinin ve aydınının hem de İslâmcıların formülasyonu devletin nasıl tasarlanacağı meselesine odaklanmıştır. Devletin ele geçirilmesi, devletin dönüştürülmesi ve devlet aygıtı üzerinden toplumun da yeniden inşa edilmesi, bu formülasyonun ana temalarıdır.⁵⁰ İslâmcılar tarafından bu dönemde sadece devlet ve siyaset konuları tartışılmamış, aynı zamanda İslâm dünyasının “ilerleyememesine” sebep olduğu düşünülen geleneksel dinî ve felsefî kabuller sorgulanmış ve İslâm’ın öz kaynaklarına dönüş söylemi içinde Kur’an’a ve “asr-ı saadete” müracaat vurgusu yapılmıştır. Askeri yenilgiler, toprak kayıpları, sosyal ve ekonomik durgunluk gibi nedenlerden beslenen “Batı karşısında gerilemiş olma” psikolojisinin içselleştirilmesi, ilk nesil İslâmcıları, müslüman ümmetin birliği (İttihad-ı İslâm), sömürgecilğe karşı cihad ve geleneksel kurum ve alışkanlıkların ıslah, ihya veya tecdid edilmesi gibi çözüm önerilerine sevketmiştir.

Meşrutiyet’ten (1908) sonra iyice belirginleşen ve Batıcılardan da Türkçülerden de ayrı bir kategori olarak ortaya çıkan İslâmcılar arasında, Said Halim Paşa, Mehmet Akif, Said Nursi, Mustafa Sabri, Babanzade Ahmet Naim, Filibeli Ahmet Hilmi, Ferit Kâm, Elmalılı Hamdi Yazır, İskilipli Atıf, İzmirli İsmail Hakkı vd. isimler zikredilebilir. Ali Bulaç bu ilk neslin profilini, sonraki nesillere nazaran çok daha köklü ve sağlam İslâmi bilgilere sahip olmalarından, öte taraftansa önerilerini Batılı felsefî kavram ve tahlillere (ilerleme, kartezyen felsefe, rasyonalizm vs.) dayandırmalarından ötürü, melez bir kavramı işe koşarak “ulema-aydın” olarak tarif etmeyi tercih eder.⁵¹ Bunlar toplumsal köken olarak yazar, hatip, şair, müderris, müftü, gazeteci, politikacı ve hatta bürokrattan oluşan geniş bir yelpaze oluşturmaktadırlar. Cumhuriyetin ilanından sonra Batıcı kanadın iktidara hakim olmasıyla gelen ve radikal devrimlerin yolunu açacak olan hilafet ilgası (1924) ve Takrir-i Sükun kanunu (1925) gibi hamleler, İslâmcıların baskılanması ve tasfiyesiyle sonuçlanacak, Ali Bulaç’ın deyişiyle 1950’ye kadar “fetret”e mahkum edecektir.

İslâmcıların ikinci neslini (1947-2000) Ali Bulaç, birinci neslin “kurtarıcı” misyonunun aksine, ortada kurtarılacak bir (İslâmi) devlet kalmamasından ötürü “kurucu” misyonla tanımlar. Bunun haricî sebepleri, 1947’de “ilk Müslüman ulus-devlet” olarak Pakistan’ın kurulması ve buna bağlı olarak (Mevdudi’nin görüşlerinden etkilenen) Mısır İhvanı’nın toplumsal bir ıslah hareketi olmaktan öte politik bir örgüte dönüşmesi iken, dahilî sebep ise 23

⁴⁹ Ali Bulaç, “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, Yasin Aktay (ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslâmcılık** içinde, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s.53

⁵⁰ Agy.

⁵¹ Agm, s.56.

yıllık Tek Parti iktidarının ardından gelen çok partili sistemin siyasal katılımı ve din eğitimini görece serbestleştirmesi olarak görülmüştür. Bu süreçte “ulus devlet” Müslümanların zihninde dönüştürücü bir rol oynar. Yüzyılın başından itibaren hızlanan çözülme ve bağımsızlaşma hareketlerinin yeni ulus devletlerin kurulmasıyla sonuçlanması, öte tarafta ulus devletinin Batı’da olduğu gibi kalkınma, ekonomik ve teknolojik ilerleme aktörü olarak görülmeye başlanması, bu siyasal formun biraz gönüllü biraz da kaçınılmaz bir gerçeklik olarak içselleştirilmesini sağlamıştır.⁵²

Bulaç, İslâmcılığın siyasal görüş ve talepleri olmakla beraber 20. yüzyılın ortalarına kadar daha çok teorik ve ahlaki vurguları önde olan bir cereyan olduğunu, tarihsel anlamda İslâmi kimliği olan bir devletin yine İslâmi ölçülerle ıslah edilmesi hedefine matuf olarak işlediğini, “bu yüzden İslâmcıların tasarımında kendi başına, aşağıdan yukarıya ve sivil/çevre güçlerin sosyal mobilizasyonu ile kurucu ve dönüştürücü siyasi aktör olma eğilimlerinin zayıf olduğunu” belirtmektedir. Zaten bu tarihten itibaren başa seküler/laik yönetimlerin gelmesiyle İslâmcılar çok önemli bu siyasal iddialarından feragat etmek durumunda kalmışlardır. Laik rejimler otoriter ve totaliter bir yönetim izlemişler, eşitsiz bir ekonomi politikası devreye sokarak geniş halk kesimlerinin yoksullaşmasına sebep olmuşlar ve Müslümanların yalnızca siyasi düzlemin değil bizatihi hayatın dışına atılmalarına yol açmışlardır. Bu şartlarda İslâmcılar, “tarihsel ve sivil deneyim zayıflığı” gibi dezavantajlarla iktidar mücadelesine iştirak etmişlerdir. İslâmcılık, bu evrede, “aktif bir siyasi eylem planı” olarak yeniden şekillenmiş ve Bulaç’ın deyişiyle “İslâmi hareket”e dönüşmüştür.⁵³ Bu hareket, ilk neslin aksine devletin “uzağında”, Yasin Aktay’ın “diasporik” olarak tarif ettiği⁵⁴ bir ruh hali içinde biçimlenmiş ama devlete yönelmiş bir harekettir. Toplumsal marjların, kendilerine siyasal zeminin kanalları kapatılmış olan geniş halk kesimlerinin tepkisi ve talebidir.⁵⁵ Bu neslin önder profili de yine ilk neslinkinden farklılaşmaktadır. Modern eğitim almış olmakla birlikte geleneksel eğitimden de geçmiş veya geleneksel metinlerle ve kaynaklarla irtibatı olan ilk neslin “aydın-ulema” figüründense bu ikinci nesil sadece modern Batılı eğitimden geçmiş “aydın”lardan oluşmaktadır. Bunlar çoğunlukla mühendis, avukat, yazar, gazeteci ve profesyonel siyasetçi benzeri modern meslek kategorilerine girmektedirler. (Bunun Arap dünyasında da İran’da da istisna noktaları olduğunu akılda tutmak gerekir.)

⁵² Agm, s.65.

⁵³ Agm, s.66.

⁵⁴ Yasin Aktay, “Body, Text, Identity: The Islamist Discourse Of Authenticity In Modern Turkey”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, 1997).

⁵⁵ Bulaç, s.67.

Yani ikinci nesil İslâmcılık, İslâmi bir devlet tasarımıyla beraber yeni bir İslâm toplumu oluşturma yönünde “kurucu” nitelikli ve (göçün doğurduğu) kentli bir “hareket”tir. Bütün siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel yapı ve kurumların İslâmleştirilmesini öngörür. Bu tarz, 1979 İran İslâm Devrimi’yle zirveye ulaşmıştır.

Ali Bulaç 1997 sonrasını ifade eden üçüncü nesil İslâmcılığı, sivil toplumculuk, birey inşası, ve çoğulculuk gibi niteliklerle örtüştürür. Devletin ele geçirilmesinden ziyade bu dönemde gündelik hayatın dönüştürülmesi gibi bir kaygı başat rolü oynamaktadır.

Bu üç nesilden oluşan dönemleştirme, değerli bir kuramsal katkıysa da, bazı yorumcular tarafından eleştiriye uğramıştır. İçinde birbirinden farklı birçok yönelimin, geçiş ve eklemlenme sürecinin olduğu uzun bir tarihî evrenin böylesi genellemeci bir üslupla değerlendiriliyor olması, içindeki katmanların ayırdedici vasıflarını gözden kaçırmaya sebep olabilmektedir. Kendisi de İslâmcı bir araştırmacı olan Hamza Türkmen şöyle yazar:

Ali Bulaç, İslâmcı nesil tasnifinde 1924-1950 arasını boş bırakmaktadır. Oysa bu dönemde İttihad-ı İslâm ruhu, Lozan anlaşmasıyla dayatılan Türkiye kolonyalizmine ve Kemalizmin sekülerleştirici, uluslaştırıcı ve pozitivist saldırılarına karşı ümmeti ve İslâmi değerleri var kılmak amacıyla direnişle, ayaklanmayla; gücünü kaybettiğinde de en azında kahhariye dualarıyla yaşamaya çalışmıştır. Hele 1924-1927 yılları arasında Müslüman tebaya dayatılan Batılılaşma devrimlerine ve yabancılaşmaya karşı gösterilen tepki ve direnişi İslâmcılık tartışmalarının içine büyük parantezle bir şeref ve onur başlığı olarak almamak büyük bir zaaf ve geçmişimize yönelik büyük bir körlük olur.⁵⁶

Türkmen ayrıca ikinci nesil İslâmcılığın Türkiye seyri içinde de bir ayırıştırma gider. Ona göre, 1945-75 yılları “Türkiye’de İttihad-ı İslâm veya İslâmcılık adına yaşanan en hüzünlü zaman dilimidir.” İslâmcılar için, “birikim yoksunluğu” ve “parça doğrular”ın karakterize ettiği bu dönemin “hüznü”, “dindarlığın sığınmacı bir yaklaşımla millîci kirlere bulanması”ndan gelmektedir. Türkmen, bu dönemin “İslâmcılığının” ulusal statülere sığınarak ayakta kalma çabası olduğunu söyler. Dolayısıyla 1970’li yılların ortalarına kadar, İslâmcılık, Türk-İslâm sentezci, sağcı, devletçi, milliyetçi, mukaddesatçı ve muhafazakâr tavırlarla eklemlenerek kendini var edebilen bir akım olmuştur. Bu tarihten itibaren ortaya çıkan söylemsel kırılmaları, İsmail Kara’nın dönemleştirmesine değinirken göstereceğiz.

İsmail Kara Ali Bulaç’ın iki evreye ayırdığı uzun dönemi daha da katmanlaştırmaktadır.⁵⁷ İlk olarak (1) *İttihad-ı İslâm politikaları dönemi* olarak tarif ettiği 1870-

⁵⁶ Hamza Türkmen, “Ali Bulaç ve İslâmcılık”, <http://www.haksozhaber.net/ali-bulac-ve-İslâmcilik-25631yy.htm> (25 Ağustos 2012).

⁵⁷ İsmail Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri** içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 15-43.

1908 arası, İslâmcılıkla irtibatlandırılacak ilk tartışmaların (Batı taklitçiliği, bilim-din çatışması, kılık kıyafet vs.) başladığı ve modernleşmeci fermanlar yoluyla devletin kurumsal değişikliklere gittiği bir dönemdir. İsmail Kara 1870 yılının İttihad-ı İslâm terkinin ilk kez kullanılmaya başlanan bir ifade olması hasebiyle çok önemli olduğunu söyler. Dünya Müslümanlarının birliğini hedefleyen bu siyasal tavır, II. Abdülhamid'in hilafetçi politikalarıyla da örtüşmüş ve en üst seviyesine çıkarılmıştır. Ancak yine Kara'nın belirttiği gibi, sonraları sadece siyasal bir proje olmaktan çıkmış, "İslâmlaşmak" gibi toplumsal ve ahlaki bir dönüşüme gönderme yapan bir ufka da işaret etmiştir.

(2) *İslâmcılık* dönemi diye tarif edilen (1908-1918 veya 1924) aralığı ise 2. Meşrutiyet yıllarının istibdat karşıtı, meşrutiyetçi, Kur'an'ın asli kaynaklarına dönüşü esas alan, öte yandan ilerlemeci, kalkınmacı, bilimci, akılcı ve İslâm dünyasının uyanışını ve sömürgecilik karşısında mücadeleci bir ruhun teşekkülünü arzulayan ümmetçi bir tasavvurla karakterize olmaktadır.

(3) 1924-1944 veya 1960 yılları arasını *muhafazakârlık-milliyetçilik dönemi* şeklinde isimlendiren Kara, laik Kemalist yönetimin baskıları karşısında İslâmcılık düşüncesi ve hareketinin bir içe çekilme yaşadığını söyler.⁵⁸ Tek Parti dönemi bağımsız bir İslâmi kimliğe ifade imkânı bırakmadığı için, bu hareket muhafazakârlık ve milliyetçilik şemsiyesi altında kendine yer bulur. Tarih bir mücadele alanı olarak bellendir ve pagan bir Türk tarihini öne çıkaran Batıcı rejimin karşısında Türk-İslâm tarihi üzerinden kimlik inşası hedeflenir. Cumhuriyete karşı Osmanlı, Cumhuriyetin kurucu ekibine karşı halife, alim ve veli figürleri sahiplenilir. Yani Kara'nın dediği gibi bu dönemin muhalefet biçimi radikal olmaktan ziyade yumuşak ve dolaylıdır.⁵⁹ Çok partili sisteme geçişle birlikte ise dini talepler ve pratikler görünürlüklerini arttırmaya başlamış, DP'nin açtığı muhafazakâr siyaset kanalları, yurdundan edilmişlik hali içinde bulunan dindar kitleleri İmam Hatip Okulları, Diyanet ve Kur'an kursları vesilesiyle devletle etkileşime sokmanın imkânını bulmuştur.

(4) İsmail Kara 1960-1980 dönemini *radikal ve entelektüel İslâmcılık* dönemi olarak tavsif etmektedir. İlginç olan bir nokta ise, İsmail Kara'nın, Ali Bulaç'ın dönemlendirmesinde oldukça önem atfettiği Mısır İhvanı'nın ve Pakistan'ın kuruluşu faktörlerinin, Türkiye'nin

⁵⁸ Bu dönemin İslâmcılar açısından oldukça sıkıntılı bir süreç olduğunu şu paragraf çok iyi özetlemektedir: "1924 sonrası şartlar İslâmcılık düşüncesi ve hareketi açısından en sıkıntılı ve zor yıllara tekabül eder. Yayın organları kapanmış, kitap ve risale neşirleri imkânsız hale gelmiş, ilgi alanları ve meslekleri itibarsızlaştırılmış, düşünceleri yasaklanmış, dinî alana müdahale ve biçimsizleştirme teşevvüsleri artmış, her seviyedeki din eğitimi en alt düzeye inmiş, kadrolar farklı istikametlere doğru dağılmış, kaçmış veya büyük ölçüde gizlenmiştir. Mesela Mustafa Sabri Efendi kaçarak canını kurtarabilmiş, Akif kendini Mısır'a sürgün etmiş, Elmalılı Hamdi Efendi İstiklal Mahkemelerinde idamla yargılanıp beraat ettikten sonra adeta göz hapsine mahkum edilmiş, medrese ve tekke mensupları Şeyh Said İsyanı ve Menemen hadisesi gibi olaylar gerekçe gösterilerek, irtica ve rejim karşıtlığı ile suçlanarak sıkı ve bıkırtıcı kontrollere tabi tutulmuş, Diyanet İşleri Başkanlığı bir dinî hizmet kurumu olmaktan ziyade/olduğu kadar bir kontrol ve dinî kültürü dönüştürme merkezi gibi çalışmıştır." Kara, s.27.

⁵⁹ Agm, s.28.

İslâm dünyasıyla ilişkilerinin 1924 itibariyle kopmasından ötürü Türkiye İslâmcılığına yansımalarının çok sınırlı ve sıradan olduğunu iddia etmesidir.⁶⁰ Bu etkilerin varlığını teslim etmektedir elbette fakat bunların kendini hissettirmesi 1960'ların ortalarını bulmuştur. Kara'nın bu dönemi radikal ve entelektüel olarak zikretmesinin nedeni de, büyük ölçüde Mısır İhvanı'ndan (Seyyid Kutup, Hasan el-Benna, vb.) ve Pakistan Cemaat-i İslâmi'sinden (Ebu'l Alâ Mevdudi vd.) yapılan tercümelerin Türkiye'deki İslâmi kesimler üzerinde alışılmışın dışında, kopuş temalı etkiler bırakmasıdır. Artık Müslüman birey, akide, ahlak ve siyaset konularında toplumun öteki, "sıradan" Müslümanlarından farklılaşma yönünde bir duyarlılık geliştirmeye başlayacak, bu düşünme biçimi İslâmcıları milliyetçi-muhafazakâr çizgiden kopararak özgün bir kimlik kazanmalarını sağlayacaktır:

[Bu tercümelerin] kaynaklara dönüş merkezli sade ve dar bir din anlayışına sahip, büyük ölçüde yeni selefilğe mütemayil, vehhabiyyü'l-meşrep, aktivist, radikal, siyasi talepleri kuvvetli, rejim muhalifi, cihad taraftarı, ... geleneksel Müslümanlıkla, buna bağlı olarak tasavvufla, tarikat ve cemaatlerle mesafeli, ümmetçi, sesi gür, hissiyatı yüksek, talepkâr, mücadelecî, yer yer tekfir ve şirk kavramları üzerinden dışlayıcı diri bir tip ve din anlayışı ortaya çıkardığı söylenebilir.⁶¹

Bu eğilimlerin yanında, İmam Hatip Okullarında ve Yüksek İslâm Enstitülerindeki kıpırdanmalar, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, İsmet Özel, Cahit Zarifoğlu ve benzeri isimlerinki gibi edebî ve/veya entelektüel girişimler, Necmeddin Erbakan öncülüğündeki MNP-MSP (Milli Görüş) çizgisinin aktüel siyasete İslâmcı bir kimlikle girmesi, yine bu hareketin umdesinde kurulan Akıncılar hareketi ve benzeri gençlik yapılanmalarının 1970'li yılların ortalarından itibaren gittikçe radikalleşen ve kontrolü zorlaşan tavırları, dönemin İslâmcı karakter(ler)ini ortaya koyar. Bu dönemin son büyük "siyasi-psikolojik yükselişi" İran İslâm Devrimi'yle gerçekleşir. İran tecrübesi, 1980'lerin sonuna kadar (hatta 1990'ların ilk yarısına kadar) Türkiye'deki İslâmcı radikalliğin üzerinde ciddi etkiler doğuracaktır.

(5) İsmail Kara'nın 1980 sonrası süreci *uyum ve entegrasyon dönemi* olarak anmasında haklılık payı olmakla birlikte, eleştiriye açık bazı noktaları hâvidir. Aslında Kara'nın ihtiyat payını elden bırakmadığı da açıktır. 12 Eylül darbesinin siyasal hareketler üzerindeki baskı ve sindirme politikalarına değindikten sonra şöyle yazar:

Her ne kadar İslâmcılık düşüncesi ve hareketi 70'li yıllardan tevarüs ettiği entelektüel ve hissî birikimle, hareket kapasitesiyle ve İran devriminden aldığı psikolojik destekle 80'li yıllar boyunca varlığını, görünürlüğünü ve sesini bir şekilde sürdürmeye devam ettiyse de bu dönemde tarihinde hiç olmadığı kadar uyum hattına doğru kaydığı/buna zorlandığı da açıktır.⁶²

⁶⁰ Agm, s.31.

⁶¹ Agm, s.32

⁶² Agm, s.35.

Kara, bu dönemin anahtar kavramının terörle, şiddetle, kanla, İslâm devletiyle ifade bulan şeriat ve hilafet merkezli siyasal taleplerle, demokrasi ve laiklik karşıtlığıyla, (pejoratif anlamda) köktencilikle ilişkilendirilen “siyasal İslâm” olduğunu söyler. Bunun karşısında ise darbe sonrası iç ve dış koşulların yükselttiği ve Turgut Özal’ın ANAP’ında tecessüm eden “kültürel/ılımlı” İslâm öne çıkarılmıştır.⁶³ Kara’ya göre Milli Görüş-Erbakan çizgisi de 90’lı yıllarla birlikte bu entegrasyon sürecine katılmıştır.⁶⁴ 2000 sonrası koşullarda AK Parti ise, İslâmcılıktan “resmen” vazgeçtiğini ilan etmekle bu halkın doruğunu temsil etmektedir.

Kara’nın dönemleştirmesinin Ali Bulaç’inkine nazaran daha yetkin ve çok katmanlı bir manzara sunduğu aşikâr. Bununla birlikte, 1980 sonrasındaki radikalleşme eğilimlerinin marjinal kaldıkları veya marjinalize edildikleri iddiası, bugün İslâmcılığın geldiği nokta itibariyle haklı gözükse de, bu dönemin İslâmcılığının aktüel siyasetin ötesinde sonraki yıllara hem ölçülmesi zor ama hem de hafifsenemeyecek bir etki bırakmış olması hasebiyle eksik bir okumadır. Gerek Bulaç’ın gerekse Kara’nın, bu tezin tarihsel çalışma sahasının önemli bir evresini teşkil eden 1980-95 arasını ve bu dönemdeki radikal İslâmcı entellektüel birikimi açıklama çabasının hakkını veremedikleri görülmektedir. Halbuki biz bu dönemin, Türkiye İslâmcılığının kendi siyasal taleplerini ve söylem inşa etme teşebbüslerini ayrıntılandırıdıkları ve ona çok daha özgün bir karakter verdikleri bir momente işaret ettiğini düşünüyoruz. Bu gayretler her ne kadar marjinal ve etkisi sınırlı olarak değerlendirilmişse de bu iddianın dayanakları da yeterince ortaya konabilmiş değildir. Bu görüş gücünü (tamamen değilse de kısmen) İslâmcılığın tarihinin ana akım olarak partisel mücadelelerle eş zamanlı okunmasından almakta ve çoğunlukla İslâmcılığın etkilerinin niceliksel bir hesaba tabi tutulmasından kaynaklanmaktadır.

Biz 1970’lerin ortalarından başlayarak adım adım büyüyen ancak en radikal boyutuna İran’daki devrim (1979) ve 12 Eylül (1980) sonrası koşullarda ulaşan ve kabaca 1995’e kadar ciddi bir çeşitlilik içinde kıvamlanan bu düşünsel yönelimin bugüne üstü tozlanmış bir hafızayı miras bıraktığını düşünüyoruz. Yine de bu miras bütünüyle ortadan kalkmış bir miras değildir. Tarihin sonuna gelmediğimize ve İslâmcılık da söylemsel geleneğin kopuk halkası olmadığına göre, bu hafızanın bugünün siyasal ve entelektüel arayışları açısından hâlâ süzülebilir ve değerlendirilebilir tarafları bulunmaktadır. İslâmcılığın iktidar olgusuna ilişkin tartışma

⁶³ Agy. Biz bu ifadeyi kullanmaktansa, bu ifadenin çağrıştırdığı anlamları da kapsayan ancak siyasal literatüre de daha uygun düştüğünü tahmin ettiğimiz “muhafazakarlık” yahut “muhafazakar siyaset” terimlerini daha tercihe şayan buluyoruz. Tez boyunca da böyle kullanmaya çalıştık.

⁶⁴ Milli Görüş çizgisinin dönemler arası söylem değişimleriyle ilgili, bkz. Ruşen Çakır, “Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın”, İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri** içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 755-776.

gündemleri tedavülden kalkmamıştır. Bugün İslâmcılık namına ortaya çıkabilen eleştirel çağrılar bunu, İslâmcılığın mezkur 15 yıllık dönemde biriktirdiği ve bugüne aktardığı repertuvar, lügatçe ve söylem deposuna borçludur.

Sonraki başlıklarda yukarıdaki dönemlere bazı geri dönüşler yapılacak ve bu söylemin başucu kaynakları olan tercümelerin ve Türkiye İslâmcılığının siyasal tasavvurunu yansıttığı ölçüde dergi zeminlerinin geçmişine göz atılacaktır.

1.2. İslâmcılığın Kaynakları ve Tartışma Zeminleri

1.2.1. Tercüme ve İslâmcılığın Yol Ayrımları

Tercüme faaliyetleriyle ilgili en ayrıntılı çalışmalardan biri Yücel Bulut'a aittir.⁶⁵ Bulut, öncelikle Türkiye İslâmcılığını “tercüme bir düşünce akımı” olarak kodlayan literatürdeki yaygın eğilimlerden birine karşı çıkar.⁶⁶ Ona göre, bu tercüme faaliyetlerinin hangi ihtiyaçlara ve mecburiyetlere karşılık geldiği, tercüme eserlerin gösterdiği özellikler ya da bu eserlerden nasıl istifade edildiği, tercüme faaliyetlerinde bilinçli bir iradenin rol alıp almadığı, hangi kişi, kurum, yayınevi yahut dergi çevresinin bu eserleri yayınlamada başı çektiği, ve en önemlisi de bu eserleri hangi toplumsal tabanların tükettiği meselesi dikkate mazhar olamamıştır.

Üstelik böylesi bir değerlendirme yapılırken önceki başlıklarda bahsi geçen sömürgeleştirme, halife-sonrası Müslüman dünyada ulus devletlerle karakterize olan parçalanmışlık ve karşılıklı kayıtsızlık, laiklik ve sekülerleştirme politikaları, totaliter rejimlerin İslâmi değerlere, kişi ve kurumlara karşı yürüttüğü mücadele vs. göz ardı edilmektedir. Bulaç'ın kavramıyla “ilk nesil”in coğrafi anlamda ve metinlerarasılık açısından böyle bir yerlilik yabancılaşma sorunu yaşamadığı aşıkardır çünkü yabancılaşmanın dayandırıldığı ulusal sınırlar yahut Türklük, Araplık, Hintlilik gibi kimlikler imparatorluğun henüz canlı olduğu ve modern anlamda ulusal bir bilincin henüz katılaşmadığı bir momentte önemsizdir. Sayılan tüm bu süreçler ise, yüzyılın ortalarına kadar Türkiye'deki İslâmi kesimlerin Müslüman dünyanın geri kalanıyla olan düşünsel etkileşimini aşındırmış, Anadolu sathıyla sınırlandırılan ulusalcı bir muhayyileyi dayatmış, bunda büyük ölçüde başarılı da olmuştur. Ancak öte yandan bu duruma direnç gösteren bir damar da baki kalmıştır. Tahribatın etkilerini savuşturma ve oluşan açığı kapatma çabasında olan bu damar, tercüme bağlamında, 1960'ların sonuna doğru kendini

⁶⁵ Yücel Bulut, “Türkiye’de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri”, İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri** içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 339-368.

⁶⁶ İslâmcılığın “kökü dışarıda” bir ideolojik akım olduğu yönündeki dayanaksız fikir bu eğilimi tamamlar.

hissettirmeye başlayabilmiştir. Ancak tercümelemin İslâmcı eğitimli kitleler arasında yaygınca hüsn-ü kabul görmesi esas olarak 1970’li yılların ortalarını bulacaktır.⁶⁷

Bulut, makalesinde Tek Parti dönemindeki, siyasi rejimin İslâm dinini rasyonalize etme gayesiyle başvurduğu oryantalist metin çevirileri ve Ömer Rıza Doğrul’un yine aynı amaca matuf tercümeleminin ardından, çok partili düzenin ortaya çıkardığı nisbî genişleme ortamında dinî yayıncılığın çeşitlenmesinden bahseder. Dinin ve manevi değerlerin öneminden bahseden ve maddeciliğe (“komünizm”e) karşı işlevselleştirilen bazı tercümelemlerle birlikte, yeni kurulan dinî eğitim kurumlarında (İmam Hatip okulları) okutulacak eserlerin, ayrıca gündelik hayata dinî kimlikleriyle daha fazla girmeye başlayan halkın problemler karşısında dinen nasıl tavır almaları gerektiğini aydınlatan eserler, yeterli telif yoksunluğunun doğurduğu aciliyet ortamında tercüme edilerek yayınlanmışlardır.⁶⁸ Yine, İslâm’ın rasyonel ve modernist tarzda yorumlandığı ve İslâm’ın bilimle çatışmadığını, aksine Batı biliminin esasen İslâm medeniyetinden neşet ettiğini ispatlamaya çalışan eserler de bu dönemde yaygınlaşmıştır. 1950’lerin sonunda yapılan iki tercümelemleri saymazsak⁶⁹ bu dönemin İslâm’ın siyasal ufkundan çok manevi, tasavvufî, fıkhi, ibadî ve ilmî yönlerini öne çıkardığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Siyasal tavırları büyük ölçüde milliyetçi, muhafazakâr veya anti-komünist duyarlılıklar yönlendiriyordu.

1960’lı yıllar ise Türkiye’nin birçok noktada değişimine sahne olan yıllar olmuştur. Nisbeten özgürlükçü bir anayasanın kabulü, artan gençlik hareketleri, ABD etkisiyle birlikte muarızî sosyalist düşüncenin de yaygınlaşması, ideolojik çeşitlenmeler, Soğuk Savaş’ın hararetinin ülkemizde de kendisini giderek daha fazla hissettirmesi, Ortadoğu’daki millileştirme hareketleri ve Baasçı akımlar/iktidarlar, dönemin karakterini belirleyen bazı önemli gelişmelerdir. Bulut tüm bu gelişmelerin Türkiye’deki tartışma ortamına olan etkisini tartışırken, sosyalizm ve İslâm arasında kurulabilecek bir rabitanın imkânını arayan çeşitli metinlerden bahsetmektedir. 1960’lı yıllar kapitalizmin yaygınlıkla tartışmaya açıldığı ve kapitalizme alternatiflerin arandığı bir dönemdir. Sosyalist hareketlerin bağımsız bir Müslüman kimliğinin oluşturulması adına örneklik teşkil ettiği, Türkiye’nin ve dünyanın kapitalizm ve sosyal adalet gibi çağdaş sorunlarına İslâm’ın da bir cevabının olduğu yönünde bir duyarlılık

⁶⁷ 1970 sonrası İslâmcılığın Osmanlı İslâmcılığıyla irtibatsız olduğu şeklindeki yaygın kanaatin aksine Aktay, İslâmcıların tercümelemler yoluyla ilk nesli “hatırlama seansları” yaptıklarını ifade eder. Bkz. Yasin Aktay, “İslâmcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri”, İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri** içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.816.

⁶⁸ Bulut, s. 351.

⁶⁹ Bunlar Mevdudi’nin iki eseridir: **Kelime-i Şehadet**, Hüseyin Atay (çev.), Ankara: Hilal Yayınları, 1957; **İslâm İnkılabı**, İlhami Ağar (çev.), Ankara: Hilal Yayınları, 1959. Bulut, s.352. Bu iki eserin bir etkisi olduysa kanaatimizce bunu 1960’lı yılların hanesine yazmak gerekir.

gelişmeye başlamıştır.⁷⁰ İslâm'ın kapitalizmle uyuşmadığını, daha ziyade “toplumcu” özelliklere sahip olduğunu vurgulayan eserler tercüme edilmiştir. İlginçtir, sonraki on yılların İslâmcılığını etkileyecek en önemli isimlerden olan Seyyid Kutup'un tercüme edilen ilk eseri 1962 tarihli *İslâm'da Sosyal Adalet* kitabıdır.⁷¹ Ancak bu eserlerde İslâm sosyalizmi gibi bir terkinin savunulmadığı, daha ziyade İslâm'ın kapitalizm ve sosyalizm karşıtlığının dışında bir üçüncü yol önerdiği şeklinde bir görüşün ileri sürüldüğü söylenmelidir. İslâm ve sosyalizmi terkip etmek isteyen az sayıdaki görüş Türkiye İslâmcılığının seyrinde özgül bir ağırlığa ulaşmamış, kapitalizm karşısındaki duyarlılıklar İslâm'ın müstakil bir sistem vazettiği yönündeki daha özgün bir kanala yönelmeyi tercih etmişlerdir. Buna göre İslâm ahlaki emirlerden ibaret olan bir ritüel dini değil, kendine has bir iktisada ve devlet idaresine sahip bir hayat nizamıdır. Bu bağlamda, Seyyid Kutup'un bir diğer eseri, *İslâm ve Kapitalizm Çatışması* 1967 yılında tercüme edilerek yayınlanmıştır.⁷² Bu eser daha sonra, kapitalizme dönük felsefi eleştirileriyle öne çıkan Nurettin Topçu önderliğindeki Hareket Yayınları tarafından *İslâm-Kapitalizm Uyuşmazlığı* şeklinde 1972 yılında tekrar tercüme edilmiştir.⁷³ 1960-70'li yıllarda “İslâm ekonomisi”nin teorize edilmesine yoğunlaşan tercüme eserlerin de arttığı görülür.⁷⁴ Muhammed Hamidullah'tan⁷⁵, Mevdudî'den⁷⁶ M. A. Mannan'dan⁷⁷, Maruf Devalibi'den⁷⁸, Mahmud Ahmed'den⁷⁹ ve Muhammed Bakır es-Sadr'dan⁸⁰ İslâm'ın önerdiği ekonomik düzene ilişkin ardı ardına tercüme yapıları.

⁷⁰ Bulut, s.355.

⁷¹ Seyyid Kutup, *İslâm'da Sosyal Adalet*, Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur (çev.), İstanbul: Çağaloğlu Yayınları, 1962.

⁷² Seyyid Kutup, *İslâm ve Kapitalizm Çatışması*, Mustafa Uysal (çev.), Konya: Dinî Neşriyat Kitabevi Yayınları, 1967.

⁷³ Seyyid Kutup, *İslâm-Kapitalizm Uyuşmazlığı*, Abdurrahman Niyazoğlu (çev.), İstanbul: Hareket Yayınları, 1972; Bulut, agm, s.356.

⁷⁴ Said Çekmegil'in *İslâm'da İktisat Anlayışımız* (İstanbul: Sanih Kütüphanesi Yayınları, 1966) ve Sezai Karakoç'un *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1967) eserlerini konuya ilişkin ilk İslâmcı telif arayışlar olarak anmamız gerekir.

⁷⁵ Muhammed Hamidullah, *Modern İktisat ve İslâm*, Salih Tuğ (çev.), İstanbul: Yağmur Yayınları, 1963.

⁷⁶ Ebu'l Alâ Mevdudî, *İslâm'da İktisad Nizamı: İnsanlığın İktisadi Meselesi ve İslâm'da Çözüm Şekli*, Tüzün Demirer (çev.), Ankara: Hilal Yayınları, 1966; a.y., *Faiz*, Mehmet Hasan Beşer (çev.), İstanbul: Hilal Yayınları, 1966.

⁷⁷ M. A. Mannan, *Faizsiz Banka*, M. T. Güran (çev.), Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1966; a.y., *İslâm Ekonomisi: Teorik ve Pratik*, Bahri Zengin (çev.), İstanbul: Fikir Yayınları, 1973.

⁷⁸ Maruf Devalibi, *Marksizm ve Kapitalizm Karşısında İslâm*, Sadık Özek (çev.), İstanbul: Özek Matbaası, 1970.

⁷⁹ Mahmud Ahmed, *İslâm İktisadı: Mukayeseli Bir Tetkik*, Yusuf Ziya Kavakçı (çev.), İstanbul: Çağaloğlu Yayınları, 1975.

⁸⁰ Muhammed Bakır Es-Sadr, *İslâm Ekonomi Doktrini*, Sadettin Ergün ve Mehmet Keskin (çev.), İstanbul: Hieret Yayınları, 1978.

Mevdudi külliyyatının tercümesine Salih Özcan'ın kurduğu Hilal Yayınları'nın öncü gayretleriyle 1965 tarihli *İslâm'da Hayat Nizamı*'yla başlanmıştır.⁸¹ Yücel Bulut, içlerinde *İslâm'da Devlet Nizamı* (1967), *İslâm'da İhya Hareketleri* (1967), *Hilafet ve Saltanat* (1972) ve *Kur'an'a Göre Dört Terim: İlah, Rab, İbadet ve Din* (1972) kitaplarının da bulunduğu 23 eserlik bir külliyyatın künyesini vermektedir.⁸² Ayrıca Bulut, Mevdudi'nin eserlerinin Türkiye Müslümanları (özellikle İslâmcı gençler) üzerinde derin tesirler uyandırdığını, bağımsız bir İslâmi kimlik taşıma kaygısındaki kişileri öz kaynakları olan Kur'an'la bağlarını yeniden tesise teşvik ettiğini aktarmaktadır.

Mısır İhvanı'ndan yapılan tercümelemler de aşağı yukarı aynı tarihlerdedir. Hasan el-Benna'nın kitapları 1967-1981 yılları arasında muhtelif yayınevleri tarafından basılmıştır. Aynı şekilde Seyyid Kutup'un *Din Dediğin Budur* (1964), *Yoldaki İşaretler* (1966), *İstikbal İslâm'ındır* (1967) ve *Fızılâl-il Kur'an* (1970) gibi eserlerinin de içinde bulunduğu 13 eser 1962-1977 yılları arasında tercüme edilmiştir.⁸³ Özellikle Kutup'un idamına sebep olan *Yoldaki İşaretler* 1970'lerden sonra Türkiye'de İslâmcıların en fazla okuduğu, geleneksel kaynakların ise en çok "boykot" uyguladığı kaynakların başında gelmektedir. Kutup, eserinde "cahiliyye düzeni" olarak adlandırdığı mevcut modern siyasal ve toplumsal sistemlerin reddiyesini yapmakta ve tevhid düşüncesini yeniden yorumlayarak ona siyasal bir dinamizm kazandırmaktaydı. Kutup'un eserinin hem Arap dünyasında hem de Türkiye'de yer yer tekfirici duyguları kabarttığı yönünde bir kanaat varsa da, eserin etkileri bununla sınırlı olmaktan uzaktır ve çok geniş ve çeşitli bir İslâmcı yelpaze için ilham sağlamıştır. Ayrıca Bulut'un ifade ettiği gibi, İbn Teymiyye, Musa Carullah, Muhammed Ebu Zehra gibi isimlerin tercüme eserleri, tasavvuf, fıkıh ve mezhep gibi konularda geleneksel anlayışların eleştirisinde oldukça işlevsel olmuşlardır.⁸⁴

Özetle, 1960'lı yılların ikinci yarısından 1970'li yılların sonuna kadar, İslâmcılar, bağımsız bir İslâmi devlet modeli üzerinde kafa yormuşlar, siyasal vurgusu ağır eserleri tercüme etmeyi kendi gündemleri açısından gerekli görmüşlerdir. Yayımlanan eserler, İslâm'ı siyasal düzenin ve toplumsal yapının bağımlı değişkeni değil, "hakim göstereni" olarak, yani "sistem vazeden bir din" olarak anlamışlardır. O halde artık söz konusu olan, herhangi bir siyasi partiyle yahut mevcut iktidarla çatışmaktan öte, bütüncül anlamda siyasal ve toplumsal işleyişe yönelen bir itirazdır. Yücel Bulut, bu yeni İslâmcı damarla ilgili şunları yazar:

⁸¹ Ebu'l Alâ Mevdudi, **İslâm'da Hayat Nizamı**, İbrahim Düzen, Mustafa Topuz ve Bekir Başarıcı (çev.), Ankara: Hilal Yayınları, 1965.

⁸² Bulut, s.358-359.

⁸³ Bu eserlerin künyesi için bkz. Agm, s.360-361.

⁸⁴ Agm, s.362.

Bu yeni, çatışmacı ve yepyeni bütüncül bir sistem için harekete geçen anlayışın tebarüz etmesi, Türkiye’de İslâmcılık olarak bilinen gelenekte de belli farklılaşmaları ve çatışmaları ortaya çıkarmıştır. 1940’larda, 1950’lerde, 1960’larda yaygın olarak İslâmcı olarak bilinen ve adlandırılan kesimlerin önemlice bir kısmının, bu yeni anlayışlara tepki duymaya, karşı çıkmaya ve reddetmeye başladıkları görülmektedir.⁸⁵

Bu ayrışmalar 1970’lerin ikinci yarısında İslâmcıların muhafazakâr/mukaddesatçı kesimlerden kesin bir itizaline yol açacak ve 1980’lerden sonra İran İslâm Devrimi’nin etkisiyle doruğa ulaşacaktır. Devrimin tercümelere etkisi şaşırtıcı düzeydedir. Hem Mısır ve Pakistan kaynaklı eserler bu dönemde defalarca yeniden tercüme edilmiş ve basılmış, hem de İranlı ulema ve entelektüeller Türkiye İslâmcılarının okuma listelerini doldurmaya başlamıştır. Murtaza Mutahhari, Ali Şeriatî, Abdülkerim Suruş, Ayetullah Talegani, İmam Humeyni ve Allame Tabatabai vb. isimler bunların en önemlileridir. Ama hiçbir isim Ali Şeriatî kadar yaygın okunmamıştır. Şeriatî’nin eserleri 1980-96 arasında çok farklı yayınevleri tarafından tercüme edilmiştir ve halihazırda 40 eseri Türkçe’de bulunmaktadır.⁸⁶ Şeriatî üniversite gençliği üzerinde coşkulu bir etki bırakmıştır. *İnsanın Dört Zindanı* (1984), *Dine Karşı Din* (1987), *Öze Dönüş* (1991), *Anne Baba Biz Suçluyuz* (1994) ve sair eserleri, hem Batılı düşünce kalıplarıyla hem de geleneksel İslâmi inanışlarla yüzleşmiş, öte yandan *Kapitalizm Uyanıyor mu* (1986), *Ebuzer* (1987) ve *Kapitalizm* (1994) gibi eserleri, İslâmcı muhayyilede sosyal adalet fikrini ve kapitalizm karşıtlığının keskinleşmesine katkıda bulunmuştur.

Tercümelerin Türkiye İslâmcılığının seyrinde oynadıkları role ilişkin bu kısa özeti, 80 sonrası İslâmcılığın tartışığı temel konuları sonraki bölümde ayrıntılandırmak üzere burada noktalamayı tercih ediyoruz. Yine, sonraki bölümde tartışmamızın nesnelere olan 80 sonrası İslâmcı dergilere bir hazırlık olarak, saydığımız düşünsel dönüşümleri görebileceğimiz dergi zeminlerine göz atmakta fayda var.

1.2.2. İslamcı Dergilerde Tematik Dönüşümler

İslâm’ın hayatın bütün yönlerini kuşatan bir nizam olarak algılanışı kuşkusuz 1980’den sonra ortaya çıkan bir olgu değildi. Mehmet Akif, Babanzade Ahmet Naim, Filibeli Ahmet Hilmi, Ferit Kâm, Said Halim Paşa, Said Nursi gibi Geç Osmanlı İslâmcıları da modernliğin/Batı’nın kuşatması karşısında İslâm’ın ana kaynaklarına irca edilmiş şer’i bir devlet düzeninin, toplumun uyanışı ve İslâmlaşması noktasında yegane çözüm olduğunu dillendiriyorlardı. Cumhuriyeti ilan eden Batıcı kadroların tek partici totaliter bir yönetimle 1950’ye kadarki

⁸⁵ Agm, s.363.

⁸⁶ 1980-1996 arasında basılan eserlerinin künyesi için bkz. Agm, s.364.

dönemi tahkim ederek her tür muhalefeti bastırma ve dini kamusal alanın dışına çıkarma (en iyi ihtimalle onu ‘ilim ve fen’ ışığında rasyonalize etme veya devletin etki alanı içerisinde kontrole tabi tutma) arzularının sonucu olarak, hem geleneksel hem de yenilikçi İslâmi çevrelerin bir kısmı idam, hapis veya sürgün yoluyla tasfiye edilirken, bir kısmı da ‘görünmez’ bir tarzda varlıklarını devam ettirdiler. Demokrat Parti iktidarıyla birlikte gelen görece ferahlanmanın İslâmi cemaat ve tarikat yapılarını tekrar gün yüzüne çıkarttığı ve dinî söylemin kendine kısmi de olsa bir genişleme alanı bulduğu yönündeki yaygın kabule yukarıda, dönemleştirme bahsinde değinmiştik. Bu doğru olmakla birlikte, doğrudan rejimi hedef alan ve İslâmi bir siyasal düzen talebini dillendiren bir söylemin de oldukça geri çekildiğini ve Cumhuriyetin resmî ideolojisinin ağır baskısının bu dönemden sonra da hissedildiğini bir kenara not etmekte fayda vardır.

İslâmi çevreler, baskı döneminin ardından gelen bu görece rahatlık ortamında sayıları arttırılan İmam Hatip Okulları ve Demokrat Parti’nin inisiyatifiyle açılan Yüksek İslâm Enstitüsü gibi eğitim kanallarını ve nisbeten serbestleştirilen dinî yayın faaliyetlerini (kitap, dergi) bir imkân olarak değerlendirdiler. Geleneksel tarikat ve cemaat çevrelerinin merkez-sağ-muhafazakâr siyasi partilerle ilişki kurmaya başlamaları açısından Demokrat Parti deneyimi bir dönüm noktası oldu. İslâmi çevrelerin sağ-muhafazakâr siyasi partilerle girdikleri ilişkiler, devletin/rejimin köktenci bir sorgulamaya tabi tutulmasını geciktirmiş, hatta dindar kitleler gözünde çoğu zaman devletin meşruiyet kazanmasının yolunu da açmıştı. Muhafazakâr siyaset hem Kemalizmin katı laiklik politikaları, hem de Soğuk Savaş döneminin anti-komünist propagandasıyla uyumlu biçimde ‘din düşmanlığı’ karşısında (en iyi ihtimalle ‘zaruri’) bir sığınak olarak telakki edilir hale gelmişti. Alev Erkilet’in hatırlattığı gibi, “1950 sonrasında muhafazakârlık, hem dindar hem seküler, hem dindar hem liberal, hem dindar hem Amerikancı olmayı olanaklı kılan bileşimiyle dönemin gözde eğilimi, yükselen değeri idi.”⁸⁷

Çok partili döneme geçerken çıkmaya başlayan *Selamet*, *Ehli Sünnet*, *Sebilürreşad*, *İslâm Nuru*, *İslâm Dünyası* gibi dergiler manevi değerlerin hatırlatılmasıyla ve aktüel anlamda CHP eleştirisiyle sınırlı, dönemin demokratik rüzgarını Tek Parti yönetimine karşı arkasına almış ürkek bir muhafazakârlık tablosu çiziyorlardı. *Hareket* ve *Büyük Doğu* gibi etkili dergilerin itiraz tonajı daha yüksek olmakla (ve elbette ayrıldıkları çok fazla nokta bulunmakla) birlikte, bir yandan mistik, öte yandan Anadolu tarihine güzellmelerle dolu, geleneksel dinî/mezhebî vurguları çok kuvvetli, milliyetçi/mukaddesatçı ve anti-komünist bir yayın çizgisi

⁸⁷ Alev Erkilet, **Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni**, Ankara: Hece Yayınları, 2004, s.106.

güdüyorlardı.⁸⁸ 1956'da çıkmaya başlayan ve dönemin Yüksek İslâm Enstitülerinde görev yapan genç akademisyenlerin çıkardığı önemli bir dergi olan *İslâm Mecmuası* da bu sağcı-muhafazakâr tavrı sürdürmüştür.⁸⁹ 1958'de yayına başlayan *Hilal* 1960'ların ilk yıllarına kadar demokrat/muhafazakâr/Amerikan yanlısı/anti komünist bir çizgiye sahip olmuş, ancak 1960'lı yıllarla birlikte bir değişim geçirerek, özellikle 1965-70 yılları arasında İsmail Kazdal'ın yönetiminde, yukarıda bahsi geçtiği gibi, Mevdudi, Muhammed İkbal, Hasan el-Benna, Seyyid Kutup, Meryem Cemile gibi İslâmcılığı bağımsızlaştıran sembol isimlerin tanıtımına ve tercümesine girişmiş, sağcılık, milliyetçilik ve emperyalizm konularında reddiyeci ve itizalci bir tavırda karar kılmıştır.⁹⁰ Sezai Karakoç'un *Diriliş*'inin, Nuri Pakdil'in *Edebiyat*'ının, ve yine Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'sunun genç Müslüman kuşaklar üzerinde hem edebî hem de fikrî katkıları tartışılmazdır. Ancak 1960'lı yıllardaki çabalara rağmen, İslâmcılık henüz müstakil bir akım olarak tebarüz etmemiş, bunun için, siyasal atmosferin keskinleştiği ve muhafazakâr siyasal blokun da kendi içinde dallanıp budaklandığı, üstelik bu on yıl içinde İslâm'ın akide ve siyasetine ilişkin yapılagelen tartışmaların olgunlaşarak genç kuşaklarda mâkes bulduğu 1970'leri beklemek gerekmiştir.

İslâmcılık, Milli Nizam Partisi'nin kuruluşuyla ve Erbakan'ın 1970'te meclise girmesiyle birlikte yeni bir soluk kazanmıştır. İlk kez sağ partilerin haricinde kendine özgü İslâmi bir siyasal hareketin böylece boy verdiği görülmüştür. Daha evvel (özellikle İslâmi öğrenci kesimlerinin Rasim Cinisli'yi başkanlığa taşıdığı 1965 yılından itibaren) MTTB'nin bünyesinde milli mukaddesatçı ve anti-komünist mücadele etrafında kümelenen genç kitleler⁹¹, 1970'lerin ikinci yarısından sonra partiyle -inorganik de olsa- bağları olan Akıncılar örgütünün (kuruluş 12 Aralık 1975 - kapatılma 13 Aralık 1979) çevresinde toplanarak, sol/sosyalist kesimlerle çatışan ülkücü/milliyetçi kesimlerin dışında, İslâm'ın evrensel (ümmeçti) ve (muamelâta indirgenemeyecek) siyasal talepleri olan bir din/'dünya görüşü' olduğu yönündeki

⁸⁸ Dönemin dergileriyle ilgili bir değerlendirme Macide Göç Türkmen'in yazılarında bulunur. "Çok Partili Sistem Geçerken İslâmcı Dergiler 1-2-3", **Haksöz**, sırasıyla sayı: 26-27-28, Mayıs-Haziran-Temmuz 1993. Ayrıca bkz. Necdet Subaşı, "1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül, Tefekkür", Yasin Aktay (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-6: İslâmcılık** içinde, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s.217-235.

⁸⁹ Tuncay Alkan, "İslâm Mecmuası (1956 1965)", **Haksöz**, sayı: 29, Ağustos 1993.

⁹⁰ Mehmet Kuşçu, "Hilal Dergisi 1-2", **Haksöz**, sırasıyla sayı: 30-31, Eylül-Ekim 1993. Ayrıca, Hilal dergisinin müstesna öyküsünün ayrıntıları için İsmail Kazdal'la ve Nihat Armağan'la yapılmış şu söyleşiler önem arz etmektedir: "Hilal Dergisi İslâm'ın Sosyal Yönünü Gündeme Getirdi", **Haksöz**, sayı: 30, Eylül 1993; "Hilal Dergisi Üzerine", **Haksöz**, sayı: 31, Ekim 1993.

⁹¹ 1969'da başkanlığa gelen Burhanettin Kayhan (1945-2002) döneminde MTTB'nin tamamıyla "İslâmcıların eline geçtiği" yönünde bir kabul varsa da bu, olsa olsa Kayhan'ın "Komünizm ve Gençlik" başlıklı yazısında "Sağ cephe olarak birlik olmaya mecburuz" (1967-Aralık) cümlesinin sınırlarında dolaşan bir İslâmcılıktır -esasında 80 sonrası milliyetçilerine vurduğumuzda sağcıdır. 1975'ten 77'ye kadar Şehmuz Durgun, Beşir Eryarsoy ve Ali Bulaç gibi isimlerin milli vurgular konusundaki uyarıcı yazılarına rağmen, söylemsel ağırlığın Akıncılara kadar hâlâ sağcı-milliyetçi bir tonda seyrettiğini gösteren birçok delil vardır. Bkz. Hamza Türkmen, "Milli Gençlik Dergisi 1965-77", **Haksöz**, sayı: 43, Ekim 1994.

iddiayı şiar edinen bağımsız bir İslâmcı kimliği savunmaya başlamışlardır. ‘Milli gençlik’ tamlaması yavaş yavaş yerini ‘Müslüman gençlik’ veya ‘İslâmcı gençlik’ tamlamasına bırakmış ancak bu bir anda gerçekleşen bir süreç de olmamıştır. Uzun bir süre, milliyetçi, mukaddesatçı ve devletçi refleksler İslâmi kesimler arasında varlığını sürdürmüş, yeni yeni oluşmaya başlayan özgün İslâmcı bilinçlenme ise kendine bu söylemsel alanın içinde, ama onun sınırlarını genişletmeye çalışarak yer bulmuştur. 1980’lere gelirken, Akıncılarla yükselen İslâmi dalga Milli Görüş kadrolarının sınırlarını ve ufuklarını aşmaya, üstelik üretilen yeni radikal siyasal taleplerle onları bile rahatsız etmeye başlamıştır.⁹²

O halde İslâmcılığın radikal ve köktenci düzen karşıtı yönelimlerinin esas olarak 1970’lerin ortalarıyla beraber MTTB ve Akıncılar gibi ana akım İslâmi örgütlenmelerin kıyısında (ve muhakkak ki onların tabanını muhatap alarak), arkadaş çevrelerince çıkartılan dergilerle filizlenmeye başladığını söyleyebiliriz. Ali Bulaç, Ahmet Kuru, Beşir Eryarsoy ve arkadaşlarının çıkardığı (İsmet Özel’in de *Üç Mesele*’de yayınlanacak olan makalelerini tefrika ettiği) *Düşünce* (1976-79), Hüsnü Aktaş ve Yaşar Ali Şengün’ün Ankara merkezli *Ölçü/Yeni Ölçü*’sü (birbirinin devamı niteliğinde, 1974/1976-79), MTTB’den ayrılarak İstanbul Kültür Ocakları’nı kuran ve 1980’de faili meçhul bir cinayete kurban giden Sedat Yenigün’ün *İslâmi Hareket*’i (1978-80), ve Selahaddin Eş ve Yılmaz Yalçiner çevresinin sırasıyla çıkardığı *Vesika*, *Şura*, *Tevhid*, *Hicret* dergileri (kapatılmaların ardından herbiri bir öncekinin devamı niteliğinde, 1976/77/78/79-80), partisel faaliyete endekslenmemiş ve mevcut sağcı-milliyetçi-muhafazakâr düşünce kalıplarının sınırlarından taşan yeni bir İslâmcı soluğun taşıyıcılığını yaptılar. Örneğin *Yeni Ölçü* dergisi Milli Görüş’ün bürokratik kadrolarını ve İslâmi camianın sembol ‘ağabey’lerini zımnî bir dille hedefine alarak “üstadlık kuruntuları”na karşı mücadele edeceğini açıkladı. Küçümseyici bir dille “maneviyatçı liberalizm” diye tanımladığı muhafazakâr siyasi akımları reddettiği gibi, NATO’yu da bir tehdit ve sömürü örgütü olarak gördü. “Müslüman Türkler” ifadesinden ziyade “Türkiyeli Müslümanlar” ifadesini tercih etmesi, İslâmcılığın

⁹² Bu konuda Hamza Türkmen’in şu ifadelerinin dönemin halet-i ruhiyesini anlamak bakımından önemli bir tanıklık teşkil ettiğini düşünüyoruz: “1970’te kurulan MNP ise, ‘Bin yıllık tarih’ savunusu içinde geleneksel dini değerleri ilk olarak kitlesel boyutta laik batıcı elite karşı savunan bir duyarlılığın ifadesi olmuştu. İslâmi kesim, MNP’yi ve bu partinin devamı olan MSP’yi, resmi ideoloji tarafından aşağılanmanın ve siyasi hayatın taşrasında bırakılmışlığın ezikliğini gidermede bir araç olarak görüp, sahiplenmeye başlamıştı. Parti yöneticilerine göre devlet halkın dini ve tarihi ile barışmalıydı; ama taban daha aşkın duygular içindeydi. İslâmi duygu ve vaadlerin ön plana çıkartıldığı özel toplantılarla örgütlenmeye çalışılan taban içinden birçok kişi, zaman içinde partinin resmi söylemiyle yetinmemeye başladı. MNP’nin ifade ettiği bir slogana göre “Hak gelmeli Batıl zail olmalı”ydı. Bu konuda gerek parti potansiyeli içinden sivrilen gerekse parti misyonu ile yetinmeyen insanlar ve özellikle üniversite gençliği, evrensel İslâmi uyanışın tespit ve görüşlerine ulaştıkça, yeni arayışların içine girmeye başladılar. Çeviri faaliyetleriyle başlayan bu tecessüs, ağır ağır öğrendiklerini tahkik ve yeniden imal etme çabasını yükseltmeye başladı.” Hamza Türkmen, “Basında İslâmi Muhalefet: Şura Tevhid Hicret-1”, **Haksöz**, sayı: 109, Nisan 2000.

millîci aidiyet kalıplarının dönüşümünü gösteren önemli bir söylemsel örnek ve sonraki on yıllara miras kalacak orijinal bir terminolojik katkıydı. Muhafazakâr çevrelerdeki romantik ve saltanatçı Osmanlı sevgisi de bu eleştirilerden “şanlı tarih hastalığı” suçlamasıyla nasibini aldı.⁹³ Bir başka örnek olan *İslâmi Hareket*'te Sedat Yenigün'ün (Mehmed Mengüç müstearıyla yazdığı) “Biz yalnız Türkiye'yi değil, bütün insanlığın kurtuluş davasını yüklenmiş bir ümmetiz. Doğruyu söyler kötülüğü menederiz. Muvahhidiz. İnsanları devri cahiliyye adetlerinden, şirkten, tağutların gölgesinden kurtarmaya geldik”⁹⁴ ifadelerinin ve *Düşünce* dergisinin okuyucularını selamlarken serdettiği "Kardeşler! İnsanları, putların, tağutların, tiranların zulmünden kurtarıp, Allah'ın dinini yeryüzüne hakim kılabilmenin soylu kavgasını veren, muvahhid birliğinize selam olsun"⁹⁵ sözlerindeki ıslahçı yoğunluğun dönemin koşullarında ne denli sarsıcı bir karşılık bulduğu tahmin edilebilir. Nitekim bu yeni temayüllere yönelik geleneksel çevrelerin ‘mezhepsizlik’ ve ‘Vahhabilik’ suçlamalarına karşı *Düşünce* dergisi şunları yazmak zorunda kalmıştır:

İslâm'ın bir devlet ve toplum düzeni olma kavgasını veriyoruz. Hedefimiz, bizi talan eden, parçalayan emperyalizm, Allah'ın indirdikleri yerine geçmek isteyen beşerî sistemler ve insanı soysuzlaştıran, kendine, fitratına yabancılaştıran sapık Batı ideolojisi veya topyekün küfürdür. Biz sadece ‘Müslümanlarız’ ve başka her sığata ve ada düşmanız.⁹⁶

Ayrıca *Düşünce*'de 1970'li yılların en popüler çabası olan “komünizmle mücadele” konusunda da, asıl sorunun kapitalizm olduğu savunuluyor ve Müslümanların doğru hedefe yönelmeleri teklif ediliyordu:

Kapitalist ekonomiye bağlı, fertler arasında gerek nitelik gerekse nicelik bakımından farklılıkların bulunduğu, dengesizliğin hâkim olduğu bir toplumda doğrudan doğruya komünizmle mücadele aptallıktan başka bir şey değildir. (...) Kapitalizmle hesaplaşıp, bu hesaplaşma sonucu kapitalizmi kesin yenilgiye uğratmadıktan sonra komünizmle mücadeleye girmek... Kapitalist bir düzende, kapitalist olmayanların –bilhassa Müslümanların komünizmle mücadelesi, 100 metre ötede de bir bataklık bütün haşmetiyle ortadayken, yatak odasına giren sivrisineklere karşı savaş açmaya benzer.⁹⁷

⁹³ Hamza Türkmen, “Pratik Mücadelede Kimlik Oluşturucu Bir Araç: Yeni Ölçü Dergisi”, **Haksöz**, sayı: 108, Mart 2000.

⁹⁴ Mehmed Mengüç Yenigün, “Tebliğ’de Usul”, **İslâmi Hareket**, sayı: 25, 15 Nisan 1980, s.4.

⁹⁵ Aktaran Hamza Türkmen, “Türkiye’deki Tevhidi Uyanışa Verilen Hizmet: Düşünce Dergisi”, **Haksöz**, sayı: 106, Ocak 2000.

⁹⁶ **Düşünce**, “Sunuş”, sayı: 13, Nisan 1977, s.2.

⁹⁷ Atıf Hüseyin, “Haraç Düzenleri ile Çağdaş İktidarların ve Ekonomik Sistemlerin Özdeşliği”, **Düşünce**, sayı: 2, Mayıs 1976, s.13.

Bu örnekler İslâmcıların muhafazakârlardan ayrıldığı kavşak noktalarından sadece bir kaçını temsil etmektedirler. *Vesika, Şura, Tevhid ve Hicret* dergilerinde söz konusu radikalliğin daha katı tonlarına rastlamak da mümkündür.⁹⁸

Bu tavırları besleyen küresel ve bölgesel bazı gelişmeler 1980 sonrasına devredeceği etkiler açısından çok önemli olmuştur. Şubat 1979'da İran'da Amerikan yanlısı Şah Pehlevi iktidarına karşı gerçekleşen İslâm devrimi, milli tavırlardan ümmetçi/İslâmcı tavırlara yönelen gençlerin ilgi ve muhabbetini celbetmiştir. Aynı yıl Afganistan'da Sovyetler Birliği'nin uydusu niteliğindeki rejime, ardından da doğrudan Kızıl Ordu'ya karşı cihad yürütülmeye başlamış, Filistin meselesi "Kudüs" teması üzerinden İslâmcıların gündemine tekrar yoğun bir şekilde girmiştir. Bu radikal dalganın Türkiye'deki etkileri, kısmen MSP üzerinden, ama daha çok Akıncı gençlerin kontrol edilmesi gittikçe güçleşen coşkusu üzerinden ifade bulmuş, MSP'nin Konya'da düzenlediği Kudüs mitingi, Ruşen Çakır'ın ifadesiyle, yaşlıların gençlerde yaşanan radikalleşmeyi kontrol altına almakta zorlanmakla kalmayıp kendilerinin de bu dalgaya kapıldıklarını göstermiştir.⁹⁹ Sadece altı gün sonra gerçekleşen 12 Eylül darbesinin gerekçelerinden biri olarak ordu bu mitingi gösterecektir. Darbe ise Türkiye'nin siyasi, toplumsal ve ekonomik yapısında derin değişimler gerçekleştirecektir.

Sonraki bölümde bu değişimler kapitalizm ve emek sorunu ekseninde, İslâmcılığın radikalleşme arayışlarının dergilerdeki izdüşümleriyle birlikte okunacaktır.

⁹⁸ Bkz. Kâmil Yeşil, "Şûrâ-Tevhid-Hicret Gazeteleri ve İslâmi Düşüncede Radikal Tavrı", Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu ve Yusuf Enes Sezgin (ed.), **1960-1980 Arası İslâmcı Dergiler: Toparlanma Ve Çeşitlenme** içinde, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, ss. 419-438.

⁹⁹ Çakır, "Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın", s. 759.

İKİNCİ BÖLÜM

2.1. 1980 Sonrasının Ekonomi Politığı, Sınıfsal Çelişkiler ve Radikal İslâmi Tavr

Bu bölümde 12 Eylül 1980 darbesinin uluslararası koşullarla da uyumlu bir biçimde ortaya çıkardığı ekonomi politığına ilişkin kısa bir değerlendirilmenin ardından, İslâmcılığın bu radikal toplumsal ve ekonomik değişimleri nasıl yorumladığı, nasıl kavramsallaştırdığı, özgün bir söylem düzenini hangi reperatuarla inşa etmeye çalıştığı sorularına odaklanılacaktır. Muhakkak İslâmcılığın 1980 sonrasında yükselişinin yerel ve uluslararası değişimlerle sıkı (fakat tek yönlü nedenselliğe dayanmayan) bir ilişkisi bulunmaktadır. İslâmcılık, bu dönemde radikalleşen ve keskinleşen yeni düşünsel boyutlarıyla, söz konusu toplumsal, siyasal ve ekonomik gelişmelerle müzakere ve muhasebeye girişmiş, otantik/özgün bir İslâmi dil oluşturma iddiası gütmüştür. Türkiye'nin de (toplumsal, siyasal, ekonomik, ideolojik, kültürel vs. yönleriyle) kendi tarihi açısından oldukça kendine özgü bir değişim sürecini deneyimlediği 1980-95 arası dönem, Türkiye İslâmcılığının sonraki yıllara miras bırakacağı (veya bir kısmını bırakamayacağı) çok çeşitli düşünsel ve pratik deneylere sahne olmuştur. İslâmcılar bu dönemde konu çeşitliliği açısından sayısız genişlikteki bir tartışma zemininde yürümüşler ve mevcut (İslâmi veya gayri İslâmi/laik) ideolojik pozisyonları oldukça cüretkâr bir tavırla yapısökümüne uğratmışlardır. İslâmcılığın tartışma alanları çok çeşitli olmakla birlikte, bu çalışmada, dönemin ekonomi politik süreçleriyle bağlantılı olarak Türkiye'nin ekonomik dönüşümü, kapitalizm, sermaye, emek, sosyal adalet, yoksulluk/yoksullaşma süreçleri, işçi sınıfı, işçi ve memur eylemleri, büyük grevler, sendikal hareket vb. konulara ilişkin tartışmalara ve İslâmcı söylem inşasına yoğunlaşılacaktır. Bunu yapmazdan evvel mezkur tartışmaların bağlamını meydana getiren 1980 sonrası değişim süreçlerine göz atmalıyız.

2.1.1. Militer Totalitarizmin ve Neoliberal Kapitalizmin Zaferi: 12 Eylül Darbesi ve Özal'ın Mirası

Türkiye, Demokrat Parti'nin 1950-60 arasındaki liberalleşme hamlelerinin ardından, 27 Mayıs 1960 darbesine destek veren aydın-bürokrat-iş adamı koalisyonunun üzerinde mutabık kaldığı planlı, sanayi ve teknoloji odaklı hızlı bir kalkınma modeline yönelmişti. Bu yönelim, DP döneminin “düzensiz”, “verimsiz”, “gerici”, “ufuksuz” ve “müsrif” olarak nitelenen iktisadi kalkınma politikalarına karşı, “akıl”, “bilim”, “planlama”, “rasyonalite” ve “teknoloji” gibi dönemin gözde kavramlarına sık referans veren bir söylemin yükselişiyle mümkün hale geldi ve 1960-80 döneminin ekonomi politikasına damgasını vuracak bir bürokratik kurumda, Devlet Planlama Teşkilatı'nda (kuruluşu 30 Eylül 1960) tecessüm etti. DPT, devletin ekonomi politikalarının belirlenmesinde hükümetlere danışmanlık yapmakla, uzun vadeli kalkınma programları ve yıllık raporlar hazırlamakla yükümlüydü. Teşkilat beş yıllık kalkınma planlarını “ithal ikameci” olarak adlandırılan bir sanayileşme üzerine kurdu: Eskiden ithal edilen malların yurtiçinde üretilmesini, yüksek gümrük duvarlarıyla da sanayiciyi uluslararası rekabetten korumayı amaçlayan, bir yandan da kentli-ücretli kesimlerin alım gücünü arttırarak ortak bir ulusal kazancı hedefleyen, karma bir ekonomi modeli.

Bu model, ulusal göndermeleri bir kenara, uluslararası Bretton Woods düzeninin kurumları olan IMF ve Dünya Bankası'nın beklentileriyle de örtüşmekteydi. 1960'lı yıllar, kalkınma iktisadının müstakil bir alan olarak kurulduğu ve kalkınma iktisatçılarının Batılı ülkelerde ve müttefiklerinde planlama teknikleri geliştirdikleri bir dönemdi. Keynesçiliğin, sosyal refah düzenlemelerinin ve planlı sanayileşmenin, Türkiye'nin erişmek istediği Batılı ülkeler arasında ve bilhassa ABD'de gözde haline geldiği bu küresel momentte, Türkiye'nin kalkınmacı çevreleri de “kalkınma”, “ilerleme”, “arayı kapatma” söylemlerini yeni rasyonel bir reperatuarla takviye etmeyi başardılar. Sadık Ünay, hem askeri-sivil bürokrasinin hem de özel sektör ve sivil toplum temsilcilerinin, kalkınma planlamasını “ülkenin müzmin kalkınma sorunlarına derman olacak sihirli bir reçete” olarak algıladığını aktarmaktadır.¹⁰⁰ Sosyo-ekonomik çıkar grupları arasında yeni yeni öne çıkan yerli sanayi çevreleri için, tarımsal faaliyetten ziyade imalat sanayinin başı çekeceği ve iç-piyasa odaklı bir kalkınma yaklaşımı bulunmaz bir fırsattı. Meselenin ekonomik olduğu kadar ideolojik bir başka yönü ise, DP dönemindeki enflasyonist büyüme sürecinde refah seviyesi düşen, ekonomik kontrol yetkilerini yitiren askeri-sivil bürokrasi ile CHP'ye yakın entelektüel ve toplumsal kesimlerde de güçlü bir

¹⁰⁰ Sadık Ünay, **Kalkınmacı Modernlik**, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s.218.

planlama sempatisinin oluşmuş olmasıydı. Planlama, 1930'lu yıllarda *Kadro*'cu entelektüellerin yaptığı gibi¹⁰¹, Cumhuriyetin modernleşmeci çizgisinin/Kemalizmin kamusal alanı “rasyonalize etme” tutkularına da karşılık veren bir düşünceydi. Bu düşüncenin akademik ve bilimsel girişimlerle takviye edilmesi ise, İstanbul Üniversitesi iktisatçılarının *Forum* dergisindeki çalışmalarıyla gerçekleşmiştir.¹⁰² Hülasa, planlamacı kalkınma 1960'lı yıllarda hemen her kesimin üzerinde uzlaştığı ve söylemini kendisine referansla kurduğu bir inanışa dönüşmüştür. Bu fikirlerin bedenlendiği hayati bir dönemsel kurum olarak DPT'nin Türk siyasal ve ekonomik tarihi içindeki başat rolü ise, bir yandan 1974 Kıbrıs harekâtıyla yaşanan uluslararası güven kaybının; farklı ideolojik kamplar arasındaki siyasal şiddetin; koalisyon hükümetlerinin doğurduğu kırılğan siyasal düzenin; ayrıca Keynesgil teori ve uygulamaların gözden düştüğü ve 1980'li yıllara *Reaganomics* ve *Thatcherism* olarak tevarüs edilecek ve küresel iktisadi düzene damgasını vuracak neoliberal yönelimlerin ortaya çıktığı 1970'lerin ortasına kadar sürmüştür.

Bu ithal ikameci dönemde kurulan (1971) TÜSİAD'ın temsil ettiği iş çevreleri, uluslararası piyasalarla ilişkilerini güçlendirip 1970'li yılların başından itibaren kendini göstermeye başlayan ve yavaş yavaş yükselecek bir küresel değişim dalgasına da hazırlıklı hale geldiler ve bu değişimin sözcülüğüne soyundular.¹⁰³ Bu değişim, sabit kurlar, kontrollü finans hareketleri ve Keynesgil devlet müdahaleciliği ve buna uygun olarak sosyal refah harcamalarıyla karakterize edilen Bretton Woods sisteminin, Vietnam Savaşı, petrol krizleri (1974, 1979), ABD dolarının zayıflaması gibi etmenlerden ötürü daha dalgalı kurlar, finansal ve ticari liberalizasyon ve hızlı küresel piyasa akışlarıyla karakterize edilen Bretton Woods-II sistemine evrilmesiyle gerçekleşti.¹⁰⁴ Bir yandan da Türkiye'nin dahili krizleri (Kıbrıs harekâtı ve ona müteakip ABD ve Avrupa Ekonomik Topluluğu (AET) ile ilişkilerin gerilmesi, askeri yardımların kısılması, bütçe açıkları, ödemeler dengesinin bozulması, petrol krizlerinin tetiklediği uluslararası borçlanma, güçlenen sendikal hareketin örgütlediği büyük grevler, sokak

¹⁰¹ Age, s.167-170.

¹⁰² Age, s.219.

¹⁰³ Age, s.240. Aynı zamanda TÜSİAD'ın kendi web sitesinde bulunan tarihçesinde derneğin kuruluşu şöyle gerekçelendirilir: “1950-1970 kapalı ekonomi dönemi, yarattığı siyasi, ekonomik ve sosyal krizlerin de etkisiyle, 1973'te birinci petrol şokuyla kısmen, 1980'te ikinci petrol şokuyla fiilen sona erdi ve 1986 yılında ‘Türk Parasını Koruma Kanunu’nun yürürlükten kalkması ve ‘Döviz Kuru Rejimi’nin serbestleşmesiyle son buldu. Bu yeni dönemde, serbest ekonomi kurallarının benimsenmesiyle ‘girişim’ (entrepreneurship) özgürlüğünün ülke sathına yayılması ve yankı bulması için objektif şartlar oluştu. TÜSİAD'ın da kuruluşu ve gelişimi, bu iktisadi arka planla paralellik arzetti. TÜSİAD'ın 1971 yılında kuruluşu, işlemeyen ve kriz üreten kapalı ekonomi sistemine iş dünyasının bir tepkisi mahiyetinde oldu.” <http://www.tusiad.org.tr/tusiad/tarihce/tusiad-retro/> (Erişim 4 Mart 2015)

¹⁰⁴ Age, s.239.

çatışmalarına yansıyan siyasal şiddet olayları vb.), bu çevrelerin ekonominin serbestleştirilmesi ve uluslararası piyasalara entegrasyon yönündeki kaygı ve taleplerinin güçlenmesine katkı sunuyordu. 1970'lerin sonunda dış borç meselesinde çaresizleşen Ecevit liderliğindeki koalisyon hükümeti OECD ve IMF liderliğindeki uluslararası konsorsiyum ile yeni dış kaynaklar için görüşmek zorunda kalmıştı. 1970'lerin ikinci yarısına hakim olan kısa süreli koalisyonlar, krizi derinleştirdi ve nihayetinde 1979 yılında, ödemeler dengesini düzenleyecek bir dizi girişime ek olarak IMF istikrar programı yürürlüğe girdi. Aynı yıl olağanüstü koşullarda iktidara gelen Demirel hükümeti, o dönemde Başbakanlık müsteşarlığı yapan Turgut Özal'a küresel entegrasyon eksenli kalkınmayı hedefleyen bir yapısal dönüşüm paketi hazırlaması için yetki verdi. Neoliberal bir dönüşüm üzerinde aşağı yukarı bir fikir birliğinin olduğu görülüyordu ancak Dünya Bankası ve IMF'nin katkılarıyla hazırlanan meşhur "24 Ocak kararları"nın uygulanması, 12 Eylül 1980 darbesinin ardından mümkün olabildi.

Türkiye'deki hakim kalkınma söylemi, çoğu zaman, uluslararası gelişmelerin dayattığı dönüşümler ve yerel ölçekli iktidar arzularının bir karışımından meydana gelir. Türkiye'deki iktisadi dönüşümlerin de büyük ölçüde ulus ötesi motivasyonların bir uzantısı olduğu düşünüldüğünde bu şaşırtıcı değildir. 1970'lerle beraber dönüşmeye başlayan dünya ekonomik sisteminin, bu on yıl boyunca yaşadığı bir takım krizlerin ardından, 1980'li yıllarda, ilk Washington Konsensüsü'nün (1978) önkabulleriyle ve Dünya Bankası'nın raporlarıyla da desteklenen serbest-piyasa odaklı ve devlet bürokrasinin müdahalesinden kurtulmuş bir iktisadi yapıya geçmesi öngörülmüştü.¹⁰⁵ "Azgelişmiş" ülkeler, buna göre, devlet organlarını aşırı derecede güçlendirmişler ve ekonomik gelişime mani olmuşlardı. Verimsiz ve yolsuzluklarla işleyen böyle ekonomilerin dünya iktisadi sistemine entegrasyonları bu düzen değişmedikçe mümkün değildi. Gilbert Rist'in gözlemlediği gibi, zamanında adil, zaruri ve rasyonel görülen her şey -ki yukarıda göstermeye çalışıldığı üzere Türkiye'de de böyle sunulmuştu- bundan böyle kullanışsız, tehlikeli, ve irrasyonel hale gelmişti. Planlamanın yanı sıra, girişimciliği törpüleyen ve köhne yapıları ayakta tutan bütün katılıklar buna dahildi: "rekabeti öldüren" kamusal teşekküller, "yatırımcıyı yıldırın" vergiler, "verimliliği göz ardı eden" kamusal hizmetler, "piyasanın alanını kısıtlayan" ulusal sınırlar.¹⁰⁶ Bunların sonuçlarına ilişkin, neoliberal yeni rejimin varsayımları iki noktada çok belirgindi: Öncelikle, iktisadi refahın başarılmasından sorumlu olan (zımnen de olsa) "azgelişmiş"ti. İkinci olarak da, bu ülkelerin entegrasyonu için

¹⁰⁵ 1983 tarihli kalkınma raporu 80 sonrasının yeni söylemini aşikâr biçimde yansıtmaktadır. Raporda korumacılığın "tehdit" olduğu vurgulanıyordu. Ramgopal Agarwala vd., "World Development Report 1983", **The World Bank**, July 1, 1983.

¹⁰⁶ Gilbert Rist, **The History of Development: From Western Origin to Global Faith**, Patrick Camiller (çev.), Third Edition, New York: Zed Books, 2008, s.222.

yapısal programlar tavizsizce uygulanmalıydı. Türkiye'nin imzaladığı 24 Ocak kararları da bu küresel koşulun bir ürünü olarak ortaya çıktı.

Türkiye'de 12 Eylül darbesinin sebep olduğu siyasal ve toplumsal sarsıntıların etkileri bu çalışmanın kapsamını hayli aşıyor. Ancak ekonominin serüveni açısından yeni bir döneme kapı açıldığını söyleyebiliriz. 1970'li yılların sokak olayları, siyasal istikrarsızlık ve ekonomik krizlerinin ardından, 12 Eylül askeri yönetimi kendi meşruiyet söylemini ülkeye bir "sulh ve güvenlik" ortamı getirdiği yönündeki iddia etrafında kurmuştu. Güvenlik politikası kapsamında sendikaların ve neoliberal politikalar karşısındaki potansiyel sol muhalefetin bastırılması, en genel anlamıyla da siyasal özgürlüklerin kısıtlanması, askeri rejime hem "sulh"u pekiştirme hem de 24 Ocak "İstikrar Programı"nın önünü rahatça açma imkânı verdi.¹⁰⁷ Program, ücretlerin ve iç talebin düşürülmesi, TL'nin dolara tam konvertibilitesi ve dalgalanmaya açılması, kamu iktisadi teşebbüslerinin (KİT'ler) özelleştirilmesi, ihracatın desteklenmesi ve dış ticaretin serbestleştirilmesini içeriyordu. Teknoloji ve enerji ürünleri ithal edilecek, dayanıklı tüketim mallarının üretimi ve düşük ücretler sayesinde dünya pazarında rekabet gücü arttırılacaktı.¹⁰⁸ Bu programın önceki dönemlerden (örneğin Menderes'in liberal/serbest teşebbüşü ve piyasacı siyasetinden ve kuşkusuz planlamacı dönemden) ayrılan yönü, Türkiye ekonomisinin *sahiden* kapitalistleşmesinin ve küresel piyasalara eklemlenmesinin önünü açmasıydı.¹⁰⁹

1980'li yıllar boyunca katı neoliberal bir hegemonyanın inşasını yürütecek olan Turgut Özal, askeri rejimin siyasal baskıları ile liberal bir özgürlük/serbestleşme istemi arasındaki gerilimden hareket ediyordu. Bir yandan 1980-82 arasındaki askeri hükümetin ekonomiden sorumlu başbakan yardımcılığını yapmış, öte yandan 1983 seçimlerinde generallerin şüpheli ve isteksiz tavırları gözetiminde Anavatan Partisi lideri olarak sivil siyasete katılmıştı. Özal'ın 12 Eylül rejimiyle kurduğu ikircikli ilişki bütün siyasi hayatı boyunca devam etti. Darbe mirasını aşmaya çalıştığı noktalarla birlikte, laik bürokratik çevrelerle dengeli ve yer yer işbirliğine dayalı pragmatik bir diplomasi yürüttü. İş çevreleriyle yakın ve himayeci bir

¹⁰⁷ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Yasemin Saner Gönen (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s. 425. İşçi sınıfı ile, sermaye birikim rejiminin kâr maksimizasyon imkânlarını tıkadığı büyük sanayi burjuvazisi arasındaki gerilimin 12 Eylül darbesiyle ilişkilendirilerek analiz edildiği bir çalışma için bkz. Pınar Kaya Özçelik, "12 Eylül'ü Anlamak", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, sayı: 66-1, 2012, ss.73-93; ve İsmet Akça, "Hegemonic Projects in Post-1980 Turkey and the Changing Forms of Authoritarianism", İsmet Akça, Ahmet Bekmen and Barış Alp Özden (ed.), **Turkey Reframed: Constituting Neoliberal Hegemony** içinde, London: Pluto Press, 2014.

¹⁰⁸ Levent Ünsaldı, **Bir Ekonomizm Eleştirisi**, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2014, s.64.

¹⁰⁹ Tanıl Bora, "Turgut Özal", Murat Yılmaz (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-7: Liberalizm** içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s.596.

ilişkiden yana olurken, öte yandan kalkınmacı söylemini muhafazakâr tonlarla süsleyerek muhafazakâr/dindar çevreleri de “serbest piyasa” kapitalizminin ayartıcı atmosferine davet etti.

Özal da çağdaş rakipleri olan Demirel ve Erbakan gibi bir mühendisti. ABD’de ekonomi eğitiminin ardından, askerliğini Demirel gibi Devlet Planlama Teşkilatı’nda yapmıştı. 1965’te Demirel’in teknik danışmanlığını, 1967’de de DPT’nin başkanlığını üstlendi. 1971 muhtırasından sonra, ikinci ABD deneyimini, Dünya Bankası’nda çalışmak üzere gittiği Washington’da yaşadı. 1973-77 yılları arasındaki özel sektör (Sabancı’da koordinatörlük) ve Türkiye Metal Sanayicileri Sendikası’ndaki (MESS) başkanlık deneyimi, MSP’den milletvekilliği adaylığı ve 1979’da başbakanlık müsteşarlığında görevlendirilmesiyle son buldu. Bu dönemde bahsi geçen ekonomik reform programını yürütmekle sorumluydu. Ardından 1980-82 yılları arasındaki “tam yetkili bakan”lığı, daha sonra da 1983-89 yılları arasındaki başbakanlığı geldi. 1989 ile 1993 arasında ise Kenan Evren’den boşalan cumhurbaşkanlığı koltuğuna oturdu. Teknisyenlik, müteşebbislik ve siyaset adamlığının imtizacından oluşan bu biyografinin, onun neoliberal iktisadi söylemini doğrudan belirlediğine şüphe yok. Amerika’da alınan ekonomi eğitimi ve uzmanlık kariyeri kadar, oradaki kalkınma göstergelerinin ve bunların onun tasavvurunu motive eden sembolik gücünün etkisi de dikkate değerdir. Neoliberal projesinin sunumunda Amerika tecrübesine, mühendisçe “işbitirme” kabiliyetine ve işadamlığı kariyerine sık sık gönderme yapmaktadır.

Özal, Menderes’ten itibaren mevcut kalkınmacı dili tevarüs etmişti, fakat ona 1980’li yıllar boyunca egemen olacak yeni bir ruh kazandırarak onu yeniledi. Bu yeni dilin lugatçesinde artık “serbest piyasa ekonomisi”, “bürokrasi karşıtlığı”, “sivil toplum”, “dışa açılma”, “küreselleşme”, “özel sektör”, “ihracat”, “teknoloji”, “tüketim”, “pazarlama”, “rekabetçilik”, “girişimcilik”, “transformasyon” gibi yeni uluslararası kalkınma rejimine uygun kelimeler vardı. Türkiye ekonomisinin ithat ikameci rejimi terketmesine bağlı olarak, 1980’li yıllar Ünsaldı’nın deyişiyle “ihracat fetişizmi”ne sahne olacaktı.¹¹⁰ Aynı zamanda bu dönem, uluslararası şirketlerin (McDonalds, Cargill vb) de ülke içi piyasaya dahil olduğu, medya ve görsel iletişim araçlarının farklı türlerinin yaygınlaşmaya başladığı, şehirleşmenin büyüdüğü ve “gelişmişliğin” ima ettiği sayısız unsurun hızla hayata geçirildiği bir dönemdi. Yenilenmiş bu söylem, çoğu zaman “icraat”ın işbirliğinde, kalkınmacılığın toplumsal tahayyül tarafından içselleştirilmesinin güçlü kaynaklarından biriydi. Gerçekten de, Özal’ın kalkınmacı dilinin Türkiye’de gerçek manada bir *homoeconomicus* yaratma teşebbüsü olduğu yönünde -hem olumlu (liberal çevreler) hem de olumsuz (bazı İslâmcı veya sol yorumlar) biçimlerde- yaygın

¹¹⁰ Ünsaldı, s.64.

bir görüş bulunmaktadır.¹¹¹ Ünsaldı'nın gözlemlediği gibi, en genel anlamıyla bir “toplum projesi” olarak kendisini doğal ve kaçınılmaz bir yazgı gibi sunan neoliberal söylemin toplumsal muhayyile açısından kabulü güçlü bir ideolojik bombardımanı gerekli kılıyordu:

Böylece gündelik yaşamda neoliberal doktrin, herkesi potansiyel bir kapitaliste dönüştüren ‘işbitiricilik’ hallerinde tezahür ediyor ve bir ideolojik aygıt olarak medya yeni tüketici-bireyin bilişsel şemalarını bu yönde şekillendirme görevini üstleniyordu. ... ‘Köşeyi dönme’ ideolojisi ... ‘sisteme’ ilişkin her eleştiriyi ‘eskinin, seksen öncesinin kısır tartışmalarına dönmek’ suçlamasıyla ... bertaraf ediyordu.¹¹²

Özal’ın yeni rejimi onun sayesinde yerleşikleştirmeye katkı sunduğu bu söylem, kendi kişisel hayat tecrübesinden başlayarak, onun medeniyet anlayışını, toplum tasavvurunu ve bu tasavvurla iç içe olan iktisadi projelerini katederek vücut bulmaktadır. Her şeyden önce, Özal muhafazakâr değerlere hem ısrarlı hem de pragmatik vurgular yapıyordu. Ancak, Bora’nın işaret ettiği gibi, her ne kadar bazı Kemalist yorumlar onun İslâmi bir medeniyet tercihinin sahip olduğunu iddia etseler de Türkiye’nin modernleşme tarihinin en yetkin “modernizatör”lerinden biriydi. “Muasır medeniyetler seviyesi”ne ulaşma tabirini sıklıkla kullanıyordu. Fakat bu, öteki muhafazakâr figürlerde olduğu gibi çoğunlukla “Batı’nın teknolojisi”ni önceleyen bir yaklaşım uğruna tüketilen bir tabirdi.¹¹³ Bahadır Türk’e göre “Özal için de –tıpkı Menderes ve Demirel’de olduğu gibi maddi kalkınmaya dayalı bir medeniyet algısı söz konusu”ydü.¹¹⁴ Bora’nın aktardığı şekliyle, Amerika’nın onun üzerindeki etkisi “teknik medeniyet”e olan hayranlığını besleyen temel referanslardan biriydi:

1952 senesinde, mezun olduktan bir yıl sonra Amerika’ya yolladılar. Şimdi, o günkü Türkiye’den bir insanı New York’a götürün. Nasıl şaşırdığını tahmin edemezsiniz. Tabii bize hep şunu öğretiler: Bir Türk cihana bedeldir ... Ondan sonra gittik Amerika’ya. Dev binalar, muazzam medeniyet. Onun karşısında sorgulamaya başladık, bunu bize öğretenler doğru mu diye... üzülüyorsunuz, nasıl olacak da biz bu ileri topluma yetişeceğiz diye...¹¹⁵

Özal, ABD’de gördüğü geniş otopanlar ve yüksek gökdelenler konusunda, tıpkı Demirel’in ABD’deki barajlardan esinlenmesi gibi, “Biz niye bunlara sahip olmayalım?” diye düşünmüştü. “Mutlaka son teknolojiyi ve *high-teknolojiyi* getirmeliyiz. İleriyi ancak bu şekilde yakalayabiliriz” diyordu. Siyasal hayatı boyunca yaptığı konuşmalarda “kalkındığımızın”

¹¹¹ Bahadır Türk, **Muktedir**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s.144; İhsan Sezal ve İhsan Dağı (ed.), **Kim Bu Özal: Siyaset, İktisat, Zihniyet**, İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2001; Bora, agm, s.598. İslâmcıların bu konudaki fikirlerine sonraki sayfalarda değinilecektir.

¹¹² Ünsaldı, s.65.

¹¹³ Bora, s.592.

¹¹⁴ Türk, s.140.

¹¹⁵ Bora, s.592.

işaretleri olarak sık sık bu “*high-teknoloji*” hamlelerini gösteriyordu: elektrik, faks, mikrodalga fırın, telefon, sanayi, sulama, toplu konut inşaatları, nükleer santral, bilgisayar, yeşil futbol sahaları, buz pateni sahası, parlak vitrinler, buzdolabı, otoyollar vs.¹¹⁶ Milenyum Türkiye’sine dair hayalini Mehmet Barlas’tan alıntıyla Bahadır Türk şöyle aktarmaktadır: “Modern şehirler, otoyollar (“pırıl pırıl yol üzerindeki, fevkalade güzel benzin istasyonları ve konaklama tesisleriyle”), büyük kasabalara kadar ulaşmış havaalanları, yılda 1 milyon ve belki daha fazla arabanın satıldığı, çok büyük ithalat ihracat hacmine sahip bir ülke.”¹¹⁷

Onun tahayyülünde zenginlik ve zenginleşmenin çok merkezi bir anlamı vardı. Zenginlik övgüsü, basit bir taktiksel slogan olmaktan uzaktır.¹¹⁸ Ona göre halkın “teşebbüs kabiliyetini geliştirmenin kalkınma davasındaki en önemli önceliklerden biri olduğu” düşünüldüğünde¹¹⁹ zenginleşme ve *homoeconomicus*’un yaratımının ne ölçüde anlamlı olduğu anlaşılabilir. Gerçekten de, “Özal’ın praksişi”, Tanıl Bora’nın yerinde deyişiyle, “Türkiye’de iktisat ideolojisinin hükümran hale gelmesine dönük zemini kurmuş”tu. Özal’ın söylemi, iktisadi rasyonaliteyi esas alan, hemen her alana dair görüşünü ekonomik bir terminoloji içinde telaffuz etmeye yatkın bir söylemdi. Düşünce serbestisi konusundaki bir konuşmasında “fikirlerin rekabeti”nden, “fikirlerin pazar”ından bahsediyordu. Bora’ya göre, böyle yaparak, “aşkınlaştırılan konuları iktisat ideolojisinin gerçekçi-pragmatist diliyle ‘kolonize ederken’, bizzat bu dile, bu bakışa sorgulanamaz, aşkın bir konum kazandır[ıyordu].”¹²⁰ Hürriyet, piyasa, rekabet, girişimcilik gibi liberal iktisadın önkabulleri Özal’ın siyasal lügatının en güçlü kelimeleriydi. Bunların sınırsız kullanımının, Türkiye’nin toplumsal muhayyilesini “piyasa toplumu”na, yani sözümona sınırlı kaynakların sınırsız ihtiyaçların tatmini uğruna bir rekabet zemininde üretilip tüketildiği meta-yönelimli bir topluma hazırlama amacı taşıdığına şüphe yoktur. Akdoğan’ın gözlemlediği gibi,

Kapitalizmin temel problemi, Polanyi’nin de belirttiği gibi, piyasa ekonomisinin yaşayabileceği bir piyasa toplumu yaratmaktır. Bu açıdan, Özal’ın Türkiye’de piyasa sistemini yaygınlaştırılmasındaki esas engel, gerekli yasal düzenlemelerin yapılması ya da devlet örgütünün piyasa ekonomisine yönelik olarak yeniden yapılandırılması değil, piyasa toplumunun eksikliği idi. Özal’ın işlevi bu açıdan ... toplumu yalnızca serbest piyasanın faydalı

¹¹⁶ Türk, s.142-143. “Televizyon, buzdolabı, telefon bunların hepsi toplumun yükseldiğini, ihtiyaçların arttığını, eski geçim seviyelerinin mümkün olmadığını gösteriyor. Zaten gelişmenin esprisi de budur.” Aktaran Argun Akdoğan, “Piyasa Kültürünün Yaygınlaştırılmasında Özal’ın Söyleminin İşlevi,” **Toplum ve Demokrasi**, 4 (8-9-10), Aralık-Ocak 2010, s.9.

¹¹⁷ Türk, s.158.

¹¹⁸ Bora, s.597.

¹¹⁹ Türk, s.141.

¹²⁰ Bora, s.598.

ve etkin olduğuna ikna etmekle sınırlı kalmadı. Piyasa değerleri ve normlarını meşrulaştırdı ve yaygınlaştırdı.¹²¹

Özal, kendi ifadesiyle bu “zihniyet değişikliği”nin kendi çabalarının sonucu olduğunu kıvançla dillendirmekteydi.¹²² İktisat ideolojisinin Özal’ın farklı alanlardaki tercihlerine de kaçınılmaz biçimde yansıdığını gösteren elverişli örneklerden biri dış politikaydı: Türkiye’nin uluslararası politika öncelikleri bu dönemde büyük ölçüde ekonomik ve ticari temellere dayanmakta ve hareket noktasını bir takım ideolojik kaygılardan ziyade “tipik bir iş adamı tarzı ile kâr-zarar paritesi oluşturmaktaydı.”¹²³ Örneğin 1984 yılında Yunan vatandaşlarına vize uygulamasını tek taraflı olarak kaldırılması konusunda “Yunan vatandaşlarının Türkiye’ye gelmelerinin ekonomiye katkı sağlayacağını” savunuyordu.¹²⁴ Türkiye’nin “doğal etki alanları” olan Balkanlar ve Ortadoğu gibi bölgelerdeki “etkinliğimiz”in artması da, Türkiye’yi ‘dünyadaki en zengin 15 ülke arasına sokmak’ gibi bir hedef ve hayalin dolayımında hayata geçirilecekti. Yani Özal’ın “neo-Osmanlı” olarak yorumlanan bölgesel güç olma çabalarının “akıncıları”, Demiray’ın ifadesiyle ne askerler ne de dış işleri mensuplarıydı, daha ziyade yurt dışı gezilerine birlikte çıktığı “işadamları” idi.¹²⁵

Ne var ki, ekonomik büyüme ve kalkınma söylemlerinin oldukça radikalleştiği bu neoliberal dönem, hem kendi içinde hem de kendinden sonraki on yıllık süreçte ortaya çıkacak ciddi kırılma ve krizlerin nüvelerini taşıyordu. Özal, 1993 yılındaki beklenmedik ölümüne kadarki on yılda, her ne kadar serbest piyasanın, rekabetin ve girişimciliğin meyvelerini methetse de, bu neoliberal politikaların kazananı “orta direk” olarak popülerleştirilmiş düşük ve sabit gelirli toplumsal kesimler (küçük memur, emekli, esnaf ve çiftçi vs) olmaktan uzaktı. Kalkıncı söylemi bu kesimleri serbest piyasa kapitalizmine eklemek ve kalkıncı tahayyülü yerleşikleştirmek üzere işe koşan belli popülist icraatlar bir kenara, ihracat odaklı bir sanayileşmeye dayalı hızlı büyüme arzularının gerçek kaybedenleri (“bedelleri”), kamu ve sanayideki emekçi kesimlerdi. Fiyat artışları, ücretlerin dondurulması ve yüksek faiz oranları, 1979-89 arasındaki reel satın alım gücünde yüzde 40-60 arası bir düşüşe sebep olmuştu.¹²⁶ Bu on yıl içinde asıl kazananlar ise, 1960-80 arasındaki dönemde sanayileşmenin ve yabancı şirketlerle yapılan ortak girişimlerin avantajlarından yararlanan ve ardından İstikrar

¹²¹ Akdoğan, s.16.

¹²² Agy.

¹²³ Muhittin Demiray, “Özal Dönemi Türk Dış Politikasının Temel Anlayışları”, Hasan Celal Güzel vd. (ed.), **Türkler** içinde, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, XVII, 2002, s.294.

¹²⁴ Agm, s.296. Turizmin Türkiye’de 80 sonrası gelişiminin (“patlaması”nın) bu politik tercihlerle doğrudan ilişkisi vardı muhakkak.

¹²⁵ Agm, s.297-298.

¹²⁶ Zürcher, s.426.

Programı'nın ateşli destekçileri haline gelen Koç, Eczacıbaşı, Çukurova ve Sabancı gibi büyük aile holdingleriydi. Bunlar bu kez ihracata yönelik şirketler haline gelmişlerdi.¹²⁷ 1980'li yıllar büyümenin ve kalkınmanın herkes için iyi olduğu yönündeki mitin savunulamaz olduğunu kanıtlayan işaretlerle doludur. Sözgelimi, gelir eşitsizliği 80'li yılların sonunda ciddi bir problem haline gelmiştir. Bir tarafta ithalat, ihracat ve inşaat üçgeninde servetini katmerleyen yeni ve oldukça zengin bir sınıf ortaya çıkmışken, öte yanda yoksulluk, düşük alım gücü ve işsizlikle karakterize olan geniş yığınlar vardı.¹²⁸ Bu gelişmeler, 2000'li yıllara kadarki ekonomik ve toplumsal huzursuzlukların ve siyasal istikrarsızlıkların en önemli sebeplerinden bir kısmını açıklamaktadırlar.¹²⁹

Özetle, Turgut Özal 12 Eylül darbesinin açtığı yolu sürdürmüş ve iktidarda bulunduğu on yıllık döneme (ve tabii sonrasına da) damgasını vurmuştur. Konumuz açısından en önemli nokta, 12 Eylül darbesinin, bir başka deyişle Kenan Evren'de somutlaşan Kemalist askeri diktatöryanın, sivilleşme iddiası güden Özalcı siyasal iradenin, ve mevcudiyetlerini Türkiye Cumhuriyeti rejiminin ilkelerine bağlı kalmakta bulan büyük sermaye kesiminin ekonomik çıkarlarının bu on yılda sık sık kesişmesiydi. Bu, hem laiklik-irtica tartışmaları hem de emek meselesi açısından İslâmcılığın radikal tonlarını kışkırtan bir ortaklık olmakla birlikte, aynı zamanda İslâmcılığı, çerçevesini çizdiğimiz bağlamın anlamlı ve etkili ögesi haline getiren bir manzara sunmuştur. İslâmcılar Özal'ın iktidarıyla sınırlı kalmayan bir düzen eleştirisine yönelmişler, hem darbeci askeri oligarşiye, hem onun açtığı yolu arşınlayan siyasal iktidara, hem de bu yönetsel grupların sermaye sınıflarıyla girdikleri ilişkilere (elbette Türkiye'nin resmi ideolojisine İslâmcı bir terminolojiden ilham alan köktenci itirazlarla birlikte) muhalefet etmişlerdir. Aşağıda bu itirazların farklı vechelerine değineceğiz.

2.1.2. İslâmcılığın İtirazları: İslâmizasyon, Dünyevileşen Ahlak ve Neoliberalizm

İlk bölümde değinildiği gibi, İslâmcılık kendisini, 1980 öncesinde Benna ve Seyyid Kutup (veya İhvan) çizgisinin filizlendirdiği, 1980 sonrasında ise İran İslâm Devrimi'nin pekiştirdiği yeni bir devlet ve toplum anlayışıyla uyumlu olarak, İslâm'ın beşeri ideolojilerin dışında/üstünde kendine özgü bir sistem olduğu fikrini savunmaya adanmış, bu bağlamda, sağcı, milliyetçi, devletçi ve kendisini geleneksel mukaddesat değerleri ve komünizm karşıtlığı

¹²⁷ Age, s.427.

¹²⁸ Age, s.431.

¹²⁹ 1980'lerdeki ekonomi politikasının 1990'lar boyunca ortaya çıkardığı problemlere ilişkin eleştirel bir analiz için bkz. Ziya Öniş, "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective", **Middle Eastern Studies**, vol. 40, no. 4, July 2004, s. 113-134.

üzerinden var eden bir dünya görüşüyle arasına mesafe çekmişti. 12 Eylül'ün ve devamında Özal'ın yaygınlaştırmaya çalıştığı Türk-İslâm sentezci dindarlığın kalıpları bu yüzden İslâmcıların “evrensel İslâmi hareket” söylemine karşılık vermekten uzak kaldığı gibi, İslâmcılar entelektüel mesailerinin çoğunu bu daraltılmış dinî ve siyasal tasavvurun altını oymaya harcadılar. “Sağcılık” kavramı bundan böyle İslâmcılar için tümüyle pejoratif çağrışımlar içermeye başladı. “Muhafazakârlık”, “milliyetçilik”, “milli ve manevi değerler”, “kutsal vatan”, “yüce devlet” gibi geleneksel ve ulusal göndermelerin tamamı “şirk düzeni”nin kavramları olarak tanımlanıyor, “uyanış”, “ıslah”, “inkılab”, “İslâmi hareket”, “tevhid”, “tevhidî mücadele”, “tağut”, “tağuti düzen”, “İslâmi direniş”, “Türkiyeli Müslümanlar/muvahhidler” gibi kavram ve isimlendirmelerle yerlerinden ediliyordu. Ahmet Özcan, *Yeryüzü* dergisindeki yazısında, İslâmcılığın (“cahiliyet” ve “teslimiyet”le malül diye tarif ettiği) sağcı geçmişini “apolitik ve iddiasız dindar muhafazakârlık” olarak sorgulamaktaydı:

Düşünce planında Kemal'in emriyle yazılan tefsirler, çevrilen Kur'anlardan, Menderes'in ulufeleriyle sola karşı çıkartılan dergilere, antikomünist Yeniden Milli Mücadele, Bugün, Sabah gibi gazetelerden, suya sabuna dokunmayan ya da ... soyut düşmanlara küfreden ... yayınlara kadar hep düzene cephe almaya çekinen uzlaşmacı bir çizgi izlenmiştir. Çoğunlukla Kur'ani düşüncenin engeli mesabesindeki geleneksel din kültürünün yeniden üretilmesi ve yaygınlaştırılması eksenine oturan bu düşünce geleneği düzenle uğraşmayan kapalı devre aile yayınları mesabesinde kalmıştır. 1950'lere kadar alenen resmî devlet 'büyükleri'nden, 50'lerden sonra da egemen sınıf haline gelen sağcı sermayeden beslenen dergiler, dernekler, vakıflar ve hit kişilerden oluşan bir İslâmcılık akımı, maalesef düzenin karnında büyümüştür.¹³⁰

Bu örnek tavidan hareketle söylenecek olursa, Özal'ın yürüttüğü sağcı muhafazakâr siyaset birkaç açıdan İslâmcı hücumu maruz kalmıştır. İslâmcılar evvela, Özal'ı destekleyen geleneksel cemaat ve tarikat yapılarının da üzerinde bulunduğu mezkur dinî/geleneksel anlayışın, yine Özal tarafından toplumsal düzeyde yaygınlaştırmaya çalışılmasına, popüler deyişle “İslâmizasyon” politikasına karşı çıkmışlardır. Bu politikayı, ABD'nin Ortadoğu'da İran devrimiyle yaşadığı mevzi kaybının Türkiye'de ılımlı ve uyumcu bir dindarlığın pohpohlanmasıyla tazmin edilmesi çabası şeklinde yorumlamışlardır. ABD ile yakın ilişkilerden yana olan 12 Eylül rejimi ve Özal iktidarı, devlet düzenine karşı gelmeyen geleneksel dindar çevrelere çok çeşitli siyasal ve ekonomik imkânlar bahşetmişti, bu çevreler de Özal'ın siyasal tercihlerini çoğu zaman desteklediler. İslâmcılar ise Özal'ın liberal düşüncelerinden, modernlik/çağdaşlık ve muhafazakârlık arasında gidip gelen hayat tarzından

¹³⁰ Ahmet Özcan, “Muhasebe İhtiyacı”, *Yeryüzü*, sayı: 23, 15 Ekim 1992, s.29.

ve ABD-Batı yanlısı uluslararası politika tercihinden memnun değillerdi. Muhafazakârlığı hem İslâmi özün yanlış yorumlanması olarak değerlendiriyorlar, hem de onu İslâm'ın siyasal dinamizminin altını oyma politikası şeklinde tanımladıkları “İslâmizasyon”la ifade ediyorlardı. Yani muhafazakârlık İslâmcılar için hem dinî hem de siyasal -olumsuz- düşünce ve tavırların birbiriyle örtüştüğü bir kavramdı. İslâmizasyonu Ali Şeriatî'nin “dine karşı din” kavramsallaştırmasına başvurarak açıklayan Hamza Türkmen örneğin, onu “İran İslâm Devrimi ile hız kazanan İslâmi uyanışın devrimci gücü karşısında, milliliği içselleştirmiş bir din anlayışının devleti ve toplumu koruyan bir kalkan haline getirilmesi” şeklinde yorumluyordu:

ABD için müslüman kökenli halklar arasında denetlenemez ve alternatif olan İslâm (devrimci İslâm) yerine; uzlaşmayı, geleneği, parçacılığı çoğu zaman da demokrasiyi ve yeniden tanımlanmış biçimiyle laikliği bünyesinde barındıran "ılımlı İslâm"a izin verilmeliydi. Tarikatların ve tevhidi mücadeleden uzak duran cemaatlerin varlığı, İslâmi hareketlerin devrimci söylemini kitlelere aktarmada en önemli korunaklardı. Özellikle Türkiye'deki Nakşiler, Süleymancılar, Nurcular vd, İslâm'ın devrimci gelişimi karşısında rejime kitlesel uzlaşma tabanı oluşturuyorlardı. Bu cemaatler tevhidi uyanış hamlesi karşısında rejim tarafından türlü yollardan desteklendi veya gelişimlerine göz yumuldu.¹³¹

Rıdvan Kaya da benzer bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre muhafazakar kesimlerin Türkiye'de 1980 sonrası dönemde yaşanan İslâmi canlanması Turgut Özal'ın sa'y ü gayretine yahut “düzenin bir takım imkânları”na hamleden tavırları sorumsuzluktur. Çünkü “aynı dönem İslâmi hareketin tüm dünyada güçlendiği, geliştiği bir dönemdir ve Türkiye de aynı süreci yaşamıştır.” Türkiye'de iktidar konumunda kim olursa olsun bu “İslâmi canlanış”a uyumlu politikalar izlemek zorundaydı ancak bu politikalar da söz konusu canlanışı teşvik için değil, “güçlenen İslâmi hareketi doğrudan karşısına almak yerine onu saptırmaya, içeriğini boşaltmaya yönelik 'İslâmizasyon' siyaseti doğrultusunda” uygulanmıştı. Bu siyaset Türkiye'de sistemi güçlendirme, sistemin üzerine oturduğu tabanı daha bir genişletme yönünde başarılı da olmuştu.¹³² Başarılıydı çünkü Özal “rejimle Müslümanlar arasındaki kavgada, rejimin selametini bir avuç azınlığa ve silahlı kuvvetlere bağlı gören İttihatçı Kemalistlerden farklı” düşünüyordu. Zira “Özalizm'le birlikte artık, rejimle müslümanların çatışmaları arasında rejimden yana tavırlarıyla birçok muhafazakar da var”dı.¹³³ “T.C.'nin baskıcı, zalim uygulamaları karşısında savunmaya çekilerek geliştirilen ve bir türlü de terkedilemeyen”, “uzlaşmacı, sığınmacı, yetinmecî [bir] gelenek ve kimlik” tevarüs etmiş olan muhafazakar kesimler, sürekli biçimde “ne kadar bağışlanırsa o kadarı ile yetinen”, tahrif edilmiş bir tevekkül

¹³¹ Hamza Türkmen, “12 Eylül Politikalarını Aşmalıyız”, **Haksöz**, sayı: 54, Eylül 1995.

¹³² Rıdvan Kaya, “Yolları Özal'a Çıkanlar”, **Haksöz**, sayı: 27, Haziran 1993.

¹³³ Yılmaz Çakır, “Sistem Özal'ını Kaybetti”, **Haksöz**, sayı: 26, Mayıs 1993.

anlayışıyla hiçbir zaman bütüne talip olmayı akıllarına dahi getirmemekteydiler. Özal'ın "bir elinde Kur'an bir elinde bilgisayar"la resmedilen imgesi, muhafazakar kitlelerin "hem ahlâka hem tekniğe" sahip olma yönündeki medeniyetçi duygularını pohpohlamakta, onun İslâmi gelişmenin önünü açtığı şeklinde yorumlanan özgürlükçülüğünün ise "klasik Batılı liberalizm felsefesi" olduğu görülmemektedir.¹³⁴

İslâmcıların, Özal ve muhafazakarlık eleştirilerinin eşzamanlı gittiğini belirtmiştik. Bu ikisi birbirinden ayrılmıyordu çünkü Özal'ın siyasetinin gelenekçi muhafazakar kesimleri rejimin çekim alanına soktuğu, bu kesimlerin de Özal'ın politikalarını desteklediği ve dolayısıyla rejimin üzerine oturduğu payandaları güçlendirdiği iddia ediliyordu. İslâmcılara göre, bu sığınmacı durumun bizatihi İslâm'ı doğru anlayıp anlayamamış olmakla irtibatı vardı. "Hurafelerle örülü atalar dini devletçi, millici, sağcı gelenekle birleşince ortaya çıkan terkip, her alanda bunalan ve bir varoluş kaygısına kapılan laik egemenler için bir büyük nimet sunmakta"ydı.¹³⁵ Özal'ın dış politikada Amerika ve İsrail'le kurduğu yakın ilişkiler ve muhafazakarların buna ilişkin tavırları da bu bağlamda tenkit konusuydu. Burhan Kavuncu Özal'ın uluslararası ilişkilerini, "İslâm'a karşı ABD cephesinde yer aldığı", "Türkiye'de ABD askerî varlığının daha aktif bir şekilde konuşlandırılmasını sağladığı", "ABD uçaklarının Irak halkını bombalamasını teşvik ettiği" ve "Mısır ve Filistin'de Müslümanlara karşı cinayet işleyen rejimleri desteklediği" şeklinde yorumlamaktaydı.¹³⁶ Yılmaz Çakır'a göre ise muhafazakâr kesimlerin hafızaları (bazı konularda çok kuvvetli olmasına rağmen) bu konuda çok zayıftı: Onlar Körfez Savaşı'nda Özal'ın ABD yanlısı tutumunu unutuveriyorlar fakat örneğin Cumhurbaşkanlığı konuk evinde tasavvuf musikisi dinletmesini unutmuyorlardı.¹³⁷

Bütün bu İslâmizasyon hamlelerine rağmen İslâmcılar, son tahlilde Özal'ın hedefinin de "Kemalizmin en belirgin amacı" olan "Batılı yaşam tarzına ulaşma" hedefi olduğunu, dolayısıyla 12 Eylül'ün ve Özal'ın uygulamalarının Kemalizme Cumhuriyet tarihinin en

¹³⁴ Kaya, agm.

¹³⁵ Haksöz, "Düzene Endekli İslâmcılık", sayı: 48, Mart 1995.

¹³⁶ Burhan Kavuncu, "TC, başkanını kaybetti", *Yeni Yeryüzü*, sayı: 1, Mayıs 1993, s.3.

¹³⁷ Çakır, agm. Özal'ın bu tercihleriyle ilgili eleştirilerin yaygın örneklerinden biri için *Tevhid* dergisinin Mayıs 1991 tarihli 17. sayısına bakılabilir. "Amerika Türkiye'nin Neresinde?" başlıklı kapak dosyasıyla çıkan sayının yazıların vurgusu, ikinci dünya savaşı sonrası iktidarlar döneminde başladığı ve "ANAP iktidarı döneminde bütün şiddetiyle sürdüğü" söylenen "Amerikan bağımlılığı"dır. Bkz. Yalçın Çetinkaya, "Türk-Amerikan İlişkilerinin Başlangıç Yılları", *Tevhid*, sayı: 17, Mayıs 1991, s. 7-11; Süleyman Arslantaş, "Türk-ABD İlişkilerinde 1980'e Geliş ve Sonrası", ags, s. 18-22; Sukuti Memioğlu, "Hangi Bağımsızlık?", ags, s.35. Bu konuda verilebilecek sayısız örnek olmakla birlikte, yayın çeşitliliği açısından, *Girişim*'in Mayıs 1989 tarihli 44. sayısındaki "ABD Ne Kadar Dışımızda?" kapak dosyası ve *Dünya ve İslâm* dergisinin 8 Şubat 1991 tarihinde yayımlayıp dağıttığı, Körfez Savaşı'nda hükümetin tutumunu yere vuran "İşbirlikçi İktidar ve Uşakları Yalan Söylüyor! Bu Savaş Yeni Bir Haçlı Seferidir!" başlıklı "ortak açıklama" da hatırlatılabilir. Açıklamanın imzacı listesinde yer alan dergi çevreleri şunlardır: *Çizgi* dergisi, *Dava* dergisi, *Dünya ve İslâm*, *İktibas* dergisi, *İnsan* dergisi, *İslâmi Şiar* dergisi, *Kalem* dergisi, *Kamuoyu* dergisi, *Kardelen* dergisi, *Kasımpaşa Bülten*, *Kimlik* gazetesi, *Mektup* dergisi, *Müslüman Genç* dergisi, *Tevhid* dergisi, *Yeryüzü* dergisi.

başarılı dönemini yaşattığını savunuyorlardı.¹³⁸ Ahlâki bir yozlaşmanın 80 sonrasında tırmandığı, İslâmcıların ekseriyetinin mutabık olduğu bir durumdu. Muhafazakar siyaset, hem İslâmi kesimlerin taleplerine, hem de geniş bir laik kesimin yaşam tarzına karşılık vermekteydi. Yıldız Ramazanoğlu'na göre örneğin, Özal bir yandan başörtüsü meselesinin çözümünü gündeme getirerek İslâmi kesimlerin “gönlüne su serpiyor”du, öte yandan

mayolu fotoğrafları yayınlanan eşi, aile hayatı, çocuklarının hal ve gidişleriyle, özellikle de Star ve Kanal 6 TV'lerini kurması ve yayın tercihleriyle tamamen farklı bir hayat tarzının temsilcisi gibiydi. Bu yönüyle de azımsanmayacak miktarda bir batılılaşmacı kalabalıktan hüsnü kabul görüyordu. ... Geri kalmışlık olgusuna karşı büyük bir savaş vermişti Özal. Türkiye, modernleşme sürecini durdurulamaz bir biçimde yaşıyordu. Özal bu gidişe ivme kazandırmaya çalışmıştır. Bu yol izlenerek Türkiye ve Müslümanlar, Batı karşısındaki horlanmadan kurtulacak, saygın bir yarışın partnerleri olacaklardı. İnsanlar, Özal'a gösterdikleri ilgiyle, cenazeye coşkulu katılımlarıyla aradıkları lidere olan ihtiyaçlarını dile getirdiler. Yine Türkiye halkı, gelişme, kalkınma ve modern teknolojinin üretim ve kullanımının gerekliliğinde hemfikir. Müslümanların Özal'ı destekleyenleri onun gayri İslâmiliğine, laikler de İslâm'dan motifler taşımasına bu ortak amaçla katlanıp göz yumuyorlardı.¹³⁹

O halde denebilir ki İslâmcılar için muhafazakârlığın ahlakla olan ilişkisi de sorunluydu. Burhan Kavuncu, Özal'ın ölümüne kadar geçen on yılda İslâmi ahlâkın çöküşünün hızlandığını, bunun da “turizm seferberliği” ve Özal'ın “bizzat kurduğu TV kanalları”yla teşvik edildiğini yazmaktadır. Ayrıca, “zaten çürümüş olan iş ahlakı, ilim ahlakı, siyaset ahlakı da görülmemiş şekilde çöküntüye uğra[mış]”, nihayetinde “faiz, hayalî ihracat, köşe dönme gibi fiiller meşru karşılanır hale gel[miştir].”¹⁴⁰ Rıdvan Kaya bu dönemin “mantığı”nı şöyle sıralamaktadır: “Her sahada Batı ile entegrasyon, Amerikan hayat felsefesi ve tarzının geniş kitlelere propaganda edilmesi ve benimsetilmesi, belli idealler uğruna fedakarlıkta bulunmanın aşağılanarak bireyciliğin ön plana çıkartılması, toplumsal ilişkilerinin tümünün ekonomik çıkar ve verimlilik kıstasıyla ölçülmesi, bol bol eğlenme, sınırsız tüketme.”¹⁴¹ Türkmen de “Özalizmin getirdiği

¹³⁸ Türkmen, agm.

¹³⁹ Yıldız Ramazanoğlu, “Turgut Özal ve Biz”, **Yeni Yeryüzü**, sayı: 1, Mayıs 1993, s.17. Ayrıca Rıdvan Kaya'nın ifadeleriyle: “Türkiye’de ‘Özallı yıllar’ ya da ‘Özal devri’ olarak adlandırılan döneme tekabül eden bu hızlı gelişme, fanatik Kemalistlerin tüm tepkiselliklerine karşın, temelde Kemalist Batıcılık hedefine doğru atılmış büyük bir adımdır. Bu yönüyle Özal devrini, birbirine karşıt kesimlerin ortaklaştıkları bir iddia olan, Kemalist çizgiden uzaklaşma ya da sapma olarak değil, ancak bu çizgide bir sıçrama olarak değerlendirmek daha doğru olsa gerekir.” Kaya, agm.

¹⁴⁰ Kavuncu, agm.

¹⁴¹ Kaya, agm. Yazar şöyle devam eder: “12 Eylül cuntasının hakim kıldığı sistematik şiddet karşısında toplumun bir kesimi işkencehanelerde, cezaevlerinde tasfiye edilmeye çalışılırken, daha geniş kesimlerde ise sisteme karşı mücadelenin, direnmenin zorluğu ve hatta imkânsızlığı fikri yaygınlık kazanmış, buna bağlı olarak da “gemisini kurtaran kaptan” yaklaşımı hakim anlayış olarak öne çıkmış, çıkarılmıştır. 12 Eylül’den devralınan bu ideal yoksunu, bireyci, çıkarıcı hayat felsefesi Özal döneminde yaygın, karmaşık ve çeşitli araçlarla çok daha sistematik

dünyevileşme”den bahsederken benzer ifadelerle Kaya’yı onaylar: “Böylece depolitizasyon, modernleşme, kültürel yozlaşma, fırsatçılık, köşe dönme ideali kitlelerde bireyciliği ve hayatı Batılı gibi tüketme ahlakını yaygınlaştırırken; sistem karşıtı muhalefet ruhunu ve örgütlenme şevkini de zaafa uğrattı.”¹⁴²

“Bireycilik”, “dünyevileşme” ve “fırsatçılık” gibi eleştiriler, sözü İslâmcıların Özal’ın 1980’lerin sonlarından 1990’ların ortalarına kadar çok ciddi toplumsal huzursuzluklar ortaya çıkaracak olan neoliberal ekonomi politikalarına karşı geliştirdikleri söylemlere getiriyor. Bu konudaki çabalarına sonraki bölümde ayrıntısıyla değinilecektir. Bu noktada genel bir değerlendirme yapılacak olursa¹⁴³ şunlar söylenebilir: İslâmcılığın hafızası başından beri Batı’nın kapitalist sömürsünün yarattığı tahribatlarla dolu olmuştur fakat İslâmcılar için meseleyi ekopolitik bir zaviyeden çok Batılılaşma, modernleşme, laiklik ve ahlaki yozlaşma çerçevesinde tartışmak yaygın bir tutum teşkil etmiştir. Buna Soğuk Savaş koşullarının Amerikan yanlısı siyaseti ve komünizm karşıtlığında somutlaşan sağcı reflekslerin eklenmesiyle Türkiye’de İslâmi kesimler “komünizmle mücadele” seferberliği içine girmişler ve kapitalizmin doğurduğu çelişkiler bu ideolojik ve kültürel ihtilafın gölgesinde kalmışlardır.¹⁴⁴ Kapitalizmin özgün bir İslâmcı eleştirinin nesnesi haline gelmesi ve komünizm kadar (belki de daha fazla) reel bir sorun olarak algılanmaya başlaması 1970’li yılların ikinci yarısını bulmuştur. 1980 sonrasındaki radikal filizlenmeler ise, bahsi geçtiği üzere, İslâmcılığı muhafazakâr damardan kesinkes ayırmış ve “büyük şeytan Amerika”nın örgütlediği “küresel istikbar”a, ve onun yerli işbirlikçisi olarak algılanan “laik-kapitalist diktatörlüğe”, bir başka deyişle Türkiye’nin 12 Eylül’le restorasyona uğrayan Kemalist rejimine ve bu rejimi

bir nitelik ve yoğunluk kazanmış ve bugüne devredilmiştir. Batı işbirlikçisi laik düzenin toplumun bütününe yönelik bu olumsuz, kirli misyonu tam bir ifsad misyonudur.”

¹⁴² Türkmen, agm.

¹⁴³ Özal rejimi siyasal, ekonomik ve kültürel anlamdaki acı meyvelerini 1980’lerin sonunda çok aşikar bir biçimde verdiği için, Özal’a ilişkin burada kullandığım eleştirel malzemeyi 1990’ların ilk yarısında çıkan dergilerden aldım. Bu değerlendirmelerin bir kısmı Özal’ın ölümünden sonra, ölümünün yarattığı tartışmaları içerecek şekilde kaleme alınmıştır.

¹⁴⁴ Metin Önal Mengüşoğlu’nun 1960’lı yıllara dair yaptığı gözlemi bu önermeyi açılar: “O yıllarda komünizmle mücadele dernekleri kurulmuştu, İlhan Egemen Darendelioğlu’nun *Toprak* dergisi, Kemal Fedai Coşkun’un *Fedai* dergisi hortladı. Müslümanların büyük çoğunluğu ne hikmetse ülkede kapitalist bir sistemin acısı dururken muhayyel bir komünizmle uğraşmaya başladılar.” **Haksöz**, “Haksöz ve İslâmi Dergicilik Değerlendirildi”, sayı: 101, Ağustos 1999. Ayrıca *Tevhid* dergisinde Selahaddin Eş Çakırgil Soğuk Savaş döneminde komünizm karşıtlığının dindar çevrelerdeki etkisini şöyle anlatmaktadır: “Evet, Amerikan emperyalizmi, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dünyada, o savaşta bizzat müdahale ederek kurtardığı komünizmi, ‘dünyadaki her şeyin bir zıddının mutlaka olması gerektiği’ gerçeğinden hareketle kendisine bir karşı kutub olarak seçmiş, sonra da heyulayı bertaraf etmek için bütün dünyayı seferber etmiş ve hatta nice müslüman toplumların nice akli başındaki insanlarını bile, ‘iki küfürden birini mutlaka seçmeye mecbur olduklarının şer’i zannlarına’ sürüklemiştir. Nice müslüman toplumlarında, hâlâ da, sadece komünizm söz konusu olunca bir ‘cihad’ duygusuna kapılan ama, diğer emperyalist kafir güçlerin tahakküm ve tasallutunu kırmak için mücadele vermek söz konusu olunca, ‘cihad’ı tıpkı Amerikan ağzıyla ‘terör’ diye niyeleyenler yok mu?” E. Selahaddin, “Kahyaların Başkanı, Çiftliğini Teftiş Etti”, **Tevhid**, sayı: 20, Ağustos 1991, s.19.

muhafazakâr tonlarla işler kılmaya çalışmakla itham edilen Özalıcı siyasete karşı açıktan bir muhalefetin sözcüleri olmuşlardır. Türkiye’de büyük kapitalist işletmelerin ve sermaye gruplarının Cumhuriyet döneminin “milli burjuvazi yaratma” çabalarıyla bidayet eden birikim rejimleri, hem askeri cunta yönetimleri hem bürokratik elitler hem de sivil yönetimlerle yakın ilişkiler çerçevesinde her dönem kazançlı çıktığı ve bunu da laiklik, Atatürk ilke ve inkılaplarına bağlılık gibi devletin kırmızı çizgilerinin muhafazasına borçlu olduğundan, İslâmcılar için siyasi ve ekonomik muarazaların örtüştüğü bir sorun olarak kavranmıştır. 12 Eylül’ün sendikal hareketleri bastırması, yasalarla emekçi kesimlerin örgütlenmesinin sekteye uğratılması, sermaye gruplarının teşvik, vergi indirimleri ve özelleştirmeler yoluyla güçlendirilmesi ve maaş ve ücretlerin 1980’ler boyunca düşürülmesi ekonomik süreçlerin siyasetle olan sıkı ilişkisinin kolaylaştırdığı gelişmeler olmuştu. Ayrıca bu seküler sermaye çevreleri çoğunlukla devletin İslâmcılara karşı yürüttüğü irtica gerekçeli laikçi kampanyaların da destekçiliğini yaptılar. Öte yandan Özal’ın himayeci politikalarından istifade eden ve ekonomi alanına dahil olmaya teşvik edilen muhafazakâr sermaye grupları da İslâmcılar tarafından kapitalist pazar ilişkilerine entegre olmakla ve “kapitalist soygun düzeni”nin dümen suyuna gitmekle suçlandılar.

Özetle Özal on yılı İslâmcıların seslerini giderek yükselttikleri, 12 Eylül askeri rejiminin olağanüstü koşullar yoluyla derinleştirdiği laik düzenin Müslümanlar üzerindeki baskı politikalarını ve kapitalist-liberal-ABD yanlısı muhafazakârların “uyumcu” siyasal tasavvurunu, bu tasavvuru destekleyen ve onu yeniden üreten geleneksel İslâmi anlayışları reddettikleri müstesna bir dönem olmuştur. Bu tezin iddiasına göre, İslâmcıların kapitalizm ve emek sömürüsüne ilişkin en açık seçik, duru, ve keskin söylemi de -İslâmcılığın hiçbir evresinde olmadığı kadar- bu dönemde vuku bulmuştur.

Ne var ki, bu dönem içinde de emek söylemine ilişkin tespit edebildiğimiz dört farklı alt dönem bulunmaktadır. 1980’den 2000’e kadarki süreç, emek söyleminin araştırma nesnemiz olan İslâmcı dergilerle kesişme noktaları açısından kabaca şöyle sınıflandırılabilir: Darbe sonrası toparlanma ve dergiler etrafında kümelenmeye hazırlık dönemi olarak tarif edebileceğimiz 1980-83, İslâmcıların tartışma alanlarını genişlettiği ve radikal tonlarını keskinleştirdiği, 1987’den sonraki ekopolitik süreçlerle birlikte ise mesafeli başlayan ancak gittikçe yükselen bir duyarlılıkla emek süreçlerini okuduğu 1983-90, üçüncü olarak, işçi eylemlerinin ve iş cinayetlerinin arttığı ve Türkiye’nin liberalleşme sürecinin emekçiler aleyhine ciddi eşitsizlikler doğurduğu, İslâmcıların da emek meselesine dair sosyal adaletçi vurgularının iyice belirginleştiği 1990-95 dönemi. Sonraki bölüm bu dönemlerin ayrıntılı bir incelemesini sunma iddiasını taşıyor. Son olarak ise 28 Şubat sürecinin bu söylemi nasıl etkilediğine dair bir değerlendirme yapacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. İslâmcı Dergilerde Emek Sorunu: Radikal İslâmi Bir Sosyal Adalet Söyleminin İnşası (1980-1995)

3.1.1. 1980-83: Devrim ve Darbe Koşulları Arasında Radikal Yayıncılığa Hazırlık

12 Eylül darbesi siyasal hareketlerin faaliyetlerini baskıladığı gibi, her türlü siyasal/ideolojik yayın sürecini de sekteye uğratmış, birçok dergi ve gazete darbe sonrasında kapatılmıştı. Gazeteler bir yıla yakın süre (300 gün) yayın yapamamış, 13 büyük gazete için 300'den fazla dava açılmış, 40 tona yakın gazete, dergi ve kitap imha edilmişti. Dergi ve gazetelerde yazan entelektüel isimlerin ve gazetecilerin, siyasi parti, örgüt ve dernek yöneticilerinin, sanatçıların, sendikacıların, yayınevi sahiplerinin ya yargılandığı (toplamda 230 bin kişi), ya hapse atıldığı, ya vatandaşlıktan çıkarıldığı ya da siyasi mülteci olarak yurtdışına kaçtığı (30 bin kişi) düşünüldüğünde, darbenin ülkedeki siyasal hareketler ve siyasal düşünce ve tartışma atmosferi açısından ne denli yıkıcı sonuçlar doğurduğu daha rahat anlaşılabilir.¹⁴⁵

1980 öncesindeki siyasal kutuplaşma basın alanında özellikle 1970 ile 1980 arasında fikir gazetelerinin önemli ölçüde artışıyla karakterize oluyordu. Bu gazeteler gerek sayı gerekse içerik bakımından çok çeşitliydi. 1980 öncesi, fikir ve kitle gazeteciliğinde görülen gelişme eğilimi, 12 Eylül 1980 askeri müdahalesinin ardından basın üzerinde yoğunlaşan baskılar dolayısıyla, yerini magazin ya da bulvar gazeteciliğine terk etmek durumunda kalmış, gazeteler siyasi haber yapmak yerine magazin haberciliğine yönelmiş ve böylece darbe sonrası gerek toplum gerekse basın, 1980 öncesindeki aşırı siyasallaşmaya bir tepki olarak apolitik konuma getirilmek istenmişti.¹⁴⁶ Ülkedeki tek televizyon kanalı olan TRT de 1980'lere gelindiğinde devletin radyo ve televizyon kurumu olarak görev yapmanın yanında, resmi görüş ve söylemin dışında herhangi bir farklı ses ya da görüntüye yer vermemekteydi. Durum böyle olunca

¹⁴⁵ TBMM, **Darbe ve Muhtıraları Araştırma Komisyonu Raporu**, cilt:1, sırası: 376, Ankara, Kasım 2012, s.19-20.

¹⁴⁶ Murat Özgen, "1980 Sonrası Türk Medyasında Gelişmeler ve Magazinleşme Olgusu", **2nd International Symposium, Communication in the Millenium: A Dialogue Between Turkish and American Scholars**, İstanbul, 17-19 Mart 2004, vol.2, s.469.

toplumsal muhalefet için dönemin en etkin aracı olarak gazeteler dışında herhangi bir mecra kalmamıştı. Ancak Özgen'in belirttiği gibi, dönem itibariyle basın içinde bulunduğu durum özellikle 1980'lerin ilk yarısında bir açmaz içindeydi: 12 Eylül hareketi ülkedeki tüm muhalif sesleri susturup, özellikle basın kuruluşlarını sıkıyönetim esasları çerçevesinde görev yapar hale getirince, basın çareyi siyasi nitelikli haberlerden uzaklaşarak, tirajı belli bir seviyede tutmak ve ekonomik olarak ayakta durmak adına magazin haberlerine ve ayrıca cinsel ağırlıklı konulara yönelmekte bulmuştu.¹⁴⁷

1980'li yıllarla birlikte (özellikle de bu on yılın ikinci yarısından itibaren) basında ortaya çıkan kimi gelişme ve yeniliklerin de 12 Eylül'ün icracılarının gerçekleştirmeyi arzu ettikleri sosyal ve ekonomik restorasyon hedefleriyle uyumlu olduğu görülür. Bunlar, bir yandan sermayenin alanının genişlemesi ve tüketimin kısıktırılması iken, öte yandan Amerikan menşeli küresel popüler kültür öğelerinin toplumsal alanda yaygınlaşması ve ideolojik sivriliklerden arındırılmış, ulusal değerlere ("Atatürk ilke ve inkılaplarına") bağlı bir kuşağın yaratılması idi. Bu bağlamda, basın alanında 1980'e kadar aile işletmeleri konumunda olan ve belli aile adlarıyla anılan gazetelerin, bundan böyle basın dışından isimlere (örneğin Aydın Doğan) satışıyla başlayan süreç 1980'lerin ikinci yarısında büyük sermayedarların (örneğin Kıbrıslı iş adamı Asil Nadir) alana dahil olmasıyla büyük bir ivme kazandı ve gazeteler giderek fikir yayıncılığından ticari işletmeciliğe kaydılar.¹⁴⁸ Basın kuruluşları holdinglerin bünyesinde varlığını sürdüren şirketlere dönüştü. 1980 sonrasında neoliberal ruhuna oldukça uygun olan bu ticari işletmeciliğin ortaya çıkardığı en tuhaf rekabet örneği, 1990'ların ilk yarısını domine eden 'promosyon savaşları'ydı. Böylelikle içerik bakımından belirgin bir yozlaşma doğmuş ve bu da bilinçli okur kitlesinin basından uzaklaşmasına neden olmuştur.¹⁴⁹

Peki, 80'ler boyunca radikalizmini keskinleştiren İslâmcı eğilimler bu tablonun neresine oturuyordu? İslâmcılığın kendini dergiler yoluyla ifade etmeye yönelmesinin yukarıda bahsi geçen uzaklaşmayla bağlantılı olduğunu düşünülebilir. Belli bir sermayeye yaslanmayı ve ticarileşmeyi icbar eden gazetecilik yerine, yerel imkânların seferber edilmesine dayalı, daha bağımsız ve entelektüel bir ağırlığı bünyesinde çok daha fazla taşıyan dergicilik her halükarda İslâmcıların siyasal ajandasına çok daha uygun bir zemindi.

12 Eylül rejiminin apolitik bir toplum hedeflediği yönünde bugün oldukça geniş bir görüş birliği vardır. "İdeolojilerin öldüğü" şeklindeki yaklaşım, ideolojik sayılabilecek her türlü düzen karşıtı tavrı, 1980 öncesinin "kör dövüşü" olarak tanımlanan siyasal çelişkilerine referans

¹⁴⁷ Agy.

¹⁴⁸ Agm, s. 471.

¹⁴⁹ Agm, s. 473.

vererek mahkum etmekteydi. Fakat toplumsal mühendislik projelerinin toplumsal veya siyasi alanı tahkim etme arzularının her zaman bütünüyle gerçekleşme imkânının olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Giddens'in yetkin kavramsallaştırmasıyla, toplumsal eylemlerin “niyetlenilmemiş sonuçları”, yapıları (gelenekler, kurumlar, ahlaki kodlar vs.) değişikliğe uğratabilirler.¹⁵⁰ Yani yapıda öngörülemez çatlaklar her zaman olacaktır ve mevcut siyasi düzenin razı olmadığı sızıntılar bu çatlakları katederler. Kentsel-kırsal göç ve ekonomik küreselleşme ile ilişkili çeşitli süreçler (buna toplumsal süreçleri altüst eden darbeleri de ekleyebiliriz), Sayyid'in ifadesiyle, “yapısal olanın aleyhine, karar verilemez olanın alanını genişletir”ler.¹⁵¹ 12 Eylül sonrasında anaakım basım-yayım mecralarının ticarileşmesi ve ideolojisizleştirilmesi (daha yerinde bir ifadeyle, darbenin “resmi ideolojisinin” sözcüleri haline gelmesi) de, zaten 1970'lerin sonlarına doğru radikalleşme emareleri gösteren İslâmcılığın kendisini darbe sonrası koşullarda dergicilik yoluyla ifade etmesini hem mümkün hem de mecbur kılmıştır. Ancak, Kemalizme olduğu kadar Özal'ın temsil ettiği sağcı-muhafazakârlığa da karşı çıkacak olan radikal İslâmi yönelimlerin tekrar dergi faaliyetine başlaması 1980'lerin ortalarını bulmuştur. Bu vakte kadar siyasi konulara çok az değinen, daha çok edebiyat odaklı *Yönelişler*¹⁵² ve *Mavera*¹⁵³ gibi dergiler yürürlükte olmuşlardır. Bunun yanında Ercümen Özkan'ın çeşitli ulusal ve uluslararası gazete ve dergilerden alıntı yazılarla oluşturduğu *İktibas* dergisi darbeden üç ay sonra Ocak 1981'de yayına başlamıştır.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Anthony Giddens, **The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration**, USA: University of California Press, 1986, özellikle s.1-40.

¹⁵¹ Sayyid, s.50.

¹⁵² Nisan 1981-Temmuz 1985 arasında kırk üç sayı ve Mart 1990 - Aralık 1990 arasında on sayı (44-53. sayılar) çıkmıştır. Kurucuları Ahmet Yücel, Ebubekir Eroğlu ve Adnan Tekşen'dir. Geniş bilgi için bkz. Yılmaz Daşcıoğlu, “Yönelişler”, **TDV İslâm Asiklopedisi**, c.43, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, s.564-565.

¹⁵³ Aralık 1976-Ağustos 1990 arasında 164 sayı çıkan derginin kurucuları ve devamlı yazarları Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt, Mehmet Âkif İnan, Alaaddin Özdenören ve Ersin Gürdoğan'dır. Bkz. Âlim Kahraman, “Mavera”, **TDV İslâm Asiklopedisi**, c.28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, s.176-177. *Mavera*'nın Afganistan'daki Sovyet karşıtı mücadeleyi gündemleştirdiği siyasi ağırlıklı sayılarını istisna tutuyoruz.

¹⁵⁴ Dergide seçilen yazılar ülke gündemiyle beraber yoğun olarak küresel gelişmelerle (özelde İslâm dünyasıyla) ilgiliydi. 12 Eylül'e ilişkin yazılara rastlamak da mümkündü. *İktibas*, her ne kadar Ercümen Özkan'ın İslâmcı kaygılarının bir ürünü olsa da, İslâmi kavramları konu alan veya gündeme ilişkin aktüel değerlendirmelerde bulunan Ercümen Özkan imzalı yazılar haricinde telif yazılardan çoğu zaman yoksun olduğu için onu dört başı mamur bir söylem analizine dahil etmek zor görünüyor. Bununla beraber, özellikle 1985 sonrası değerlendirmelerinde derginin Özal rejimine sert biçimde itiraz ettiği söylenebilir. Öte yandan İran devrimi (yer yer eleştirel bir) coşkuyla sahiplenilmektedir. Ancak *İktibas*'taki (telif) konuların ağırlık merkezini geleneksel İslâmi inanışların ve tasavvufun eleştirisi oluşturmuştur. Bu yazılar daha sonra Ercümen Özkan imzasıyla kitaplaşmıştır. Son tahlilde, buradaki yüzeysel değerlendirmelerin ötesinde *İktibas*, İslâmcılığın titiz bir biçimde incelenmeyi bekleyen önemli düşünce duraklarından biridir. Kısa bir değerlendirme için bkz. Alev Erkilet, “II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda “Arı-Duru” Bir İslâm Arayışı: Ercümen Özkan, *İktibas* ve İslâm Partisi Deneyimi”, İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri** içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 505-513.

1990'ların ortalarına kadar radikalizmi temsil edecek olan isim ve çevreler, 1980'lerin ilk yarısında ya cezaevlerinde hükümlüydüler, ya da üniversitelerde öğrenci idiler. Ayrıca yayınevleri etrafında "İslâmi uyanış" odaklı tercüme ve telif kitap yayıncılığına el atan kesimler de vardı. Darbeden sonra hareket serbestisinin görece genişlediği ve parlamenter düzene geçişin mümkün hale geldiği 1983 sonrası dönemde, bu öbekleşmeler dergiler etrafında somutlaştı. Kabaca 1984 yılından itibaren Türkiye'nin farklı bölgelerinde peşpeşe çıkmaya başlayan İslâmcı dergiler, gerek geleneksel din anlayışlarına, gerekse de mevcut siyasal rejime karşı entelektüel bir sorgulamanın ve aktüel bir hesaplaşmanın zeminlerine dönüştüler. İran İslâm Devrimi'nin etkisi ve ilhamının kendisini yoğun biçimde hissettirdiği bu yayınlar mevcut laik devlet düzenini, "beşeri" olarak tanımlanacak bütün sistem ve ideolojileri, ve kuşkusuz ABD öncülüğündeki emperyal politikaları hedef tahtasına oturtan bir düşünsel radikalizmin yuvaları haline geldiler.

3.1.2. 1983-90: İslâmcılığın Birkaç Meselesi ve Mesafeli Bir Emek Söylemi

Bu dönemin ilk dergisi, İskenderpaşa cemaatinin yayın organlarından biri olan *İslâm*, ilk kez Eylül 1983'te yayınlanmıştır. Kasım 1983'te (Mayıs 1976'dan Nisan 1979'a kadarki üç yıllık yayın döneminin ardından bir kez daha) yayına başlayan ve Ekim 1984'e kadar da yayını sürdürülecek olan *Kriter*, yoğun olarak Mehmet Said Çekmegil ve Metin Önal Mengüşoğlu'nun katkılarıyla Malatya'daki İslâmcılık tecrübesinin entelektüel sicilini tutan bir dergi olmuştur. Dönemin erken dergilerinden (ve İslâmcı kadınların kaleminden çıkması itibariyle de bir hayli önemli olan) *Mektup* ise Emine Şenlikoğlu ve eşi Recep Özkan'ın çabalarıyla 1985 yılında yayına başlamıştır. Onu Ekim 1985'te Mehmet Metiner'in ve Hüseyin Okçu'nun *Girişim*'i, aynı ay Nurettin Şirin yönetmenliğinde yayına başlayan Ankara merkezli *İstiklâl* ve Mehmet Alagaş'ın çıkardığı İzmir merkezli *İnsan* dergileri, Mart 1986'da Ali Bulaç'ın önderliğinde *Kitap Dergisi*, darbe sonrası cezaevi koşullarında İslâmi harekete dahil olan eski ülkücülerin Nisan 1986'da çıkardıkları *Yazı*, yine Nisan 1986'da Beşir Eryarsoy'un *Mektep*'i, 1987'nin ikinci yarısında yine Nurettin Şirin'in öncülüğünde Ankara'da çıkan *Şehadet*, 1988 Mart'ında Mehmet Şahin ve Mustafa Şentop'un başını çektiği bir grup hukukçunun *Teklif*'i, 1989 Mayıs'ında ise Ahmet Faruk Yanardağ'ın genel yayın yönetmenliğindeki *Objektif* takip etmiştir. Bu dergilerin etki alanlarını tespit etmek zorsa da, benzer konuları farklı bölgelerde benzer kavramlarla konuşuyor olmalarından yola çıkarak dönemin dinamik ve geniş katılımlı bir İslâmcı muhasebeye sahne olduğunu tahmin edebiliriz. Söz konusu dergilerin hepsi ayrı ve ayrıntılı bir değerlendirmeyi hak etmekle birlikte, burada tespit edebildiğim müşterek konu başlıklarından bir kısmını saymak, dönemin tartışma gündemlerine ışık tutması açısından

faydalı ve sonraki çalışmaları teşvik edici olabilir. Ardından emek sorununa ilişkin ortaya konan çabaları bu bağlamın ışığında daha rahat değerlendirebiliriz.

1980 sonrası koşulların İslâmcıları düzen karşıtı bir noktaya taşıdığını söylemiştik. İtiraz nesnelere başında (1) Türkiye İslâmcılığının geleneksel ötekisi olan Batı medeniyeti, ve modernizm/modernleşme/modern bunalım, sanayi toplumu, emperyalizm, oryantalizm, sömürgecilik, demokrasi, kapitalizm, teknoloji vb. kavramlar geliyordu. Bunlar soyut düzeydeki sorgulamalardı. (2) Bu sorgulamaları radikallemeyi ve Türkiye'deki siyasal düzeni de içerecek şekilde yoğunlaştırmayı mümkün kılan şey, İslâm'ın "beşeri düzenlerin ötesinde ve zamanlar üstü" karakterine vurgu yapan ve onu "hem geleneksel İslâmi inanış ve yorumların hem de modern/Batılı ideolojilerin boyunduruğundan" özgürleştirecek bir tevhid yorumuydu. Bu bağlamda bidat, hurafe ve şirk unsurları içerdiği düşünülen geleneksel İslâmi kabuller ve tasavvufî kültürler sorgulanmakta, ayrıca İslâm'da kadın, şefaet, içtihad, akıl-nakil tartışması, Kur'an'ın anlaşılabilirliği, hadis rivayetleri, sünnet gibi meselelere "kaynaklara dönüş" şeklinde adlandırılan püriten bir kaygıyla yaklaşılmaktaydı. Mezhebî tutuculuktan vazgeçilmesi gerektiği savunuluyor, İran devriminin de sağladığı bir yakınlaşmayla birlikte Şiiğin sapkınlıkla eş tutulduğu geleneksel/ortodoks Sünni anlayış sarsılıyordu. Geleneksel kabullerin sorgulanması beraberinde iktidar mefhumuna ve itaat kültürüne olan bakış açısını da değiştirdi. "Fitne çıkarmaktansa zalim sultana itaat" şeklindeki ana akım gelenekselçi formülün, idarenin zulmü karşısında edilgen bir tavrı beslediği fikri yaygınlaştı. (3) Bu değişim İslâmcıların 80 sonrasında Türkiye'deki siyasal rejimi doğrudan ve temelden karşılarına almalarını kolaylaştıracak bir sıçramaya da işaret etmektedir. En nihayetinde İslâmcılar, eleştirilerinin odağına Batılılaşma, Kemalizm, laiklik/laik düzen, resmî ideoloji, sağcılık, devletçilik, milliyetçilik gibi konuları yerleştirdiler. Türkiye'deki siyasal ve toplumsal olaylar/meseleler de bundan nasibini aldı: T.C.'nin kuruluşu, tek parti dönemi, cumhuriyet devrimleri, Şeyh Said kıyımı, Dersim katliamı, askeri darbeler, 12 Eylül, Devlet Güvenlik Mahkemeleri, 141, 142 ve 163. Maddeler, cezaevleri, cezaevlerindeki Müslümanlar, işkence, irtica, Kürt sorunu, faili meçhul cinayetler, başörtüsü meselesi, YÖK, diyanet, İslâmcılığın/İslâmi hareketin Türkiye seyri ve benzeri konular hararetle tartışıldı.

(4) Son olarak, bu tezin bağlamı açısından önemli gördüğümüz bir başka tartışma gündemini, Afganistan cihadı, İran İslâm devrimi, Lübnan ve Filistin'de İsrail ve ABD'ye karşı verilen mücadelelerle doruğa ulaşan evrensel bir "İslâmi uyanış ve direniş" olgusu teşkil ediyordu. Özellikle İran'daki gelişmelerin ve bunların kışkırttığı tartışmaların bu dergilerin birçoğunda –kimisinde az kimisinde oldukça yoğun- yankı bulduğu görülecektir. Bazı dergilerin (*İstiklâl*, *Şehadet*, *Dava* vb.) ise zaten çoğu kez Türkiye'den ziyade İran'ın

gündemiyle meşgul oldukları ve Türkiye'nin gündemine olsa olsa İran devriminin kazanımlarını buraya aktarmak gibi bir endişenin vesilesiyle değindikleri açıktır.¹⁵⁵ Bunun haricinde, Müslüman dünyanın başka başka coğrafyalarındaki İslâmi hareketlenmelerle ve yaşanan mazlumiyetlerle de ilgilenilmiştir. İran-Irak Savaşı, Suriye İhvanı, Hama katliamı, Sovyetler Birliği'nin Afganistan işgali, Lübnan Hizbullah'ı, Filistin, Kudüs'ün özgürleştirilmesi, Hamas, Irak Kürdistan'ı ve Halepçe katliamı, Keşmir sorunu, Güney Afrika'daki apartheid rejimi, Salman Rüşdi olayı, Tunus'taki diktatörlük ve Nahda hareketi, Kâbe'nin statüsü, 1987 Hacc katliamı vb. konulara rastlanmaktadır.

Bu dönem için benim dergi tartışmaları üzerinden öne sürebileceğim hipotez şudur: Radikal İslâmi çevreler, bu dönemde İslâm coğrafyalarındaki ve özelde Türkiye'deki sömürü, baskı ve direniş tecrübelerine ilişkin farkındalıklarını daha önce hiç olmadığı ölçüde genişletmek ve keskinleştirmekle birlikte, mesailerini ya soyut düzeydeki kavram tartışmalarına yoğunlaştırmış, ya Batılılaşma/laiklik/Kemalizm üzerinden devlet düzenine ve toplumsal yozlaşmalara yönelik siyasal-kültürel eleştirilere yönelmiş, ya başörtüsü yasakları, ifade kısıtlamaları ve gündelik hayat üzerinden kimlik eksenli bir İslâmi mücadeleye vurgu yapmış, yahut da İslâm coğrafyasında İslâmcılık lehinde yaşanan gelişmeleri Türkiye'deki toplumsal sorunlarla kimi zaman irtibat kurarak kimi zaman da kurma gereği duymaksızın konuşup tartışmıştır. Emek meselesi ise bu dönemin dergilerinde cüzi bir yer tutmuş, tartışıldığı vakit ya İslâmi fıkıh geleneğinde yer tuttuğu kadar ("İslâm ekonomisi" veya "İslâm'ın emeğe verdiği önem" gibi¹⁵⁶) ve soyut bir düzlemde veya ahlaki çözümler açısından ("kapitalizmin ne olduğu" ve "İslâm toplumlarında doğurduğu sorunlar" bağlamında)¹⁵⁷, ya da modernleşme, Batılılaşma, (Özal'ın terminolojisinde oldukça önemli bir yeri olan) transformasyon gibi emek meselesinin arkasından dolanan meseleler yoluyla müzakere edilmiştir.¹⁵⁸ Bu, İslâmcıların bu dönemde ekonomik sömürü süreçlerinden hiç bahsetmedikleri anlamına gelmez elbette fakat yazılanların oranının başka konulara nazaran oldukça düşük olduğu anlamına gelir. Örneğin ilginç bir biçimde, beş yıl yayını sürdürülen ve dönemi itibarıyla İslâmcılığın muteber tartışma zeminlerinden biri olan *Girişim*'de 60 sayıda¹⁵⁹ yaklaşık 1105 yazı yayınlanmış, bu yazıların

¹⁵⁵ Bu eleştirinin dayandığı örnekler için bkz. Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslâmi Oluşumlar**, İstanbul: Metis Yayınları, 1990, s.158-160.

¹⁵⁶ Bu konuda örnek metinlerden biri için bkz. Yusuf Kerimoğlu, "İşçi hakları ve ücret siyaseti", **Mektep**, sayı: 5, Ağustos 1986, s.8-12.

¹⁵⁷ Hasan Ak, "İslâm Toplumunun Tahribinde Kapitalizmin Yeri", **Mektep**, sayı: 5, Ağustos 1986, ss. 24-29; a.y., "İslâmi Bünyeyi Kemiren Kapitalizm", **Mektep**, sayı: 6, Eylül 1986, s.25-31.

¹⁵⁸ *Kitap Dergisi*, Şubat 1989 tarihli sayısının kapağını "Transformasyon: Değişme mi Lümpenleşme mi?" başlığıyla donatmıştır. Konuya ilişkin yazılar şunlardır: İlker Yalçın, "Değişme mi, Lümpenleşme mi?", **Kitap Dergisi**, sayı: 24, Şubat 1989, s.6; Abdurrahman Aslan, "Westernization, Modernization, Transformation", **Kitap Dergisi**, ags, s.11.

¹⁵⁹ Yalnızca Mart 1990 tarihli 54. sayıya ulaşılammıştır. Bu sayıyı istisna tutuyoruz.

sadece 11'i İslâm ekonomisi, İslâmi finans kuruluşlarının meşruiyeti, Türkiye'de özelleştirmeler, liberal ekonomi, kapitalizm ve muhafazakârlık eleştirisi, kapitalist şirketleşme modeli, kapitalist sömürü ve yoksulluk gibi konularla ilgilenmiştir. (1989 ve 1990 arasındaki son 20 sayıda bu sayı yalnızca 2'dir.)¹⁶⁰ Bizatihi işçilerin sorunlarıyla ilgili tek bir yazıya rastlarız, ancak bu da laikçi baskılar (dergide “İslâm düşmanlığı” diye geçer) bağlamında, İzmit Mahle Piston fabrikasında namaz kıldıkları için iş disiplinini bozdukları söylenen ve işyerinde namaz kılmaya devam ederlerse kovulmakla tehdit edilen işçilere dair bir gündemleştirmedir. Odağında kapitalizm değil “laik zulüm” bulunmaktadır.¹⁶¹

Mevzubahis kıpırdanışların ve zaafpların birlikte okunabileceği bir diğer dergi (her ne kadar radikal İslâmi yönelimler arasında sayamayacaksak da¹⁶²) *İslâm*'dır. Bu dergi geleneksel tarikat damarlarından beslenen fakat İslâmcı tonları öteki geleneksel yapılara göre yer yer daha belirgin olan Nakşibendi tarikatına mensup bir cemaatin kapitalizm ve emek meselelerindeki söylemsel gelgitlerini göstermesi açısından önemlidir. *İslâm* dergisindeki tartışmalar esasen İslâm ekonomisinin nasıl bir iktisadi düzen önerdiği üzerine idi. Belki onun kadar önemli olan mesele, ekonominin Müslümanlar için taşıdığı ehemmiyeti. “İktisadi gücü ellerinde bulundurmayan toplulukların diğer birimlerde de cılız ve sönük kalmaya mahkum olacağı”

¹⁶⁰ *Girişim*'de bu konuda gösterebileceğimiz en belirgin ifadeler İlker Yalçın'a aittir. Özal'ın hızlı ve düzensiz liberalleşme rejiminin doğurduğu ekonomik sıkıntıların ardından alınan 4 Şubat 1988 istikrar kararları hakkında şunları yazar: “Geçtiğimiz 5 yılda Türkiye KİT'lerini satılığa çıkarttı, yabancı sermaye girişimini özendirme adı altında sömürgeye davetiye çıkartıldı ve buna bilimsel yasal bir gömlek giydirildi. Üstelik tüm bu faaliyetler T.C'nin ekonomik merkezi otoritesini zayıflattı ve bu durum hayatın diğer alanlarına da sokuldu. Kendi yatırımı, yatırım gelirleri olmayan bir devletin girişimciye (yani para babalarına) aktardığı bu devlet payını gariban halktan çıkartacağı muhakkaktır. ... Ocak ayının ilk günlerinde “köşkün baskıları” ile memur maaş katsayıları artırılmış, ek ödemeler yapılmıştı fakat sonraki günlerde tüm bu “pembeleştirme edebiyatı”nın Nobel alamayacağı anlaşıldı. Çözüm faiz hadlerini yükseltmek, döviz ve faiz kurlarını, Merkez Bankası'nın tekeline vermek, T.C. parasının değer kaybını önlemek adı altında paranın bankalara akışını sağlamak, dış ödemeler dengesinde oluşan açığı zamlarla örtmeye çalışmak. ... İşçi ve memur katsayılarının ardından gelen zam fırtınası ve devalüasyon emekçinin ekmeğine sürülmüş bir parça bal zehiri kattı. Fakat inanılır gibi değil. 4 Şubat kararlarının ardından işçi sendikaları eski kuzu politikalarını gütmekten vazgeçip daha büyük bir siyaset izlediler: Koyun politikası... İşçinin haklarının yasal savunucusu olan bu kurumların içine girdikleri olumlu suskunluk, işçiye “Sen git haklarını yasal olmayan yollarda ara, biz de senin gül hatırına merkezi denetimi, otoriteyi zayıflatalım” anlamına gelir. Emekçi ya kendi savunucularının bu koyunluklarına katlanacak, rıza gösterecek, böylece kendi haysiyet, şeref, insani değer, insanlık ve emek haklarını ayaklar altına alacak ya da yasaların müsaade etmediği örgütlenme şekillerine ve eylem biçimlerine dört elle sarılacaktır. ... Türkiye'nin sosyal ekonomiden liberal ekonomiye geçiş iddiaları bizce ucuz bir aldatmacadır. Çünkü liberal ekonomideki üreticinin serbest rekabeti olgusu Türkiye'de yoktur. Üretici yok ki üretici rekabetinden söz edilsin. Evet fiyatlar serbesttir. Hatta 4 Şubat kararlarına kadar faizler de serbestti. Ancak unutulmaması gerekir ki Türkiye'de rekabet eden firmalar ya yabancı sermayenin bizzat kendisi ya da Batı endüstriyel kuruluşlarının Türkiye bayileridir ve bu gerçek de rekabeti Türkiye'deki sömürgecinin kendi içinde yarışı ya da anlaşması şekline dönüştürür. Dolayısıyla Türkiye'deki ekonomik yapı liberal değil sömür-aldır.” İlker Yalçın, “4 Şubat Kararlarının Aslı ve Faslı”, *Girişim*, sayı: 30, Mart 1988, s.26-27.

¹⁶¹ Temel Şentürk, “Namaz Kılmak da Yasak!”, *Girişim*, sayı: 21, Haziran 1987, s.21. “Kapitalizm” kavramı, yukarıda değindiğim gibi, kapitalizm odaklı birçok yazıda çoğu zaman “laik düzen”le birlikte anılacaktır fakat burada sermaye-emek çatışmasına dair herhangi bir ibare olmadığından bu değerlendirmeyi rahatlıkla yapabiliyoruz.

¹⁶² Buna rağmen, içerdiği tartışmaların -en azından 1990'lara kadar- öteki dergilerin tutumlarını andırmasından ötürü buraya almayı uygun gördük.

önermesine dayanan temel ekonomi görüşünden hareket eden dergi, Hz. Peygamberin ve Ebu Hanife gibi büyük imamların tüccarlığını, ticaretin ve üretimin dindeki yeri için sık sık örnek göstermekte ve helal ticaretin ibadet hükmünde olduğunu hatırlatmaktaydı.¹⁶³ Bu önermeler, “İslâm nizamı”nın tek yanlı ve ruhbanca bir hayat tarzı değil aynı zamanda “dünyevi ve içtimai” olduğu şeklindeki İslâmi sistem fikrinin bir uzantısıydı.¹⁶⁴ Ayrıca İslâm dünyasının Batı karşısındaki yenilmişliğinin kendi ekonomik yoksunluğundan kaynaklandığı kabul ediliyordu. Müslümanların ekonomiyle ilgilenip yatırımlarda bulunması ve maddi kazanç yolunda çaba göstermesi gibi esaslar, İslâm ümmetinin Batı karşısındaki konumunu ve gelecekteki durumunu da etkileyecekti.¹⁶⁵ O halde modern-kapitalist dünyaya karşı iktisadi bir mücadele yürütülmeliydi. Bunun için Müslümanlar ortak üretim yolları arayarak sermaye ve emeklerini bir araya getirmeli, küçük esnaf ve zanaatkârlıktan sanayici iş adamı statüsüne yükselmeliydiler.¹⁶⁶

Bir yandan ahlâki bir girişimcilik teşvik edilip, öte yandan israfa, risk ve rekabete dayanan “Batı modeli tüketim ekonomisi” yeriliyor, tutumluluk, kanaat, rıza, sevgi, değer gibi ilkelere dayanan bir ekonominin gerekliliği savunuluyordu.¹⁶⁷ Ahmet Tabakoğlu İslâm ekonomisini tarif ettiği bir söyleşisinde “kapitalist bir ekonominin nihai hedefi olan büyüme ve refahın İslâm iktisat politikasının nihai hedefleri olamayacağını”, “İslâm iktisadının nihai hedefinin insanın maddi eğilimlere teslim olmamasını sağlamak olduğunu”, israfın bertaraf edilmesi ve servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılması anlamına gelen adil gelir bölüşümünü dayattığını savunuyordu. Temelde bütün İslâm ülkeleri dünya kapitalizmine entegre olmuş durumdaydılar. Hatta faizsiz İslâm bankacılığı da “faizsiz kapitalizm” uygulamasından başka bir şey değildi.¹⁶⁸

Derginin sermaye örgütlenmesini önemseyen ve İslâm ekonomisi olduğu düşünülen iktisadi ilkeleri bu uğurda seferber eden yaklaşımı, emeğin değerine ilişkin duyarlılıklardan yoksun değildi.¹⁶⁹ Ücretin işçinin alınteri kurumadan verilmesi gerektiği yönündeki nebevi

¹⁶³ Bkz. **İslâm**, “Menfaat Satışı ve Gelir Ortaklığı”, sayı: 17, Ocak 1985, s.8-9; Halil Güneç, “İslâm’da Alışverişe Ait Hükümler”, **İslâm**, sayı: 41, Ocak 1987, s.50.

¹⁶⁴ Halil Necatioğlu [Esad Coşan], “Mali İbadetler”, **İslâm**, sayı: 38, Ekim 1986, s.7.

¹⁶⁵ M. Zahid Kotku, “Ecnebinin İktisadi Esaretinden Kurtulmalıyız”, **İslâm**, sayı: 110, Ekim 1992, s.80.

¹⁶⁶ Can Cengiz, “Türkiye’de İslamcılığın Tarihsel Seyri ve İslam Dergisi”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 2008), s. 228.

¹⁶⁷ **İslâm**, “Zulüm, Vaşet, kan ve Müslümanlar”, sayı: 54, Şubat 1988, s.2; Ersin Gürdoğan, “Kötü Para İyi Parayı Pazardan Kovar”, **İslâm**, sayı: 87, Kasım 1990, s.17.

¹⁶⁸ Ahmet Tabakoğlu, “İslâm İktisadı”, **İslâm**, sayı: 9, Mayıs 1984, s.46. “Faizsiz bankacılık” konusundaki bu görüşlerin derginin temel görüşlerini yansıtmadığını düşündürten işaretlerden biri, 1984’te kurulan Albaraka Türk’ün tam sayfa reklamının derginin arka kapağında sayılar boyunca yayınlanmış olmasıdır.

¹⁶⁹ “İslâm bütün olayları, gerçekleri İman’ın ışığında, aydınlığında inceler, yorumlar, her olayın hakkını, fazla veya noksan olmaksızın verir. Vuzuha kavuşmayan hiçbir problem bırakmaz. Fitratın kanunlarına riayet eden adaleti esas alır, fert, zümre, veya devlet gerçeğini görür, onların hakkını verir, ancak onları insana hizmet için birer vesile

düştürdan yola çıkararak hakkaniyetli bir ücret politikası talep ediliyor, emek üzerinde haksız tasarrufta bulunmanın haram olduğu, çok düşük ücretlerle eleman çalıştırmanın ve ücretleri zamanında ödememenin zulüm ve kul hakkı olduğu savunuluyordu.¹⁷⁰ Servet küçük bir azınlıkta toplandığında ve paranın yine büyük paralarla kazanıldığı bir ülkede işçilerin kötü duruma düşmesi kaçınılmazdı, mevcut ekonomik düzenin çelişkisi burada yatmaktaydı.¹⁷¹ Bir sistemde emeksiz ve aşırı şekilde kazanç sağlayanlar varsa, orada mutlaka zarara maruz kalan, zulme uğrayan bir sınıf da oluşurdu.¹⁷²

Mevcut kapitalist düzenin mezkur çelişkilerinin, işçi-işveren arasındaki ilişkiler üstünden okunması ise çok yaygın bir temayüldür. Ali Rıza Demircan, işçi-işveren ilişkisini konu edindiği yazısında, işvereni “Allah’ın işçi kullarına tafdil ederek kulluk denemesine tabi kıldığı” kimse olarak tanımlamakta ve “insanların nafakalarını temin etmesinde ve Allah’ın yarattığı nimetlerin işlenerek insanlara ulaştırılmasında önemli bir görev üstlenen” işverene saygı gösterilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu ihtiyatlı girizgâh, İslâmi endişeleri bulunmayan bazı işverenlerin işçi ücretleri konusundaki zulümlerinden ötürü bu saygıya liyakatlerini yitirdiklerini ileri sürerek devam etmektedir. Demircan, konuya ilişkin hadisler aktarır ve işçinin ücretinin ödenmemesi durumundaki kötü akıbet konusunda uyarılarda bulunur. “İslâmi ölçülere göre, ihsan ile emrolunduğu ücretlisi, komşusu ve arkadaşı durumunda olan işçisine, adaletli bir ücret ödemediği için gelişen bir hasımlığa muhatap işverenin asıl uğrayacağı büyük bela ise Allah’ın hasımlığıdır” demektedir. Ona göre, “kısır ahiret sermayeleri ile” işçi hakları ödenemez. Büyük sermaye sahiplerinin, ki bunların seküler veya İslâmi olması arasında bir fark yoktur, yaptıkları hayırların bu bağlamda bir kıymet-i harbiyesi bulunmaz, “Allah, hasımlığı gereği adaletini tecelli ettirince şüphesiz işçi hakları karışmış yeşil renkli hayırlar da kızılaşabilir”:

Verdiğimiz ücret emeğe eşit midir? İşçi bu ücretle geçinebilir mi? Mevcut şartlar içerisinde daha adil bir ücret verebilir miyiz? Bu suallerin cevaplarını araştırırken sendikaları bağlayıcı tespitler

sayar, onların şu veya bu şekilde baskıcı tutumuna yer vermez. Burada asıl ve esas olan emektir. Öncelik hiçbir kayda tabi olmaksızın emeğindir, emeğin hakkı diğer bütün faktörlerden öncedir ve mutlaka teslim edilir. Bu konuda zor, zorbalık temayüllerine de kesinlikle izin verilmez. Emeksiz kazanca kesinlikle hayat hakkı yoktur. Mülk Allah’ındır ve insan sadece bir emanet ehlidir.” A. Karakaya, “Bugünkü Kavgaların Sebebi Vasıtalarla Gayelerin Birbirine Karıştırılmasıdır”, **İslâm**, sayı: 11, Temmuz 1984, s.45. “Bugün çalışma hayatında emeğin hakkı, sermayenin hakkından hele bugünkü ezen, sömüren sermayenin hakkından çok daha büyüktür. Günümüzde, çalışma hayatında, hatta sosyal hayatın her yanında karşımıza çıkan sorunlar kendi tarih ve uygarlığımızdan ve onun bize sunduğu değerlerden, insanlık anlayışından uzaklaşmanın, yabancılaşmanın bir sonucudur. İslâm insana verdiği din şuurunu, öte dünyada hesap verme korkusu, faiz yasağı ve zekatın verilmesini emrederek, sermayenin aşırı bir şekilde büyüüp, emeği ezmesini, sömürmesini önlemeğe çalışmaktadır.” Osman Sarı, “Emeğin Hakkı”, **İslâm**, sayı: 45, Mayıs 1987, s.36.

¹⁷⁰ Cengiz, s.234-235.

¹⁷¹ Age, 235.

¹⁷² Age, 236.

değil, vicdanlarımızı tatmin edecek tespitler yapmalıyız. “Zemzemle yıkanmış, hakkına razı, işverene dost ve duacı işçi nerede” gibi geçersiz gerekçelerle de kendimizi avutmamalıyız. Zira mümin işveren açısından önemli olan, ücret hususunda işçi tarafından davacı olunmaksızın ak alınla Allah’ın huzuruna çıkabilmektir.¹⁷³

İslâmcıların kapitalistçe kazanç elde etmenin gayrimeşruluğu konusundaki duyarlılıkları aşikârdı ve İslâm’ın piyasaya ilişkin belirli sınırlar ve ölçüler getirdiği yönündeki ortak kabule dayanıyorlardı. Eksik olan şey, bölüşüm ve tüketime yapılan vurgunun yanında kapitalist üretimin iç mantığına ilişkin eleştirel bir okumaydı. Mevcut şartlar içerisinde konuşup, -İslâmi bir ekonomi düzeninde üretim faaliyeti yapıyor muşçasına- ücret eksenli bir eleştiride bulunmak, kapitalist sömürü mekanizmasını ayakta tutan farklı boyutları öne çıkaramıyordu.

Bir başka açıdan bakıldığında ise, *İslâm* dergisinin 1980 sonrasının ilk yayınlarından biri olarak emek sorununa dair tutarlı ve dört başı mamur bir yekün ortaya koyamadığını söyleyebiliriz. Dergide, emeği gözetken yaklaşımlarla birlikte, girişimciliğe vurgu yapan, “istikrar”dan ve “büyük yatırımlar”dan bahseden, sanayi toplumunun bir hastalığı olarak “ideolojik etkilere açık işçi sınıfı”ndan, “toplu sözleşme düzeninde ölçsüz talepler”den, “servet düşmanlığı”ndan dem vuran sermaye merkezli yaklaşımlar¹⁷⁴ da (her ne kadar bunların sayısı azsa da) bulunmaktaydı. Emeğe ilişkin bunca ihtiyat ve ihtarın ise, işçi sınıfını kapitalist tahakkümün karşısında bir aktör olarak telakki etmekten ziyade, ahlâklı bir sermayedarlığın inşası yönündeki bir seferberlik olduğu akla daha yatkın görünüyor.¹⁷⁵

Emekçi sınıfların sorunlarının Türkiye gündemini daha fazla işgal etmeye başladığı 1986 sonrası koşullarda derginin meseleye verdiği önemin yükselişe geçtiği anlaşılmaktadır. Derginin Mayıs 1987 tarihli sayısında “İş ve İşçi Sorunları” başlığıyla hazırlanan bir dosyada, kapitalizmi (elbette sosyalizmle birlikte) yeren ve İslâm’ın emeğe bakışını onun “kapitalizmden de marksizmden de tamamen farklı, kendine özgü ve orijinal” oluşu bağlamında değerlendiren,

¹⁷³ Ali Rıza Demircan, “İşçi-İşveren Münasebetleri”, *İslâm*, sayı: 8, Nisan 1984, s.38.

¹⁷⁴ “Sanayi toplumlarını saran ve sağlam sanılan bünyelerinde derin yaralar açan tipik sinai toplum hastalıkları, kontrolsüz bir akımla ülkemize de girmiştir. Sinai toplumun ortaya çıkarttığı, ideolojik etkilere açık işçi sınıfı; toplu sözleşme düzeninde ölçsüz talepler; israfa varan tüketim alışkanlıkları ve servet düşmanlığı gibi faktörler, bilhassa zayıf demokratik ortamlarda yıkıcı olabilmektedirler.” Ruşen Gezi, “Ekonomik İstikrar”, *İslâm*, sayı: 1, Eylül 1983, s.13.

¹⁷⁵ *İslâm* dergisi üzerine yaptığı çalışmada Can Cengiz, iniş-çıkışlarla dolu bu dalgalanmanın 1990’lı yıllarda (derginin temsil ettiği İskenderpaşa Cemaati’nin ticari faaliyet alanlarını genişletmesi ve sınıfsal konumunu yükseltmesiyle de bağlantılı olarak) yönünü iyice sermaye merkezli görüşlere çevirdiğini göstermiştir. Ona göre bu dönem, özelleştirmelere 1980’lerdeki itirazların ortadan kalktığı bir dönem olduğu gibi, İslâm’da kâr haddinin olmadığı, piyasanın serbest bırakılması gerektiği, fiyatların bu serbest piyasa eliyle belirlenmesi gerektiği, işverenlere saygı duymanın İslâm’ın gereği olduğu, özel mülkiyetin tartışmasız bir hak olarak kabul edilmesi gerektiği gibi düşüncelerin sıklıkla işlendiği bir dönemdir aynı zamanda. Küreselleşmenin olumlu yanlarının öne çıkarılacağı bu yeni dönemde, “yeni ekonomik ilişkiler”, “kafa kafaya rekabet”, “özelleştirme”, “dış piyasalarla ilişkiler” gibi neoliberal pazar ekonomisine ve küresel kapitalizmin söylemine uyumlu kavramlar eski yaklaşımların yerini alacaktır. Cengiz, s.238-239.

kazancın İslâm'da emeğe dayandığını, sermayenin emeksiz kazancının (faiz) ve paranın yatırım alanının dışında tutulmasının gayrimeşru olduğunu ileri süren¹⁷⁶, Türkiye'de işçi ücretlerinin sürekli düşüşünü, işçi kesiminin yoksullaşmasını ve işçilerin sendikal örgütlenmelerinin 12 Eylül'den sonra zorlaştırılmış olmasını konu alan¹⁷⁷, sendika yöneticileriyle söyleşilerin yer aldığı¹⁷⁸, sendikal faaliyetin Türkiye'deki sorunlarını ele alarak “kardeş kavgasının taraflarından biri olmamış ve daha da önemlisi milli, manevi ve tarihi değerleriyle ülke şartlarına uygun bir işçi hareketini, hak alma mücadelesi üslubunu doğurabilecek tek imkân olarak” Hak-İş'i örnek gösteren¹⁷⁹ ve nihayet İslâm fikhında işçinin konumunu irdeleyen¹⁸⁰ bir dizi yazı bulunmaktadır.

O halde, emeğe dair -eksik de olsa- derli toplu yazınsal/söylemsel üretimlerin 1987'yle birlikte çoğaldığını söyleyebiliriz. Biz bunun İslâmcıların yalnızca kendilerinden menkul bir duyarlılıktan kaynaklanmadığını, aynı zamanda, 1986'da NETAŞ'taki grevlerle başlayan¹⁸¹, 1987'de Petrol-İş'in “63 Grev”iyle¹⁸² ve 1988 SEKA direnişiyle¹⁸³ devam eden, nihayetinde

¹⁷⁶ Osman Sarı, agm: “İslâm, emeğin hakkını emeğe, sermayenin hakkını sermayeye vererek bu ikisi arasında ideal bir denge kurmuştur. İslâm, emeği kutsal kabul etmiş, müminin çalışmasını, aynı namaz, oruç gibi bir ibadet olarak ele almıştır. Allah, Kur'an'da ‘insan ancak çalıştığı için karşılığını bulur’ ilkesini koyarak ve faizi yasaklayarak, prensip itibarıyla emeksiz kazanca set çekmiştir. Ayrıca İslâm, marksizmin aksine, kişiye özel teşebbüs ve mülkiyet hakkı tanıyarak, ferddeki çalışma şevkini artırarak, onu gerek kendisi, gerek içinde yaşadığı toplum için çalışmaya yöneltmiş, ancak emeği de ezilmekten koruyucu tedbirler almıştır.”

¹⁷⁷ A. Faruk Bilgin, “Alinteri Ucuzlarcken”, **İslâm**, sayı: 45, Mayıs 1987, s.40.

¹⁷⁸ **İslâm**, “Hak-İş Eğitim Sekreteri Salim Uslu: İşçinin İradesini Toplu Sözleşmelere Yansıtıyoruz”, sayı: 45, Mayıs 1987, s.41; **İslâm**, “Petrol-İş Sendikası Başkanı Cevdet Selvi: Gerilimin Kaynağı Adaletsizliktir”, sayı: 45, Mayıs 1987, s.43.

¹⁷⁹ Mehmet Çetin, “Geleneği Kurulamayan Bir Sendikal Yapı”, **İslâm**, sayı: 45, Mayıs 1987, s.44-45.

¹⁸⁰ H. Ahmed Özdemir, “İş ve İşçi Sorunlarına İslâmi Bir Yaklaşım”, **İslâm**, sayı: 45, Mayıs 1987, s.47-48.

¹⁸¹ NETAŞ grevi için sonraki sayfalara bakınız.

¹⁸² “Genişletilmiş Başkanlar Kurulu 25-27 Şubat 1987'de Yalova'da toplandı. Toplantıda, 63 işyerinde greve çıkılması yönündeki karar, oybirliği ile kabul edildi. Grevler 18 Mart, 31 Mart ve 16 Nisan 1987 tarihlerinde 3 aşamalı olarak başlatıldı. 1987 yılında KİPLAS'a bağlı işyerlerinde eş zamanlı olarak başlatılan grev dalgası, Petrol-iş tarihine 63 grev olarak geçti. 12 Eylül sonrasında örgütlenmesini yaygınlaştıran KİPLAS, daha önce toplu sözleşme düzeninde oturmuş kuralların yerine, grup sözleşmesi dayatmasıyla kendi politikasına uygun bir düzen getirmeye çalıştı. Bu dayatmaya karşı Petrol-iş, 63 işyerinde aynı anda greve çıkma kararı aldı.” <http://petrol-is.org.tr/olay/63-grev-mucadelesi-3975> (erişim 16 Mart 2016).

¹⁸³ “1988 yılına kadar SEKA işçisi grev yapmamış, hemen hiçbir işçi eylemine aktif bir katılım sağlamamış, evinden işine, işinden evine gitmiş, genellikle sağ partilere oy vermiş, muhafazakar bir işçi profili çizmiştir. Sendika yönetimi de 1989 yılına kadar işçinin genel eğilimi doğrultusunda oluşmuştur. 1988 SEKA Grevi SEKA ve Kağıt Sanayi açısından da işçiler ve sendika açısından da dönüm noktası olmuştur. Türkiye SEKA işçisini 1988 greviyle tanımıştır. ... 12 Eylül sonrasında çıkartılan 2822 Sayılı Toplu İş Sözleşmesi, Grev ve Lokavt Yasasına sendikaların ilk tepkisi “Bu yasalarla grev yapılamaz” şeklinde olmuş, SEKA işçisi ise bu yargıyı tersine çevirip bu yasalarla da grev yapılabileceğini, hak aranabileceğini ortaya koymuştur. 1988 Grevine SEKA işçisi devrin Başbakanı Özal tarafından adeta zorlanmıştır. Sendikanın hiçbir uzlaşma önerisi kabul edilmemiş, kağıt stokçularının, ithalatçıların atak yapıp, SEKA'nın pazar payının düşürülmesi için grevi kullanmışlardır. SEKA işçisi, grevin hemen her günü, fabrikada beklememiş, yürüyüşler yaparak, protesto eylemleri gerçekleştirerek ve hiç para yardımı almaksızın 133 gün direnmiştir. 133 günlük grev SEKA açısından da dönüm noktasıdır. Grev süresince kağıt ve kağıt ürünlerinin tamamının ithalatında sıfır gümrük uygulanmış, özellikle yazı tabında yaşanan kalite farkı, kağıt sektörünün büyük bir darbe yemesine neden olmuştur.” Murat Özveri, “Dünden Bugüne SEKA Direnişi”, **Genel-İş Emek Araştırma Dergisi**, sayı: 2, 2005, s.105-106.

1989 Bahar Eylemleri'yle¹⁸⁴ doruğa ulaşan bir grev dalgasının uyandırdığı toplumsal farkındalığın bir ürünü olduğunu savunuyoruz.¹⁸⁵ 1987-88-89¹⁸⁶ arasındaki üç yılda, *İslâm* dergisinin mezkur katkıları, *Mektep* dergisinin 23. sayısındaki “Çalışanların Problemleri” başlıklı dosya¹⁸⁷, *Kitap Dergisi*'nin SEKA grevleri bağlamında ortaya koyduğu yaklaşımlar¹⁸⁸ ve *Mektep* dergisinin kapitalizm ve emek sömürsünü tartıştığı sayısı¹⁸⁹, İslâmcıların 1990'lara yaklaşırken bu toplumsal itirazlara verdiği karşılıkları temsil etmektedir. Yazılan metinler, emek konusunda duyarlı ve değerli olmakla birlikte, bunların hem bahsi edilen zaafı taşıdıklarını hem de mesafeli –emekçi kesimlerin mücadelelerini teşvik edici veya en azından sahiplenici bir tarzdan uzak- bir üslupla ortaya konduğunu savunabiliriz. Emek meselesini İslâmcı bir direniş reperatuvarının/terminolojisinin sınırlarına katan ve siyasal ve ekonomik düzene açıktan saldıran bir söylemin belirginleşip radikalleşmesi ise 1990'ları bulmuştur. Bir sonraki başlıkta, ağırlıklı *Mektep*, *Tevhid*, *Objektif*, *Haksöz*, *Dünya ve İslam* ve *Yeryüzü*¹⁹⁰ dergileri üzerinden bunu delillendirmeye çalışacağız.

¹⁸⁴ “Sendikal Faaliyet ve Grevler” bölümüne bakınız.

¹⁸⁵ Ancak bunu diyalektik olarak düşündüğümüzde, 12 Eylül sonrası siyasal mahrumiyetler, mahkumiyetler, propaganda yasakları, grev ve lokavt kanunlarının değiştirilmesi, sendikal örgütlenmenin zorlaştırılması ve 1980-84 arası toplu iş sözleşmelerinin yalnızca Yüksek Hakem Kurulu'nun iradesine tevdi edilmesi gibi sıkıntılı işçi hareketlenmelerini 1980'lerin ikinci yarısının ortalarına kadar kısmi felce uğrattığını ve emek meselesinin Türkiye'nin toplumsal ve siyasal gündemine yeniden gelişinin bu tarihlere kadar sarkmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Emek meselesinin mücadelesinin temelini oturtan sosyalist kesimler için dahi bu “gecikme” (böyle denebilirse tabi) geçerlidir. Ayrıca, daha önce değinildiği gibi, Özal döneminin acı meyveleri 1980'lerin ikinci yarısının ortasında kendini aşikârca hissettirmiş ve ANAP'ı iktidara getiren geniş toplumsal kesimlerin güvensizliği de bu tarihten sonra yükselmiştir. Bu, İslâmcıların niçin 1980'lerin sonlarına doğru meseleye daha ilgili hale geldiklerini de kısmen açıklar.

¹⁸⁶ Dönemsel geçişlerin keskin olmamasından ötürü 1980'lerin son yıllarının 1990'ların başındaki radikalleşmiş söyleme eklenilebileceği noktalar vardır. Ancak belli yönlerden kopuşlar da (örneğin emek sorununu laik rejim sorunuyla bir düşünmek gibi) bulunur.

¹⁸⁷ Bu sayıda Özal'ın liberalist ekonomi politiği eleştirilmiş (**Mektep**, “Anap Felsefesi veya İlkel Kapitalizm”, sayı: 23, Şubat 1988, s.6); kapitalizmin tarihine ilişkin eleştirel bir okuma Batılılaşma zaviyesinden yapılmış ve emek ve alınterinin İslam'a göre yüce olduğu, “Batıdan ithal edilen ve işçi ile işvereni çatışan-düşman iki kutba iten bu sistemin sorgulanması gerektiği” savunulmuş (Abdurrahman Bilir, “Anap Felsefesi veya İlkel Kapitalizm”, **Mektep**, ags, s.7-9); iktisatçılar, sendikacılar ve işçilerle kapitalizm ve emekçi sorunları hakkında söyleşiler yapılmıştır (Sebahattin Zaim, “İktisadi Kalkınma Fedakârlık İster”, **Mektep**, ags, s.10-11; A. Vahap Gürgeç, “1980 Öncesi Haklar Fazla Görüldü”, **Mektep**, ags, s.14-15; Salim Uslu, “Faiz ve Alınteri”, **Mektep**, ags, s.16; Kerime Macit, “Sistem Sermayeden Yana”, **Mektep**, ags, s.20; Ahmet Kılıç, “Ücretler Emeği Karşılar Nitelikte Değil”, **Mektep**, ags, s.21). Dr. Ali Yıldız'la yapılan söyleşide Yıldız, sendika olgusunun “İslam'da mümkün olup olmadığı” yönündeki soruya, sendikanın İslami bir geçmişe elbette sahip olmadığını fakat kurumların tarihsel ihtiyaçlardan doğduğunu söyler, dolayısıyla işçilerin haklarını korumada sendikaya ihtiyaç duyulmuşsa bunda ne gibi bir sakınca bulunabileceğini sorgular. Ona göre sendikal faaliyet faydalı ve hatta gereklidir. Bu açıdan söyleşinin başlığı tek başına okunduğunda içerik konusunda okuyucuyu yanıltabilir: Ali Yıldız, “Sendika Gayri İslami'dir”, **Mektep**, ags, s.18-19.

¹⁸⁸ Mehmet Efe, “Bir Grevin Ardından”, *Kitap Dergisi*, sayı: 24, Şubat 1989, s.36.

¹⁸⁹ “Sendikal Faaliyet ve Grevler” bölümüne bakınız.

¹⁹⁰ *Yeryüzü* 1993'te mahkeme kararıyla kapatılmış, dergi 1995'e kadar *Yeni Yeryüzü* adıyla yayımına devam etmiştir. *Yeni Yeryüzü*, sayı numaralarını 1'den başlattığı için onu da müstakil bir dergi olarak aldık ve referans verirken *Yeni Yeryüzü* adını kullandık.

3.1.3. 1990-95: Sosyal Adalet Söyleminin Belirginleşme Süreci

3.1.3.1. Mustazaf ve Müstekbir: Çelişkileri Okumanın Yeni Dili

İslâmcıların bu dönemde sömürü süreçlerini yeni bir terminolojiyle açıklamaya gayret ettikleri görülüyor. Esasında Kur’ani kavramlar olan zulüm-adalet, zalim-mazlum, hak-batıl, tevhid-şirk gibi ikilikler İslâmcıların on yıllardır sıkça başvurduğu terimler olmuştu. 1980’lerin ortalarından itibaren buna İran’daki devrimin yaptığı söylemsel katkıyı eklemleyen İslâmcılık, ezen-ezilen arasındaki ayrımı akla getiren bir “mustazaf-müstekbir” zıtlığını dillendirmeye başlamıştır. Bu kavramlar köken olarak Kur’ani olmakla beraber¹⁹¹, mustazaf-müstekbir ikilemi siyasal tasavvurun kurucu araçlarından biri olarak ilk kez İmam Humeyni’nin repertuarından ödünç alınarak kullanılmaya başlanmıştı.¹⁹² Bu terminolojinin Türkiye Müslümanları arasında ne kadar yaygınlaşabildiği ayrı bir konu ise de, dönemin İslâmcı söylemi için öyle veya böyle müşterek bir kabule mazhar olduğu gerçektir.

Dergilerde, Türkiye’deki belli gerilim hatlarını teşkil eden aktüel meselelerin açıklanması için bu terimlere sık sık başvuruluyordu. *Yeryüzü* dergisinin ilk sayısında “mustazaf” kavramı etrafındaki tartışmalar, onu yeni yeni kullanıma sokma gayretine işaret ettiği gibi, İslâmcıların Türkiye’de rejimin mağduru durumunda olan kesimleri bütünüyle içine alan kapsayıcı bir tanım yapmanın imkânını aradıklarını da göstermekteydi. Buna göre mustazaflar “güçsüzleştirilmiş, zayıf düşürülmüş, ezilenler” demektir. “İslâmi anlamda, hür ve bağımsız olarak kişilik haklarını kullanmaya güç yetiremeyen, bu haklarını kullanması engellenen, yani ezilen insanlar”dı.¹⁹³ Bu kaba tanımın içerdiği kategoriler içinde –ki “birbirinden ayrı değil, içiçe geçmiş durumdadırlar”, öncelikle “sadece Müslüman olması hasebiyle mustazaf olanlar” bulunuyordu. Bunlar, “İslâmi özgürlüklerini”, “Allah’ın razı olacağı şekilde kullanmaları egemen sahte ilahlar tarafından yasaklanmış” kişi ve topluluklardı. “Egemen güçler (müstekbirler) sahip oldukları bütün şiddet araçlarını tehdit unsuru olarak

¹⁹¹ Kur’an’da (Kasas suresi, 5) geçen ve sık sık referans alınan ayetlerden biri şöyledir: “Ve biz istiyoruz ki, yeryüzünde ezilip horlananlara (mustazaflara) başta bulunalım, onları önderler yapalım, onları mirasçılar kılalım.”

¹⁹² “Siz, ey dünya müslümanları! Ve ey zalimlerin sultanı altında bulunan mustazaflar! Ayağa kalkıp birleşin, İslâm ve mukadderatınızı savunun, süper güçlerin gürlütüsünden korkmayın, zira bu asır Allah’ın izniyle, mustazafların müstekbirlere ve hakkın batıla galebe asıdır.”

http://www.İslâmkutuphanesi.com/turkcekitap/online/filistinveisrail/filistin.htm#Kudüs_Günü:_Müslümanların_Müstekbirlere_Karşı_Direnış_Günü Bu mesajın bir başka versiyonu, *Yeni Yeryüzü*’nün Ocak-Şubat 1995 tarihli 18. sayısının arka kapağında bir afişin altına şöyle yerleştirilmiştir: “Siz dünya Müslümanları! Ayağa kalkın, birlik ve beraberlik ellerinizi birbirinize uzatarak İslâm’ı ve kendi kaderlerinizi savunun! Zorbaların yaygarasından korkmayın. Bugün hak ile batıl, fakir ile zengin, *istizaf* ile *istikbar* ve yalınayaklılarla tasasız müreffehler arasında savaş başlamıştır.”

¹⁹³ *Yeryüzü*, “Niçin Mustazaf’af?”, sayı: 1, 15 Aralık 1990, s.8. Kavramlarla ilgili başka bir değini için bkz. Eşref Altaş, “Tevhidî Mücadele Alanında Kutuplaşan İki Saf: Mustazaf–Müstekbir”, *Haksöz*, sayı: 44, Kasım 1994.

kullanmakta ve Müslümanları da kendilerine itaate mecbur bırakmakta”ydılar. Bu kategori, Türkiye’deki bürokratik vesayet düzeninin laiklik uygulamaları ve “irtica” söylemleri aracılığıyla baskıladığı dindar/Müslüman/İslâmi/İslâmcı kitleleri içeriyordu. İkinci olarak, ulus devlet politikalarının ürettiği etnik kimlik sorunlarının mağdurları, yani Kürtler geliyordu. “Ülkemizde bir de farklı ulusal kimlik ve kültürel özellikler gösterdiği için haksızlığa uğrayan insanlar yaşamaktadır. Irk esasına göre kurulmuş bir devletin tebası olmak gibi bir haksızlığa uğramıştır bu insanlar. Dikkat edilirse ırk esasına göre kurulmuş bir devletin tebası olmak, hangi ırktan olursa olsun her müslüman için bir zulümdür” deniliyordu. Üçüncü mustazaflık kategorisi ise “ekonomik güçsüzlük” veya yoksulluktu. Halk çoğunluğunun ortalama geçinme seviyesinin çok altında olduğu hatırlatılmakta ve kişi başına düşen gelirin adaletsiz dağılımı rakamlarla ifade edilmekteydi:

“55 milyonluk nüfusun 11 milyonluk birinci diliminde 145 dolar, 11 milyonluk ikinci diliminde 250 dolar, 11 milyonluk üçüncü diliminde 400 dolar, 11 milyonluk dördüncü diliminde 600 dolar, 11 milyonluk beşinci diliminde 4000 dolar. Görüldüğü gibi nüfusun %80’inin milli gelirden aldığı pay, kişi başına 350 dolar iken, nüfusun %20’si kişi başına ortalama 4000 dolar almaktadır. Hele bu %20’lik dilim içinde de öylesine korkunç bir dağılım vardır ki, mutlu azınlığın nüfus içindeki oranı küçüldükçe aldığı pay oranı aşırı bir şekilde yükselmektedir.”¹⁹⁴

Bu rakamların ezilen kesimler için 1980’den önceki şartlara göre çok daha düşük şartlara karşılık geldiği ve “bir mustazafın (darbe öncesi) kazandığı bir ekmeği bugün kazanabilmek için beş kat fazla çalışmak zorunda” olduğu söyleniyor, “askeri darbenin mustazaf halkın yoksulluğunu dayanılmaz noktalara sürüklediği” savunuluyordu. “İşçiler çok istemesinler, memleketimiz batar” şeklindeki sözler “süslü laflar” olarak mahkum ediliyordu. Yazara göre işçilerin istedikleri en yüksek zam talepleri bile 12 Eylül 1980 öncesindeki hayat standartlarını sağlayamamakta, bu insanlar maişet yorgunluğundan düşünemez hale getirilmekteydiler. Bu bağlamda 12 Eylül’ün “apolitikleştirme” ve “ideolojisizleştirme”, bir yandan da gündelik hayatı tüketim ve görsellik kültürünün egemenliğine teslim etme siyaseti eleştiriliyor, bu mustazaf kitlelerin boş kalan zamanlarında “durumlarını düşünmesin, okumasın, kendini egemenliklerini sarsacak akımlara kaptırmasın diye” futbol, televizyon, milli piyango gibi araçlarla oyalandığı ve kendilerine zenginleşme ve “müstekbir olma ümidinin aşılandığı” öne sürülüyordu. Bu konudaki değerlendirmeler şöyle son bulmaktaydı: “Bu insanlara, zulümden kurtuluşun tek yolunun zulmü bütünüyle reddetmek olduğunu, zalimlerden kurtuluş yolunun İslâm inkılabı olduğunu kim gösterecek?”

¹⁹⁴ Yeryüzü, agy.

O halde istikbar ve istizaf kavramlarının salt kimlik kavgasını tanımlamadığı, ne de sadece sınıfsal çelişiklere karşılık gelmediği anlaşılmaktadır. Dergilerde sömürü ve zulüm konusunda tek boyutlu bir algılamadan kaçınıldığı gözlenmektedir. Ahmet Özcan'ın mevzubahis derginin aynı sayısındaki bir makalesinde örneğin, sosyalizm “soruna yalnızca emek sömürüsü bağlamında yaklaştığı ve özündeki istikbar-tuğyan ve şirki göremediği, ki esasta kendisi de aynı özü taşıdığı” gerekçesiyle eleştirilmektedir. Özcan, yazıda müstekbir ve mustazaf kavramlarını şöyle yorumlar:

İnsanın Allah'a karşı büyüklenmesi ve yeryüzünde diğer insanlara ilahlık taslamasının ifadesi olan istikbar (kibirlenme, büyüklenme) ve baskıyla, zulümle kendisine bağladığı, itaat ettirdiği ve sömürdüğü kitleleri çaresiz, güçsüz vezayif bir durumda bırakmasının ifadesi olan istizaf (zayıf bırakılma) kavramları, ezen ve ezilen sınıflar olgusunu değerlendirirken başvuracağımız temel kavramlardır.¹⁹⁵

Ona göre, "Kur'ani anlamlarıyla 'muztazafiyn', ülkemiz somutunda mevcut düzenin kapitalist ve şovenist yanıyla ezilen; siyasi, ekonomik, ahlaki ve etnik bir baskı -zulüm-sömürü kısı kacına alınmış olan ve toplumsal piramidin en alt tabakasını oluşturan yığınlar” tekabül etmektedir. Bu yığınlar, “işsizler, işçi sınıfı, tarım işçileri ve küçük üretici köylüler, küçük esnaf, memur ve büyük ölçüde bu kesimlerin çocuklarından oluşan öğrenciler”di. Ama kapitalist düzenin öncelikli muhatabı işçi sınıfıydı, ki bunlar büyük ölçüde kırdan kente göç yoluyla taşınmış, konut, sağlık ve eğitim gibi imkânlardan yoksun, “ve gerçek anlamda ‘ücretli köle’ tanımına uygun ‘emekçi’ kesimler”di. Sendika, grev hakkı, örgütlenme ve düşünme imkânları en fazla bu kesimler için kısıtlanmıştı çünkü müstekbir sınıflar için “başkaldırı tohumları en fazla bu sınıflar içersinde barınıp meyve verir”di. Küçük bir azınlıktan oluşan egemen (müstekbir) sınıf ise para, şiddet ve kendi lehlerine düzenlenen yasaların kılavuzluğunda hakimiyet sürmekteydi. Özcan şöyle demektedir:

Paranın ve şiddetin geçer akçe olduğu toplumlarda, bu iki silaha sahip olanlar için egemen olmak zor değildir. Zira insanın sömürülmesi üzerine kurulu kapitalist sistem bu iki silahın ustaca kullanılmasının kılavuzudur. Bu kılavuz paranın (sermayenin), karmaşık süreçlerden geçerek emeği ve emeğin sahiplerini sömürmesini, şiddet ise (yasalar ve devlet aygıtı) bu mekanizmanın hukuki, siyasi ve sosyal ortamlar oluşturularak daha rahat işlenmesini sağlar.¹⁹⁶

Dergilerde bu tartışmaların yaşandığı tarihlerde MAZLUMDER'in (İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği) kurulması da (1991) bu bakımdan bir tesadüf değildi. İslâmcılığın toplumsal, siyasi ve ekonomik meseleleri bir bütün olarak değerlendirme

¹⁹⁵ Ahmet Özcan, “İslâmi Hareket ve Ezilen Sınıflar”, **Yeryüzü**, sayı: 1, 15 Aralık 1990, s.30.

¹⁹⁶ Özcan, agy.

konusunda beliren duyarlılıklarının ve devlet/hakim sınıflar karşısında hak arama bilincinin yükseldiği bir zeminde İslâmcı isimler “mazlumlarla dayanışma” ilkesi çerçevesinde bir araya gelerek MAZLUMDER’i kurmuşlardı. Derneğin kurucu başkanı Mehmet Pamak, mustazaflığı tarif ettiği söyleşisinde söz konusu duyarlılığa uyumlu şu ifadelerde bulunmaktadır:

[İ]nsanlara zulmeden, haklarını gaspeden ve Allah’ın koyduğu sınırları aşanların tümü “müsteğbir” kavramının içine girer. “Mustazaf” da bu kötü muameleye muhatap olan mazlumların tümüdür ... Müslümanlar, yalnızca işkence altındaki kardeşleri için değil, güçsüz bırakılmış mahrum halk yığınları için de mücadele etmek gerektiğini unutmamalıdır. Mustazaf halk yığınlarının paylaşılmasız acısı, müslüman vicdanını rahatsız etmektedir. Bir taraftan işçi pazarlarında, kahvelerde bekleyen işsizler, büyük şehirleri çepeçevre kuşatan gecekondu ve yaklaşan toplu sözleşme döneminde hak arama mücadelesine hazırlanan işçi kesimi. Kontgerilla tarafından işkence edilen müslümanlar da, bu kesimin insanları. Müslümanlar sadece iktisadi zayıflık sebebiyle değil, müslüman oldukları için de mustazaf konumundadırlar. Toplumun ezilen ve hakkını arayan insanlarına, müslümanların duyarsız kalmaları düşünülemez ... Bu insanlar iki, hatta üç katlı bir mustazaflık zincirindedirler. İktisadi güçsüzlükleri ve müslümanca yaşamak istemelerine ek olarak ana dilleri ve kültürleri de baskı altındadır.”¹⁹⁷

Ancak istizaf’ın “kutsanan” bir kavram olmaktan ziyade “kurtulunması gereken bir hâl”e işaret ettiğine yönelik daha ileri bir Kur’ani yorum daha bulunmaktadır ki bu, ezilenleri mevcut koşullarından özgürleştirmenin temel İslâmi motivasyonlarından birini teşkil eder. İslâmcıların bir “ezilen romantizmi” yapmadıklarının, mustazaf kesimlere ilişkin realist bir perspektifi tercih ettiklerini kanıtlayan bu görüşe göre, “kendilerine bağışta bulunulacak olan ve yeryüzünün mirasçıları ve önderleri kılınmak istenen” mustazaf kategorisinin haricinde Kur’an’ın üzerinde daha fazla durduğu mustazaf tipi, “sürüden farksız ve duyarsız kitle”dir. Bunlar kendilerini insan kılan bütün inanç ve düşüncelerini üzerlerindeki zorba ve müsteğbir kesimlere teslim etmişlerdir. “Genelde zalimlerin zulümlerinin oturup yaygınlaşmasını bu kesimler sağlarlar. Ve kıyamet gününde müsteğbirlerle beraber haşrolunurlar. Onları ateş beklemektedir.”¹⁹⁸ Dolayısıyla burada mustazaflık bir özürden ziyade “suç”tur. Ancak Allah insanları bu halden

¹⁹⁷ **Yeryüzü**, “Mehmet Pamak ile söyleşi: ‘Bütün Zalimlere Karşı Bütün Mazlumlarla’”, sayı: 1, s.5.

¹⁹⁸ Hüseyin Özhasar, “Kur’an-ı Kerim’de Mustazaf Kavramı”, **Yeryüzü**, sayı: 2, 15 Ocak 1990, s.11. Yazarın düşüncelerini desteklediği ayetler şöyledir: “Melekler, kendi kendilerine zulmedenlerin canlarını alırken, ‘ne isteydiniz?’ derler. Onlar ‘Biz yeryüzünde mustazaflardık’ derler. Onlar da: ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya!’ derler. Onların barınma yeri cehennemdir. Ne kötü bir duraktır orası!” (Nisa suresi, 97). “Hepsi toplanıp Allah’ın huzuruna çıkarlar da mustazaflar o müsteğbirlere: ‘Biz size tabi idik. Şimdi siz Allah’ın azabından bir şeyi bizden uzaklaştırıp giderebilir misiniz?’ derler.” (İbrahim suresi, 21).

kurtulmaya davet eder. Müstekbirlerin “uzun uğraşlar ve entrikalarla bu hale getirdikleri” mustazafların kurtuluşunun tek yolu ise İslâmi davet ve mücadeleden geçmektedir.¹⁹⁹

Dolayısıyla, şimdiye değin çoğunlukla “şirk” veya “zulüm düzeni” şeklinde yapılagelmiş genel ve muğlak tamlamalardan, “istikbar” ve “istizaf” kavramlarının toplumsal meselelerle somutlaştırılarak izah edildiği bir söyleme geçildiği görülebilir. Üstelik istizaf, tabir yerindeyse (hem teorik hem de pratik anlamda) İslâmi bir “kurtuluş teolojisi”nin egemen devlet düzeni/rejimi ve kapitalist sermaye sınıfı karşısında seferber edileceği bir mücadelenin sonucunda ortadan kalkacak bir zillet durumu olarak yorumlanmaktadır. Bu, esasında Müslümanların “kendi meseleleri” olarak ciddiye alacakları başlıkları somutlaştırma ve sorumluluk alanlarını genişletme yönünde bilinçli bir gayretten başkası değildi. Bu açıdan, İslâmcıların emek meselesinin çözümünü hedefleyen söylem alanına bundan böyle adım attıkları ve kendi tarihleri için duydukları bazı huzursuzlukları aşmaya çalıştıkları gözlemlenmektedir.

3.1.3.2. İslâmcılar ve Emek Sorununa İlgisizlik Tartışması

Müslümanlar/İslâmcılar “zulüm, şirk ve tuğyanın yeryüzünden kaldırılması noktasında sorumlu oldukları” ve “insana ve topluma ilişkin hiçbir gerçeğe kayıtsız kalamayacakları”²⁰⁰ şeklindeki iddialarına rağmen, uzun yıllar, (özellikle önceki bölümde tartıştığım üzere) sağcı ve devletçi ve dahası “anti-komünist” reflekslerin baskınlığından ötürü bir takım meselelere zihinsel kotalarla yaklaşmışlardır. 1980 sonrasındaki baskın tartışmalarsa, İslâm’ı her ne kadar bir “hayat nizamı” ve “devlet düzeni” şeklinde telakki eden bir renge bürünse de, iktisadi konularda ve kapitalizmin yapısal eleştirilerinde, ve kapitalist düzenin ortaya çıkardığı emek sömürü süreçlerine dönük pratik itirazlar konusunda henüz yolun başında sayılırdı. Bunda 1980’lere kadar İslâmcılığın siyasal temsilini öyle veya böyle temsil eden Milli Görüş geleneğinin tabanını ve sınıfsal dayanağını Anadolu’nun muhafazakâr küçük burjuva sermayesinin teşkil etmesinin etkisi olabileceği gibi, kapitalizm-işçi sınıfı-grev-sendikacılık gibi meselelerde Türkiye solunun yadsınamaz sembolik (entelektüel) ve pratik (siyasal-toplumsal) hegemonyasından ötürü böylesi soru başlıklarının dindar/muhafazakâr/İslâmi muhayyilede çoğu zaman “solculuğu” ve “komünistliği” çağrıştırmasının, sosyalistlerin meselesi olarak kodlanmış olmasının da payı büyük olmalıdır. İslâmcılık, toplumun bütün katmanlarını düzenleyen bir devlet talebi olarak yükselişe geçtiği 1980 sonrası koşullarda, inisiyatif almak üzere kendisine sorumluluk biçtiği toplumsal hareket alanlarını genişleterek bu “açığı

¹⁹⁹ Agy.

²⁰⁰ Özcan, agy.

kapatmaya” çalışıyordu. Özcan, “tevhid” ve “şirk” kavramları şimdiye kadar çoğunlukla soyut ve metafizik kavramlar olarak algılandığı, içinde yaşanılan somut hayatı izah eden ve değiştiren özü açığa çıkartılmadığı için İslâm’ın ezilen kitlelere taşınmasının güçleştiğinden bahsetmekte ve Ali Şeriatî’nin etkisindeki bir üslupla şöyle yazmaktadır:

Bu dünyaya, bu topraklara ve “aramızda” yaşayan “insanlara” hitab etmeyen, onların sorunlarına tutarlı ve somut çözümler önermeyen ve onları sadece öbür dünyaya çağıran bir din, acaba ne kadar Resulullah’ın (s.a.v) elçiliğindeki Allah’ın dinidir? ... Yapılması gereken İslâm’ı ne Hıristiyanlığa ne de Sosyalizme dönüştürmek değildir, bizatihi kendine dönüştürmek, döndürmektir.²⁰¹

“Öze/öz-kaynaklara dönüş”ü çağrıştıran bu farkındalığa benzer bir duruşu Yılmaz Çakır’ın *Haksöz*’deki bir yazısından takip etmek mümkündür. Çakır “tevhid”i siyasal ve toplumsal bir dinamik olarak yeniden yorumlayan İslâmcı söylemin yaygın örneklerinden birini sunarken, hem *şirk*, *tuğyan*, *fitne* ve *fesat* gibi kavramların, hem de bunun karşısına koyduğu Allah’a itaat ve tevhid kavramlarının soyut ifadelerden ibaret olmadığını, geride bu kabulleri besleyen somut köklerin bulunduğunu belirtmekteydi. Çakır’ın bu yaklaşımında, Kur’an’da mal sevgisi ve servet yığmanın yerildiği Mekkî ayetlere başvurularak küfrün üzerinde oturduğu payandaların maddi olduğu hatırlatılmaktaydı. İman olgusunun da maddi temelleri vardı, ancak Müslümanlar, iman-amel bütünlüğünü yitirmelerinden ve imanı dil ile yerine getirilen soyut ve karşılıksız bir ikrardan ibaret gördüklerinden, milyonlarca dar gelirlinin, işçinin, köylünün meseleleriyle ilgilenmez olmuşlardı. Ancak bu tavrın öteki ucunda, 1980 sonrasının “sistem içi-sistem dışı” İslâmi yöntemler tartışmalarında “sistemin dışında kalma” şeklindeki radikal tercihin neticesi olarak toplumsal sömürü süreçlerine kayıtsız tavırların eleştirisi de yapılıyordu. Çakır’ın tenkidine konu olan bu tavır, kendisini daha çok politik süreçleri –sistem düzeyinde– tartışmaya adayan, “sistem içi” olarak telakki ettiği parti, sendika, grev gibi araçları küçümseyen, görmezden gelen veya en iyi ihtimalle incelemeyen radikal İslâmi versiyonlara yönelik bir iç eleştiri olarak okunabilir. Yukarıda 80 sonrası İslâmcılığın mevzubahis konularda “yolun başında sayılabileceği” yönündeki yaklaşımımızı doğrulayan bu eleştiri, öte yanda İslâmcılığın dinamik özdeşünümSELLİĞİNE ilişkin olumlu ipuçları da vermektedir. Burada, kendi üzerine muhasebe yapan ve eksik bıraktığı problematik sahalara otantik lügatçesiyle nüfuz etmeye çalışan yeni bir İslâmi söylemin tebellür ettiği açıktır. Çakır şöyle yazar:

[B]izim kesimde sosyal, ekonomik (politik değil) olaylara, işçi hareketine, sendikaya, grevlere vesaireye ilgisiz kalışın gerisinde bu reddiyeci radikal tavırların da etkisi olmuştur. Sistemin tıkanıklıklarına çözüm üretmemek, ona yama olmamak gibi samimi ve cazip nedenlerin bir süre

²⁰¹ Özcan, agy.

sonra bizi hiç bir şey yapamaz hale getirdiği, olaylar karşısında ikircikli, pasif bir tavır ve tutuma zorladığı da bir gerçektir ... Halkın yüzde seksenlik bir kesimini oluşturan işçi, köylü, memur vb. dar gelirli mustazaf insanlara yönelik tebliğ gibi çalışmaların bu insanların somut gerçeklerinden, hayatlarından, mücadelelerinden bağımsız olması düşünülebilir mi?²⁰²

O halde “Allah’ın buyruğuna isyanın temsilcileri kapitalist patronların, bürokratik kurumların, haramzade ağaların ezdiği ... mustazaf insanlara el uzatacak” olan İslâmi hareket olmalıydı. “Bu vakte değin birçok nedenle uzağında kaldığımız bu mağdur yığınlar kurtuluş reçetesi olacak Kur’ani çözümleri ulaştırmak biz müslümanlara” düşünüyordu. Çakır’a göre, “fabrikaları ve tarlaları sahiplenmek” ezilen kesimlerin İslâm’ı sahiplenmelerini beraberinde getirecekti. Böylece “kapitalizme tepki üzerine kurulu olmanın ötesinde bir değer ifade etmeyen ... batıl ideolojilerin [sosyalizmin?] sözcülerine de kanmayacaklar”dı.²⁰³

Yeryüzü’nün, dönemin önemli İslâmcı yazarlarından olan Abdurrahman Dilipak’a yönelttiği “günümüzde İslâmi hareketin ekonomik olarak mustazaf kesimlerle yeterli irtibatı kuramadığı, bu kopukluğun sebeplerinin neler olabileceği” şeklindeki soruya Dilipak, sorunlar karşısındaki sorumluluk duygusunu kategorize etmenin haksız olduğunu, bunu geleneksel dinî anlayışın da laik öğretinin de dayattığını söyleyerek cevap verir. “Laik öğreti” dinin toplumsal ve siyasal olaylarda söz sahibi olmasını istemezken, geleneksel din anlayışı da “dini dünyadan soyutlayarak onu bir ahiret konusu gibi görmekte” ve tersinden aynı sonuca ulaşmaktadır: Dolayısıyla İslâmi hareketin ekonomik, sosyal ve siyasal hareketlerden soyutlanma gayreti, emperyalizmin –yine Şeriatî’nin kavramsallaştırmasıyla- “dine karşı din” gayretinin bir ürünüdür. Halbuki, Dilipak’a göre, ahiret gerçekliğine dayalı bir kabulün dünyevi sorumlulukları da söz konusudur:

İşçi haklarını solcular, sosyalistler savunuyor. Bu, onların ilgi alanı gibi yanlış bir kanaat var. Kadın konusu feministlerin ilgi alanı. Sermaye kapitalistlerin. Oysa gerçek bir müslüman Allah’ın halifesi olarak yeryüzüne tanıktır ve dünyada olup biten şeyleri görmemezlikten, duymamazlıktan, bilmemezlikten gelemez. Her zaman haklıdan, mazlum ve muhtaçtan yana tavır koymak durumundadır.²⁰⁴

Buna göre, işçi haklarını savunmak solculara bırakılmamalı ve hak nerede ve kimde tecelli ederse ondan yana olmak gerekirdi. İşçilerin ellerinden alınan haklarının savunusu için örgütler kurarak bu sürece aktif biçimde katılmak gerekiyordu.²⁰⁵

²⁰² Yılmaz Çakır, “Türkiye Müslümanlarının Sosyal Olaylara İlgisizliklerinin Arka Planı”, **Haksöz**, sayı: 4/5, Temmuz/Ağustos 1991, s.13.

²⁰³ Agy.

²⁰⁴ **Yeryüzü**, “Abdurrahman Dilipak ile söyleşi: Türkiye Müslümanları ve İşçi Sınıfı: ‘Hep haklıdan, mazlumdan, muhtaçtan yana’”, sayı: 12, 15 Kasım 1991, s.12-13.

²⁰⁵ Agy.

Hamza Türkmen'in İslâmcılığın entelektüel ve siyasal tarihi düşünüldüğünde cüretkâr sayılacak eleştiri ve önerilerde bulunduğu bir makalesi yukarıdaki yaklaşımları tamamlar.²⁰⁶ Ona göre, yerli olsun yabancı olsun, “ekonomik, sosyal, siyasal veya itikadi tüm şirk unsurları”na (bütünlük bir kez daha dikkat çekmektedir) karşı çıkması gereken, ifsadı ve “egemen müstebkir kurumları” Kur’ani ilkelerle dönüştürmeyi amaçlayan davetçi bir İslâmi hareket toplumdaki hiçbir nesnel ve insani olguya ilgisiz kalmamalıdır. Dolayısıyla onun ifadesiyle “bilinçli Müslümanlar”ın (konumuz açısından İslâmcıların) toplumda ilişkili oldukları ve konumunu iyi tahlil etmeleri gereken en mühim sosyal olgulardan biri işçi sınıfıdır. Türkmen “işçi sınıfı” ifadesini aynen kullanmaktan çekinmez. Bununla Müslümanları sosyalizan bir sınıf mücadelesine çağırmamaktadır elbette, fakat bu, İslâmcı entelektüel muhayyilede işçi sınıfının kapitalist sistemin oluşturduğu nev’i şahsına münhasır bir sosyal grup olduğu kabulünün belirginleşmeye başladığını gösteren işaretlerden biridir. Sovyetler Birliği’nin İslâmcıların bu farkındalığı gür bir sesle dillendirmeye başladıkları 1990’lı yılların başında dağılması, bu ifadeleri bir yandan kolaylaştıran ama daha çok zorlaştıran tarihsel bir koşuldur. Kolaylaştırıyordu, çünkü işçi sınıfının varlığını kendi varoluşsal inşası için ideolojik bir referans yapan reel sosyalizm çöküyor ve işçi sınıfının kimliği üzerindeki tekeli iddialarından feragat etmek zorunda kalıyordu. Öte yandan zorlaştırdığı çünkü 1980 sonrasında neoliberal kapitalistleşme dalgalarıyla piyasa ilkelerinin, zenginleşme ve tüketim arzularının tahkim edildiği, ve Sovyetlerin çöküşüyle birlikte “yeni dünya düzeni” retoriği etrafında Amerika Birleşik Devletleri’nin uluslararası emperyal çıkarlarının yeniden tanzim edildiği bir vasatta işçilerin sınıfsal konum ve sorunlarını tartışmak, sermayenin sömürü mekanizmalarını gündeme getirmek çok da kolay ve mümkün değildi. Soğuk Savaş’ın sona ermesi ve sosyalist rejimin kapitalist blok karşısında çözülüşü, sermayedar sınıfın fiziksel gücünün yanısıra psikolojik/sembolik/ideolojik ve söylemsel iktidarını da pekiştiren bir gelişme sayılmalıdır. Sukuti Memioğlu bu gelişmenin kötümser yanlarını vurguladığı yazısında, yakın geçmişte Soğuk Savaş ortamında kapitalist ve sosyalist dünya arasında şekillenmiş olan değerler sisteminin yerini Batı’nın tek başına şekillendirdiği yeni bir değerler sistemine bıraktığını, evvelen “Marksizmin istismarı altında yaşayan bazı değerler”in Marksizmle birlikte gömülmek istendiğini söyler. Şöyle yazmaktadır:

Emek, adalet, eşitlik gibi sömürü karşıtı değerler komünizm tarafından suni teneffütle yaşatıldığı dönemde Batı da bu değerleri temkinli kullanmak zorunda kalıyordu. Batının

²⁰⁶ Hamza Türkmen, “İslami Hareketin İşçi Sınıfına Zorunlu İlgisi”, **Dünya ve İslâm**, sayı: 8, Güz 1991, s.19-40.

sömürüye ilişkin kavramlara bu temkinli yaklaşımı, özellikle Sovyetleri kendine rakip olarak gördüğü Türkiye gibi ülkelerde saygıya dönüşüyor ve Batı bu ülkelerde emek, adalet, eşitlik gibi kavramlara saygılı yaklaşmayı çıkarları için uygun buluyordu. Bu konularda gerçek tavrını açıkça ortaya koyması halinde alternatifi olan Sovyetlerin puan toplayabileceğini hesaba katarak emeğe değer vermediğini, eşitlik ve adalete saygı duymadığını, sömürüyü vazgeçilmez doğal bir olgu saydığını açıklayamıyordu. Sovyet tehdidinin ortadan kalktığı son zamanlarda ise Batı adına yazan ve konuşan uşak zihniyetin iyice pervasızlaştığı görülüyor. Sovyet sosyalizmi ile birlikte onun 70 yıldır istismar ettiği değerlerin de ortadan kalktığı, bu değerlerin çağdaş gelişmelerle aşıldığı ve tarihe gömüldüğü izlenimi verilmek isteniyor.

İletişim araçlarını elinde bulunduran Amerikancı zihniyet yeni bir dünya görüşünü yaygınlaştırmaya çalışıyor. Sömürüyü kaçınılmaz bir doğal süreç olarak gören, emeğin hakkı, adalet ve eşitlik gibi kavramları çağdaş değerler içinde yeri olmayan demode safsatalar olarak tarihin çöplüğüne atmak isteyen bir dünya görüşü bu. ... Sömürünün olmadığı bir dünya, gerçek dışı bir ütopya, bir düş, bir masal olarak tanımlanıp çağdaş gelişmelerin önünde bir engel olarak görülüyor. Sömürü karşıtı söylemler, yoksul halk kitlelerinin sorunlarına yönelik çalışmalar "fakirlik edebiyatı" gibi alaycı bir niteleme ile yaftalanarak mahkum edilmek isteniyor.

Yeryüzünde sürmekte olan zulüm, sömürü, gasp ve talan değişmez dünya gerçekleri olarak tanımlanıp çağdaşlaşabilmek için bu gerçeklerle uzlaşmanın gerektiği vurgulanıyor. Doğal ve değişmez bir olgu sayılan zulüm ve sömürüye karşı baş kaldırmanın ilerleme karşıtı bir hareket sayıldığı, adalet için savaşmanın yel değirmenlerine karşı savaşmakla bir tutulduğu yeni bir kültür oluşturulmaya çalışılıyor. İlerleyebilmek ve çağdaş dünyaya ayak uydurabilmek için insanın adalet ve eşitlik duygusundan kendisini soyutlaması gerektiği telkin ediliyor. Bu duygular eski çağlara ait birer mitos, günümüz dünyasında yeri olmayan birer eski masal gibi dışlanmak isteniyor... Sosyalist uygulamaların başarısızlığa uğramış olması, sosyalizmin tekelinde olduğu varsayılan değerlerin de başarısızlığı gibi gösterilerek umutlar bir başka bahara bırakılıyor.²⁰⁷

İslâmcıların, karşıt söylemlerin yeni bir murakabe alanında yeniden düzenlendiği bu kriz anını bir imkâna dönüştürmenin yollarını aradıkları anlaşılıyor. Yani işçi sınıfına yönelik ilgi, öteki saiklerinin yanında, yükselişte olan İslâmi hareketin geleneksel ideolojik dayanaklarını yitiren bu kesime kurtuluşçu vaadlerle gitme arzusunun bir dışavurumu olmaktaydı.

Hamza Türmen, mevzubahis makalesinde işçi sınıfına yönelik İslâmcı alâkanın sınırlarına dikkat çekmektedir. Önceki bölümde tartışmaya çalışıldığı gibi, ne sosyalizm, ne kapitalizm, ne tüketim kültürü, ne teknoloji, ne İslâm ekonomisi gibi mevhumlar İslâmcılar için yeni şeylerdi, ne de bu konuda yazılmış İslâmi eserler sınırlıydı. Eksik olan şey “bütünlüklü ve

²⁰⁷ Sukuti Memioğlu, “Amerikancı Kültür Devrimi”, **Tevhid**, sayı: 27, Mart 1992, s.75.

aktif bir mücadele pratiği” idi, dolayısıyla şimdiye kadarki çabalar kültürel ve ahlaki faaliyetler olmakla mahdud kalmıştı. “Kapitalist sistemin sürekli çeliştiği ve çekindiği” işçi sınıfını odağına alan gerek entelektüel gerek pratik bir itiraz ise ortaya konamamıştı.²⁰⁸ Kapitalizmin karşısına çıkarılan İslâmi öneriler çoğunlukla “faiz, zekat, ortaklık ve şirket çeşitleri” gibi geleneksel fıkıh eserlerinden istifadeyle ve bugünün kapitalist işleyiş koşullarının yapısal bir çözümlemesi yapılmaksızın sunulmaktaydı. Bu, önceki bölümde kısmen değindiğimiz üzere, 1980’li yıllarda İslâmcı yayın platformlarında sık sık başvurulan bir yöntemdi. Zekat kurumunun tesis edilmesi, infakın verilmesi veya faizin kaldırılması, yahut da “rızkın onda dokuzunun ticarete olduğu” ama “işçinin hakkının teri kurumadan verilmesi” gibi – yazarlarının İslâm’a nisbetle yazdıkları kuşku götürmeyen fakat naif ve çoğu kez yetersiz– yaklaşımlar, ekseriya, modern sanayi kapitalizmin geleneksel üretim ve tüketim tarzını tarumar eden ve içeriğine yepyeni boyutlar katan eşsiz koşullardan habersizmişçesine dillendiriliyorlardı.²⁰⁹ Öte yandan, Türkmen’in “taklit taassubundan sıyrılarak yeni sorunlara içtihadî yaklaşımlarda bulunmak azmini gösteren” diye tarif ettiği çağdaş İslâmcı düşünürlerin çoğu da, işçi meselesine daha ziyade “alternatif bir ekonomik model oluşturabilmek kaygısıyla” bakmış, ancak gün geçtikçe etkisini daha da hissettiren kapitalist ekonomiyi nasıl aşacaklarına dair pratik tasarımlar geliştirememişlerdi.²¹⁰ Oysa “bugünkü gerçekliğimiz ve sorunlarımız atlanıp geleceğe dönük vakıyasız modeller oluşturmak ve insanları bu İslâmi modellere sahip çıkmaya çağırmak” inandırıcı olmaktan uzak bir gayretti.²¹¹

İslâmcılığın işçi sınıfı ve emek sorunu karşısındaki ilgisizliğine dönük açık özeleştirilerden biri daha Yılmaz Çakır’a aittir. *Haksöz*’deki makalelerinden birinde²¹² kapitalist sistemin (“mevcut şirk sistemi”) işçi kıyımı karşısında en etkili muhalefeti göstermeyi Müslümanların üzerine bir “farz-ı ayn” (kimsenin terkedemeyeceği, herkese tek tek düşen bir sorumluluk) görmektedir. Çünkü Kur’an, ona göre, alternatif çözümleri olmayan, kültürel ve folklorik bir motife indirgenirse sistem olmaktan çıkar. Oysa Kur’an ilk indiği andan itibaren aldatılmış, şaşırılmış, ezilmiş insan topluluklarına yol göstermişti. Hiçbir zaman, “günümüz Müslümanlarının yaptığı gibi, vakıayı ihmal ederek” sosyal olaylara duyarsız kalmamıştı.

²⁰⁸ Türkmen, s.20.

²⁰⁹ Bu konudaki örnek metinlerden önceki bölümde bahsetmiştik.

²¹⁰ Türkmen, s.23. Yazar aynı yerde “bu ataletin tek istisnası” olarak İran İslam Devrimi’ni sayar: “Fakat gelişmemiş bir endüstri ülkesi olması hasebiyle, Şahlık rejiminde işçi sınıfının devrimdeki fonksiyonu çok ağırlıklı olmamıştır. Ama mustezafların davasını savunma şiarıyla devrime hakim olan hava, bilinçli müslümanların işçi sınıfına ve işçi sınıfının sorunlarına daha sıcak bakmaları konusunda önemli bir katkı sağlamıştır.”

²¹¹ Agy.

²¹² Yılmaz Çakır, “Müslümanların İşçi Kıyımı ve Ekonomik Sömürü Karşısındaki Tavrıları”, *Haksöz*, sayı: 6/7, Eylül/Ekim 1991, s.4.

Bugün ise insanların en temel ihtiyaçlarının karşılanması gibi acil konular birçok Müslüman için “fantazi” olarak görülüyor, sorunların çözümünü topyekün devrimci bir dönüşümün sonrasına erteleme “kolaycılığı”na sığınan kesimler için ise “gündem saptırıcılığı” şeklinde suçlamalara tabi tutuluyordu. Çakır’ın bu aciliyet siyaseti için seferber ettiği Kur’ani referanslar ilgi çekicidir. Buna göre Firavun’un toplumu da bütün müşrik toplumlar gibi sınıflardan oluşan bir toplumdu ve kapitalist toplum gibi bir avuç azınlığın mazlum çoğunluk üzerindeki tahakkümüne dayanıyordu. Hz. Musa ve kardeşi Harun’a Firavun’a iletmeleri için indirilen ilk emir ise sömürülen toplumlara sözlü dinî bir tebliğ veya İslâm’a davet değil, bu toplumun Firavun’un elinden kurtarılması idi. Çakır bunu “en büyük tebliği pratikte hayatın içinde haksızlığa karşı çıkararak yapmak” şeklinde yorumlar. Ona göre günümüz Müslümanları ise insanlara dini sözlü tebliğ etmeyi bu insanların gündelik sorunlarını tartışmaya öncelemeyi tercih etmekteydiler. Yazar, Müslüman/İslâmcı kesimin öncü kadrolarının sınıfsal konumuna dikkat çekerken, “Zaten bir çoğu sosyal, ekonomik sınıf itibarıyla ‘orta halli’ olan günümüz Müslümanları, ezilen insanlarla aralarına bir de ‘dinî’ sınırlar koyunca ezilenlerle irtibat kayboluyor” demektedir.²¹³

Gerçekten de, 1980’lere kadarki antikomünist mesafeyi bir kenara koyarsak, “tevhidî bilinçlenme” şeklinde tavsif edilen sürecin İslâmcı aktörlerinin işçi meselesine yaklaşımındaki eksikliğin bir sebebi, ezilen kesimlerin hem “geleneksel şirk unsurları”nın hem de “modern cahilî şirk unsurları”nın etkisi altında “sahih bir akide”ye ulaşamamış insanlar olarak görülmeleri sayılabilir. Bu düşünce ilhamını büyük ölçüde, Seyyid Kutup’un *Yoldaki İşaretler*’de, Peygamberin insanları ne “kavmiyetçi bir birlikteliğe”, ne de “ekonomik bir refaha ve kalkınmaya” çağırdığı, yalnızca ve yalnızca “tevhid akidesinin” kabulüne davet ettiği yönündeki yorumun²¹⁴ eksik bir okumasından alıyordu. Ayrıca Türkiye’deki sömürü süreçlerini “laiklik” tartışmaları çerçevesinde ve “siyasal” odaklı okumaya meyilli bir İslâmcılık geleneği, çoğu zaman meselenin ekonomik boyutunu gözden kaçırıyordu. Çakır’a göre ise “yok edilmesi gereken zulmün siyasal olduğunu gören Müslümanların, aynı ‘siyasalın’ tohumlandığı toprağın da ‘ekonomik’ olduğunu görmeleri” gerekmektedir. Ayrıca ekonomik olarak sömürülen kesimlerin “akaidlerinin olgunlaşmamış olduğu” gibi bir görüş Kur’ani değildi:

[B]izler, bugün, araları her gün biraz daha açılan sınıf ilişkilerinde, ezilenlerin, işçilerin, köylülerin, memur ve küçük esnafın yanında yer alarak yerimizi belirlemeliyiz. Müslümanlar bir tür “Robinson adası sakinleri” görünümüne getiren dar ve katı anlayışları terketmeli, nitelikli

²¹³ Agm, s.5.

²¹⁴ Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, Abdi Keskinsoy (çev.), 8. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2006, s.25-53.

insan yetiştirmeye önem vermeyi ifade eden öğrenciler arasındaki faaliyetlerle sınırlı kalınmamalıdır. Bu arada nitelikli insan anlayışımızı da gözden geçirmemizde faydalar olabilir. Şöyle ki; birçok kere niteliği belirlemede öne çıkan çok okuma, bilgilenme gibi vazgeçilmez önemi olan konuların yanı sıra, bu bilgileri kullanacağımız, hatta ancak pratikle, yaşayarak kazanacağımız bilgileri elde edeceğimiz, hayatın diğer alanlarını, kurumlarını ihmal etmemeliyiz ... Müslümanlar bugün daha geniş açılı ve daha kapsamlı alanlarda örgütlenmeyi, faaliyet yürütebilmeyi büyük davaları için zorunlu görmelidirler.²¹⁵

Dönemin dergileri, emek sömürsünün yeni İslâmi hareketler için siyasal bir duyarlılık ve sahiplenme konusu haline geldiğini, çekincesiz ve kuşatıcı bir dilin yaygın olarak dolaşıma girdiğini ve İslâmcılığın geçmişine ve bugününe dair özeleştirel tonların yoğunlaştığını gösteren örneklerle doludurlar. Bunlardan biri, Yeniçeltek'teki maden kazasından²¹⁶ sonra *Tevhid*'de yazılan bir yazıda karşımıza çıkar.²¹⁷ Yazıda Türkiye'deki rejimin kapitalist politikaları ve emeğin değersizleştirilmesinden şikayet edilmekte, ardından Müslümanların bu konuda göstermeleri gereken tavra ilişkin hükümlerde bulunmaktadır. Yazı, “bütün bu olaylarda ölenler, yaralananlar, sakat kalanlar, bizim insanımızdır” der, “hiçbir Müslüman bu tür olayları 'bizi ilgilendirmiyor' deyip geçiştiremez.” Müslümanlar dünyanın tüm mazlumlarının acısını hissetmeli, onlara sahip çıkmalıdırlar. Çünkü “insana herhangi bir demirbaş eşya kadar değer vermeyen sistemin, işçisiyle, işsiziyle, köylüsü ve memuruyla, mazlum insanlara sahip çıkması beklenemez.” Yazı, ezilen kesimlere “kimliklerinin sorulmayacağı” ve “acıların ideolojik veya akidevi hesapların nesnesi kılınmayacağı” yönündeki bu yeni İslâmcı iddiadan yola çıkarak son kertede bir hareket metodu ortaya koymayı amaçlar ve şöyle seslenir: “Halka ve halkın sorunlarına hiçbir hesap ve artniyet gözetilmeksizin sahip çıkılmadıkça hareketin başarıya ulaşması, Allah'ın rahmetini celbetmesi mümkün değildir.”

3.1.3.3. ‘Asgari Ücret Zulmü’

İslâmcı dergilerde öne çıkan mevzulardan biri de asgari ücret meselesidir. Asgari ücret meselesini öne çıkarmak salt ücret talebine odaklanan maddeci bir kaygı olmaktan çok, İslâmcıların hem kapitalist düzende sermayenin yanında yer almadıklarını gösteren, hem de emek-sermaye sahipleri arasındaki çelişkiyi ifşa etmelerine yarayan aşıkâr göstergelerden biriydi. Kapitalizmin, (“kâr hırsı ve servet sevgisi”nin) düşük maliyet ve ucuz emek sömürsü

²¹⁵ Çaktır, s.6.

²¹⁶ “İş Cinayetleri” bölümüne bakınız.

²¹⁷ *Tevhid*, “Rejimin Emeğe Bakışı ve ‘Kurban’lar”, sayı: 3, Mart 1990, s.5-6.

vasıtasıyla kendini gerçekleştirdiğinin farkında olan İslâmcı itiraz, soyut ve kavramsal düzeyde küresel ve yerel liberal kapitalizme, gerçeklik düzeyindeyse devlete, büyük sermaye sahiplerine, şirketlere, sermayeyle ilişkili bürokratik yapılara (örneğin ordu veya sivil yargı bürokrasisi), ve nihayetinde işverenin çıkarlarını korumakla itham edilen “sarı sendikacılığa” yöneliyordu.

Süleyman Gündüz, *Tevhid* dergisinde, bugüne kadarki “T.C hükümetleri”ni işçilerin ve çiftçilerin sorunlarını ciddi olarak ele almamakla suçlamaktadır. Ancak yazar meselenin hükümetlerin teknik eksikliklerine indirgenemeyeceğinin farkındadır, çözümsüzlüğün sebebini “sistemin özü ve emekçi kitleye bakış açısındaki çarpıklığa” bağlar. Fabrikalarda, madenlerde ve atölyelerde çalışan işçiler ve tarlasında ürün yetiştiren çiftçiler emeklerinin karşılığını alamamakta ve “mütemadiyen sömürülmekte”ydiler. İyileştirme konuşmalarıysa genellikle kitlesel tepkilerin yoğunlaştığı faciaları takip eden günlerde yapılmakta, olayın sıcaklığı geçince ise unutulmaktaydı.²¹⁸ Mesele liberal kapitalizmin insana bir “araç” gibi bakıyor olmasında yatıyordu. Kapitalizmin ilgi odağı insanın dünyevi/maddi boyutları olduğundan, ekonomi ahlakı da manevi boyutlardan arındırılmıştı. Beşeri ekonomik sistemler (Gündüz burada Marksizme de değinir) insanın üstün değerlerini çiğneyip ahlak ve vicdanını bozmuş ve adaleti ayakta tutan her şeyi alt üst etmişti. Bu da nihayetinde zulüm ve sömürüyü arttırmaktaydı. Gündüz, kapitalizmin Türkiye'deki uygulamasının insan tabiatına zıt bir sosyal ve ekonomik sistem olduğu sonucuna varırken, onun emeğe ve alınterine karşı saygısız olduğunu hatırlatmaktadır. Bu noktada hedefin sermaye sahibi patronlara olduğu kadar sık sık devlete de yöneltilmesi rejimin bir bütün olarak sorunsallaştırılması açısından dikkate değerdir. Gündüz, devlet-sermaye-seçkinler ve emekçiler-yoksul kitleler arasındaki ilişkiye dair şunları yazar:

T.C. Başbakanlarından birinin bir dış gezisinde yabancı işadamlarının onuruna (!) verdiği ziyafette, Türkiye'de yatırım yapmalarını, bunun avantajlarını anlatırken; “Türkiye'de emeğin ucuzluğundan” bahsetmesi, devletin emekçilerini ne kadar düşündüğünün en belirgin ifadesidir. Sistemin emeğe bakış açısı böylesine acımasız, böylesine vahşiyanedir. Yoksulları hem patronların, hem de sermayenin kulları haline dönüştüren bir ekonomik ve sosyal sistem uygulanmaktadır. Bir yanda vurguncu seçkinler yığını, bir yanda yoksul kitleler. Bunlar ... kapitalizmin ürünüdür. Şüphe yok ki bu ülkede aç olanlar en çok çalışanlardır.²¹⁹

Bu “sistem” halkın problemlerine kulak kesilmekten ziyade “sadece birkaç yüz sermayedarın isteklerini karşılamak için yasalar çıkarıyor, kararnameler yayınlıyor”du. Onları kredilerle

²¹⁸ Süleyman Gündüz, “Emek ve Ekonomi: İslâmi bir Yaklaşım”, **Tevhid**, sayı: 5, Mayıs 1990, s.21.

²¹⁹ Agy.

besler ve ucuz emek sağlarken, iş yasaları da bir yandan sermayedarların çıkarları doğrultusunda hazırlanıyordu. Hasılı, “işçiler devlet eliyle sömürülen kitleler oluyorlar”²²⁰ İslâm'a göre ise bu gayrimeşru sistemin karşısında mülkün ve servetin yalnızca Allah'a has olduğu, bunların insan için en fazla birer emanet oldukları bir gerçektir. Öte yandan emeksiz kazanç da meşru olamazdı. Hiçbir emek harcanmadan elde edilen sermaye ve mal haksız kazanç giriyordu. Faiz de bu amaçla yasaklanmıştı. Gündüz, bu değerlendirmelerini ücret meselesiyle ilişkilendirirken, işçiler “İslâm hukukunun kârın yarısı olarak tespit ettiği ücrete hak sahibi olduklarından”, bu paydan “çırpılarak kesilen ve biriken servet”in de gayrimeşru olduğunu öne sürmektedir. Ucuz emek sorunu hakkında *Tevhid*'de çıkan bir başka yazıda ise, mevzubahis “benim ülkemde emek ucuz” söylemine itiraz edilirken, “Ne demek ‘emek ucuz’? Emegün ucuz olması bir ülke için yüz kızartıcı bir şeydir. Utanılacak bir şeydir. Emek ucuz demek, bir anlamda ‘insan ucuz’ demektir. Biz hümanist değiliz ama insanın eşref-i mahlukat olduğunu biliyoruz. İnsanın insanca muamele görmesi gerektiğine inanıyoruz” denilmektedir. Buna göre, Türkiye’de devlet bütçe hesabı yaparken halkın ihtiyaçlarını dikkate almaktan çok, onun “geçim sıkıntısından başını kaldırıp” düzeni sorgulamasını engellemek ve ayaklanmasını önleyecek bir düzeyde geçim imkânı sunmaktaydı. Türkiye’de emegün karşılığı fakirlik sınırının çok altındaydı ve işçi ve memurun büyük çoğunluğunun maaşları ‘cinnet’ sınırındaydı. “Yönetimler, yarıdan fazlasını tamamen gereksiz işlerde harcadıkları halka ait meblağların geri kalanıyla neredeyse ‘vermedi demesinler’ diye maaş verir”lerdi.²²¹

Gündüz’ün değerlendirmesine bir başka katkı, sermayedarın işçi çıkarma sırasında kullandığı kapitalist söylemlerin altını oyan ve 12 Eylül sonrasının emekçi karşıtı ekonomi politikasının ortaya çıkardığı çelişkileri tartışan (bahsi yukarıda geçmiş) bir yazıda karşımıza çıkar.²²² Modern kapitalist sermayedarı Kur’an’da servetten şımararak suçlanan bir figürün (Karun’un²²³) “mirasçıları” sayan yazar, 12 Eylül’den beri yaklaşık on yıldır 300 bin kişinin mevcut anayasanın işverenler lehine sunduğu imkânlarla birlikte işten çıkartıldığını hatırlatır ve bu “mirasçılar”ın “bitmek bilmeyen kör iştahları”nın işçi çıkartmayı en kolay yol olarak gördüğünü söyler. İşverenlerin bu uygulamalarına gerekçe olarak ileri sürdükleri, “yüksek ücret talebi, ekonomik durgunluk, verimliliğin düşüşü, işletmenin zarar etmesi, yüksek faiz, enflasyon” gibi gerekçeler sorgulanmalıdır çünkü işçi bu sıralanan sorunların çoğundan sorumlu bile tutulamaz. Bunlardan sadece biri -“yüksek ücret talebi”- dışında kalanlar

²²⁰ Agm, s.22.

²²¹ **Tevhid**, agm, s.6.

²²² Çakır, s.5.

²²³ Karun benzetmesinin dönemin İslâmcı söyleminin oldukça yaygın kullanımlarından biri olmasına dikkat çekmekte yarar var.

(ekonomik durgunluk, yüksek faiz, pazar daralması, enflasyon) “tümüyle kapitalist sistemin sorunları ve sonuçları”dır. Çakır, “Faizi meşru gören de, aşırı tüketimi teşvik eden de, ülkeyi yabancı sermayenin çiftliği yapan da işçiler değil, kapitalist *kafirlerdir*” demektedir.²²⁴ Dolayısıyla kapitalizmin çözüm önerilerine inanmayı safdillik olarak görür. Ona göre işveren yüksek ücret talebine karşı “zarar edebiyatı” yapmaktadır. Örnek olarak Zonguldak’taki maden işçilerinin toplu sözleşme görüşmelerini veren yazar, maden ocaklarının kâr değil zarar ettiğini ve talep edilen ücretlerin karşılanması durumunda ocakların kapanmak zorunda kalacağını ileri süren işvereni “yavuz hırsız”lıkla suçlar:

Sanki zararın sorumlusu yıllardır emeklerini, hatta canlarını feda ederek ocaklardan kömür çıkaran; çoğu çalışma şartlarının bozukluğundan dolayı veremden, tüberkülozdan genç yaşta ölen sermayenin zincirsiz köleleriydi. Sanki yıllardır ocakları talan eden, kaymağını yiyen işçilerdi. Bütün bunların sorumlusu olan müşrik sistem ve onun “yavuz hırsız” yöneticileri sıkıntılarının sorumlusunu bulmuşlardı: İşçiler ve onun yüksek ücret talepleri.²²⁵

Gerçekten de neoliberal kapitalizm, genel olarak dünyada özeldense Türkiye’de, “ulus yararına” olduğu varsayımıyla ileri sürdüğü serbest piyasa, büyüme, gelişme ve kalkınma gibi son derece büyük iddialarına rağmen ücretli kesimin yaşam koşullarında iyileşme şöyle dursun sürekli bir gerilemeye sebep olmuştu. Gelir adaletsizliğini gösteren resmî istatistik rakamları bunu en az kompleks ve en dolaysız biçimiyle ortaya koymaktadır. 1978 değerleri esas alınır, Çakır’ın mevzubahis yazıyı yazdığı 1991 yılında gayrisafi milli hasıla yüzde 70 oranında büyürken reel asgari ücretin oranı yüzde 30 küçülmüştü.²²⁶ Aynı yıllarda maaş ve ücretlilerin milli gelir içindeki payları yüzde 15 civarındayken sermayenin payı yüzde 70’e karşılık gelmekteydi (Oysa ki bu oranlar 1979’da yüzde 32’ye yüzde 42 civarındaydı). Milli gelirden pay alan ücretli nüfusunun sermayedar nüfustan kat kat fazla olduğu da düşünüldüğünde gelir adaletsizliğinin hangi boyutlara vardığı rahatlıkla tahmin edilebilir. Çakır’a göre her toplu

²²⁴ Agm, vurgu bize ait. Küfrün seküler veya muhafazakar gözetmeden kapitalist düzen ve sermayedarla ilişkilendirilmesi cüretkârcadır, ancak hamasi bir retorikten fazlasıdır. Bu söylem, yeryüzünde “tuğyan”, “istikbar”, “zulüm” gibi haddi aşma ve taşkınlık ifade eden sıfatlara gönderme yapmakta, Allah’ın (iktidar ve istigna anlamında) mülküne (zımnî veya açıktan) ortaklık iddiasında bulunan kurum, otorite ve düzenleri “şirk düzeni” görmekte ve böylece radikal İslâmcılığın zorba iktidarlar konusundaki yaklaşımını tamamlamaktadır. Yine de buradan sığ bir tekfirciliğin çıkmadığı izahatın varestedir. İslâmcıların dilinde genel eğilim, küfür ve şirki kişilerden ziyade düzene atfetmektir, ki bir sonraki paragrafta şöyle geçer: “Sistemin ekonomik tıkanıklığının sebeplerinin işçiye fatura edilmesi, ikiyüzlü ahlaksız kapitalistlerin hedef saptırma gayretinden başka bir şey değildir. Allah’ın insanlara eşit olmak üzere verdiği nimetlerin musluğunu ele geçirerek doymak bilmeyen kâr iştahlarıyla bin kişinin hakkını bir kişiye yediren işçiler değil; *müşrik sistem* kapitalizmdir.” (vurgular bize ait)

²²⁵ Agy.

²²⁶ **KESK-AR**, “Emeğin Payı Azalırken, Ücretler ve Mücadele”, 02 Mayıs 2013 <http://goo.gl/6Lz92h> (erişim 7 Ocak 2016). Araştırma, 2006 yılına kadarki değerleri göstermekte ve 1978’teki reel ücretlere ancak 1999 ve 2004 yılında ulaşılabildiğini ortaya koymaktadır. Ücretler 2005 yılından bu yana ise yatay hareketliliğini koruyor.

sözleşme öncesi ayyuka çıkan “batma ve zarar edebiyatı”nın amacı işçiyi düşük ücrete razı etmeyi ancak işçi ve memurların (yani ücretlilerin) aldıkları paylar zaten yıldan yıla düşmüştü. Bahar Eylemleri’yle²²⁷ 1991’e kadar küçük bir yükseliş yakalayan ücretlerin ardından ise işverenler şikayet etmeye başlamış ve adaletsiz koşulların devamından yana tavır almışlardı. Üstelik artan ücretlerin etkisi fiyatlara yansıyan artışlarla kırılmış ve “mustazafların sofralarından çalınan her lokma haramzade holdinglerin kursaklarına gönderilmiş” olduğundan, işten çıkarmalara gerekçe gösterilen, işçilerin yüksek ücret istedikleri iddiası da gayriciddi ve sahtekârca idi.²²⁸

İsmail Akdeniz’in “Asgari Ücret Zulmü” başlıklı yazısında²²⁹ ise girizgah “egemen sistemin tercihini küfür ve şirkten yana belirlemesinden ötürü tebaası altındaki insanlara da zulmü ve adaletsizliği uygun gördüğü” şeklindeki yaygın ifadeyle yapılmakta, ardından kapitalizmin “vahyi doğrulardan uzak, sınırsız bir şekilde rekabet etmek ve kâr elde etmek” güdülerine dayandığı, yani “vahşi orman kanunlarının modern hayatta ve ticari hayatta hakim olduğu bir yaşam tarzı”na karşılık geldiği söylenmektedir. Bu düzende, memurlarla beraber toplam çalışan kesim ülke nüfusunun yarısına denk gelmesine ve bu kesimdeki bir aile mecburi ihtiyaçlarını (asgari yaşam harcamalarını) karşılamak üzere bütün fertleriyle çalışmaya mecbur olmasına rağmen toplam gelirden en az payı almaktaydı. Nüfusun yüzde 10’u milli gelirin yüzde 50’sine yakınına sahipti, piramidin yüzde 70’lik alt kısmı ise gelirin sadece yüzde 25’ini paylaşmak zorundaydı.²³⁰ Akdeniz, ironik bir dille “Herhalde bu insanlar çok çalıştıkları için bu tabloya maruz kalıyorlar, çalışmasalar ya da çalışıyormuş gibi yapsalar daha fazla kazanırlar galiba. Çünkü çalışmadıkları halde veya sermaye koymadıkları halde onlarca fabrika sahibi milyarlarca lira kazanan (!) devlet bakanları veya bürokratlar veya fabrikatörler, iş adamları var” demektedir. Devlet ve büyük holding sahipleri, biri asgari ücretliden kestiği yüksek vergilerle diğeri de hayali ihracat ve vergi kaçırma gibi suçlar ve vergi indirimleri, sübvansiyon, teşvik ve kurtarma gibi kayırmacı taktiklerle ezilen kesimler üzerinde suç ortaklığı içindeydiler. Ona göre ülkedeki kanunlar emeği, hakkı ve adaleti değil “bir avuç müstekbir güç odağını” koruyor, “yetimin itilip kakıldığı, yoksulun horlandığı, ölçüde haksızlık yapıldığı bir bireysel

²²⁷ Kamu işçilerinin 1989 yılı Mart, Nisan ve Mayıs aylarında başlattıkları ve Bahar Eylemleri olarak bilinen protesto eylemleridir. Bu eylem kuşağı 12 Eylül 1980 sonrasının ilk büyük işçi hareketi dalgasını ve 1990’lardaki işçi mücadelelerinin en kapsamlısını oluşturmaktadır. Fakat etkileri 1990’ların ortasından itibaren azalmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://bianet.org/bianet/emek/161305-isci-sinifinin-ayaga-kalktigi-yillar> (erişim 7 Ocak 2016). “Sendikal Faaliyet ve Grevler” bölümünde ayrıntılı bir değini yapıyoruz.

²²⁸ Çaktır, agy.

²²⁹ İsmail Akdeniz, “Asgari Ücret Zulmü”, **Haksöz**, sayı: 17, Ağustos 1992.

²³⁰ Resmî 1994 rakamlarına göre, nüfusun yüzde 60’ı gelirin yüzde 26’sını, nüfusun yüzde 20’si ise gelirin yüzde 55’ini alıyordu. TÜİK, “Gelire göre sıralı % 20’lik gelir dağılımı”, 1994, http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1011 (erişim 11 Ocak 2016).

ve toplumsal çöküşü beraberinde getiriyor”du. Bu toplumsal fesad ezilen kesimleri de bünyesine almakta ve ailede en az iki-üç kişinin (“inanç ve değer yargılarının terk edilmek zorunda kaldığı ortamlarda”) çalışıyor olduğu bir vasatta ahlaki çöküntü, tüketim ve sömürü kültürü de yaygınlaşmaktaydı, nihayetinde “insanlar yaratıcılarını unutuyor, O’na yönelemiyorlar”dı.²³¹

O halde, ücret meselesinin bu koşullar bağlamında tartışıldığında İslâmcılar için basit bir maddi kazanım meselesi olmaktan çıkarak kapitalist düzenin temel dayanaklarına yönelen köktenci bir itiraz nesnesi haline geldiği anlaşılıyor. Bu, yukarıda asgari ücret sorununun İslâmcılar açısından “ifşa” çabası olduğu yönündeki önermemizi de doğrulamaktadır.

3.1.3.4. Sendikal Faaliyet ve Grevler

Emek süreçlerine sendikal örgütlenmelerle ve grev tarzındaki hak arama eylemleriyle iştirak etme konusunda 1980 sonrası radikal İslâmcılığın somut bir pratik birikiminin henüz varolmadığını, bu noktadaki tavır ve endişelerin daha ziyade düşünsel anlamda bir arayış düzeyinde seyrettiğini bir kez daha hatırlatmakta yarar var. 1980'lerin sonunda başlayarak 1990'ların ikinci yarısına kadar devam eden bu yoğun muhasebe dönemi, İslâmcılığın küresel kapitalizme, onun sık sık mevcut Kemalist rejimle ilişki içindeki yerel aktörlerine ve sermaye düzeninin emekçi kesimler aleyhine tahkim ettiği sömürü koşullarına karşı açıktan itirazına sahne olmuştu. Ne var ki aynı zamanda, mevcut siyasal ve toplumsal koşullara yönelik topyekün ret ve dönüşüm talepleri, bir İslâm devleti ve İslâm toplumunun nasıl kurulacağı veya kurulacak bir İslâmi düzenin hukuki, toplumsal, ekonomik boyutlarının neler olacağı gibi günün sorunlarını muhayyel çözüm önerileri pahasına görünmezleştiren veya en azından erteleyen bir tavra da ister istemez yol açmıştı. Türkiye'nin bir “darü'l-İslâm” olmadığı şeklindeki anlayışın doğurduğu ve “sistemin dışında kalmak olarak” ifade edilen tavır alışlar, “sistem içi” olduğu düşünülen siyasal araçlara karşı bir gönülsüzlüğü de beslemiş oldular. Zaten on yıllardır sosyalist kesimlerin hakim siyasal araçlarından ve ideolojik faaliyet alanlarından biri olmuş ve 80'lerin ikinci yarısından itibaren büyük ölçüde tekrar bu kesimlerin ellerinde kıpırdanışa geçen sendikacılık bu yüzden İslâmcıların gündemine bazı istisnalarla birlikte yok denecek kadar az girdi. Zamanında (1976) Milli Görüş hareketinin çizgisinde kurulmuş olan Hak-İş işçi sendikaları konfederasyonu ve 1990'ların başındaki irili ufaklı eylemlerde boy gösteren (bu çalışmanın da konusunu teşkil eden) radikal İslâmi çevreler bu istisnai deneylerin

²³¹ Akdeniz, agm.

aktörlüğünü yaptılar. Bunlar, İslâmi hareketin emek hareketiyle/işçi sınıfıyla irtibat kurma yolundaki yeni, alışılmadık, dağınık ve çoğu kez acemice uygulamaya konan çabalar olmakla birlikte, İslâmcılığın kendisini bu alanlarda var olmaya mecbur hissetmesi gibi bir kolektif ruh halinin ortaya çıktığını gösteren önemli işaretlerdi.

Sendikacılık ve grev/eylem/yürüyüş/gösteri kategorilerini ayrı değerlendirdiğimizde, İslâmcıların örgütlü bir sendikacılık faaliyetinden çok, daha tecrübeli ve aşına oldukları sokak eylemlerine ve büyük grevlere ilgi gösterdiklerini görüyoruz. Sendikal faaliyet, yukarıda zikrettiğimiz türden çekincelerin yanında, 1980 sonrasında (kanuni düzenlemelerle ve siyasal baskılarla darbe yiyen) sendikacılığın -emek mücadelelerini işveren lehine etkisizleştirme anlamındaki ithamı kullanacak olursak- “sarı sendikacılığa” dönüştüğü şeklinde bir suçlama nesnesi oluyordu en fazla. Dergilerde bunun istisnası olarak Hak-İş’e yer ayrılıyor, ama bu sendikanın da hem parti siyaseti yapan bir akıma yakınlığından, hem de radikal ve sistem karşıtı tavırlara mesafeli olmasından ötürü “evrensel İslâmi hareket”in bir cüzü şeklinde algılanıp algılanmadığı meselesi belirsizliğini koruyordu. Dolayısıyla Hak-İş, emek meselesini İslâmcılığın mücadele alanlarından biri olarak görmek isteyen İslâmcı çevrelerin gözünde istifade edilecek bir ilk örnek, bir “arketip” mesabesinden daha fazlasıymış gibi durmuyor. İleride buna değinilecektir.

3.1.3.4.1. Bahar Eylemleri ve *Mektup*’tan Bir Katkı

Kuşkusuz, İslâmcıların grevlere ve büyük işçi eylemlerine alâka duymaları sırf kendinden menkul bir duyarlılık değildi. Ülkenin genel gündemi, 1980’li yılların sonundan 1990’ların ortalarına kadar farklı iş kollarında gerçekleşen grevler, toplu iş sözleşmeleri ve büyük iş cinayetleriyle çalkalanıyordu. Bahar Eylemleri olarak anılan eylemler dizisi bütün muhalif kesimlerin ilgisini çektiği gibi İslâmcıları da harekete geçirmişti. Bahar Eylemleri, esasında 1989’da Türk-İş’e bağlı 26 sendikanın üç kamu işveren sendikası ile sürdürdüğü toplu sözleşme görüşmelerinin tıkanması sonucundaki bir tepki olarak ortaya çıkmış, sayıları 600 bini bulan kamu işçisi Mart, Nisan ve Mayıs aylarında grev dışı çeşitli protesto eylemleriyle, 12 Eylül sonrasında emekçi kesimlerde biriktirdiği öfkeyi coşkulu bir biçimde dışa vurmuştu. Öncesinde her ne kadar 1986’daki 3 binden fazla işçinin katıldığı NETAŞ direnişi gibi başarıya ulaşan mahallî mücadeleler vuku bulmuşsa da, Bahar Eylemleri 1980 sonrasındaki en büyük ve yaygın direniş dalgasını oluşturmaktadır. Eylemlerin ülke çapında yayılmasıyla birlikte özel sektördeki sendikalı ve sendikasız işçiler de eylemlere destek verdiler. Protesto hareketliliğine toplamda

1,5 milyona yakın işçinin katıldığı²³² akla getirildiğinde sürecin kapsamı ve etkisi daha iyi anlaşılabilir. Eylemler sonucunda yüzde 140 gibi bir ücret artışı gerçekleşmiş, ekonomik olduğu kadar siyasal bir renk de kazanan protestolar iktidar partisi ANAP'ın oylarını yüzde 35'ten yüzde 21'e düşürmüş ve doksanların ortalarına kadar sürecek olan bir mücadele dalgası için emekçi kesimlerde yükselen bir özgüven doğurmuştu. Eylemlerin bir başka özelliği, sendikaların planlı ve kasıtlı bir program önermesiyle değil, tabandan gelen huzursuzluğun sendikaları harekete icbar etmesi şeklinde gerçekleşmiş olmasıydı; süreç boyunca sendika merkezlerinin ve sendikacıların yönlendirmesi son derece zayıftı. Eylemlerin büyük ölçüde örgütleyicisi konumunda olan Türk-İş bile, çoğunlukla işçilerin taleplerini sendika yönetiminin önerilerinin önüne almak zorunda kalmıştır.²³³ Bu manada eylemlerin “dipten gelen dalga” şeklinde değerlendirilmesi haksız sayılmamalıdır.²³⁴ Sonrasında ise Zonguldak grevi-büyük yürüyüşü ve Paşabahçe direnişi gibi İslâmcıların da teveccüh ettiği önemli eylemler gelmiştir.

Bahar Eylemleri'nin İslâmcıların da ilgisini cezbedtiği ifade edilmişti. Bu bağlamda, *Mektup* dergisinin eylemlerin hemen ardından, Temmuz 1989'da emek sömürsünü kapağına taşıması rastlantı değildi. Fakat ilginç bir biçimde Bahar Eylemleri'nin adı hiç geçmiyordu. Yine de dönemin atmosferinin İslâmcıların da kendilerini konu hakkında muhasebeye mecbur bıraktığını tahmin etmek zor değil. Bizatihi eylemleri konuşmaktan ziyade, kapitalizm ve emek meselesini tartışmaya açmak için bu gündemi vesile görmüş olmalıydılar. Bir an için grev ve eylemler hakkındaki tavır ve tepkileri aşağıya erteleyerek meselenin dergi çevresinde uyandırdığı anlamlara bakabiliriz. Tartışmaya *Mektup*'ta kabaca şu üç eksen de yaklaşılır: (1) *İslâm'da işçi-işveren münasebetleri ve emeğin değeri*. Bu noktada sorun İslâm hukuku bağlamında, Kur'ani ilkeler ve Peygamberin sünnetindeki uygulamalar ışığında tartışılmaktadır. Üretim ilişkilerini “işçiye hakkını vermek” gibi bir gayeyle sınırlandırdığını öne sürebileceğimiz bu naif yaklaşım, kapitalizmin huzur getirmediğini iddia etmekle birlikte onun modern sanayi toplumu ve üretim ilişkileri açısından taşıdığı özgün anlamlara nüfuz edemez. Peygamberin bir hadisine referansla emeğin “ibadet önemini haiz” olduğunu aktaran Şule Yüksek Şenler örneğin, “İslâm'da işçinin, çalışması, işindeki verimi, doğruluk ve dürüstlüğüyle işvereni memnun etme gayretlerine karşılık, işverenin de zamanının şartlarını göz önünde bulundurarak işçisini vasat bir hayat seviyesine sahip kılacak ölçüde düşünüp, onun mağdur ve muzdar durumdan kurtaracak şekilde ödemedede bulunması, kendisine çeşitli imkânlar

²³² <http://petrol-is.org.tr/olay/89-bahar-eylemleri-donemi-3977> (erişim 20 Ocak 2016). Eylemlere mevzubahis dönemde çalışmakta olan kamu işçilerinin hemen hemen tamamının katıldığı belirtilmektedir.

²³³ Erkan Aydoğanoglu, “1980'li yıllarda sendikal hareket ve işçi eylemleri”, **Özgürlük Dünyası**, sayı: 248, t.y.

²³⁴ <http://bianet.org/bianet/emek/161305-isci-sinifinin-ayaga-kalktigi-yillar> Aziz Çelik, “İşçi Sınıfının Ayağa Kalktığı Yıllar”, 06 Ocak 2015, (erişim 19 Ocak 2016).

sağlamaya çalışması esastır” der.²³⁵ Aysel Zeynep de benzer bir başlık altında yazdığı yazıda, “tüm insanların tarağın dişleri gibi birbirine eşit olduğu” İslâm nizamında sınıf kavgalarının bulunmadığını, dolayısıyla işçi ve işveren arasında hasmane ilişkilerin ortaya çıkmayacağını savunur. İslâmi bir toplumda üretimin ihtiyaç düzeyinde yapılacağını ve bu yüzden “tüketim toplumlarının daha çok kazanmak ve tüketmek hırsı ve doyumsuzluğunun söz konusu olmayacağını” söylerken kapitalizmin üretim tarzı ve ilişkilerini tartışmaya açmaya yaklaşmakta fakat bunu Türkiye koşulları açısından somutlaştırmamaktadır. İslâm toplumunda işçi ve işveren arasında oluşabilecek muhtemel sorunların ise geleneksel fihhi şartların ürünü bir kurum olan “hisbe müessesesi” tarafından halledileceği öngörülmektedir.²³⁶ O halde işçiye iyi muamele ve ücretin hakkıyla verilmesi şeklindeki taleplerin çoğu zaman teorik bir tartışmanın konusu edildiği, İslâmi toplum düzeninin olası koşulları açısından değerlendirildiği açıktır.

(2) *Kapitalizm ve komünizm hakkındaki görüşler.* Bu ekseninde yukarıdaki noksanı kapatmaya dönük bir çabaya rastlayabiliriz. Dergi, mevzubahis sayısının kapağına “Kara ve Kızıl Emperyalizm Emek Sahibini Sömürüyor” başlığını atmıştır. Tüm beşeri ideolojilerin dünyaya sömürüden başka bir şey getirmediği ve çözümün İslâm’da olduğu şeklindeki yaygın İslâmcı kanaatin bir uzantısı sayılabilecek olan bu yaklaşım, hem kapitalizmi reddetmekte, hem de Sovyet tecrübesine gönderme yaparak, “Esasen komünist sistemlerdeki sınıfsızlaşma kavgasının yeni bir sınıf daha ortaya çıkarmaktan başka bir işe yaramadığı ve işçinin bu defa en gaddar bir işveren haline gelmiş bulunan komünist hükümetle karşı karşıya kalarak ezildiği, günümüzde açıkça gözler önüne serilmiş bulunan bir gerçektir” demektedir.²³⁷ Bakiye Marangoz, “Ali Babanın Bir Çiftliği Var” başlıklı yazısında devlet ve sermayeci sınıflara teşbih ettiği Ali Baba figürünün öyküsünü anlatır.

Dertler çiftlikte kronikleşmiş. Patolojik bir yapı... Faiz, tefecilik almış, yürümüş. İşçinin mülkiyeti patronun elinde. İşçinin geleceği karanlık. Sınıflar arası uçurum giderek artıyor ... Eli işçinin cebinde olan kapital kurmaylar! Her gün göğe yükselen holdingler, karteller, şirketler... Faizle beslenen, fakir halkın kanını emici vampirler, çiftliğinde Ali Baba'nın.²³⁸

Bu “çiftlik”te emeği ucuz olan, kadri bilinmeyen, nasibine yoksulluk ve yoksunluk düşen biri varsa o da işçidir. Vadedilen hayat seviyesi ise bir ömür aynı ayakkabı, önlük ve tulum, kot numaraları, sicil evrakı ve emeklilik öncesi hesabının görülüp defterinin dürülmesidir. Düzeni,

²³⁵ Şule Yüksel Şenler, “İşçi ve işveren arasında hak ve hukuk müeyyideleri”, **Mektup**, sayı: 54, Temmuz 1989, s.4.

²³⁶ Aysel Zeynep, “İslâm’da işçi ve işveren münasebeti”, **Mektup**, ags, s.8-9.

²³⁷ Agm, s.9.

²³⁸ Bakiye Marangoz, “Ali Babanın Bir Çiftliği Var”, **Mektup**, ags, s.29-30.

politikası ve yasalarıyla Ali Baba'nın çiftliğindeki bu manzara, yazıya kapitalist düzenin mukadderatı olarak yansır. Bir de çiftlikte arada “sınıflar arası mücadelenin biteceğine dair işçiye vaadler veren” sesler yükselir ki onlara göre komünizm tekâmüldür, adalettir. “Her şey, insan dâhil sermayedarların olmaktan çıkacak devlet babanın olacaktır. Halk Ali Baba'ya değil de bu sefer devlet babaya itaat edecektir.” Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecine girdiği ve Berlin Duvarı'nın yıkıldığı bir vasatta yazılan yazı, “iki büyük çiftlikte” de (kapitalizm ve komünizm) ideolojik düzenlerin iflas ettiğini, insanların şaşırmış ve yol bilmez halde kaldıklarını belirtir. Buna göre, ezilen kesimlerin vicdanı ve şahidi Müslümanlar olmalıdır:

Ne olurdu biz, bir dünya kurabilseydik! Ve içeri alabilseydik onları. Sosyal adaletin ne olduğunu, adil paylaşımı, hak ve adaleti, insanı tanıtabilseydik. İnsanın değerini, haysiyetini, emeğini. İnsana yarışır bir hayat nizamını kurabilseydik kendimiz ve onlar için. O nizamı kurabilseydik; eli fakirin cebinde olan o “büyük hırsızları” cezalandırmanın ne büyük bir adalet olduğunu anlatabilirdik onlara ... Gerçek anlamdaki hürriyetin, adaletin, özgürlüğün bu çitler dışında olduğunu anlatabilirdik. Sınıfsız ve sömürsüz bir toplumu...²³⁹

Birinci maddedeki, meseleyi ihata etmede eksik olduğunu düşündüğüm yaklaşımın sınırlılıklarını aşmaya gayret eden bir başka yazı Emine Taştepe'nin “İşçi İşveren Çatışması” başlıklı yazısıdır.²⁴⁰ Yazının başlığı dahi, önceki iki yazının aksine kapitalizmin çelişkilerini göstermeye odaklanmıştır; “münasebet” veya “hukuk” yerine “çatışma” kavramının kullanılması manidardır. İşçi ve işveren arasındaki ilişkiyi mevcut koşullara bağlı olarak ehlileştirmek yahut şimdi'de olmayan bir İslâm nizamının çizdiği hukuk kaideleriyle tanımlamaktan ziyade, mevcut kapitalist toplumda sınıflar arası “onarılmaz” çelişkiyi ortaya koymaya çalışır. Taştepe, işverenin işçileri alabildiğine çalıştırdığını, onların alın teriyle sulanan malları satın kârlarıyla ve faiziyle aldığı paralarla cüzdanlarını ve banka hesaplarını şişirdiği söyler. İşverenler bu paraları kazanırken, en ufak bir emek sarf etmemiş, alınlarından ter dökmemişlerdir. İşverenin tek düşüncesi ne yolla olursa olsun daha çok kâr etmektir. Hakça ve adilce bir kazancı düşünmez. Dolayısıyla liberal muhafazakârlığın dayattığı biçimiyle dilediğince kazanmak ve dindar olmak birlikte var olamaz. Yazar Müslümanlara yönelik bir özeleştiri yaparak, “Herkes dilediği gibi kazanır ve dindar olur, İslâm ferдин mülk edinmesine karşı çıkmaz derken ortaya koyarız çelişkimizi” demektedir. Çünkü ona göre, faizsiz bir zenginlik mevcut koşullarda mümkün olamayacağı gibi, böyle bir insanın içki, kumar, moda ve israf olmaksızın bu parayı harcaması da mümkün değildir. Çünkü “bu haşmetli çılgın servet” yozlaşmanın bizatihi teşvik edicisidir. Bu sermaye ise “İslâm'a zıttır, yani düşmandır.” Taştepe,

²³⁹ Agm, s.31.

²⁴⁰ Emine Taştepe, “İşçi İşveren Çatışması”, **Mektup**, ags, s.34-35.

fabrika kurmakla ve istihdam sağlamakla övünen kapitalist işverenlerin büyümelerinin yegâne koşulunun emeği sömürerek ve emeğin ürettiği artı değere el koyarak mümkün olabildiğinin farkındadır. Şöyle yazar:

10 bin işçinin üretim verdiği bir fabrikanın tek kişinin mülkiyetinde olduğunu düşünün. Bu haksızlığın, zulmün ve hainliğin ta kendisidir. Sermayesinin faizi, aşınma payını, hammadde bedelinden sonra işçinin az miktar ücretini verdikten sonra arta kalan on bin işçinin emeğinin-alın terinin karşılığının büyük bir iştiyakla faiz kasalarına çoğaltmak için konduğunu düşünün...²⁴¹

Bu yüzden işçi, “bu toplumda en az maaş alan,” ama “en çok hakkı gaspedilen”dir. Her türlü sosyal refah koşullarından yoksundur. “Bir işverenin bir gecelik yemek masrafı, bir işçinin bir aylık yemek masrafından çok daha fazladır.” Yazar “Nerede sosyal adalet?” diye sorar. Bu sorunun cevabı elbette ki beşeri sistemlerin önerdiği çözümlerin kapsamı dışındadır. Çünkü “beşeri sistemler yeryüzünde hakim olduğu müddetçe işçi ve işveren çatışması durmak ve dinmek bilmeyecektir.” O halde denilebilir ki, yazar mevcut kapitalist koşullara uyumlu ancak sözümona “İslâmi” ve “ahlaklı” bir işverenliğin/zenginliğin/servetin mümkünâtını sorgulamaktadır. İşverenin işçinin ücretini verdiği, ona iyi muamele ettiği, işçinin de patronunun işini aksatmadan, ona öfke de beslemeden çalışacağı organik dayanışmacı bir iş ahlakını reddetmektedir. Çünkü mesele bizatihi üretimin tarzı, üretim araçlarının mülkiyeti ve artı değer/kârın paylaşımının koşulları olmalıdır. (3) *Sendikacılık meselesi*. Bu konu aynı adı taşıyan sonraki başlıkta tartışılacaktır.

3.1.3.4.2. Sendikacılık ‘İslâmi’ midir?

Sendikacılığın 80 sonrası İslâmcılık için “yeni” bir tartışma alanı olduğunu belirtmiştim. “Sendika İslâmi midir?” sorusu, tüm faaliyet alanlarının İslâm’a nispet edilmesi yönündeki püriten kaygının ortaya çıkardığı bir soru olmakla beraber, aynı zamanda İslâmcılığın o vakte kadar sendikal faaliyete dair derli toplu ve mesafe katetmiş bir muhasebe yapmamış olduğunu gösteren bir işaretti de. *Mektup*’un adı geçen sayısında da böyle bir yabancılığın izleri sürülebilir. “Sendika için kim ne dedi: İslâm’da sendika var mı diye sorduk” başlığı altında medrese eğitilmiş ve dönemin İslâmcılığı açısından muteber bir figür olan Sadrettin Yüksel, sendikanın bugünkü kanunlarda mevcut olduğunu, bu kanunlarla çalıştığını, bugünkü sendikaların hedeflerinin değişik, gayelerinin komünizm olduğunu, işçileri bu yolla elde etmek

²⁴¹ Agy.

istediklerini, İslâm'da ise işçinin hakkını devletin koruduğunu savunur²⁴² ki bu cevap o dönem için İslâmcıların tartışma zeminine yeni ayak bastıklarını gösteren işaretlerden biridir. Hüsnü Aktaş da İslâm'da işçinin hakkını koruyan Ahi teşkilatlarının bulunduğunu söylerken muhayyel bir nizamdan bahsetmektedir, ancak sendikayı emekçiler için gayrimeşru görmez, “Ben arkadaşlara diyorum ki nasıl olsa hakkımızı alamıyoruz, sendika yolu ile biraz daha fazla alabiliyorsanız alın” der. Dönemin Konya merkezli *Ribat* dergisi başyazarı Abdullah Büyük ise sözü “darü'l-harp” fıkından Hak-İş'e getirir:

Müslümanların menfaatına uygun olacak konuma getirilebilirse, İslâmi olmasa da yine de istifade edilebilir. Darül harpte, bazı yasaklar geçici olarak kullanılabilir ... Mesela Hak-İş ... işçi haklarını bugünün şartları elverdiğince koruyan bir kuruluştur inancındayız. Tabi kökeni İslâm'a dayanmayan hiçbir kuruluştan İslâm'ın vermiş olduğu hakkın tamamı beklenemez.²⁴³

O halde sendikacılığın 1980'lerin sonuna kadar çeşitli sebeplerle ilgiye mazhar olamadığı ve bu on yılın sonlarına doğru İslâmcıların gündemine yeni sirayet edebildiği anlaşılıyor. Öyle ki, Ayşegül Aktürk Arpacı Hak-İş'e bağlı Öz Gıda-İş İstanbul Şube başkanı Baki Gülbaba ile yaptığı söyleşinin başlığını “Sendika Neyin Nesi? Kimin Fesi?” şeklinde atar.²⁴⁴ Bu, henüz sendikacılığın ne olduğunu anlama çabasıdır. Ama her şeye rağmen söylemek gerekir ki arkasında, ezilen kesimlerin sesine kulak verme ve mümkün mücadele yöntemleri bulma kaygısı yatmaktadır.

Mevzubahis tartışmayı 1990'ların başında çıkan İslâmcı dergiler daha ileriye taşımışlardır fakat onların da Hak-İş örneğinden başka pratik referansları olamamıştır. Bunun yerine sendikal süreçlerin takibini yapmışlar, İslâmcılığın düşünce tarihi açısından ise özeleştirir ve temenni düzeyinde söylemsel ve entelektüel katkılar sağlamışlardır.²⁴⁵

²⁴² **Mektup**, “Sendika için kim ne dedi?”, ags, s.38.

²⁴³ Agy.

²⁴⁴ Ayşegül Aktürk Arpacı, “Sendika Neyin Nesi? Kimin Fesi?”, **Mektup**, ags, s.18-22.

²⁴⁵ Birkaç örnek metin verebiliriz: Bedran Yoldaş, “İşçi hareketleri ve sendikalar: Mevsimlik tarım işçisi A.Aziz Ozansoy ile söyleşi”, **Yeryüzü**, sayı: 10, 15 Eylül 1991, s.20. “-Müslümanların, işçi kesiminin temsilciliğini yapan sendika kurumlarına bakış açısını nasıl değerlendiriyorsunuz? Sizce sosyal kurumlara olduğu gibi sendika ve sendikalaşmaya soğuk bakılmasının nedeni nedir?

- Müslümanların sosyal çalışmalarda, örgütlenip hak aramada, geniş halk yığınlarıyla ilişkilerde bulunmada çizgileri yeterince netleşebilmiş değildir. (...) Sendikalara bakış da pek iç açıcı değildir. Sendikaların, kapitalist sistem içindeki yetersiz mücadeleleri bu soğukluğu doğuran sebeplerdendir. Ayrıca inançla ilgili bazı endişeler, örgütlenmeye mesade bırakmaktadır. Mücadele sahasını ve gündemlerini kendilerinin belirlemesinin gereğini belirten bir kısım müslümanlar da İslâmi hareketin metod sorununu gündeme alarak konuya yaklaşmaktadırlar. (...) Bugün bırakın işçi sendikalarını, memurların bile sendika kurabilmeleri için nicedir mücadele veriliyor. (...) Devlet, sendikasız işçi istiyor. Çünkü ne kadar pasif olursa olsun, sendikaların çatısında toplanmayan işçiler, sosyal hak ve yasal iş güvencelerinden mahrum kalıyorlar. (...)

- Müslümanların sendikalaşma ve sendikalara sahip çıkmaları ile mustazaf kesim olan işçilerin haklarını ne ölçüde savunabilirler, ne ölçüde istenilen randıman alınabilir?

3.1.3.4.3. Zonguldak grevi

Dönemin en önemli olaylarından birini teşkil eden bir diğer işçi eylemi ise, Türkiye Taşkömürü Kurumu'nda çalışan maden işçilerinin, 30 Kasım 1990 tarihinde başlayıp 4-8 Ocak 1991 tarihleri arasındaki büyük “Zonguldak-Ankara” yürüyüşü ile sona eren Zonguldak madenci greviydi. Zonguldak'ta kamu iktisadi teşebbüslerinden biri olan TTK'ya (Türkiye Taşkömürü Kurumu) bağlı olarak çalışan madenciler, 24 Ocak kararlarının KİT'ler için öngördüğü küçültme, kapatma veya özelleştirme düzenlemelerinin ve maliyet kısma ve ucuz işçiliğin teşviki gibi politikaların 10 yıldır reel ücretlerde ciddi kayıplara yol açmasından ötürü zaten toplu sözleşmeye huzursuz girmişlerdi. İşçilerin bağlı bulunduğu Genel Maden-İş Sendikasının (GMİS) talepleri öncelikle reel ücret kayıplarıyla ilgili olsa da bununla sınırlı değildi, işçi sağlığı ve güvenliği, taşeronlaşma, işten çıkarma ve erken emeklilik gibi uygulamaları da kapsıyordu. Fakat sendika mensubu madencilerin ücret talepleri, kamu işletmelerinde yapılması planlanan bütün toplu sözleşmeler Zonguldak'ta alınacak sonuçlara baktığından ANAP hükümeti tarafından fazla bulunmuştu.²⁴⁶ 1990 yılı boyunca greve kadarki süreçte Zonguldak'ta bir dizi eylem gerçekleştirilmişti. Örneğin TTK Amasra Dördüncü Ocak'ta 5 işçinin grizu nedeniyle yaşamını yitirmesi sonucunda Şubat 1990 tarihinde 30 bin kişinin katılımıyla “İnsana Saygı Mitingi” ve çeşitli paneller, anmalar, kurultaylar ve kamuoyu oluşturma çabaları olmuştu. Bu sürecin biriken huzursuzlukları politize etmekte başarılı olması, öte yandan hükümetle ve işveren temsilcileriyle yapılan görüşmelerde işçilerin talepleri karşı hiçbir uzlaşma gösterilmemesi sendikanın 20 Kasım 1990'da grev kararı almasıyla neticelenecekti. 30 Kasım'da 48 bin işçi, Zonguldak'ta TTK işyerlerinde ve Maden Tetkik Arama Genel Müdürlüğü'nün (MTA) Türkiye genelinde 12 bölgeye bağlı 200'ün üzerindeki sondaj kampında grev başlattı. Grev o denli etkili oldu ki, ülke genelinde aydınlar, sanatçılar, ulusal ve uluslararası basın temsilcileri ve çok çeşitli kesimler grevi desteklediklerini açıkladılar.²⁴⁷ Grev sürerken sendika yetkilileri ve hükümet arasında süren pazarlıklar, hükümetin tavizsiz

- (...) Müslümanların sendika yönetimlerinde yer almaları garipsenecek bir durum değildir. Böylelikle sendikanın tabanı ile daha gerçekçi ilişkiler kurulabilir. Bu ilişkiler kesintisiz olduğunda yönetim-taban mücadele birlikteliği sağlanabilir. Bu da daha etkin bir mücadele ve mücadele geleneğini oluşturduğunda daha fazla haklar elde etme ve bunları sürekli geliştirme sonucunu doğurur. Tabii mücadele içinde çeşitli olaylar görülecektir. Direniş, grevler, işten çıkarılmalar vb. Sendikaların, işçilerin böyle zor zamanlarında işçileri yalnız bırakmamak ve sonuna kadar mücadele geleneği oluşturmaları gerekir. Müslümanların ya da müslüman yöneticilerin, işçileri ülke ve dünya sorunları, hakları ve İslâm konularında bilgilendirmeleri gerekiyor.” Ayrıca bkz. Osman Yurt, “Hak-İş genel sekreteri Saim Uslu ile söyleşi”, **Yeryüzü**, sayı: 28, Mart 1993, s.16-18; ve Ahmet Özcan, “Türkiye Müslümanları ve İşçi Sınıfından Kopukluk”, **Yeryüzü**, sayı: 25, 18 Aralık 1992-1 Ocak 1993, s.24-25.

²⁴⁶ Fevzi Engin, “Bir Grev İncelemesi: 1990-1991 Zonguldak Grevi”, **IV. Sosyal Haklar Ulusal Sempozyumu**, t.y., s.198. Engin'in makalesi Zonguldak direniş süreciyle ilgili önemli ayrıntıları içermektedir.

²⁴⁷ Agm, 199.

tutumundan ötürü neticeye ulaşamamıştı. Bunun üzerine 4 Ocak'ta Ankara'ya yürüme yönünde bir karara varıldı. İşçileri Ankara'ya taşıyacak otobüslerin şehre girmesine izin verilmemesi üzerine 80 bine yakın insan meşhur madenci yürüyüşünü başlattı. Yürüyüşün üçüncü gününde bu sayının 100 bine yaklaştığı ifade edilmektedir.²⁴⁸ Yürüyüş devlet kanadında paniğe yol açmış, eylemcilerin E-5'e kesinlikle sokulmaması şeklindeki emir, güvenlik güçlerinin Dorukan Tüneli'nin girişine kurduğu barikatla uygulamaya geçirilmişti. Beşinci günde, barikatın açılması yönündeki taleplerin güvenlik güçlerince kabul edilmemesi ve bu sırada dönemin çalışma ve sosyal güvenlik bakanı İmren Aykut'un sendika başkanı Şemsi Temizer'e görüşme randevusu vermesi üzerine, yürüyüşün sonlandırılması kararı alındı.

Ardından yapılan toplu sözleşmede, grevin çapı ve uyandırdığı etkiler düşünüldüğünde beklenen ücret artışlarının altında kaldığı görülüyordu. Reel ücretler açısından 1980 başındaki seviyeye ulaşılabilmişti. Ancak sırf ücret temelli bakılmadığında, Zonguldak grevi ve yürüyüşü çok farklı kesimler üzerinde etkili olmuş, 1990'lı yıllar boyunca gerçekleşen irili ufaklı grev ve protesto eylemlerine ilham sağlamış ve emekçi sınıfların hafızasında derin izler bırakmıştı. Aynı zamanda bu süreç dönemin düzen karşıtı İslâmcılığı için de bir sınanma sahası olmuş ve İslâmcılar emek meselesini tartışma ve meseleye ilişkin özgün bir söylem inşa etme zorunluluğu hissetmişlerdi.

Mektep, Girişim ve Objektif dergileri olay öncesinde kapandıkları için (sırasıyla Mart 1987, Mart 1988, Eylül 1990, Ekim 1990) süreli yayınlar içinde bu söylemi takip edebileceğimiz ve bu çalışmamın kapsamına giren dergiler *Tevhid, Dünya ve İslâm, Yeryüzü/Yeni Yeryüzü* ve *Haksöz* dergileridir. *Dünya ve İslâm*'ın yayın politikası açısından genellikle İslâm dünyasındaki gelişmeleri takip ettiği ve üç aylık periyotlarla çıktığı düşünüldüğünde çok aktüel bir gündem takibinin mümkün olamayacağı görülecektir. İşçi meselesi ve İslâmi hareketin bu konuya ilişkin tavrının ne olması gerektiğiyle ilgili çıkan birkaç makale haricinde bir şey göremiyoruz ancak Hamza Türkmen'in bu konuda yazdıkları İslâmcılığın hareket yöntemine odaklanan ve kapitalizm/emek sorunu hakkında berrak bir arayışı temsil eden referans metinler olarak özgül ağırlığını korumaktadır. *Tevhid* dergisinde grevin yeni başladığı Aralık ayında Zonguldak eylemleriyle ilgili Sıtkı Çağır imzalı bir yazıya²⁴⁹, grevin sürdüğü ve yürüyüşün başladığı ay olan Ocak'ta çıkmış sayıda ise yine tek bir yazıya rastlarız ancak yine de eylemleri coşkuyla anması ve destek çağrısında bulunması açısından önemli bir metin olduğu söylenmelidir. Aynı sayıda Cihan Aktaş'ın Zonguldak özelinde değilse de, kadınlar günü vesilesiyle yoksul, "zulme terkedilmiş" ve kapitalizmin

²⁴⁸ Agm, 200.

²⁴⁹ Sıtkı Çağır, "İşçilere Devlet Tuzağı", *Tevhid*, sayı: 12, Aralık 1990, s.20-21.

çarklarında ezilen kadınları andığı yazısı aynı coşkuya bürünmüştür.²⁵⁰ Benzer bir duyarlılığı Cemil Özgün'ün yazısında da buluruz.²⁵¹ Bununla birlikte, *Tevhid*'in gündemine çoğunlukla uluslararası düzeyde İslâmi hareketler ve ABD emperyalizmi gibi konuların tahakküm ettiği, özellikle Zonguldak olaylarının hemen ardından patlak veren Körfez krizinin temel tartışma meselesi haline gelerek grevleri gölgede bıraktığı anlaşılıyor. Şubat 1991 tarihli sayıda örneğin (ANAP'ın ekonomi politikalarını enflasyon ve hayali ihracat gibi başlıklar üzerinden tenkit eden bir yazının dolaylı temasları haricinde²⁵²) bizatihi Zonguldak'a değinen bir yazı bulunmamaktadır. Bu noktada sürecin takibini en yakından yapan derginin *Yeryüzü* olduğu aşikârdır. Konuya ilişkin en fazla yazılı üretimi de bu dergi yapmıştır.²⁵³ *Haksöz*'ün de kapitalizm ve emek süreçlerini tartışan hatırı sayılır bir yekûnu bulunuyor ise de, dergi yayımına olayların ardından başladığı için Zonguldak'a dair bir yazıya rastlamak mümkün değil. *Haksöz*'ün katkılarını Paşabahçe direnişiyile ilgili açtığım başlıkta tartışıyoruz. Burada Zonguldak süreci etrafında kurulan söyleme odaklanılacaktır.

3.1.3.4.3.1. “Zonguldak Allahuekber Diyor!”: İslâmcı Bir Emek Söyleminin Anatomisi

Tevhid'in Ocak 1991 tarihli sayısının sunuş yazısında olaylara şu ifadelerle yer ayrılmıştır:

Türkiye gündeminde, resmi iletişim kurumlarının gündemin kenarına itmeye çalıştığı, muhalefetinse istismardan başka bir şey düşünmediği maden işçilerinin, daha doğrusu Zonguldak'ın grevi vardı. Olayı yerinde izledik ve ‘çok uysal görülen’ halkın uygun ortamlarda ‘hareketlenebildiğine’ şahit olduk.²⁵⁴

Okuyucuda bir “gazeteci mesafesi” hissi uyandıran bu satırlar, aynı zamanda kitlesel bir dönüşüm talebi taşıyan İslâmcıların yüzbinlerce insanı ayağa kaldıran bir olay karşısındaki sevinçle karışık şaşkınlığını da gözler önüne serer. Gelişmeler mevzubahis yazıda “Grizu Bu Sefer de Yeryüzünde Patladı: Zonguldak Bir Aydır Ayakta” başlığıyla sunulur.²⁵⁵ Yazı “Tevhid” ismiyle yazılmıştır, dolayısıyla bir yazarın kişisel ifadeleri olmaktan çok derginin tutumunu sergilemektedir. Yazı, maden işçileriyle sınırlı kalmayan ve çok farklı sınıfsal ve mesleki kesimin beraberliğiyle bir şehri baştan ayağa kuşatan eylemleri, “çoluk çocuk, kadın, erkek, işçi, esnaf”ın hep birlikte “grev geleneğinde yeni bir sayfa açması” olarak tanıtır, onun

²⁵⁰ Cihan Aktaş, “Bir Hatırlama ve Muştu Günü”, *Tevhid*, sayı: 13, Ocak 1991, s.12-15.

²⁵¹ Cemil Özgün, “Çalışan Kadınlar”, *Tevhid*, ags, s.22-23.

²⁵² Muhammed Taha, “Enflasyon, ya da kısa yoldan zengin olmanın yolları”, *Tevhid*, sayı: 14, Şubat 1991, s.76-78.

²⁵³ *Yeryüzü* dergisi, müstakilen “İşçi Hareketi” başlıklı bir bölüme sahip olan tek İslâmcı dergidir. Bu bölüm, derginin her sayısında emek hareketleri hakkındaki gelişmelere yer vermektedir.

²⁵⁴ *Tevhid*, “Yeniden başlamak”, sayı: 13, Ocak 1991, s.2.

²⁵⁵ *Tevhid*, “Grizu Bu Sefer de Yeryüzünde Patladı: Zonguldak Bir Aydır Ayakta”, ags, s.30-32.

“ekonomik talep boyutundan çıkıp siyasi talep boyutunu da içeren bir toplumsal muhalefet hareketine dönüştüğünü” söyler. Maden işçisi, ölümle burun buruna çalışmakta ve “çıkardığı her gram kömüre terini, kanını katmakta”dır. Ülkedeki kömür işletmeleri teknik anlamda yetersiz bırakılmış ve tüm iş işçinin sırtına yüklenmiştir, güvenlik tedbiri ise alınmamıştır. Yazıda 1980’den beri on yıldır ocaklarda ölenlerin sayısının 3156 olduğu bilgisi geçer. İşçilerin yaşam koşulları ise, aldıkları maaştan oturdukları evlerin kiralarına, sağlık koşullarının yetersizliğinden hayat pahalılığına uzanan bir çerçevede anlatılır. Buna göre Zonguldak’ta pahalılık Türkiye koşullarında üst sıralarda seyretmektedir. İşçilerin iskan ettiği evler sağlıksız ve pahalıdır. Aldıkları maaş ise günün şartlarına göre oldukça düşüktür. Yazı bunların ardından, “anlattıklarımız alt alta getirildiğinde Zonguldak direnişi için başka bir şey aramaya gerek yok, bu il hem zulmü hem direnişi içinde taşıyor. Dolayısıyla Zonguldak’ın şimdiye kadar ayağa kalkmamasına şaşmamak gerekiyor” denir. Hükümetin uzlaşmaz politikası da samimiyezsiz bulunmaktadır. TTK’nın yüzmilyarlarca zarar ettiğini ilan eden ve hakkında özelleştirme, küçültme ve hatta kapatma gibi seçenekleri konuşan hükümete, “bu açıklamanın mantıkla ilgisi olmadığı”, “işletmede zarar varsa, bu kadar bütçe açığı ile hükümetin de zarar da olduğu” hatırlatılmakta ve ironik bir biçimde “onun da mı kapatılması gerektiği” sorulmaktadır. Devletin işçilerin “çok fazla istediği” yönündeki iddiasının mesnetsiz olduğunu öne süren yazı şöyle devam eder:

Devletin devlet olma niteliği mi yoksa köşe başı tüccarı niteliği mi ağır basar? Türkiye’yi tanıtmak üzere ne idüğü belirsizlere sanat adına milyonlarca lira transfer edilirken, her gün 12 saat yerin 1200 metre altında kazma sallayan işçiye hakkını vermemek hangi adalet, hangi devlet anlayışı ile açıklanabilir?²⁵⁶

Eleştiri okları ANAP hükümetiyle sınırlı kalmaktan çok devleti ve sermayesiyle bütün bir düzene yönelmektedir. Buna göre muhalefet partileri de “düzen partileri”ydi ve “sanki ANAP’tan farklı bir düzen getirecekmiş gibi maden işçisinin yanında yer alıp onlara, eğer kendileri iktidar olursa madenciye hakkını verecekleri masalını anlatıyorlar”dı. Gerçekten de sanatçılar, aydınlar ve gazeteciler gibi farklı kesimlerin takdir ve ilgisine mazhar olan Zonguldak direnişi dönemin muhalefet partileri için de iktidar karşısında eleştirel bir mevzi sağlamıştı. Yazıda bu pragmatik tavırlara değiniliyor ve Zonguldaklıların direnişin belli bir ideolojik kampın mülkiyetine geçmemesi için gösterdiği titizlik methediliyordu. Buna göre bu “düzen partilerinin tantaraklı törenlerle, sadaka dağıtır gibi gıda yardımına başlaması” işçilerden büyük tepki almış ve bu “gösterişli dağıtımdan” vazgeçilmişti.

²⁵⁶ Agm, 31.

Onurlu maden işçisinin bu masallara yanıtı çok açık. “Meclis istifa” diyor. Ve biliyor ki bu meclis, bu partiler yıllardır biriken dertlerinin çözümü olamaz. Dertlerinin çözümü “başka yerde”. O “başka yer” ise henüz madenciye, işçiye, mazluma ulaşabilmiş değil.²⁵⁷

“Başka yer”, meseleye ilişkin İslâmi bir çözümden başkasına gönderme yapmamaktadır. Dolayısıyla bu ifadeler, önceki bölümde İslâmcıların emek sorununa ilişkin özeleştirilerine bir katkı olarak okunmalıdır. İslâmcılar olayı sahiplenmekteydiler, bunu yaparken de emek yürüyüşünü İslâmcı bir söylem etrafında anlamlandırıyorlardı: Onlar için, yürüyen bu insanlar “*bizim* insanlarımız”dı, “bir aydır her gün, yağmur, kar, soğuk demeden hak için, *Hakk için* yürüyorlar”dı: “Bizden uzak olanlar değil, o çocuklar, o *başörtülü* kadınlar, o erkekler bizim; bu insanları *bir dünya kadar yabancı ellere* bırakamayız. Onların önünde olmasak bile yanında olalım” deniyordu.²⁵⁸

Türkiye’nin mustazafları, işçiler yavaş yavaş ayağa kalkıyor. Bunun uzağında olmak, bizim işçimizi sola düşerim endişesiyle düzen partilerine teslim etmek anlamına gelir. Bir aydır delik pabuçlarla yürüyen kadınlarımız için, bir aydır doğru dürüst yemek yemeyen çocuklarımız için onlara nasıl bir dünya vaad ettiğimizi gösterelim.²⁵⁹

Bunun retorik bir temenniden ibaret kalmadığını gösteren çabalardan biri, İslâmcıların Zonguldak yürüyüşüne maddi ve manevi destek toplamak için giriştikleri yardım çağrısıdır. Bir grup İslâmcının oluşturduğu grev destek komitesinin İslâmi yayın organları aracılığıyla yaptığı çağrının sloganı “Madencinin fenerini söndürmeyelim” idi. Metinde “Hükümet işçileri oy alıyor. Haklarını vermek istemiyor. Zonguldaklı madenciler ise destek bekliyor ... Grev için bir şeyler yapmamız lazım. Bu onurlu sesi destekleyelim. Bir telgraf çekelim. Maddi destek verelim. Yükseltelim bu onurlu sesi...” ifadeleri yer almaktadır.²⁶⁰ Bu desteğin kapsamı ve etkisi konusunda aşikâr göstergelere sahip değiliz. Yine de oluşturulmak istenen söylem ve buna eşlik eden pratik temrinlerin kendi başlarına derin ve yoğun anlamlar içerdiği kuşkusuzdur. *Yeryüzü*’nün bu söyleme katkıları ise daha çarpıcı olacaktır.

Yeryüzü, 15 Aralık 1990’da yayınlanan ilk sayısında kapağın yarısını madencilerin fotoğrafına ayırmış ve “Zonguldaklı Maden İşçileri ‘Allahu Ekber’ diyor” manşetini atmıştı. Derginin yazarlarından M. Çetin Demirhan, Zonguldak’taki eylemleri -bilfiil iştirak ederek- gözlemlediği yazısını epik bir sahneyle açmaktadır:

Siz madencinin, madenin ne olduğunu bilir misiniz? Ben Zonguldak’ı görene kadar bilmezdim.
Siz her gün yerin yüzlerce metre altında bir dağı dilim dilim kesen, çıkardığı kömürü her damla

²⁵⁷ Agy.

²⁵⁸ Agm, s.32 (vurgular bize ait).

²⁵⁹ Agy.

²⁶⁰ Agy.

teriyle yıkayan insanı tanır mısınız? Ben tanımazdım. Siz yerin yüzlerce metre altında ve her an ölüm tehlikesiyle burun burunayken o karanlık dünyada seccadesini kıbleye koyup Rabbine kul olduğunu haykıran insanı tanır mısınız? Ben tanımazdım. Siz ucuz politikalar, sloganlara aldırmandan, ama kitleden de kalabalıklardan da kopmadan İslâm'ın izzetini, şerefini haykıran, bugün belki yalnız olduğu için, ekmek parası için, alın terini çaldırmamak için nasırlı yumruğunu kaldıran ve her kaldırıpta Allahu Ekber diyenleri tanır mısınız? Ben tanımazdım. Zonguldak'ta, Asma'da, Üzülmez'de, Dilaver'de, Kozlu'da, Kandilli'de kocasının yanında yürüyen, başörtüsünü bayraklaştırıp yürüyen bacılarımızı, analarımızı tanır mısınız? Ben tanımazdım.²⁶¹

Sayfanın tam ortasına yerleştirilmiş, maden ocağında namaz kılan bir işçi fotoğrafı bu sahneyi tamamlar. Direnişin bir İslâmi kalkışma gibi sunulması ne kadar sahihtir? Gerçekten Zonguldak işçileri eylemlerde tekbir getirmiş midir? İnsanları hangi İslâmi motivasyonlar meydana dökmüştür? İslâmcılığın o dönem itibariyle direniş sembolü olarak saydığı başörtüsünün “bayraklaştırması” gibi oldukça siyasal çağrışımlı bir tavır Zonguldak'ta sokaklara dökülen kadınların eylemini ne ölçüde tanımlayabilir? İslâmcı bir terminolojinin mesele karşısındaki gerçeklik değeri ve düzeyi nedir?

Bu sorun, Chouliaraki ve Fairclough'un deyimiyle, “söylemin salt sözel bir ifade olmaktan çok bizatihi toplumsal bir pratik olduğu” yaklaşımından istifade ederek cevaplanabilir. Dilin çağdaş toplumsal pratiklerin gittikçe daha göze çarpan bir unsuru haline geldiği ve ekonomi, siyaset ve medya gibi alanlarda dilsel operasyonlara ilişkin bir öz-bilincin (self-consciousness) giderek arttığı düşünüldüğünde bu daha kolay anlaşılabilir. Elbette toplumsal hayatı söyleme indirgeme kolaycılığına kaçmamak gerekir. Toplumsal süreçler postmodern görüşlerin iddia ettikleri gibi bir ‘dil oyunu’ndan ibaret değildirler. Dergi metinlerine (yani söylemlerine) odaklanan bir çalışmanın bu ince çizgiyi gözetmesi hem zor hem de mecburidir: Söylem, sembolik iktidar mücadelesinde kaynakları hegemonize etme çabasının bir neticesi olarak ortaya çıkar, dolayısıyla söz/metin toplumsal hayatın öteki – söylemsel olmayan/pratik– veçheleriyle diyalektik bir ilişki içinde üretilir. Buna göre, toplumsal süreçler, söylemin aralarından yalnızca biri olduğu altı ‘moment’ten biridir: (1) söylem/dil, (2) iktidar, (3) toplumsal ilişkiler, (4) maddi pratikler, (5) kurumlar/ritüeller, (6) inançlar/değerler/arzular. Her bir moment bir diğerini içermektedir –yani söylem bir iktidar formu olduğu kadar, inançların/değerlerin/arzuların oluşum tarzı da olabilir, bir kurum, toplumsal ilişki tarzı yahut maddi bir pratik anlamına da gelebilir. Terside geçerlidir: iktidar,

²⁶¹ M. Çetin Demirhan, “Kara Kışta Kara Elmas Diyarında İşçi Bayramı: Zonguldak Allahu Ekber Diyor”, **Yeryüzü**, sayı: 1, 15 Aralık 1990, s.10-12.

toplumsal ilişkiler, maddî pratikler, kurumlar, inanışlar vs. kısmen söylemdirler. Söylem de dâhil her bir moment içindeki heterojenlik, bu momentin öteki momentler tarafından eşzamanlı olarak belirlendiğini gösterir. Sorun bu momentler arasındaki ‘akış’ların (Chouliarakı ve Fairclough buna ‘tercümelerin’ de der) nasıl ortaya çıktığıdır.²⁶² Bütün üretim pratikleri fiziksel ve sembolik kaynakları değişen düzeylerde terkip ediyorsa o halde söylem her zaman önemli bir momenttir çünkü bütün pratikler refleksiftirler –yani bir pratiğin yapıları o pratiği (hem pratikler *üzerinde* ve hem de pratikler *içinde* etkilere sahip olma anlamında) *kısmen* inşa ederler. Bu söylemsel etkilerin ‘gayri maddî’ fakat ‘gerçek’ olarak anlamak gerektiği söylemiştir.²⁶³

Buradan hareketle, söz konusu temsillerin İslâmcı söylemin bilinçli inşasının parçaları olduğunu öne sürebiliriz. Bu ise şeyleri olduğundan farklı göstermekten biraz daha karmaşık bir tavra işaret eder: Eylemlerin İslâmi/İslâmcı bir kalkışma olmadığına herkes farkındadır fakat İslâmi öğelerin öne çıkarılması, İslâmcı bir emek söyleminin ‘üretilmesi’ açısından anlam kazanır. Bu aynı zamanda İslâmcı öznenin de inşasıdır: Bu üretimi dergi gibi dönemin koşullarında bilginin yayılımı için en önemli kamusal araçlardan biri yoluyla yapmak, olayı yakından gözlemlemek, destek komitelerinin kampanyalarını duyurmak ve buna iştirak etmek, belki en önemlisi kapitalizm ve emek sorununa yönelik törpülenmiş duyarlılıkları Müslümanlar açısından keskinleştirmek; tüm bunlar, -eğer söylemin mevcut gerçekliğin dilsel pratikler yoluyla dönüştürülmesi çabası olduğunu kabul edersek- İslâmcıların söylemlerinin, gerçekliği dönüştürmeye yönelik toplumsal bir pratiği var kılmak istediklerinin işaretleridirler. Aynı zamanda madenciye “mustazaf” ve “yalınayaklı”, devleti/sermayeyi “müstekbir” şeklinde resmetmek, işçi mücadelesini İslâmi hareketin bir cüzü kılmaya, onu İslâmcılığın sathına dâhil etmeye niyetli bir sembolik iktidar (veya hegemonya) mücadelesidir de. Söylem burada iki yönlü işler. Yazar, Zonguldaklı işçilerle söyleşilerin ve eylem atmosferine ilişkin gözlemlerin ardından, “Yürürken madenci yeri titretiyor. Haykırırken madenci göğü titretiyor. Korksun Müstekbirler. İşçinin alın terini çalanlar. Hakkını istiyor işçi. Hakkı arıyor. Adaleti arıyor, adil olanı arıyor. Yalınayaklar geliyor. Mustazaflar geliyor” derken işçi mücadelesinin aktörlerini söylemin içerimine katmakta, bir yandan da İslâmcılığın kendi politik mağduriyet ve mücadele sahalarındaki dinamizmini madenci direnişine eklemeye çalışmaktadır:

Mazlumlar mazlumlara, mahrumlara, yalınayaklılar zulüm görenlere nasırlı ellerini uzatıyor. Neredesiniz? Ey bacılar... Başörtüsü zulmünü yaşayan bacılar. Zonguldak’lı bacılarımız size selam söylüyor. Allah’ın selamını gönderiyorlar size. Tertemiz ellerini uzatıyor. Neredesiniz?

²⁶² Lilie Chouliarakı ve Norman Fairclough, **Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis**, UK: Edinburgh University Press, 1999, s.6.

²⁶³ Age, s.8.

Tüm Türkiye'nin ezilmişleri, Müslümanlar, Türkiye'nin mustazafları. Zonguldaklı mustazaflar ellerini uzatıyor size. Gelin. Ellerimiz birleşip hakkı söylesin. Korkun müstekbirler, mustazaflar geliyor.²⁶⁴

Bu coşkulu söyleme biraz daha soğukkanlı bir değerlendirmeye eşlik eden Ahmet Özcan, Zonguldak eylemlerini işçi sınıfının (“toplumsal piramidin en alt kesiminde yer alan mustazaf kesim”) yıllardır biriktirdiği öfkeyle düzenin yasalarını çiğnemesi şeklinde okur.²⁶⁵ Özcan, eylemlerin temelinde 12 Eylül sonrası askeri diktanın ve Özal yönetiminin peşpeşe uyguladığı neoliberal ekopolitiğin, yani sürekli ivmelenen ücret kayıplarının, ucuz emeğe karşın hayat pahalılığı ve vergi-fon yüklerinin, güvencesizliğin, kötü iş koşulları ve idari yolsuzluğun biriktirdiği sorunları görmektedir. Kamu İktisadi Teşekküllerinin özelleştirilmesi veya tümünden kapatılması gibi seçenekler bu kez devlet için artık iyice pahalı bir yüke dönüşen maden ocakları üzerinden yürütülmekteydi, dolayısıyla işçilere verilecek yüksek ücretler bu işletmelerin elden çıkarılmasını güçleştireceği gibi, 12 Eylül'den sonra ilk kez bu denli kitlesel bir tepki veren emekçi kesimlerin siyasal pozisyonunu da takviye edecekti. Hükümetin ve Özal'ın eylemler karşısında uzlaşmaz bir tavra bürünmesi de bundandı. İşletmelerin kapatılması veya özelleştirilmesi, devleti pahadan kurtaracak hem de Özal'ın himayesinde yeni yeni palazlanan sermayedar bir orta sınıfın büyümesine katkıda bulunacaktı. Madenlerin tartışma konusu olmasının en önemli saiklerinden biri, yenilenmemiş bir teknolojik yapının mevcudiyetini devam ettiriyor olmasıydı, devlet de bu madenlerin kendisine zarar getirdiği, işçilere de “zulüm” olduğu şeklinde bir imajı yaygınlaştırıyordu. Dönemin basını da olayı çoğunlukla işçi-işveren çelişkisi bağlamında değil, madenlerin “teknolojik gerilikten muzdarip olduğu” şeklinde vererek onu düzen içi bir tartışmanın içine çekiyordu. Hatta bu görüşe bazen büyük sermaye sahipleri de katılmakta ve İshak Alaton gibi ithalatçı zenginler, “maden ocaklarının kapatılmasının daha iyi olacağı” şeklinde yaklaşımlar dillendirebilmekteydi. Özcan'a göre işçilerin eylemi, emekçi kesimlerin itibarını bu denklemin dışında bırakan bütün formüllere bir karşı duruşu sergilemekteydi. “Coşku, azim ve fedakarlık” Zonguldak halkının eyleminin en önemli boyutuymuştu ve Zonguldak “kitleyle yürüyüşe çıkacak her muhalife çok şeyler öğretmiş”, “eylemde öğretmen olmuş”tu. Zonguldak eylemlerinin bir başka noktası, “ekmek kavgasının tek başına ideolojik mücadeleden daha ajitatif dinamikler taşıdığına ortaya çıkması”ydı. Ekmek kavgasını odağına alarak, hayatında hiçbir siyasal mitinge katılmamış insanlar siyasallaşmışlardı. Fakat Özcan'a göre “ekmek kavgası dinamiği”nin olumsuz yönleri

²⁶⁴ Demirhan, s.12.

²⁶⁵ Ahmet Özcan, “Madencinin Kavgası Sadece Özal ile mi: Grevler, Direnişler ve Düzenin Krizi”, **Yeryüzü**, sayı: 2, 15 Ocak 1990, s.20.

de vardı ki, o da “bu ataklığın daha geniş, uzun vadeli ve köktenci hedefler üzerinde yükselmemesi” idi; bu kitleler haklarını alınca eski sakin tavırlarına geri dönebilirlerdi. Maaş ve ekmek mücadelesi düzen içi taleplerin bir dışavurumuyla sınırlı kaldığında uzun vadeli bir dönüşüme kapı aralayamazdı. Bununla bağlantılı bir mesele olarak Özcan, Zonguldak eylemleri sırasında öncü sendikanın ve emekçi kitlesinin, “12 Eylül öncesi kör dövüşünün ve 12 Eylül sonrası korku, yıldırma ve düzenden başka her gücü gayrimeşru gösterme politikasının bir sonucu olarak, köktenci-düzendışı muhalif akımlara itibar göstermediğini” hatırlatmaktadır: İşçiler destek vermeye gelen sosyalist grupların dergi ve gazetelerini almayarak aralarına “yabancı sokmamış” ve “bu bir ekmek kavgasıdır, kışkırtıcılara dikkat” uyarıları yapan sendikaya uymuştu. Dolayısıyla Zonguldak eylemleri ideolojik bir temele dayanmaktan uzaktı. Amacı “ekmek”, hedefi ise “Özal hükümeti”ydi. Yine de Özcan’a göre, halkın depolitizasyon zincirlerini kırması ve korku duvarlarını aşması açısından eylemler çok ileri bir sosyal-siyasal hareketlilik oluşturmuşlardı.²⁶⁶

İslâmcılığın bundan hissesi neydi? Özcan, işçi sınıfının fedakar eylemliliğiyle Müslümanlara²⁶⁷ önemli mesajlar gönderdiğini söylemektedir. Müslümanlar da emek sorununa ilişkin “tarihsel duyarsızlıkları”nı bir nebze de olsa aşmayı başarmışlar ve “mustazaf kitlelerin sorunlarına duyarlı hale gelmişler”dir. Ona göre buradan İslâmcılık adına olumlu sonuçlar devşirilmelidir:

Olayları etkileme ya da yönlendirme, işçi sınıfıyla somut bağların yetersizliği sayesinde zaten mümkün değildi ama duyarlılık kazanma ve işçi sınıfını “keşfetme” bağlamında önemli bir adım atıldı. Bundan sonrası, Müslümanların gerek teorik (işçi ve ezilen diğer kesimlerin sorunlarının İslâmi düşünceyle yorumlanması) ve gerekse pratik (ezilen sınıflarla siyasi ve örgütsel bağlar kurulması) alanlarında atılacak ciddi adımlarla geliştirilmelidir.²⁶⁸

Yazı, düzenin, işçilerin sorunlarını kendi iç çelişkilerini tadil edeceği bir fırsata dönüştürme olasılığını aşmanın yegane yolunun emekçi kesimleri İslâmla tanıştırmak olduğunu öne sürerek sona erer.²⁶⁹

Eylemler sırasında medyanın, özellikle de Özal’a yakın muhafazakâr basın kuruluşlarının tavrı da İslâmcılar nezdinde eleştiri konusu olmuştur. Söz gelimi *Zaman* gazetesi, madenci eylemiyle ilgili karalayıcı bir yayın politikası izliyor ve “genel grevin kanuna aykırı olduğu”, “madende ayaklanma çağrılarının yapıldığı”, “zam taleplerinin ciddiyetsiz boyutlara

²⁶⁶ Agy.

²⁶⁷ “Müslümanlar” ifadesinin burada siyasi İslâmcı bir bilinç edinmiş dindarları kastettiğini hatırlatmakta fayda var.

²⁶⁸ Agm, s.21.

²⁶⁹ Agy.

vardığı” şeklinde haberlere ve işveren görüşlerine yer veriyordu. *Türkiye* gazetesinin de tavrı çok farklı değildi. Ahmet Mayalı, bu yaklaşımları sorguladığı yazısında, muhafazakâr medyanın, Türk-İş’in öncülüğünde Zonguldak eylemine destek verme amaçlı gerçekleştirilen 3 Ocak genel grevinin gerekçeleri arasına “laikliği koruma” gibi rejimin temel ilkelerinden birinin de dahil edilmesinden ötürü sendikayla “laiklik noktasında sun’i bir kavga”ya tutuştuğunu öne sürmektedir. Türk-İş’in mevcut rejimle ters düşmeme kaygılarının bir ürünü olarak eylemcileri “laikliğin muhafızları” şeklinde lanse etmeye çalışması, laiklik-irtica tartışmalarında konumunu TÜSİAD ve MESS gibi işveren kuruluşlarının yanında belirlemesi, eylemlerin coşkun dinamizmini 12 Eylül’ün laiklik ve Atatürkçülük çizgisine saptırdığı şeklinde eleştirilere konu olmuştur. Mayalı sendikanın aynı şekilde eylemlerin düzenin kapitalist köklerine yönelmesini engellediğini, önce grev kırılcılığı yaptığını, tabandan gelen tepkiye dayanmadığında da onu sistemin sınırları içinde bir muhalefet seviyesinde tutmaya gayret ettiğini savunmaktadır.²⁷⁰ 12 Eylül’ün devlet düzenini laiklik ve Atatürkçülük üzerinden restore ettiği, 1990’lı yıllarda ise büyük laiklik kampanyalarına tanık olunduğu ve İslâmi muhalefetin üzerinde irtica söylemlerinin bir tasfiye aracı olarak yoğun bir biçimde kullanıldığı düşünüldüğünde, Türk-İş’in “laikliği koruma” teminatı vermesinin İslâmi/İslâmcı çevrelerde nasıl bir anlama karşılık geleceği rahatlıkla tahmin edilebilir.

O halde İslâmcıların Zonguldak direnişi hakkındaki tavrılarını bir kaç maddede hülâsa edecek olursak, (1) bu eylemlerin en genelde kapitalizmin, ülke özelinde ise 12 Eylül’ün ve “Özalizm”in işçi hareketini güçsüzleştirmeye, yerel sermayeyi büyütüp genişletmeye, küresel kapitalist programları ve çokuluslu şirketleri ülke içi üretim ilişkilerine dahil etmeye yönelik neoliberal uygulamalarının bir sonucu olduğunun farkındaydılar. (2) Türk-İş’te somutlaşan düzen içi sendikacılık anlayışını ve bu meselenin “ekmek kavgası”yla sınırlı tutulmasını temkin ve tenkit ile karşılıyorlardı. Onlara göre Zonguldak eylemi, düzenin laikçi ve İslâmi harekete yönelen baskıcı yapısına karşı verilecek bütüncül bir kavganın bir parçası olmalıydı. (3) “İslâmi hareket” işçi sınıfının, emekçi kitlelerin sorunlarına duyarlılık kazanmıştı ve bu tavrı yükseltmeliydi: Kapitalist sistemin çarklarında en fazla ezilen mustazaflar olarak işçiler, yegane çözüm olarak İslâm’la tanıştırılmalıydı. İslâmcılar emek sorununda inisiyatif almak zorundaydılar.

Bu yeni duyarlılık kendisini altı ay sonra bir başka meselede, Paşabahçe direnişinde de gösterdi ve İslâmcılar bu kez daha atılğan davrandılar.

²⁷⁰ Ahmet Mayalı, “Türk-İş, Genel Grev ve Zaman Gazetesi”, **Yeryüzü**, ags, s.21.

3.1.3.4.4. Paşabahçe direnişii

Paşabahçe direnişii 1990'lı yıllara eylemlerle merhaba diyen emekçi kesimler açısından çok önemli ve etkileri büyük bir başka direniş olmuştur. İstanbul Paşabahçe'de faaliyet gösteren Şişecam fabrikasında işverenin 1991 Temmuz'unda işçi çıkartmak istemesinin ardından 21 gün boyunca sürdürülen eylemler başarıyla neticelenmiş ve çıkarılan işçiler işlerini geri kazanmışlardır.

Hakan Koçak, Paşabahçe şirketinde çalışan cam işçilerinin farklı dönemlerde verdikleri emek mücadelelerini anlattığı çalışmasında²⁷¹ 1980'lerde dünya çapında rekabet edebilecek seviyeye yükselen Paşabahçe firmasının, ihracat odaklı bir ekonomi politiğin ve uluslararası neoliberal rekabetçiliğin dayattığı koşullar karşısında makine ve işgücü verimliliğini artırma düşüncesiyle maliyetleri düşürmeye karar verdiğini aktarmaktadır. 80'lerin ortalarından itibaren yüksek maliyetlerin düşürülmesi şirket tarafından hedefi giderek artan biçimde vurgulanır. 1991 yılının Ocak ayında başlayan ve iş güvencesi ve ücret artırımını gibi konuları içeren toplu sözleşme görüşmelerinin ardından Sinop'tan başlayarak Kırklareli'ne uzanan toplu iş çıkartmalara girişilir. Hızla diğer fabrikalara da yayılan tensikatlarda işten çıkartılan işçi sayısı bir kaç hafta içinde 2500'ü bulur. İstanbul Paşabahçe Cam Fabrikasında çalışan 584 işçi ise 25 Temmuz 1991 günü işten çıkarılır. 2500 işçi hep beraber şalterleri indirir ve işyerini terk etmeme eylemini başlatırlar.²⁷² Paşabahçe eylemi, bir fabrika direnişii olmaktan çıkarak kısa sürede bir semt mücadelesine dönüşür. Bu yanıyla Zonguldak'taki eylemleri andıran direniş, ailelerin, İstanbul'un farklı bölgelerinden destek veren işçilerin ve bölge esnafının dayanışmasıyla büyür. 29 Temmuz günü Paşabahçe ve Beykoz esnafı kepenk kapatır. İşverenin direnişii sekteye uğratmak üzere önce 47, ardından 334 kişiyi daha işten atması işe yaramaz. Direniş boyunca Paşabahçe ve Beykoz havzası, örneğine ender rastlanan kitlesellikte ve güçte dayanışma örneklerine sahne olur. Paşabahçe esnafı kepenk kapatarak, işçilere gıda yardımı yaparak maddi ve manevi destek sunar. Çevre mahallelerden fabrikaya her gün, her akşam yürüyüşler düzenlenir. 21 gün boyunca kesintisiz ve giderek artan dayanışma eylemleriyle güçlenen direniş, nihayetinde, işçilerin örgütlü olduğu Kristal-İş sendikasının teklifinin işveren tarafından kabul edilmesiyle başarıyla ulaşır.

Paşabahçe direnişii, İslâmcıların da bizzat iştirak ettikleri bir direniş olması hasebiyle farklıydı. *Haksöz* dergisi etrafındaki İslâmcılar eylemlerde aktif rol oynamış, derginin 4 sayfalık mini özel sayısı olarak "Paşabahçe özel sayısı"nı yayımlamış ve Paşabahçe-Beykoz civarındaki

²⁷¹ Hakan Koçak, *Camın İşçileri: Paşabahçe İşçilerinin Sınıf Olma Öyküsü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

²⁷² Tuncay Alp, "Paşabahçe İşçisi Direniyor!", 6 Ağustos 2002, <http://marksist.net/iscihareketi/Sisecam.htm> (erişim 20 Ocak 2016).

camii ve mescitlerde dağıtmışlardı. İslâmi duyarlılıklarla örölmüş bir metin yoluyla insanları işçi eylemine davet etme çalışması İslâmcılık açısından özgün bir deneydi. Bir kez daha, bu çabaların kapsamı ve yönlendirici etkisinin boyutlarını ölçebilecek bir kıstasa sahip değiliz. Ne var ki, Paşabahçe eylemlerinin başından sonuna bu İslâmcı pratiğin tedavülde kaldığını biliyoruz. Buna eşlik eden söylem üretimi de buraya kadar tartışmakta olduğumuz, İslâmcıların emekle ilgili özeleştirileriyle ve muhasebe gayretleriyle birlikte düşünölmelidir. Bu, İslâmcıların 1980 sonrasında iktidar sorununu anlamak üzere “tevhid” ve “adalet” kavramlarına getirdikleri yeniden yorumlamacı bir okumanın neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. İslâm’ın söz dağarcığında mevcut olan kavramlar bu kez emek sorununu dillendirmek için seferber ediliyordu. Örneğin mevzubahis özel sayı dergi ambleminin altına yerleştirilmiş “Allah Zalimleri Sevmez” ayetiyle açılmaktadır, manşete ise “İşçi Kıyımı Zulümdür: Paşabahçe Şişe-Cam İşçilerinin Dayanışması Büyüyor!” başlığı çekilmiştir. 25 Temmuz’u “bir büyük zulmün daha ayyuka çıktığı gün” olarak tarif eden yazı, eylem güncesi tadında, Paşabahçe’deki direnişten manzaralar sunar. Çoluk çocuk, yaşlı, kadın, işçi ve esnafın oluşturduğu dayanışma ortamı “Çocuklardan güç alan babalar, babalardan güç alan çocuklar... Her yanda bitmek tükenmek bilmeyen bir feryad, bir direniş dalgalanıyor” şeklinde anlatılır. Atılan sloganlardan öne çıkarılanların ise İslâmcıların söylem kavgasının bir ifadesi olduğu anlaşılabilir. “Yol kıyısında dizilmiş yüzlerce genç ve ihtiyar”ın attığı sloganlar şöyle sıralanır: “Burası Türkiye, İsrail değil!”, “Allah Zalimleri Sevmez!”, “Kahrolsun Zalimler!”, “İşçiyiz, Haklıyız, Kazanacağız!”. İslâmcı söylemde müfsid iktidarları imleyen sembollerin başında gelen *firavun*, bu kez “zalim patron”u tamlayan bir kavrama dönüştürölmüştür:

Ateş kuru gibi yakan Temmuz güneşinin altında bekleyen, ağlaşan çocukların akan gözyaşları zalim patronların kalplerindeki hırs ateşini söndürmeye yetmiyor. Onlar biraz daha kazanabilmek, biraz daha zevk ve sefa sürebilmek için ümmetin bu mazlum insanların sırtlarına yıllardır bindikleri yetmiyormuş gibi şimdi de onları işten çıkartarak, ekmezsiz, aç susuz koyarak ölüme mahkum etmek istiyorlar. Allah’ın nimetlerinin adilce bölüşölmesini engelleyen, toplumun haklarını gasp ederek daha fazla mal, mülk, mevki, statü elde etmek isteyen, bozguncu ve gaspçı modern firavunlar, dünya sömürü mekanizmasının tekerleğini binlerce insanın alın terini, göz nurunu çalarak döndürmek istiyorlar ... Köpeklerine bile Avrupa’dan mama getirten, ömürlerini zevk ve sefahat yuvalarında geçirerek milyarları çarçur eden müstekbir zalimler, müstezaf (ezilen) halkımızın direnişini kıramayacaklardır. “ALLAH DİRENENLERLE BERABERDİR.”²⁷³

²⁷³ **Haksöz**, “İşçi Kıyımı Zulümdür: Paşabahçe Şişe-Cam İşçilerinin Dayanışması Büyüyor!”, özel sayı: 1, 31 Temmuz 1991.

Nimetlerin adilce bölüşümü, gasp, mülk, bozgun, firavun, sömürü, alın teri, müstekbir, zalim, mustazaf (metinde müstezaf), halk, direniş, Allah kelimelerinin bütünlüklü bir söylem düzeni içine nasıl yerleştirildiğine dikkat edelim. Bu söylem düzeninin İslâmcılığın emekçi hareketlenmelerle (siyasal *hareket*lerle değilse de) rabitasının teorik düzeydeki imkânları hakkında oldukça ilgi çekici bir içerik sunduğunu görmek zor değildir. Bununla birlikte, bu direnişte İslâmcıların aktivizminin abartılmayacak bir seviyede seyrettiğini hatırlatmak, araştırma nesnemizi çalıştığımız bağlamın merkezine oturtma kolaycılığında kaçınmamızı sağlar. Nitekim İslâmcılar olaydaki ikircikli taraflarını teslim etmekten sakınmamaktadır. Eylemlere bizzat şahitlik etmiş bir yazarın sözü yine İslâmcılığın emek meselesindeki “tarihsel duyarsızlığına” getirmesi boşuna değildir;

Bugün karşı koymamız gereken ekonomik zulmün, sömürünün odağında ağırlıklı olarak işçiler vardır. Ama bugün bizim işçi sorununa karşı değil tezlerimiz, sloganlarımız bile yok. Bunu en canlı olarak Paşabahçe direnişinde yaşadık. İçlerinde kardeşlerimizin de bulunduğu 1200 kişinin işten atılmasına tepki olarak müslümanlar, 21 gün süren direnişe aktif olarak katılmalarına rağmen, insanları İslâm’a ve direnişe motive edecek sloganlar bile bulmakta güçlü çektiler. Bununla birlikte, bizim de ilk defa işçi sorununa sahip çıkan, işten atılmaları kınayan bir bildirimiz hazırlandı ve dergimizin ilavesi olarak bütün yörede ve camilerde dağıtıldı. Bu güzel ve ilk teşebbüs öncelikle halkın içindeki müslümanların uyandırılıp harekete geçmelerini sağlaması bakımından etkili oldu. Bu da 21 gün süren direnişin zaferle sonuçlanmasında en etkin faktör olan kitle desteğini getirdi.²⁷⁴

Bu kitle desteğine MAZLUMDER’in de iştirak ettiğini ve maddi ve manevi destekte bulunduğunu *Yeryüzü* dergisinin konuyu kapağına taşıdığı 9. sayısından öğreniyoruz.²⁷⁵

3.1.3.4.5. Çeşitli Eylemler, Grevler, Direnişler

Bu iki büyük direnişin haricinde irili ufaklı birçok eylemliliğin gündemini özellikle *Yeryüzü* dergisinin tuttuğu görülüyor. Zeytinburnu İnceler Boya Fabrikası’nda toplu sözleşme görüşmelerine yaklaşırken 55 işçinin işten atılmasının ardından başlatılan ve iki buçuk aydır devam eden grev²⁷⁶, eski TÜSİAD başkanı Ali Kocaman’ın sahibi olduğu Davutpaşa Top-Vit’te toplu sözleşme görüşmelerindeki uyuşmazlık sonucu başlayan ve yedi aydır süren

²⁷⁴ Çakır, “Müslümanların İşçi Kıyımı ve Ekonomik Sömürü Karşısındaki Tavrıları”, s.6.

²⁷⁵ Ahmet Mayalı, “İşçi Kıyımına İnen Yumruk: Paşabahçe Direnişi!”, *Yeryüzü*, sayı: 9, 15 Ağustos 1991, s.4-5.

²⁷⁶ *Yeryüzü*, “İnceler Boya’da Grev: ‘Çok İstemeyin Memleket Batar’”, sayı: 1, 15 Aralık 1990, s.12.

grev²⁷⁷, Kayseri Çinkur işçilerinin mücadelesi²⁷⁸, MESS grevleri²⁷⁹, İhsan Doğramacı'nın sahibi olduğu Tepe grubu işletmelerinde ve Bilkent'teki işçi çıkartmalar, sendikasılaştırma ve buna karşı gelişen işçi direnişleri²⁸⁰, birçoğu sigortasız çalışan ve 16 saat tek vardiyada çalışmak zorunda kalan fırın işçilerinin toplu sözleşmeleri ve iş güvenliğine ilişkin hak mücadeleleri²⁸¹, Tuzla cam işçilerinin direnişi²⁸², Gebze Elektrofer fabrikasında işten çıkarılan 209 işçinin "İlk kez direnen bir topluluk oluşturduk" sözleriyle sürdürdüğü eylemler²⁸³, Görgülü pastanesi işçilerinin grevi²⁸⁴, Çukurova grubuna bağlı Tifdruk ambalaj fabrikası işçilerinin dört aydan fazla süren ücret mücadelesi²⁸⁵, Kocaeli Orsaş'ta Öz Ağaç-İş'in öncülüğünde taşeronlaşma karşıtı hukuk mücadelesi ve grev²⁸⁶, Tuzla STFA Tersanesi'ndeki maliyet kısıtı gerekçesiyle yapılan toplu işten çıkartmalar²⁸⁷, Türkiye çapında 600'ü bulan işçi çıkartmanın ardından başlayan Yurtiçi Kargo direnişi²⁸⁸, Otomobil-İş sendikasına bağlı olarak Gebze Cer Metal'de çalışan 77 işçinin toplu sözleşmeden netice alamayınca başlattıkları mücadele²⁸⁹, yine Gebze'de Yahya Kigili'ya ait Yongapan kereste-sunta fabrikasındaki tensikatlar²⁹⁰, İstanbul Kartal'da armatür ve banyo aksesuarları üreten Mata fabrikasında "namaz kılan" işçilerin çıkartılması²⁹¹, sahiplerinin "Alarko'lar, Kamhi'ler gibi yahudi" olduğu hatırlatılan Tekirdağ Derkon deri işletmelerinde 288 işçinin sendikalaşma istemesi yüzünden toplu halde işten atılmasının

²⁷⁷ **Yeryüzü**, "Top-Vit'te Grev 7. Ayında", ags, s.12.

²⁷⁸ **Yeryüzü**, "Çinkur İşçileri Kararlı", sayı: 2, 15 Ocak 1990, s.7. "Önemli bir sanayi kuruluşu olan Çinkur'da grev olması şüphesiz ki, üretim adına olumsuz bir durum. ancak işveren işçilere karşı direniyor; üretimin olmaması o yüzden ilgilendirmiyor onları. İşçinin mağduriyeti, güç hayat artları fazla ilgilendirmiyor işvereni. Altta kalanın canının çıktığı, güçsüz olanın, hakkını arayamayanın karşısında duvarlaşmış vicdanların hakim olduğu Türkiye'de, Çinkur işvereni de duvarlığını devam ettiriyor. Çinkur işçilerinin kararlılığı, hak arama şuurlarının gelişmesi, yeni bir gelenek başlatıyor Kayseri'de, güçsüzlerin de, mustaz'afaların da insanca yaşama isteklerini dile getirme geleneğini ifade ediyor."

²⁷⁹ **Yeryüzü**, "MESS Grevi; Ezilenler İçin Kurtuluşa Bir Adım Olmalı", ags, s.8-9.

²⁸⁰ Osman Yurt ve Metin Öztürk, "Tepe'de Vahşet", **Yeryüzü**, sayı: 3, 15 Şubat 1991, a.y., "Bilkent'te Sendika Fiyaskosu", **Yeryüzü**, ags, s.26.

²⁸¹ Şahin Yeter, "Fırın Sıcığında Bir Ömür", **Yeryüzü**, sayı: 2, 15 Ocak 1990, s.6. Öz-Gıda İş'in gayretlerinden bahseden ve "sarı sendikacılık"tan şikâyet eden yazıda işçilerin koşullarına atfen "modern kölelik" ifadesi kullanılır.

²⁸² Halim Yazıcı, "Tuzla Cam İşçileri Direniyor!", **Yeryüzü**, sayı: 12, 15 Kasım 1991, s.13.

²⁸³ Hakan Şahin, "Elektrofer'den atılanlar eylemde", **Yeryüzü**, sayı: 14, 15 Ocak 1992, s.21.

²⁸⁴ Hakan Şahin, "Görgülü Pastanesi işçileri: Emeğin hakkı mücadele ile alınır", **Yeryüzü**, sayı: 16, 15 Mart 1992, s.8.

²⁸⁵ Hakan Şahin, "Tifdruk Grevi Dördüncü Ayında", **Yeryüzü**, sayı: 10, 15 Eylül 1991, s.21.

²⁸⁶ Mehmet Acar, "Orsaş'ta sancı dinmiyor: 'İşveren Müslümansa hakkımızı versin'", **Yeryüzü**, sayı: 17, 15 Nisan 1992, s.14. Dergi sonraki sayıların birinde Orsaş'taki mücadelenin taşeronluk sistemine son vererek başarıyla neticelendirildiğinin haberini verir. Hakan Şahin ve Mehmet Acar, "Orsaş'ta sancılı anlaşma", **Yeryüzü**, sayı: 18, 15 Mayıs 1992, s.30.

²⁸⁷ **Yeryüzü**, "Tuzla STFA'da işçi kıyımı", sayı: 17, 15 Nisan 1992, s.14.

²⁸⁸ Hakan Şahin, "Yurtiçi Kargo'da Direniş", **Yeryüzü**, sayı: 14, 15 Ocak 1992, s.21; **Yeryüzü**, "Yurtiçi Kargo'da Direniş Sürüyor", sayı: 17, 15 Nisan 1992, s.14.

²⁸⁹ Mehmet Acar, "Cer Metal'li emekçiler hakkını arıyor", **Yeryüzü**, sayı: 18, 15 Mayıs 1992, s.30.

²⁹⁰ Hakan Şahin, "Yongapan'da işçi kıyımı bitmiyor", **Yeryüzü**, ags, s.30.

²⁹¹ **Yeryüzü**, "Namaz kil işten atıl", ags, s.30.

ardından başlatılan ve başarıya ulaşan direniş²⁹², Et ve Balık Kurumu'nda özelleştirme sonrası sendikasızlaştırma ve işçi çıkarma girişimine karşı işçilerin işverene geri adım attıran elbise yakma eylemi²⁹³, Amerikalı Colgate-Palmolive şirketine satılan Hacı Şakir'deki ("ABD terörü" ifadesiyle tanımlanan) toplu işten çıkarmalar ve müteakip direniş²⁹⁴, İzmir Belediyesi'nde 2500 kişilik işten çıkarma hamlesi²⁹⁵, "zaten düşük olan maaşlarını alamayan ve iş bırakma, yürüyüş, bildiri dağıtma gibi eylemlere girişen" belediye işçilerinin mücadelesi²⁹⁶; Camiş Makine Kalıp Sanayii'nde işverenin üretimi durdurma kararına karşılık işçilerin fabrika işgali²⁹⁷; Bursa Taner Kaplama İşletmesinde Öz Ağaç-İş sendikasına üye oldukları gerekçesiyle atılan 86 işçinin direnişi²⁹⁸; Bahçelievler, Bağcılar, Göngören ve Tuzla'da belediye başkanlıklarını kazanan Refah Partisi'nin bu belediyelerdeki geçici işçileri (toplamda yaklaşık 900 kişi) "tasarruf tedbirleriyle" işten çıkartmasının ardından başlayan direniş²⁹⁹; Üsküdar işçi pazarında "ekmek parası uğruna köylerinden göç edip buralarda az bir ücretle çağdaş köleliğe mahkum edilen işçiler" in dertleri³⁰⁰; Mersin Belediyesi'nde çıkarılan 999 işçinin bir dizi eylem sonucunda geri işe alınmalarını sağlayan direniş³⁰¹, Ülker'in otomasyona geçiş ve modernizasyon yatırımları gerekçesiyle 826 işçinin işine son vermesinin ardından 200'e yakın işçinin fabrika önünde başlattıkları ve 81'inin işe dönüşüyle, kalanlarınsa tazminatlarını peşin almayı başararak sonra eren direniş³⁰²; ilh. bu dergilerde yer tutmuştur.

3.1.3.5. İş cinayetleri

90'lı yılların ilk yarısı büyük direnişlere sahne olduğu kadar geniş çaplı ve oldukça üzücü iş cinayetlerine de sahne olmuştu. 7 Şubat 1990 tarihinde Amasya'nın Merzifon ilçesinde Yeniçelttek Kömür İşletmesi'nde meydana gelen grizu patlamasında 68 işçi hayatını kaybetmişti. Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği yayınında, kazanın ihmal, yetersiz

²⁹² Hakan Şahin, "Derkon'da emekçiler kazandı", **Yeryüzü**, sayı: 22, 15 Eylül 1992, s.21.

²⁹³ Hakan Şahin, "Özelleştirme kapsamına alınan Et ve Balık Kurumu'nda sendikasızlaştırma girişimi kırıldı", **Yeryüzü**, sayı: 23, 15 Ekim 1992, s.18.

²⁹⁴ **Yeryüzü**, "Amerikalılara satılan Hacı Şakir'de ABD terörü işçinin ensesinde", ags, s.18.

²⁹⁵ **Yeryüzü**, "2500 işçiyi işten atan İzmi büyükşehir belediyesi suya ve otobüs biletlerine zam yaptı", ags, s.18.

²⁹⁶ Hakan Şahin, "Belediye işçilerinin eylemleri devam ediyor", **Yeryüzü**, sayı: 25, 18 Aralık 1992-1 Ocak 1993, s.10.

²⁹⁷ H. Yasin Saruhan, "Camiş Makine Kalıp'ta işçilerin fabrika işgali ardından yeniden işbaşı yapıldı", **Yeryüzü**, ags, s.10.

²⁹⁸ Salih Çınar, "İnegöl Taner Kaplama'dan atılan işçilerin direnişi sürüyor", **Yeryüzü**, ags, s.11.

²⁹⁹ Hakan Şahin, "RP'li belediyeler ilk sınavını veriyor", **Yeryüzü**, sayı: 27, Şubat 1992, s.6.

³⁰⁰ Coşkun Bayram, "Ücretli köleliğe devam", **Yeryüzü**, ags, s.9.

³⁰¹ Hacı Azadi, "Mersin'de Belediye İşçileri Kazandı", **Yeryüzü**, ags, s.19. Şöyle geçmektedir: "Mersin'li mustaz'afklar, 'hak almanın ancak direnmekle mümkün olduğunu' bir kez daha gösterdiler."

³⁰² Hakan Şahin, "Ülker'de İşçi Kıyımı", **Yeni Yeryüzü**, sayı: 1, Mayıs 1993, s.30-31; **Yeni Yeryüzü**, "Kapitalist İşletmecilikte Örnek Kuruluş: ÜLKER", sayı: 8, Ocak 1994, s.14.

tedbirler, yönetim sorunu ve en temelde işçinin yaşam hakkının kâr maksimizasyonu ve maliyet kısıtı uğruna değersizleştirilmesinin bir neticesi olduğu şeklindeki, sık tekrarlanan maden kazalarına ilişkin “sıradanlaşmış” çıkarımları yinelemek durumunda kalmaktadır.³⁰³ Benzer bir grizu faciası, 1992 yılının 3 Mart’ında (yani büyük Ankara yürüyüşünden hemen bir yıl sonra) Zonguldak Kozlu’da, bu kez 263 kişinin kurban gittiği olaydır. Facia o ana dek Türkiye’deki en büyük çaplı maden kazasıydı.³⁰⁴ Bu iki olay dönemin İslâmcı dergilerinde de yankı bulmuştur.

Yeniçelttek faciasının akabinde, Mart sayısının sunuş yazısında –İran devrimine yakınlığıyla bilinen- *Tevhid* dergisi, olayı İmam Humeyni’den bir alıntıyla anar:

İmam’ın (r.a.), ‘işçilerin kanı şehidlerin kanı kadar kıymetlidir’ işaretine uygun olarak, Yeniçelttek mazlumlarının acısını paylaşmak ve sömürü düzenini mahkum etmek üzere duygu ve tesbitlerimize de yer verdik. Bütün mahrumiyet ve özlemlerimize rağmen, dünya mahrumlarının ve yalınayaklılarının ümit kaynağı olan İslâm Devrimi ile birlikte daha nice yıllara şahit olma ümidi ile...³⁰⁵

Yine derginin adıyla yazılmış bir yazıda savunulduğu üzere, “geliyorum demesine rağmen ciddiye alınmayan” grizu faciasında, “ihmalden önce Türkiye’de emeğe, işçiye verilen değerin ne olduğu konuşulmalı”ydı. Türkiye’de 12 Eylül’den beri maden kazalarından üç bin işçi ölmüş, çok sayıda insan “istatistik-dışı kurbanlar” olarak solunum yollu hastalıklara düşmüş ve genç yaşlarda can vermişti. Bir kaç maden mühendisini olayın sorumlusu olarak gösterip üstünü kapatmak emek-sermaye ilişkilerinin kökenindeki sorunları gözardı etmek olurdu. Oysa ki “Türkiye, başbakanının göğsünü gere gere ‘benim ülkemde emek ucuz’ diyen sayılı ülkelerden biri”ydi. Ucuz emeğin hicap edilmesi gereken bir durum olması gerektiği, bunun insanın ucuzluğu manasına geleceği, Müslümanlar açısından ise insanın yaratılmışların en şerefli olduğu ve insanca muamele görmesi gerektiği savunuluyordu.³⁰⁶

Bu arada bir grup İslâmcı, olaya dair yazdıkları bir bildiriye dergi aracılığıyla kamuoyuna açmışlardı. Bunun dergide olayın incelendiği dosya içine yerleştirildiği düşünüldüğünde bir kaç ismin değil bütün bir dergi çevresinin ve en genel anlamıyla da emek meselesini yeni gündemine almaya başlayan radikal İslâmi yönelimlerin umumi ruh ve düşünce dünyasını yansıttığı öngörülebilir. Bildirinin tamamını -biraz uzun bir alıntı sayılabileceğini göze alarak- tarafımızca yapılmış vurgularla birlikte buraya koymayı tercih ediyoruz:

³⁰³ TMMOB Maden Mühendisleri Odası Yönetim Kurulu, “Yeni Çelttek Kömür Ocağında Yaşamını Yitiren 68 Maden İşçisi Düzenin Kurbanıdır”, **MADENCİLİK Bülteni**, sayı: 7, Mart 1990, s.3-4.

³⁰⁴ 13 Mayıs 2014 tarihinde Manisa’nın Soma ilçesinde meydana gelen ve 301 işçinin can verdiği maden yangınına kadar.

³⁰⁵ **Tevhid**, “Yayıncıdan”, sayı: 3, Mart 1990, s.2.

³⁰⁶ **Tevhid**, “Rejimin Emeğe Bakışı ve ‘Kurban’lar”, ags, s.5-6.

Alinteri, emek ve emekçi düşmanlarının bile bile ölümle kucaklaştırdığı mazlum Yeniçeltekli maden işçileri:

Sofralarında içecekleri “*kan ve alinteri*” olan *dünya yiyiciler* nice bin umutla çalıştığımız iş yerini “cehennem” yaparak *zulmün ateşinde* yaktılar sizi. Ülkenin yeraltı ve yerüstü kaynaklarını, *insanlık onuru* ile *alinterini emperyalizme peşkeş çeken sömürücüler* yanmış vücutlarımızla *emeğin öyküsünü* yazdırırlarken *yağma sofralarında* kadeh kaldırıyorlar hâlâ.

Alinteri ve emekçi düşmanlarına insanımızın artık *sömürülemeyeceğini* duyururken yanık cesetlere bile el sürememiş nice yetimlere, dullara, nişanlılara yardım kampanyası açan *batılı ve uşak ruhlu kuruluşlara* insan avcılarını hatırlatır, insanımıza yardım etmek için yüzlerce kişinin göçük altında alevler arasında kalmasının gereklilik olmadığını bilmelerini isteriz.

Yeniçeltekli *mazlum işçiler* ve boynu bükük yetimler, dullar, genç nişanlılar, kana bulanmış yanık kokan cesetler, olay neticesinde hissetmediğimiz duyguları söylemekten Allah’a sığınır, *İslâm’ın devrimci hedefleri* uğruna ve *alinteri* ile *insanlık onuru* için, şehadetimiz hayatımızın tabii bir sonucu olduğu dem, seve seve kanımızı akıtıp *zalimler* ve *dünya yiyicilerle* hesaplaşacağımız duyurusuyla.

El ele vereceğiz, *sömürülmeyeceğiz* biz *Müslüman halkız*.³⁰⁷

“Alinteri ve emekçi düşmanlığı”nı kapitalizmin adını anmaktan ziyade “emperyalizm” veya “sömürü düzeni”yle açıklamak, İslâmcıların anti-Amerikancı siyasal tasavvurlarıyla da örtüşen bir ifade tarzıydı. Kapitalizm kavramı muhakkak ki kullanılmaktadır, ne var ki İslâmcıların lügatçesinde siyasal, kültürel ve ekonomik bozgunculuğu, işgal ve sömürüyü, ezilen halkların yaşadığı trajedileri külliye ihata eden ve yerel sorunları “küresel istikbar”la ilişkilendirerek o huzursuz ve itirazcı belleği yeniden üretmeye izin veren bir kavram olarak emperyalizmin çok daha kuşatıcı ve elverişli olduğu düşünülmektedir. “İnsanlık onuru” ve “alinteri”nin bir arada kullanımı dikkat çekici olduğu gibi, bunları ülkenin kaynaklarıyla beraber “emperyalizme peşkeş çeken” “sömürücüler” sınıfının da devlet düzeni ve sermaye sahiplerine işaret ettiği aşikârdır. Bu ortaklık resmini “insan avcısı Batılı ve uşak ruhlu kuruluşlar” tamamlamaktadır. “Dünya yiyiciler”, “yağma sofraları”, “zulüm ateşi”, “zalimler”³⁰⁸, “mazlum işçiler” ifadeleri halkçı bir öfkenin ve anti-kapitalist bir kavgacılığın dışavurumudurlar. “İslâm’ın devrimci hedefleri uğruna ... zalimler ve dünya yiyicilerle hesaplaşma” ahdi ve sömürüye karşı “biz

³⁰⁷ **Tevhid**, “Yeniçeltek Katliamı Dolayısıyla Kamuoyuna Bildiri”, ags, s.6. Metindeki cümle düşüklükleri korunmuştur. Bildirinin altında aynen şu imzalar bulunmaktadır: H. Birik, H. Burhan, C. Özyurt, C. Demir, N. Bayram, S. Şen, Z. Gürler, E. Çakar, R. Taştan, A. Yılmaz, O. Deniz, C. Ünalı, O. Dalyan, A. Koral, S. Atalay.

³⁰⁸ Burjuva/burjuvazi kavramından belki özellikle uzak durulmakta, bu kavram İslâmi/İslâmcı bir dağarcığın imkânlarından faydalanılarak yeniden tanımlanmaktadır. Burjuva ifadesine dergi metinlerinde neredeyse hiç rastlamadık.

Müslüman halkız” sloganı, emek yanlısı İslâmcı bir söylemin üretimine yapılan ilk ve dikkate şayan katkılardan bazıları olarak sayılmalıdır.

Olayı kapağına “Maden Ocağında İşçi Kıyımı” şeklinde taşıyan *Objektif*’te ise facianın gerekçesi olarak gösterilen ihmallerin bahane olduğu yinelenir. Buna göre, olay sermaye sahiplerinin ucuz insan gücüne duydukları iştahın bir sonucu olarak vuku bulmuştur. Ahmet Erol, “Yeni Çeltek, 243 nolu ocakta 66 [68] işçi göz göre göre öldürüldü. Ama bu katliamın sorumlusu bulunan birkaç kurban değil mevcut ekonomik zihniyettir. Olay, tahtını kan ve gözyaşı üzerine kuran kapitalizmin yeni bir cinayettir” diye yazar.³⁰⁹ Çare, temel sorun olan kapitalizmi ortadan kaldırmaktadır: “Allah’ın ‘ADL’ sıfatını, yani adaleti topluma hakim kılmadıkça sömürü zulümler ortadan kalkmayacaktır.”³¹⁰

Faciayı “katliam” olarak niteleyen sistem/düzen odaklı bir başka tespiti *Yeryüzü*’nde buluruz. Dergi, Yeniçeltek olayının birinci yıl dönümünde kısa bir anma yayınlar. *Tevhid*’deki “kurban”, “kan”, “yakmak”, “ölümle kucaklaştırmak” gibi bilinçli öldürmeyi tarif eden terkipler burada “Yeniçeltek Cinayeti” tamlamasıyla ifade bulur. Olay “devlet tarafından ‘birkaç yetkilinin sorumsuzluğu’ biçiminde izah edilerek geçiştirilmek istenmiş”tir. Nitekim Zonguldaklı işçilerin büyük grev patlaması da “ucuza ölmek istemedikleri” için direnmelerinin bir neticesidir. Dergiye göre Yeniçeltek katliamı, sistemin işçinin hayatına biçtiği değer bir ifadesidir. Yazı, “katliamın mazlumların yegane destekçisi İslâmi hareket mensuplarınca unutulmayacağı” sözünü vererek tartışmaya tıpkı önceki metin gibi İslâmcı bir renk katmayı ihmal etmez.³¹¹

Bir başka grizu patlaması tam iki yıl sonra (3 Mart 1992) Zonguldak Kozlu’da gerçekleştiğinde *Tevhid* dergisinde sadece -muhtemelen Mart sayısına aceleyle yetiştirilmek zorunda kalmış- ufak bir taziye mesajı görürüz. Öfke dozajı düşük olan mesaj “İş güvenliğinden yoksun elverişsiz çalışma ortamında maişet için çalışmak zorunda kalıp Grizu patlaması sonucunda hayatını kaybedenlere Allah’tan rahmet, yakınlarına ve tüm halkımıza baş sağlığı dileriz” ifadeleriyle yetinmektedir.³¹² Bu dozaj yükselmek ve “laik-kapitalist” devlet düzenine yönelmek için bir sonraki sayıyı bekler. Sukuti Memioğlu’nun yazısı, Kozlu’yu ondan on gün sonra meydana gelen ve 653 kişinin öldüğü Erzincan depremiyle birlikte ele alır ve “felaketleri ‘doğal afet’ diyerek kaderin sırtına yükleyiveren rejim”in “kendisinin doğayı kışkırtan ve tahrik eden davranışlarını açıklamaya yanaşmadığını” öne sürer. Oysa ona göre hem Kozlu’daki grizu

³⁰⁹ Ahmet Erol, “Maden Kurbanlarını Yüreğimize Gömdük”, *Objektif*, sayı: 11, Mart 1990, s.16.

³¹⁰ Agm, s.17.

³¹¹ *Yeryüzü*, “Yeniçeltek Unutulmayacak”, sayı: 3, 15 Şubat 1991, s.22.

³¹² *Tevhid*, “Taziye”, sayı: 27, Mart 1992, s.60.

patlamasında hem de Erzincan'da yaşanan depremde rejimin inkar edilemez bir rolü bulunmaktadır.³¹³ “[R]ejim Kozlu’da resmen cinayet işlemiştir. Grizu’nun yükseldiğini bilgisayarlar haber verdiği halde ocaklar boşaltılmamış ve yüzlerce insan diri diri ateşe gömülmüş ve üzerlerine de beton dökülerek kapatılmıştır.”³¹⁴ Memioğlu’na göre bu sistemik bir krizdir ve “bütün bu acıların ve zulümlerin üstü” sistemin kendisi tarafından “örtülecek ve unutulacak”tır, çünkü olayların sorumluları bireysel soyguncular değil, “devletin bütün ünitelerini bir ağ gibi sarmış, örgütlü bir hırsızlık şebekesinin parçaları”dır. “Devletin birçok yetkilisinin bu olaylardaki suçlularla ya bağlantısı ya da diyet borcu bulunmaktadır.”³¹⁵ *Yeryüzü*’ndeki bir değerlendirmenin yalnızca başlığı bile bize aynı sonucu düşündürülebilir: “Kozlu’da Ölen İşçilerin Katili Laik Düzendir”.³¹⁶ Şahin, “Katil neden laik düzendir?” sorusuna “Çünkü insan hayatı yerine egemenlik sahiplerinin ‘daha fazla kâr’ hesaplarını esas almaktadır. Kozlu örneğinde bunun çok açık delilleri var” şeklinde yanıt verir. Ona göre laik düzenin siyasetçileri ve basını, kendi cinayetlerini sorgulamak yerine büyük enerji ithalatçısı Alarko şirketinin sahibi İshak Alaton’un 1980’den beri dillendirdiği, Zonguldak ocaklarının teknolojik yetersizliğinden ötürü sürekli zarar ettiği, Türkiye’ye yükten başka bir şey getirmediği ve kapatılması gerektiği yönündeki teklif çağrılarını kulak kesilmişlerdir. Dolayısıyla olay yüzeysel sebepler üzerinden tartışılarak sorunun kaynağı ihmal ediliyor, devleti ve sermayesiyle laik düzen, asıl sorun olan kapitalist üretim biçimi ve ilişkilerinin üstünü örtüyordu.³¹⁷

Tekin Ekinci’nin *Haksöz*’deki değerlendirmesi de farklı sayılmaz.³¹⁸ Kozlu’yu anarken 24 Ocak kararlarına ve Özal’ın yabancı sermayeye Türkiye’yi “ucuz işçi cenneti” olarak sunuşuna referans veren Ekinci, “ezilen halkın adeta Mekke cahiliyesindeki kölelik kurumunun içinde değerlendirilebilecek bir konuma düştüğünü” söyler. Bu bağlamda “Zonguldak katliamı basit bir ayrıntı olmayıp, laik düzenin halkına karşı gösterdiği tavrın bir sonucudur.” Ekinci’ye göre sırtını ABD’ye yaslayan “batıcı-laik” kapitalist rejim, emekçinin hakkını gözetmek yerine 1990 Zonguldak maden işçilerinin grevinde yaptığı gibi işyerlerini kapatma tehditleri yapmaktaydı. Oysa aksamakta olan ocakların verimsizliğinden ziyade laik düzenin emekçi

³¹³ Sukuti Memioğlu, “Devlet-Hırsız İşbirliği, Sonuç Facia!”, **Tevhid**, sayı: 28, Nisan 1992, s.47.

³¹⁴ Agy.

³¹⁵ Agm, s.48.

³¹⁶ Hakan Şahin, “Kozlu’da Ölen İşçilerin Katili Laik Düzendir”, **Yeryüzü**, sayı: 16, 15 Mart 1992, s.8.

³¹⁷ Agy. Alaton’un kömür ve doğalgaz ithalatına ilişkin rolü hakkında ayrıca bkz. Nuray Sancar, “Zonguldak Katliamı Ve Ocakların Kapatılması”, **Özgürlük Dünyası**, sayı: 42, Nisan 1992. <http://www.ozgurlukdunyasi.org/arsiv/430-sayi-042/1922-zonguldak-katliami-ve-ocaklarin-kapatilmasi>

³¹⁸ Tekin Ekinci, “Katliam, Facia ve Katiller”, **Haksöz**, sayı: 12, Mart 1992.

unsurlara gösterdiği insanlık dışı tutum, Kamu İktisadi Teşekküllerindeki çıkar çarkları ve Batı güdümündeki ekonomi politikalarıydı.

Düzenin bütün aksaklıklarının İslâmcıların söyleminde “laiklik” referansı ile mahkum edilmesinin son derece bilinçli bir hafıza inşası olduğunu bir kez daha söylemeliyim. Kürt sorunundan başörtüsü sorununa, uluslararası siyasi krizlerden emek sorununa hemen bütün meseleler düzenin laikliğiyle ilişkilendiriliyordu. Örneğin Kozlu faciasının hemen akabindeki Cuma eyleminde³¹⁹ (6 Mart 1992) meydana asılan pankartlardan birinde “Kozlu’da Ölen İşçilerin Katili Laik Düzendir” yazmaktaydı. İslâmcılar eylem sırasında Kozlu faciasında ölen işçiler için gıyabi cenaze namazı kıldılar. Emek meselesini hatırlamaya ve gündemleştirmeye dönük bu sembolik cenaze namazı her halükarda kapitalist sermaye sınıfının ve laik bürokratik devlet aygıtının ortaklığına karşı İslâmi düzen talebini ve emekçi sınıfların (“mustazafların”) trajedisini ve öfkesini meczeden bir eylemlilikti.

3.1.3.6. Muhafazakâr Sermayeye İlişkin Görüşler

Bu kısımda İslâmcıların yalnızca seküler sermayeyi hedef almakla kalmadıklarını gösteren yaklaşımlarına değinilecektir. 1990’lı yılların ilk yarısında bir kısmı zaten büyümüş, bir kısmı ise serpilmekte olan Ülker, YİMPAŞ, Tekbir, Kombassan, İhlas Holding gibi muhafazakâr sermaye grupları ve MÜSİAD gibi çatı işveren kuruluşları, kapitalist iktisadi düzenin gerekliliklerine teslim olmakla ve emek sömürü süreçlerine katkı yapmakla suçlandılar. İslâmcılar büyük muhafazakâr işverenlerin üretim ve paylaşım ilişkilerinde İslâmi ilkeleri çiğnediklerini, hatta çoğu kez seküler sermaye çevrelerinin iş ahlakını taklit ettiklerini savunuyorlardı. Bu bağlamda, muhafazakâr sermayenin seküler sermayeden daha ehven ve tercihe şayan olduğu şeklindeki görüşler genelde itibar görmüyordu. Yine de piyasanın çok büyük bölümünün, hem laik Kemalist rejimin (sivil ve askeri) bürokratik güçleriyle uyumlu, hem de uluslararası büyük güçlerin çıkarlarına ortak olan seküler yönelimli dev sermaye gruplarının egemenliğinde olduğu düşünüldüğünde, muhafazakâr sermayenin karşı karşıya kaldığı suçlamaların birinci kesime göre daha cılız kalmış olması da normaldir. Nihayetinde seküler sermaye gruplarıyla İslâmcılar arasında, bunların “laiklik” endişesiyle İslâmi hareketlere baskı yapan devlet rejimine her halükarda katkı vermelerinden ötürü, sadece iktisadi değil oldukça politik bir gerilim de mevcuttu.

³¹⁹ Cuma eylemleri, 1980’li yılların ikinci yarısından 1990’ların ikinci yarısına kadar her Cuma günü Beyazıt Meydanı’nda İslâmcıların organizasyonu ile gerçekleşen ve Türkiye gündemine ilişkin nabzın tutulduğu ve düzen karşıtı itirazları temsil eden mitinglerdir.

Dergilerde muhafazakâr sermayenin kapitalistleşme eğilimlerinden yakınan İslâmcı değerlendirmelerden biri, *Mektup*'ta Öz Gıda-İş İstanbul Şube Başkanı Baki Gülbaba'yla yapılan söyleşide görülür. Ayşegül Aktürk Arpacı'nın söyleşi girişinde yazdığı not, işçi-işveren ilişkisini patron-köle diyalektiğine bağlar ve “bu düzenin kapitalist idaresinin zalimliğinden daha zalim olan Müslüman işverenler”den şikayet eder. Karşı ideoloji mensupları, “Marks'ın, Lenin'in ideolojisine karşı İslâm'ı anlatan Müslümanlara” adı Müslüman patronu göstermektedirler.

“İşçisine neden bu kadar az ücret veriyor” diyorlar. Tebliğ eden Müslümanın da Hak-iş'e bağlı sendikaların önüne de hep kapitalist zihniyetli Müslüman çıkıyor. Sendika anayasanın teminatı altında ama. İşçi bu teminatın altına girerek hakkını aramak için çaba sarfediyor. İşçiyi buna mecbur eden, Müslüman adı altında bu düzenden memnun olan kapitalist patron.³²⁰

Arpacı'nın muhatabına “İslâm'ı hayat olarak benimseyen işverenlerin de işçiyle ilişkileri kapitalistçe. Bu konuda neler söylenebilir?” şeklindeki sorusuna Gülbaba'nın verdiği cevap, Müslüman/muhafazakâr/İslâmi işverenlerin modern kapitalist ekonomi düzeni ve iş hayatı içindeki çelişkilerine dikkat çekmektedir:

İslâm'ı hayatın kendisi olarak benimsemiş işverenler var olup olmadıkları doğrusu tartışılabilir bir olaydır. Ancak bu demek değildir ki böyle işverenler yok. Tabi ki vardır. Ancak işçi ile münasebetlerde ön planda olan genelde yürürlükteki yasalar, yönetmelikler ve tüzüklerdir ... Bu tip işverenler birbirine tezatlar teşkil eden iki rolü birlikte yaşamaktalar. İnançları ile yaptıkları tezatlar silsilesidir. Genelde çalışma hayatında oturmuş kalıp ve ölçülere bağlı kalındığından, inanç geri plana itilmekte, kâr etme yahut da her geçen gün biraz daha, biraz daha büyüme hırsı öne çıkmaktadır.³²¹

Cumhuriyetin kuruluşundan beri İstanbul merkezli klasik Türk burjuvazisinin hükmettiği pazarın kıyısına itilmiş ancak merkeze dahil olmak isteyen Anadolu'daki muhafazakâr küçük ticari işletmeler, 1980 sonrasında 12 Eylül rejiminin ve Turgut Özal'ın açtığı kanalları değerlendirebildiler; her ne kadar TUSİAD sermayesi büyüklüğünü ve ağırlığını korumaya ve arttırmaya devam ettiyse de, muhafazakâr işletmeler de temsilcilik, acentacılık, komisyonculuk ve ticari faaliyet gibi küçük ve orta ölçekli çabalardan sıyrılarak 1980 sonrasında birçok farklı üretim alanında örgütlendi ve yavaş yavaş uluslararası sermayenin bir parçasına dönüştüler. Bu büyüme, muhafazakâr sermaye gruplarını ideolojik olarak değilse de ekonomik alanın ve sermaye ilişkilerinin alışkanlıklarını ve mecburiyetlerini içselleştirme bağlamında büyük sermayeye yaklaştırmaktaydı. İslâmi finans kuruluşları gibi “faizsiz ve helal kazanç” iddiasında

³²⁰ Arpacı, “Sendika Neyin Nesi? Kimin Fesi?”, *Mektup*, ags, s.18.

³²¹ Agm, s.20.

olan kurumsal çabalar ortaya konmakla birlikte, bunlar üretim ilişkilerinin kapitalistçe örgütlenmiş oluşuna ilişkin köktenci ve yıkıcı muhasebelerin bir neticesi olarak tezahür etmemiş, daha ziyade iktisadi alanın *habitusunu* sahiplenerek sermayesini arttırmak isteyen muhafazakâr iş çevrelerinin hinterlandını genişletecek araçlar mesabesinde kalmıştı. Muhafazakâr sermayenin büyük ölçüde 1980 sonrası Özal'ın sağladığı imkânlarla palazlandığı düşünüldüğünde, Özal'ı “uluslararası kapitalist emperyalizmin işbirlikçisi” gören İslâmcıların bu sermaye gruplarını “tevhidî uyanış” denen sürecin bir cüzü olarak görmemeleri olağandı. Necmettin Erbakan'ın kurulmasını teşvik ettiği ve 5 Mayıs 1990'da İstanbul'da kurulan Müstakil İş Adamları Derneği (MÜSİAD) de hemen hemen aynı kuşkuyla karşılanıyordu. Örneğin Sukuti Memioğlu, derneğin kuruluşuna ilişkin yazdığı yazıda, MÜSİAD'ı “fakiri daha da fakir, zengini daha da zengin yapan, işçinin hakkını bırakınız alınının teri kurumadan vermeyi, hiç vermeyen, sömürü, soygun ve vurgun üzerine kurulu haksız ve adaletsiz bir düzenle hiçbir sürtüşmeye girmeden patronluk yapabilen, liberal ekonomi içinde hiçbir sorun yaratmadan yer alabilen, sermayenin bir zulüm aracı olarak kullanıldığı bir dünyada sermayesini bu dünyanın kurallarıyla uyum içinde kullanabilen, bütün bunlarla müslümanlığını da birlikte yürütebilen becerikli iş adamları örgütü” olarak tanıtmaktadır. Memioğlu, Cumhuriyetin “milli burjuvazisi” olarak serpiltiltiği klasik Türk-İstanbul sanayi burjuvazisinin kapattığı alanları Müslümanlar adına genişletme iddiasında olan bu yeni muhafazakâr işadamları birliğinin sahilliğini ironik bir dille sorgular:

Bu imaeen müslüman dernek TÜSİAD'a alternatif olarak çıkma iddiasında ancak başındaki MÜ bizde bazı çağrışımlar yaptı. Bilindiği gibi Türkçede bir kelimenin başındaki harfi M ile değiştirirseniz o kelimenin nesnel karşılığı olmayan yani negatif bir alternatifini ifade etmiş olursunuz. Adam-Madam, İnsan-Minsan, Patron-Matron, TÜSİAD-MÜSİAD gibi.³²²

Ona göre bu muhafazakâr patronlar, Müslümanlıkları söz konusu olunca rejim karşıtı kesilmekte, ama patronlukları söz konusu olduğunda karşı oldukları rejimin işçi haklarına getirdiği kısıtlamaları işçilerine karşı kullanmayı bir hak olarak görmektedirler. “Alın terinin haklı talepleri karşısında rejimin kanunlarının ardına sığınırken,” der yazar, “rejimden yanadırlar, insanları yarı aç yarı tok halde çalıştırabilmek için rejimin sunduğu imkân ve izinleri kullanırken rejim iyidir de akşamları düzenledikleri bol nevaleli sohbetlerde aynı rejim tu kaka oluverir.” Memioğlu, MÜSİAD'ın kuruluşunun Özal ve TÜSİAD arasında bu ikincisinin 1990 yılında hazırladığı (“irtica” odaklı) eğitim raporu üzerinden belirginleşen bir gerilimin neticesi olup olmadığını sorgular ve yeni iş adamları örgütünün rejimin boşluklarını doldurmaya ve

³²² Sukuti Memioğlu, “Tüsiad-Müsiad”, **Tevhid**, sayı: 11, Kasım 1990, s.26.

rejime sermayeleriyle kan sağlamaya hizmet edip etmeyeceklerinin şüpheli olduğunu öne sürer. Eğer muhafazakâr iş adamları sermayeyi rejimin aleyhine, İslâm'ın lehine kullanmak niyetinde iseler yapacakları en iyi şey bunu üretim ve paylaşım ilişkilerinde kanıtlamak olmalıdır. Türkiye'de "işçiyi açlığa mahkum eden bir ücret ve fiyat politikası oluşturan", "çıkardığı yasa, tüzük ve yönetmeliklerle işçinin elini kolunu bağlayan" rejim ve bu imkânları "direktif ve önerilerle yönlendiren" sermaye çevrelerinin işbirliğine karşı, muhafazakâr iş çevreleri şu İslâmcı meydan okumayla karşı karşıya kalırlar:

Şimdi siz MÜSİAD'lı müslüman iş adamları; rejimin sunduğu bu imkânı kullanmayı reddedebiliyor musunuz? Yürürlükteki insafsız ücret politikasının insanlık dışı olduğunu ilan edip kendi işçilerinize insanca yaşayabilecekleri bir parayı kendiniz takdir ederek verebiliyor musunuz? Mesela asgari ücreti 440 bin değil bir milyon üzerinden uygulayabiliyor musunuz? Hizmet etme iddiasında bulunduğunuz İslâmın köle için tanıdığı yaşama standardı bile bugün işçiye biçilen statüden çok daha yüksek bir statüdür. Eğer siz işçilerinize daha insafli ve insanca bir yaşama standardı sağlayacak olursanız işçiyi köleden bile daha aşağı bir duruma mahkum edenlerden kendinizi ayırmış, onların hakettiği bütün suçlamalardan aklanmış, adınızın başındaki MÜ sıfatına layık olmuş olursunuz. TÜSİAD'la MÜSİAD arasında olması gereken fark böylece ortaya çıkar ve bu fark diğerlerinin zulmünü açıkça görünür kılar. ... Müslüman zenginler sermayelerinin toplam sermayeye nisbeti ölçüsünde rejimin hayatiyetinden sorumludurlar. Bu sorumluluktan üç beş kur'an kursuna bir miktar yardım yaparak kurtulduklarını sanmaları da büyük bir yanılgıdır. Kendilerine İslâmi faaliyetler dedikleri alanlara sağladıkları destekle, iktidarın politikaları doğrultusunda yaptıkları yatırımlar ve liberal ekonominin temel unsuru bankalarda biriktirdikleri paralar yoluyla, düzene sağladıkları desteği bir karşılaştırmalarını ve sermaye güçlerini ona göre kullanmalarını salık veriyoruz.³²³

O halde muhafazakâr/Müslüman zenginlerin gerek iş gerekse yaşam biçimlerinin, kapitalizm ve emeğe ilişkin radikal İslâmcı söylemin tolerans sınırlarının dışına taşıdığı gözlemlenebilir. Öyle ki, *Yeni Yeryüzü*'nün Tartışma Platformu adlı bölümüne bir okuyucunun gönderdiği yazı oldukça cüretkâr bir ifadeyle (herhangi bir ayırım gözetmeksizin) "Patronlar Zalimdir" şeklinde başlıklandırılmıştı.³²⁴ Yazı sahibi, Türkiye'nin mevcut laik Kemalist sistemine entegre olmuş, muhalefet ve itirazdan ziyade uyumcu bir siyaset izleyen muhafazakâr/İslâmi kuruluşları finanse eden "sözümüne Müslüman" sermaye sahiplerini yadırgamamak gerektiğini, bu kesimlerin yardımlarını "reklam yapmak, tüketici potansiyellerini yitirmemek ve Müslüman işveren imajını sürdürürebilmek" adına yaptıklarını savunuyordu.

³²³ Agm, s.27.

³²⁴ E. Macit, "Patronlar Zalimdir", *Yeni Yeryüzü*, sayı: 10, Mart 1994, s.29.

Yazımıza “Patronlar zalimdir” başlığını koyduk. Müslüman veya gayri müslim olsun fark etmez, patronların yanında çalışan veya çalışmakta olan kardeşlerimiz bu sözümüzün ne denli isabetli olduğunu görmüşlerdir. Hatta şunu söylersek, fazla abartmış olmayız herhalde: Müslüman diye bilinen işverenler işçisine zulmetmekte, emeğinin karşılığını heder etmekte, inancını istismar etmekte, onurunu rencide etmekte gayrimüslim işverenleri kesinlikle geride bırakırlar. Çünkü insafın, merhametin, şefkatin, kısaca insanlık adına hiçbir değer adına rastlamak mümkün değildir onların kurumlarında. Vahşi kapitalizmin temel ilkesi olan “en az ücrete en fazla işi yaptırmak” bunların da baştaçı ettikleri birinci esastır.³²⁵

Bu sermayedarlar (“Karun ahlakıyla ahlaklanmış patronlar”), her yıl umre ve hacclarını eksik etmiyor ve ihtişam içinde hayat sürerlerken asgari ücretin üzerinde ücret vermeyi “israf sayıp” kanaatsizlik olarak görüyorlardı. Yazar, nihayetinde bu kimseleri “nimetin asıl sahibini unutup ‘bu bendeki bir bilgiden dolayı bana verilmiştir’ diyen Karun’un çağdaş varisleri” şeklinde tanımlarken, servetiyle helak olan bu sembolik Kur’ani figürü muhafazakâr işverene teşmil etmekten kaçınmaz.³²⁶

İslâmcıların gerek dergilerle entelektüel ve aktüel gerekse MAZLUMDER gibi pratik kurumsallaşmalar üzerinden 1990’lara hak arama bilincini dinamize ederek girdiği ifade edilmişti. Bunun “İslâmi” olarak adlandırılan sermaye çevrelerinin zaaflarına ve kapitalistleşme eğilimlerine karşı bir tavrı da içerdiğini gösteren söylemlerden birini Abdurrahman Dilipak’ın (1980 sonrası İslâmcılığın kullanmayı çok sevdiği bir tabiri yineleyerek) “ilkesel tavrım” dediği yaklaşımında görebiliriz. Şöyle demektedir:

Haksızlık kimden gelirse gelsin, kime yönelik olursa olsun, benim tavrım haklıdan yana, haksıza karşıdır. İsterse haklı olan solcu bir işçi olsun ve hacı amcanın fabrikasında haksızlığa uğrasın. Ben, haklıdan yana, haksıza karşı olacağım.³²⁷

Söz konusu “hacı amcanın fabrikası”nı, 1993’te işçilerin direnişiyle neticelenen tensikatların icracısı Ülker’e sembolik bir gönderme şeklinde okuyabilmek mümkün. Ülker’in Türkiye sermaye tarihindeki yeri başlı başına ilginç bir araştırma sahası oluşturmaktadır, burada Ülker’i sadece çeşitli olaylar üzerinden, İslâmcı hareketlerin değerlendirmelerinde muhafazakâr sermayenin nerede durduğuna ışık tutan bir örnek olarak alacağız. Şüphesiz Ülker’in İslâmi kesimler üzerindeki tarihsel imajı uzun yıllardır, güvenle tüketilebilecek (“helal”) gıda ürünleri imal eden ve sahiplerinin İslâmi duyarlılıklarla örülü bir hayat tarzına sahip olan insanlardan oluştuğu şeklindeki toplumsal güven hissinden besleniyordu. Ancak bu imajın ötesinde,

³²⁵ Agy.

³²⁶ Agy. Bu görüşün derginin sonraki sayılarında aynı platformda başka biri tarafından yerildiğini hatırlatmak gerekir.

³²⁷ **Yeryüzü**, “Abdurrahman Dilipak ile söyleşi: Türkiye Müslümanları ve İşçi Sınıfı: ‘Hep Haklıdan, Mazlumdan, Muhtaçtan Yana’”, s.13.

Ülker'in 1990'lı yıllara gelindiğinde kapitalist piyasa koşullarına entegrasyonu büyük ölçüde sağlanmış, şirket Türkiye'nin bisküvi ve çikolata piyasasının yarısından fazlasına (yaklaşık %70) egemen duruma gelmiş ve uluslararası piyasalara açılmayı başarmıştı. "Rekabet" in sihirli piyasa kavramlarından birine dönüştüğü 1980 sonrası neoliberal koşullar ve özellikle 1990-91 yıllarında büyük işçi eylemlerinin ön ayak olduğu ücret artışlarının sermaye çevrelerinde doğurduğu endişe Ülker üzerinde de etkili oldu ve 1993 yılının Mart ayı, İstanbul ve Ankara'daki Ülker fabrikalarından 826 işçinin atılmasına tanıklık etti. O dönemde yayında olan *Yeni Yeryüzü* ve *Haksöz* dergileri işçilerin direnişine alaka gösteren İslâmcı yayınlar yaptılar.

Yeni Yeryüzü dergisi olayı "Ülker'de İşçi Kıyımı" başlığıyla verdi. İstanbul'daki fabrikadan, yıllık izinlerini kullandıkları sırada atılan çoğu kıdemli 550 işçinin 200'e yakını, 1993 yılının Nisan ayı itibariyle aileleriyle birlikte fabrika önünde tensikat kararına direnme kararı almışlardı. 1992'de tikanan toplu iş sözleşmesi sonucu grevin eşiğine gelinmiş fakat grev gerçekleşmemişti. Bu görüşmede Sabri Ülker fabrikada örgütlü olan sendikaya (Hak-İş'e bağlı Öz Gıda-İş) işçilerin işten atılmayacaklarına dair "şifahi" bir teminat vermiş fakat bir yıl sonra mevzu bahis toplu işten çıkarmalar yaşanmıştı. Eylemcilere polisin, fabrikada işine devam etmekte olan işçilere ise eylemlere destek vermeme yönünde işverenin uyguladığı yoğun baskı altında altı gün süren direniş, 81 işçinin işe geri alınmasıyla sonuçlandı. Dergi, "tüm olumsuzluklara rağmen", Ülker mücadelesinin "direnen kazanır" düsturunu öğrettiğini yazmaktadır.³²⁸

Şirketin işçi çıkartmalara ilişkin izahı "rasyonel olma mecburiyeti"yle ifade buluyordu. Derginin Sabri Ülker'e yönelttiği soruları Mustafa Özel basın müşaviri olarak onun yerine cevaplıyor, "1980'den bu yana hızla dışa açılmakta olan" Türkiye'de bir sanayi kuruluşunun içeride ve dışarıda "rakipleriyle baş edebilmesi için gerekli olan teknolojik yenilenmeyi gerçekleştirmesinin kaçınılmaz olduğu"nu söylüyordu.³²⁹ "Rekabet" söylemi öylesine yaygındı ki cevaplar bu haliyle herhangi bir büyük sermaye grubunun telaffuz edebileceği ifadelerden ibaretti ve "İslâmiliğe" özgü bir karakterden yoksundu. Zaten "her işletme rasyonel olmak, hesabını bilmek zorunda"ydı. Öz Gıda-İş 1 nolu Şube Başkanı Baki Gülbaba ise, aynı sayıda kendisiyle yapılan söyleşide 1990'larla birlikte yoğunlaşan güvencesizleştirme ve esnekleştirme faaliyetlerine dikkat çekmekte ve Ülker'in hamlesini de bu çerçevede değerlendirmektedir. Ona göre işçi çıkartmaların yegane sebebi teknolojik sebepler değil, kıdem artışı ve az da olsa yükselmiş olan işçi ücretleridir:

³²⁸ Hakan Şahin, "Ülker'de İşçi Kıyımı", *Yeni Yeryüzü*, sayı: 1, Mayıs 1993, s.30-31.

³²⁹ *Yeni Yeryüzü*, "Ülker İşvereni: Üzgünüz Ama Rasyonel Olmak Zorundayız", ags, s.31.

Devletin tespit ettiği köle ücretine çalışırsan sorun yok. Eğer insan gibi yaşayacağım der ve mücadele ile ücretini bir yerlere taşırsan, senin fabrikada kalmana göz yumulmaz. Bu anlamda yasal adalet söz konusu değildir. Siyasi iktidar ile kol kola olan işverenler, yasaları da arkalarına almış olarak kısımlarına devam etmektedirler. Her fabrikaya girişte kapıda asgari ücrete iş bekleyen yüzlerce genci gören işveren, içerideki kıdemli ve az da olsa ücreti yükselmiş işçiyi içeride tutmayı ekonomik görmemekte, eskileri kapı önüne koyarak dışarıdaki yeni, genç ve düşük ücretlileri bir kaç yıllığına içeriye buyur etmektedir. Ülker'de yaşanan da budur, kıdemi artan ve ücreti az da olsa yükselen işçi, atılması gereken kimsedir ve mutlaka atılmalıdır. Bu ülkemizde maalesef ekonominin genel geçer kuralı haline getirilmiştir.³³⁰

Haksöz'de benzer değerlendirmelerin takip edilebileceği bir yazının³³¹ hemen ardından yayımlanmış bir başka değini ise, işten çıkarmanın yaşandığı günlerde Ülker'in spor faaliyetlerine yatırdığı yüklü miktarlardan bahsetmekte, NASAŞ Gençlik ve Spor Klubü'nü satın alarak bünyesine kattığını ve basketbol piyasasındaki transfer ücretlerinde astronomik artışları tahrik ettiğini öne sürmekteydi. Ülker bu şekilde “işçilerin haklarını kısar ve tüketim kültürünü yaygınlaştırırken, reklam aracını kullanma konusunda da kapitalist mekanizmanın ne kadar başarılı bir aktörü olduğunu tüm kamuoyuna sergilemiş oluyor”du.³³²

Şirketin tensikat gerekçelerinin sıhhatini şüpheye düşüren bir gelişme altı ay sonra yaşandı. Ülker “geçici işçi statüsü” ve 8 aylık sözleşme ile 600 yeni işçiyi işe aldı. İşverenin yeni işçi almak için altı ay beklemesini gerektiren yasal düzenleme kapsamında gerçekleşen istihdamlar, kıdemsiz işçilere verilecek asgari ücretler yoluyla maliyet tasarrufunu mümkün kılıyordu. Hatta çıkarılmış olan eski kıdemli işçilerden bir kısmı da asgari ücret karşılığında tekrar işe çağrılmıştı. Bütün bunlar, Ülker'in “muhafazakâr görünüm altında müslüman kesimlerde pazar ve itibar oluşturmaya çalışan” ancak “sermaye artırımını konusunda tamamen kapitalist bir zihniyete sahip” bir şirket olduğu şeklindeki tepkiyi³³³ besleyen hamleler olmuşlardır. *Yeni Yeryüzü*'nde kendileriyle söyleşilen işçilerden biri, kendisine fabrika tarafından yapılan asgari ücret ve geçici sözleşmeyle yeniden işe alma teklifinin “İslâm'la,

³³⁰ **Yeni Yeryüzü**, “Kıdemi Yükselen İşçi Kapı Dışarı Ediliyor”, ags, s.30.

³³¹ **Haksöz**, “Ülker'den Grev Çözücülüğü”, sayı: 26, Mayıs 1993. *Haksöz*'ün direnişin “çözülme”yle sona erdiği yönünde daha mesafeli bir tavır gösterdiği görülüyor. “Ülker işverenin bir anlaşma yapmak yerine işten çıkardığı işçilerin küçük bir kısmını tabii ne kadar süreceği meçhul olarak yeniden işe almak ve böylece eylemci işçileri bölmeye çalışmak gibi bazı politikalara başvurduğu öğrenildi. Türkiye'nin dayanılmaz boyutlara ulaşan ekonomik güçlükleri, 15 milyonu bulan sayısı ile işsizlik dehşeti; ailelerini geçindirmek, hatta karınlarını doyurmak için acilen paraya ihtiyaç duyan işçilerin çaresizliği ile birleşince, Ülker işçileri günü kurtarma telaşı ile çözülmeye başladı. Zaten çalışmakta olan işçilerin işten atılma korkusuyla atılan işçi arkadaşlarına destek vermeye yanaşmamaları, atılan işçilerin çoğunun sendikanın ikazlarına rağmen tazminatlarını alarak fabrikayla ilişkilerini kesmesi üzerine; sendika yetkilileri de kıdem tazminatlarının peşin ödenmesi, bir kısım işçinin Kurban Bayramından itibaren yeniden işe alınması gibi iyileştirici şartlarla anlaşma yoluna giderek eyleme son verdiler.”

³³² Mehmet Kuşçu, “1 Basketbolcu Kaç İşçi Ediyor?”, **Haksöz**, sayı: 27, Haziran 1993.

³³³ **Haksöz**, “Ülker A.Ş. ve Kapitalizm”, sayı: 33, Aralık 1993.

Müslümanlıkla, İslâm ahlakıyla bağdaşan bir yönünün olmadığını” söylemekte, bir başka işçi “İşveren Müslüman olduğunu iddia ediyor. Müslüman insan hakkını koruyan, başkasının da hakkını yedirmeyen insandır” demektedir. Genel kanı, o dönemde şirketin başında bulunan Sabri Ülker’in “düşük ücretle, her türlü kötü şartlarda çalışacak, hem de sesini çıkarmayacak işçi aradığı” şeklindeydi. İşçilerden biri Ülker’i “müslüman kisvesinde dolaşan bir sömürücü” olarak tarif etmekten çekinmemektedir.³³⁴

1980’den sonra serpilip çeşitli muhafazakâr sermaye çevrelerinin bünyesindeki birçok işverenin de benzer şekilde işyerlerinde sendikalaşmaya göz açtırmadıkları, taşeronlaştırma sisteminin öncülüğünü yaptıkları, yani Ülker’den geri kalmadıkları savunuluyordu. Türkiye’deki geleneksel cemaat ve tarikat yapılarının çevresinde büyüyen muhafazakâr sermaye (sözgelimi İhlas Holding veya Gülen hareketine yakın iş çevreleri) buna göre varlığını sürdürebilmek için “sistemin dayattığı sınırlar içinde yaşamayı” kabul ediyor ve zamanla onun “kanadı” haline geliyorlardı. Devlet kavramının etrafında sistemle bütünleşen bu yapılar, onun ideolojisini temsil eden milli birlik ve beraberlik, milli menfaatler, bayrak, ordu gibi ulusal kavramları ve sembolleri sahiplenmekte din anlayışları açısından bir sakınca görmüyorlardı. Yani “T.C.’nin en sadık tebaası haline gelmişler”di. Yüzyılın ortalarından beri kendilerini sağ/muhafazakâr siyasal partilerin etki alanına sıkıştıran ve 1980 sonrasındaki koşullarda bu tavırlarının karşılığını bürokratik ve ekonomik alanda büyük ölçüde alan muhafazakâr çevreler, emeğe yaklaşımlarında da düzenin çizdiği sınırları aşmıyor, hatta kendi kapitalist çıkarları için bu yasal, bürokratik ve siyasal imkânları mümkün olduğunca kullanıyorlardı. Bu çevreler, Türkiye Müslümanlarına daha “ılımlı” bir İslâm’ı, “sistem içinde ve onunla barışan bir İslâm”ı telkin etmekteydiler. Büyük sermaye grupları ve taşradaki daha küçük “mütevazı” muhafazakâr sermayedarlara kadar geniş bir muhafazakâr kesim “devletle barışık ve onun sağ kanadını oluşturmaya gönüllü” idiler. Aynı şekilde bu çevreler işçi hakları konusunda da “masonik/liberal sermaye gruplarından daha acımasız” davranıyorlardı.³³⁵

Sermaye grupları bir kenara, İslamcılar için Refah Partisi (RP) de emek ve sermaye tasavvuru açısından eleştiri konusu olmaktan kaçamamıştır. İslamcıların itirazları birkaç noktada düğümlenmekteydi: (1) Siyasal anlamda kararsız ve çekingen tavırlar ve kitleselleşme kaygıları (1991 seçimlerinde milliyetçi İslahatçı Demokrasi Partisi [IDP] ve Milliyetçi Çalışma Partisi [MÇP] ile ittifak yapması, laikliğin esasına karşı olmama yönündeki beyanlar, Atatürk’ün “bugün yaşasaydı RP’li olacağı” şeklinde İslamcılar için ürkütücü olan açıklamalar

³³⁴ **Yeni Yeryüzü**, “Yapılanların İslâm’la bağdaşır bir yanı yok”; “Müslüman işveren sömürücü olamaz”; “Bâtıl yasalar hak aramaya engel”, sayı: 8, Ocak 1994, s.14.

³³⁵ **Yeni Yeryüzü**, “Muhafazakar sermaye liberal İslâm istiyor”, sayı: 9, Şubat 1994, s.4-5.

ve Anıtkabir ziyareti vs.), düşünsel anlamda Türk-İslâmcı, Osmanlıcı, millîci, Anadolu merkezli gelenekselcilik, (3) ekonomik anlamda Anadolu burjuvazisine yaslanan, tekelci büyük (seküler) sermaye gruplarıyla yarışan ve kapitalist koşullar içinde piyasanın gerekliliklerini özümseyerek var olmaya çalışmak. İslâmcılar için RP, rejimin gerçek bir muhalifi gibi algılanmamıştır. Ancak devletin bürokratik ve sermayeci elitlerinin laiklik söylemini ve irtica korkusunu bir siyasal baskı unsuru olarak kullanmakta ısrarlı oluşları da İslâmcıların RP’yi yer yer daha mutedilce değerlendirmelerinde etkili olmamıştır denemez. Ancak bu durumlarda da İslâmcılar, RP ve Milli Görüş’ü bir bütün halinde/hareket olarak korumaktan ziyade “İslâmi kimliğimizi laik diktatörlük karşısında muhafaza etmek” gibi bir motivasyonla harekete geçmişlerdir. Biz buna “gönülsüz kayırmacılık” demeyi tercih ediyoruz. Öte yandan Refah’ın 1990 sonrasındaki tutumlarını “İslamizasyon” çerçevesinde değerlendiren yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu mesafeli gelgitleri gösteren birkaç örnek vermekle yetinelim. Örneğin, particiliğe ve RP tecrübesine çoğu zaman mesafeli ve hatta retçi bir tavırla yaklaşan radikal İslâmcıların, devlet sınıflarının/rejimin/Kemalist bürokratik mekanizmanın, büyük seküler sermaye çevrelerinin ve çoğu kez resmi ideolojinin sözcülüğünü üstlenmiş olan medyanın “şeriat” ve “irtica” üzerinden yürüttüğü saldırılar karşısında, özellikle 1994 seçimleri öncesinde, “saldırıların hedefinin bizatihi İslam olduğu” (Seraceddin Karayağız), “Biz bizi ayırsak da onların bizi ayırmadığı” (Mustafa İslamoğlu), “Mazlumdan yana tavır alınması gerektiği” (Süleyman Arslantaş), “laik kampanyalara karşı dayanışma ortamının devam etmesinin mecburi olduğu” (Şemsettin Özdemir), “laik saldırılar karşısında grupsal hesapların bir yana bırakılması gerektiği” (Sefer Turan) ve “laik medya terörüne karşı hep birlikte karşı çıkılması gerektiği” (Cemil Yıldız) yönündeki beyanlarla RP’nin İslami kimliğine müsamahayla yaklaştığı ve mağduriyet süreçlerinde temkinli bir eleştiri diliyle yetindiği görülmektedir.³³⁶ Esas taarruz öncelikle egemen laik düzene yönelmiştir. (Bu mesele İslâmcılığın radikal tonlarının –RP ‘radikalliği’nden devrimci bir radikalliğe kadar eklemlenme olasılıklarını gösteren örneklerden biri olarak da sayılabilir.) Ancak bundan sadece iki sene önce yazan Sukuti Memioğlu, Kasım 1992’de yeni açılan belediyeler için yapılan seçimden başarıyla çıkan ve 4 ilçe belediyesi kazanan RP’nin laik çevreler tarafından “şok”la karşılanmasını anlamsız buluyordu. Ona göre RP, “T.C. rejiminin laik değerlerinin, çağdaş ve demokratik kavramların müslüman halka benimsetilmesi, bu yolla İslami arayışların sistem içinde tatmin edilerek eritilmesi amacıyla yönelik olarak yürütülen” İslâmizasyon politikalarının bir parçası haline gelmiştir. Laik kesimlerin korkmaları için bir sebep yoktur:

³³⁶ **Yeni Yeryüzü**, “Mart ‘94 Seçimleri Soruşturması”, sayı: 10, Mart 1994, s.5-9.

Eğer tehlikeden kastedilen İslâm ise, evet İslam rejim için, laikler için bir tehlikedir. Zulmedenlerin, zorbaların, kan emicilerin, ülkenin kaymağını yiyenlerin, alınteri sömürücülerinin İslam'dan korkmaya hakları var. Ama eğer tehlike diyerek Refah kastediliyorsa, bütün bu çevreleri üzülerek temin edelim ki kendileri için Refah cenahından herhangi bir tehlikenin bulaşması söz konusu değildir.³³⁷

Yazar, Erbakan'ın sosyalizm ve kapitalizmin, daha doğru ve kendisinin deyişle “yeni dünya düzeninin” bir alternatifi olarak sunduğu, adil bir bölüşümü esas alan sosyoekonomik bir sistem anlamındaki “adil düzen” fikrinin de “geleceğe yönelik muğlak bir iddia” olduğunu savunur. Bu iddiayı dillendirenler ise “kendi şahsi iş ve hayatlarında yeni dünya düzenini fiilen yaşatanlar”dır. “Teoride adil düzen anlatılmakta, ama pratikte yeni dünya düzeni yaşanmakta”dır.

Refahın adil düzen söylencelerinden umuda kapılacak olan yalın ayaklılar, ezilmişler, yoksullaştırılmışlar varsa bu konuda Refahı alternatif olarak görmeden önce Erbakan ve yakın çevresindeki has adamlarının denetiminde bulunan işyerlerine gidip bir baksınlar. Emeğin nasıl sömürüldüğünü, işçilerin nasıl yoksulluğa mahkum edildiğini görsünler.³³⁸

Erbakan'ın ve Refah Partisi'nin öncü kadrolarının kişisel yaşamlarındaki zenginlik emareleri İslâmcılar için bir huzursuzluk kaynağıydı. Her ne kadar 1994 yerel seçimlerindeki büyük RP başarısı belli belirsiz bir sempati uyandırmış da olsa, bu tavır oldukça temkinliydi ve Refah'ı kucaklamaktan ziyade zaferi partinin İslâmi söyleminin, ve 1980'den o yana Özal'ın neoliberal siyasetinin iyice yoksullaştırdığı kesimlerin adalet arayışlarının hanesine yazmaktaydı. Belki de Refah Partisi'nin başarısı, bu kitlelerin kaygı ve itirazlarını, aslında çoğu kez müphemliklerle dolu olan fakat ekonomik baskılar altında can çekişen kitlelere ümit aşılayan adil düzen söylemine eklemleyebilmekteydi. Burhan Kavuncu'ya göre Refah Partisi kimliğinde İslâmi muhalefet ve toplumsal muhalefet misyonları bir araya gelince parti kitlelerin umudu olmuştu.³³⁹ Ona göre yerel seçimlerin iki önemli sonucundan ilki, “Türkiye'nin bir egemen laik güçler ve İslâmi hareket çatışmasına doğru hızla ilerlemesi”, diğeri de “Türkiye'de ezilen halk kitlelerinin iflas etmiş laik düzenden yüz çevirmeye ve kurtuluş ümitlerini İslâma yöneltmeye başlaması”ydı. Bu coşkulu çıkarımın partiyi bu toplumsal gelişmelerin önderi saymak anlamına geldiği düşünülmemelidir. Bu değerlendirmeler, yukarda değindiğim gibi sürekli bir temkin ve eleştirel mesafeyle birlikte yürütülüyordu. Buna göre, “düzene karşı İslâmi muhalefet misyonunu yüklenen Refah partisi aslında halk kitlelerinin tepkilerini temsil etmek için ciddi

³³⁷ Sukuti Memioğlu, “Paniğe Gerek Yok”, **Tevhid**, sayı: 36, Aralık 1992, s.85.

³³⁸ Agm, s.87.

³³⁹ Burhan Kavuncu, “Halk RP'ye Toplumsal Muhalefet Görevini Verdi”, **Yeni Yeryüzü**, sayı: 11, Nisan 1994, s.8.

ve yeterli bir çaba göstermemiş”, “gecekondularda yaşayan milyonlarca yoksul insan Refah Partisinin ciddi bir alakasına mazhar olamamış”, hatta “kendisine oy veren yoksul yığınlardan (işçi, memur, küçük esnaftan) daha çok MÜSİAD gibi çevrelere ilgi göstermiş”ti, ancak rejim öylesine iflas etmişti ki, biraz sisteme muhalif görünen parti kitlelerin sempatisini kazanmıştı.³⁴⁰

Benzer bir değerlendirme, seçimin “gittikçe azgınlaşan kapitalist sömürüye karşı mazlum ve mustazafların İslâm’a olan ilgilerini şimdilik en iyi kullanan ve örgütleyebilen siyasi oluşumun RP olduğunu gösterdiği”ni öne sürer.³⁴¹ Sadece İslâm’a yönelimi değil, aynı zamanda “varolan belli bir yönü olmasa bile” kapitalist düzene karşı tepkisel eğilimleri de RP kendisine yöneltebilmiştir. Ancak bu yorum da soru işaretleriyle doludur:

RP, genelde ezilen halk kitlelerinin özelde ise sanayi işçisinin taleplerine cevap verecek ideolojik ve politik birikime ve kararlılığa sahip midir? Tutturduğu söylem itibarıyla İslami motifleri olduğu kadar anti-kapitalist motifleri de bol bol kullanan RP’nin bugün için tutarlı, kararlı bir doğrultuya sahip olduğunu söylemek güç. RP’ye oy veren sanayi işçisinin en acil sorunların biri önümüzdeki dönemde yoğunlaşacak olan iktidarın özelleştirme saldırısıdır. Söz konusu olan 600 bin işçinin işten çıkartılması, böylece aileleriyle birlikte 2-3 milyon civarında insanın açlığa, yokluğa, işsizliğe mahkum edilmesidir. RP, yerel yönetimlerdeki gücünü de kullanarak önümüzdeki dönemde özelleştirmeye karşı bir kitlesel muhalefet örgütleyebilmelidir. RP’ye oy veren işçi kitlesinin en acil taleplerinden biri budur. Ancak bugüne kadar RP’den gerek özelleştirme konusunda olsun, gerekse diğer ekonomik konularda olsun gerekli olan tavır netliğini göremedik.³⁴²

Dergi okuyucularından birinin okuyucu postası bölümüne gönderdiği mesajda aynı hissiyatı şöyle telaffuz ettiği görülür:

Refah Partisi çoğunlukla mustazaf insanların bulunduğu yerlerde başarı gösterdi. Yoksul insanlar Refah’ı tercih ettiler. Peki Refah Partisi kendisine teveccüh eden bu insanların beklentilerini yerine getirebilecek midir? Bu insanlar ne istemektedir? Ne düşünmektedir? Nasıl yaşamaktadır? Refah Partisi’nin bunları iyi tahlil edip sağlıklı politikalar üretmesi gereklidir. Refah Partisi eğer gidip de MÜSİAD gibi örgütlerle daha yakından ilgilenir, onların beklentilerine cevap arar duruma gelirse ne olacaktır? O MÜSİAD ki İstanbul’un eli Müslüman kanına bulaşmış Emniyet Müdürüne plaket veren bir kuruluştur. Bunun vebali zannederim çok büyük olur. Halkın gözünde tüm müslümanlar küçük düşmüş olur. RP’ye oy veren inkılabçı müslümanlar da sadece ellerini kirletmiş olmakla kalırlar.³⁴³

³⁴⁰ Agm, s.9.

³⁴¹ Mehmed Ferda, “İşçi ‘refah’ dedi”, **Yeni Yeryüzü**, ags, s.9.

³⁴² Agy.

³⁴³ Mustafa Tekman, **Yeni Yeryüzü**, ags, s.2.

Bu satırların yazıldığı Nisan 1994'ten sadece iki ay sonra (24 Haziran 1994'te) ise Memioğlu'nun dikkat çektiği çelişkilerin bir örneği Necmettin Erbakan'ın kızını o dönem Ankara'nın en lüks oteli olan Sheraton'da evlendirmesiyle gün yüzüne çıkmıştır. Dönemin İslamcı yayın organları, aydın ve kanaat önderleri Müslüman camianın bundan rahatsız olması gerektiğini savunarak şatafat ve gösterişi eleştirmişler, dergilerde bu, “Batı taklitçiliğini eleştiren” bir liderin kızının düğününü lüks otellerde yapması ve pek de tepki almamasının bir tutarsızlık örneği olduğu, ayrıca “tabanın değer yargılarında meydana gelen aşınmanın boyutlarını gösterdiği” şeklinde yorumlanmıştır.³⁴⁴

Ayrıca sözün Refah Partisi'yle beraber dönüp dolaşıp MÜSİAD'a gelmesi de dikkat çekicidir. İslâmcıların bu işveren örgütünü hem ekonomik hem de siyasal anlamda “uzlaşmacı” olarak telakki ettikleri anlaşılıyor.³⁴⁵ Bu, aynı zamanda “adil düzen” söyleminin muhafazakâr

³⁴⁴ Haksöz, “Düzene Endeksli İslâmcılık”, sayı: 48, Mart 1995; Rıdvan Kaya, “Liberal ahlâk ve ahlâksızlığın liberalleşmesi”, Haksöz, sayı: 51, Haziran 1995.

³⁴⁵ Sukuti Memioğlu'nun aynı tarihlerde *Selam* gazetesinde (*Tevhid* dergisi çevresinin derginin kapanmasının ardından yayınlamaya başladığı haftalık gazete) yazdığı bir yazıyı, İslamcıların muhafazakar sermaye ve MÜSİAD konusundaki (bununla bağlantılı olarak önceki bölümlerde bahsi geçen, muhafazakar siyaset ve İslamizasyon konusundaki) düşüncelerini temsil ettiğini düşündüğümüzden baştan sona buraya alıyoruz:

“‘Zengin Müslüman’ tipi Özal kaptanlığındaki 80’li yılların bir armağanı. O yıllarda gündemimize girdi. Son on yılın ‘yükselen değerleri’ arasında tanıdık kendisini. Artık sistemin çevresinde yer tutan, itilen müslüman tipi ‘out’, merkezde yer verilmeye üzere zenginleştirilen Müslüman tipi ‘in’ olmuştu.

Türkiye’yi dünya sistemine ekleme. Orta Doğu’nun denetim ve sömürsünde taşeronluk yapabileceği bir ‘alt emperyal güç’ konumuna oturtma sürecine Müslümanlardan gelebilecek muhalefeti kırmak amacıyla bir ‘Müslüman burjuvazi’ oluşturma gereği duyuluyordu.

Bu ‘Müslüman burjuvazi’ bir yandan İslami kesimin tepkilerini yaşatırken, öte yandan sürecin işleyişine ‘zinde ve dinamik bir güç’ olarak katkıda bulunacaktı. Çünkü rejimin bu yeni açılımı yürüteceği kurumlar, özellikle iş çevreleri, köhne, hantal, devlet desteğinde kolay kazanma alışkanlığıyla tembellemiş, rekabet gücünü kaybetmiş bir hımbıllar sürüsü durumuna gelmişti. Bu sürüyle dünyaya açılma, dünya sistemine entegre olma süreci başarılı olamazdı. Merkezin küflü atmosferinin etki alanına henüz girmemiş taşra güçlerinin de devreye girmesi gerekiyordu.

Özal döneminde, bazı mülhazalara dayanarak alınan tedbirlerle Müslüman burjuvazi oluşumu başlatılmış oldu. Yeni burjuvazi, rejimin kendisiyle ilişkilerini tek elden yürütebileceği örgütlemeyi başarmakta da gecikmedi. Doksanlı yılların başında MÜSİAD kuruldu.

Müslüman burjuvazi kurumlaşarak hem rejime muhatap olabileceği bir tüzel kişilik sunuyor, hem de adeta bir rüşet ispatı yapıyordu. Ancak bu ortaya çıkışın Müslüman kamuoyuna da izahı gerekiyordu. MÜSİAD kurucuları çeşitli platformlarda ileri sürdükleri bazı argümanlarla bir meşruiyet arayışına gittiler. Varlıklarını İslam’la izah etmek, İslam’da kendi meşruiyetlerini üzerine bina edebilecekleri dayanaklar aramaya başladılar.

MÜSİAD Başkanı Erol Yarar bir konuşmasında şu argümanlarla kendilerini gerekçelendiriyordu: “Zengin olmak zorundayız, daha çok çalışmalı, daha çok zenginleşmeli ve böylece kafirlere karşı daha güçlü olmalıyız. Allah’ın hazinelerini onların elinden almalı, biz sahip olmalıyız.” Tabii bu söylediklerini temellendirebilmek için “Zenginler şehitlerle birlikte haşır olunacaktır” gibi bir mevzu hadise sarılmak zorunda kalıyordu.

Çünkü zenginliği bir ideal ve ideolojik bir amaç olarak sunmaya ve bu amacı İslam’a dayandırıp, İslam’ı zenginlik idealinin meşrulaştırıcı zemini saymaya Kur’ani bir dayanak bulması mümkün olmuyordu. Kafirlerle yarışmak, onların dünyasında onlardan daha çok pay sahibi olmak, onlardan daha zengin kapitalistler olmak. İşte müslüman burjuvazinin yüklediği misyon bu.

Oysa İslam bizi yarışmakla değil, yeni ve alternatif bir dünya kurmakla yükümlü tutuyor. Kapital yarışında öne geçmenin, zenginliğin, bir değer ölçüsü olmadığı, parasal gücün geçerli olmadığı yeni bir dünya.

Yeni ve farklı bir dünya önermek yerine, verili dünyanın dayatmalarına laiklerden daha uyumlu tepkiler vermeyi modern dünyanın gereklerine kafirlerden daha iyi uyum göstermeyi seçen Müslüman burjuvazi bu yolla

sermaye birikimine yönelik tolerans sınırlarının ezilen kitleler lehine işleyip işlemeyeceğine ilişkin tedirginlikleri de fazlasıyla barındırmaktadır.

Özetle, İslâmcı dergilerin 80 sonrasında hızla büyüyen muhafazakâr sermaye çevrelerine (ÜLKER vb.), işveren örgütlerine (MÜSİAD vb.) ve Refah Partisi'nin adil düzen söylemine ve parti kadrolarının -bu söylemle ters düştüğüne inanılan- iş hayatlarına ve yaşam standartlarına son derece mesafeli ve eleştirel yaklaştığı açıktır. Bu tutumları kapitalistçe, uyumcu ve nihayetinde gayri İslâmi bulmaktaydılar.

modern dünyadan daha çok pay almayı umuyor. Yarışı kazanmak için ne kadar çok koşarsa zemini o kadar meşrulaştıracağını, yarış pistini o kadar pekiştireceğini ve pay aldığı nisbette modernizme katılarak onun amaçlarına katkıda bulunacağını gözardı ederek.

Daha vahim olanı ise laiklerle girilen bu mal kavgasının “Bu dünyadan daha fazla pay kapmayı değil, bu dünyayı değiştirmeyi” öneren İslam'a yamanmak istenmesi laiklerden daha iyi kapitalistler olma mücadelesinin İslami bir mücadele gibi sunulması.

“Allah'ın hazinelerini kafirlere kaptırmama” ilkesi ile kendini gerekçelendiren Müslüman burjuvazinin TÜSİAD'a alternatif bir kurum olarak oluşturduğu MÜSİAD, çeşitli etkinliklerle kendini gündemde tutmaya çalışıyor.

Bu tür etkinliklerin bir tanesinde tanık olduğumuz ve bizi bu yazıyı yazmaya iten oldukça düşündürücü bir olay. MÜSİAD cuma toplantılarına davet ettiği Necdet Menzir'e plaket vererek başarılarını tebrik ediyor. Emniyet teşkilatını yılın en başarılı kamu örgütü ilan ediyor ve bu başarıyı yüz milyon liralık bir bağışla ödüllendiriyor.

Eğer MÜSİAD Tansu Çiller'e plaket verseydi bunun samimi olmayan bir show olduğunu ve işin içinde bazı ticari niyetlerin yattığını düşünüp, bu yalakalığı onların asli görev bildiği para kazanma amacına yorabilirdik. Mesela devalüasyon öncesi merkez bankasının piyasaya sürdüğü 250 milyonluk ucuz dolardan pay kapmak amacıyla Tansu Çiller'i davet etmiş ve ödül vererek tavlama çalışmış olabilirler diye düşünebilirdik. Bu mantıkla birçok bakan ve yüksek bürokrata yağ çekilmesini, ödül ve plaket sunulmasını anlayabilirdik, hatta polisin mali şube müdürü için bile bu mantık geçerli olabilir.

Ancak Necdet Menzir'in Cuma toplantısına davet edilip ödül verilmesini bu mantıkla izah edemiyoruz. Çünkü Emniyet Müdürü'nün MÜSİAD'a ticari işleriyle ilgili olarak sağlayabileceği hiç bir yarar yoktur. O halde durum ciddi demektir. Bu yaklaşma üzerinde düşünmek gerekir.

Menzir'e plaket verilmesi ticari ard niyetlerle düzenlenmiş göstermelik bir tören olamayacağına göre MÜSİAD üyeleri kendisini gerçekten başarılı buluyorlar demek ki. Demek ki İstanbul'da polisçe öldürülen onca kişi, yapılan onca yargısız infaz, operasyonu MÜSİAD üyelerince takdire değer başarılar hanesinde sayılıyor.

Necdet Menzir döneminde içlerinde Müslümanların da bulunduğu binlerce insanın siyasi şube veya terörle mücadele şubesinde gördüğü işkence MÜSİAD'a göre bir başarı sayılır ki Menzir yüz milyonluk bir bağışla ödüllendiriliyor. Polis de aldığı ödülü hak etmek için başarılarına yeni başarılar eklemeye devam ediyor. Ödül töreninin üzerinden daha bir hafta geçmeden Yöneliş Yayınlarının çıkardığı DÜNYA VE İSLAM dergisinin Yazı İşleri Müdürü Rıdvan Kaya evinin önünden Mossad usulü bir operasyonla kaçırılıyor. Hala yerini bilen yok. Şu anda hangi karanlık mahzenlerde, ne tür sorgulamalarla, hangi suçları kabullenmeye zorlandığını kimse bilmiyor ve Müslüman zenginlerin saygın kulübü MÜSİAD Emniyet Teşkilatı'nı en başarılı kamu örgütü ilan edip Menzir'i yüz milyonla ödüllendiriyor.

Bu yüz milyonu hak eden başarılar içinde Rıdvan Kaya operasyonunun payı ne kadar acaba?” Sukuti Memioğlu, “Müsiad'tan Menzir'e”, **Selam**, 14 Şubat 1994.

3.1.4. Değerlendirme: 28 Şubat'a Gelirken

1995 sonrası sürecin ise kendine özgü bir karakteri vardır. 1994'teki yerel seçimlerin Refah Partisi'nin ezici zaferiyle sonuçlanması, ardından 1996'daki genel seçimlerden aynı partinin en yüksek oyla çıkararak Necmettin Erbakan'ın başbakan olması, 28 Şubat MGK kararlarına ve sonrasına kadar uzanacak olan bir sürecin -başlangıcı değilse de- önemli dönüm noktalarını teşkil etmiştir. Türkiye'de askeri vesayetın siyasal süreçlere yönelik geleneksel müdahaleci tutumu, laikliği/Atatürkçülüğü/çağdaşlığı koruma ve irticayla savaş iddiasıyla bu dönemde bir kez daha gün yüzüne çıkmış, medya ve bazı sivil toplum kuruluşlarının yürüttüğü bilinçli kampanyalar da bu tutuma katkı sunmuşlardır. Türkiye'de 1985-95 arasındaki, parti mücadelelerinin çevresinde, kıyısında yahut dışında yükselen müstesna radikalizm dalgası irtica odaklı bu kampanyalardan en fazla etkilenen eğilimi teşkil etmiştir. Esasen 28 Şubat'la teşahhus eden darbe, 1980'lerin ikinci yarısından 1990'ların ikinci yarısına kadar, İslamcılığın siyasal taleplerinin veya düzen karşıtı radikalizminin yükselişiyle eşzamanlı gelişen laikçi huzursuzlukların (son evresini değilse de) zirvesini oluşturmuştur. Dolayısıyla kaba bir dönemlendirme yapacak olduğumuzda, İslamcıların 1995 sonrasında İslami kimliklerine yönelen saldırılar karşısında bir "aciliyet" siyasetine yöneldikleri anlaşılmaktadır. İslamcı yayınlarda (gazete, dergi vs.) elbette bu tarihlerden itibaren de 2000'lerin başına kadar sürecek olan ekonomik huzursuzlukların ve krizlerin değerlendirmelerine rastlamak mümkündür ancak siyasal gündemin bunları son derece baskıladığı ve gölgelediği de anlaşılıyor. İslamcılar yoğun olarak savunma hattına çekildikleri 28 Şubat sürecinde başörtüsü sorunu, İHL'ler, ifade özgürlüğü, DGM'ler, Kur'an kursları, "kartel" medyası, tutuklamalar, işkence, yayın yasakları ve çok çeşitli dava süreçleri hakkındaki tartışmalara odaklanmak durumunda kalmışlardır. Yani öncelikli gördükleri "kendi" sorunlarına dönmeye icbar edilmişlerdir.

Biz bu aciliyet durumunun, başka sebepleri bir kenara koyacak olursak, İslamcıların emek söylemindeki belirginleşmeye ket vuran önemli duraklardan biri olduğunu savunuyoruz.

Fakat kuşkusuz, İslamcıların söyleminin geri çekilmesinin tek sebebi 28 Şubat süreci olmamıştır. Alev Erkilet'in hatırlattığı gibi, İslam'ı alternatif bir medeniyet olarak teşekkül ettirme tartışması yürüten ve dolayısıyla diri ve iddialı olan İslamcılığın yanında, 1980'lere-90'lara damgasını vuran bir başka eğilim daha vardır: Müslüman kitlelerin (özellikle orta sınıf kesimlerin) burjuvallaşması. Özal'ın açtığı 'fırsat' kanallarını değerlendiren Türkiye Müslümanları, 1980'lerin ikinci yarısından başlayarak 1990'larda, gelir/servet, toplumsal/siyasal statü bakımından hızlı bir yükseliş yaşamışlardır. Erkilet'e göre bu

burjuvalaşma (mevcut düzen içinde kurum ve konum edinme) 2000'lere kadar tamamlanmıştır. Bu süreçte elbette, İslam'ı siyasal ve toplumsal bir dönüşüme tabi tutma yönündeki talep ve idealler de çözülmüş, üstelik tam tersi bir yönde, orta sınıf müslümanlar kapitalist düzene adım adım entegre olmuşlardır.³⁴⁶ Gündelik hayattaki dönüşümler zihniyet dünyalarını da değişime uğratmışlardır. Radikal eğilimlerin 90'ların ortalarına kadar süren itiraz ve uyarıları ise bu yükselen yeni tarz-ı hayatın dönüştürücü ve hegemonik gücü karşısında beklenen karşılığı bulamamıştır.

Radikal İslami söylem muhafazakar ana akım anlayışların egemen olduğu bir toplumsal vasatta kendi alanını zorlayarak açmaya çalışırken, rejimin siyasal baskı süreçleri, yükselişte olan ancak toplumsal anlamda kendi tabanını kuracak bir kıvama henüz kavuşamamış bu muhalefet dilinin önünü iyice tıkamıştır. Son tahlilde söylenebilecek şey, İslamcı emek söyleminin derinleşmeye fırsat bulamadan etkisizleştiği olabilir. 28 Şubat Türkiye'de radikal İslami yönelimler açısından derin bir sessizleşme, geri çekilme veya yer yer şok etkileriyle karşılık bulmuştur. Bunda farklı İslamcı kesimlerin, isim ve kuruluşların devletin çeşitli baskı, sindirme ve uzaklaştırma politikaları tarzındaki "dışsal" etkenlere maruz kalmalarının payı büyük olduğu gibi, tüm bu süreçlerin hayal kırıklığı, öz sorgulama yahut ricat şeklindeki "içsel" kırılmalarla neticelenmesinin de bununla ilgisi vardır. Nihayetinde 2000 sonrasında İslamcılarının büyük çoğunluğu radikal, köktenci veya düzen karşıtı siyasal taleplerini askıya almak gibi bir pozisyona evrilmiş, hem muhafazakar hem de neoliberal tonların başarılı bir meczinden oluşan AK Parti'nin kurulması ve iktidara gelmesiyle beraber ise İslamcı bir emek söyleminin zemini büyük ölçüde bulanıklaşmıştır.

³⁴⁶ Erkilet, **Eleştirellikten Uyuma**, s. 92-94.

SONUÇ

Bu çalışmada, İslamcılığın radikal versiyonlarının 1980-2000 arasında Türkiye’de kapitalizm ve emek sorununa ilişkin ürettiği söylemi dergiler üzerinden incelemeye çalıştık. Sonuç bölümünde, ulaştığımız sonuçlar üzerinden bazı genel değerlendirmelerde bulunulacaktır. Ayrıca, çalışmanın katkılarını tamamlayacağını düşündüğümüz ve sonraki çalışmacılar için faydalı olabilecek kimi önerilerle birlikte, İslamcılığın bugün Türkiye’de emek sorunuyla ilişkisine dair bir takım öngörüler sunmaya çalışacağız.

Çalışmamızın merkezinde İslamcılığın 1980 sonrası koşullardaki radikalleşme tecrübesi ve bu tecrübenin Türkiye’nin siyasal ve ekonomik sömürü süreçlerine verdiği tepki ve cevaplar yer almıştır. Bu radikalleşmeyi filizlendiren ve besleyip büyüten tarihsel koşullar 1980 yılının öncesine dayandığı için bunları katedebileceğimiz genel bir İslamcılık tarihi anlatısının da bu tezin kapsamına alınmasının uygun olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda şu tespitlere yer verilmiştir:

1. Türkiye’de İslamcılık, Cumhuriyetin ilanıyla birlikte yeni düzeni tesis etme amaçlı yürürlüğe konan baskı politikalarının sebep olduğu çeyrek yüzyıllık bir kapanmadan sonra, çok partili sisteme geçiş evresinin ve özellikle Demokrat Parti döneminin görece ferahlama ortamında temkinli ve gücü azalmış bir söylemle toparlanmaya girişmiştir. 1960’lı yılların ortalarına kadar kendine özgü, bağımsız bir söylemden ziyade, söylemini milliyetçi/mukaddesatçı/muhafazakâr bir terminolojiye bağlı kalarak üretmiştir. Dolayısıyla buradan bakıldığında İslamcı olarak addedilen isim, kuruluş ve yayınların o dönemde kendilerine bu vasfı yakıştırmadıkları, muhaliflerinin de onları daha ziyade resmî ideolojinin kurucu ötekilerinden birini ifade eden “irtica” yahut “gericilik” gibi kavramlarla tarif ettikleri bir vakıadır. İslamcılık, bu dönemde Müslüman/dindar/muhafazakar halk kesimlerinin uzun süren bir sekülerleşme projesi sırasında kaybettikleri mevzileri tekrar kazanmaya yöneldikleri bir “makas kapatma” evresi yaşamıştır. Tek Parti döneminin baskıları karşısında DP’nin açtığı kısmi özgürlük alanlarını kullanmaya başlarken, gündelik hayatın içine dindarlığıyla daha fazla girmeye başlayan kesimler için devletle, bürokrasiyle ve siyasal partilerle girilen ilişkiler de bu

dönemde çeşitlenmiş, kurucu ideolojinin sebep olduğu huzursuzluklar bu ilişkilerin doğurduğu cazip imkânlar tarafından yatırılmıştır. Soğuk Savaş koşullarında Türkiye'nin Batı bloğuyla (özellikle muhafazakar bir iktidar döneminde) yakın münasebetinin bir sonucu olarak anti-komünist söylemin yaygınlaşması, “dinsizlikle-Allahsızlıkla mücadele” retoriğini seferber ederek Türkiye Müslümanlarını da bu reaksiyoner söylemin ateşli taraftarları haline getirmiştir. Belki “pre-İslamcılık” olarak adlandırmanın daha uygun olacağı bu evre, 1960'ların ikinci yarısına dek aşağı yukarı sağ-muhafazakar-mukaddesatçı bir bütünlüğe sahne olmuş, bu tarihten itibaren hem milliyetçi hem gelenekçi aidiyetlerinden ricat etmeye koyulmuştur.

2. Bu ricatın koşulları, 27 Mayıs darbesinin ardından solcu ve milliyetçi gençlik hareketlerinin ve buna bağlı olarak ideolojiler arasındaki entelektüel murakabenin derinleşmesi, ülkede emekleme dönemi yaşayan öz kaynaklara dönüş taraftarı kıpırdanışların yanında büyük ölçüde Mısır ve Pakistan'daki İslami hareket öncülerinin kitaplarının *Hilal* dergisi ve yayınevi gibi kuruluşlarca tercüme edilmesi, ayrıca her ne kadar nicel etkisi fazla olmamışsa da ilk özgün İslamcı örneklerden birini temsil eden Hizbu't-Tahrir topluluğunun Kur'anî bilinçlendirme faaliyetlerinin üniversite gençleri arasında karşılık bulması, muhafazakar genç kitlelerin taşradan merkeze kayarak Yüksek İslam Enstitüleri'nde ve imam hatip okullarında kentli ve eğitilmiş bir hayatın içine atılmaları, bunun kolaylaştırdığı bir gelişme olarak 1965'te Milli Türk Talebe Birliği'nin dindar öğrencilerin yönetimine geçmesi, ve nihayetinde 1960'lı yılların sonunda Necmeddin Erbakan'ın sağcı siyasal akımlardan koparak İslamcı vurguları daha yoğun olan Milli Nizam Partisi'ni kurarak meclise girmesi gibi birbirinden kopuk gözükken ancak İslamcılığın ivme kazandığı bir momentin birbirini tamamlayıcı gelişmeleri şeklinde ifade edilebilir. 1970'lerin ortalarına kadar yavaş yavaş İslamcılığı müstakil bir çizgi haline getiren bu gelişmeler arasında özellikle Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin tercüme eserleri (öne çıkanlar: *Yoldaki İşaretler* ve *Kur'an'a Göre Dört Terim*) fikrî uyanış bakımından çok önemli olmuştur. Bu eserler, geleneksel İslami inanışların ve saltanatçı, mezhepçi, “üstatçı” yahut tasavvufî bağlılıkların sorgulanmasını beraberinde getirdiği gibi “iktidar” mefhumuna yönelik yeni bir bilinci de gün yüzüne çıkartmıştır. Böylece bundan böyle İslam'ın hem kapitalizmden hem sosyalizmden, hem yerelci hem milliyetçi dünya görüşünden farklı, bunları aşan toplumsal, siyasal ve evrensel bir “nizam” olduğu fikri yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu bakımdan İslamcıların 1970'lerin ikinci yarısında Türkiye'nin laik devlet düzenini doğrudan hedef alabilen ve İslami bir devlet talebini dillendiren radikal bir söyleme kavuştuğu görülmektedir. Bu talepler, İslamcıların 1979'da gerçekleşen İran İslam Devrimi'ni niçin coşkuyla karşıladıklarını anlatabilir.

3. Bu bağımsızlaşma ve radikalleşme sürecini tercüme eser yayıncılığı yanında aktüel/entelektüel tartışma zeminleri olan dergiler üzerinden incelediğimizde karşımıza ilk elde *Büyük Doğu* ve *Hareket* gibi, kavramsallaştırdığımız anlamda İslami bir radikalizm düzeyine henüz ulaşmamış yayınlar çıkmaktadır. Yine de sonraki kuşaklar için İslami canlanışın hep ilk referansları olarak hatırlanacaklardır. Önce *Diriliş* ve *Edebiyat*, sonrasında *Mavera* dergileri çevresinde toplanan genç edebiyatçılarsa daha özgün, daha evrenselci (ancak son kertede edebî naiflik düzeyinde) bir İslamcılığın temsilciliğini yapmışlar ve İslamcı kuşakların edebiyatla – bilhassa şiirle- derinden irtibat kurmalarına yardımcı olmuşlardır. İslamcılığın sağcı-milliyetçi-mukaddesatçı çizgiden kopuşunu en aşikar biçimde ilan eden 1980 öncesi dergiler ise (1961-70 arasındaki *Hilal*'i bir kenara koyarsak) *Düşünce*, *Ölçü/Yeni Ölçü*, *İslâmi Hareket*, *Gölge*, *Akıncılar*, *Akıncı Güç*, *Kriter*, *Vesika*, *Şura*, *Tevhid* ve *Hicret* ve sair dergilerdir. “İslam’ı hayata hakim kılma”, “İslami hükümet”, “İslamlaşma”, “İslam toplumu”, “İslam nizamı”, “İslami hareket” gibi bu dergilerde sık rastlanan terkipler 1975-80 dönemi İslamcılığındaki kendini “beşerî ideolojilerden özgürleşme” şeklinde tanımlayan tavrı net bir biçimde göstermektedirler. Bu yayınlarda ayrıca Filistin sorunu, gayrimeşru addedilen Suud hanedanlığının sorumluluğundaki Kâbe’nin statüsü, Afganistan cihadı ve İran’daki devrim öncesi ve sırasındaki gelişmeler yakından takip edilmektedir. Özellikle bu son ikisi, İslamcıların evrensel bağlarını ve anti-empyralist duyarlılıklarını pekiştiren olaylar olmuşlar ve 80 sonrasındaki tartışmaları da çokça etkilemişlerdir. Bu dergilerin bir kısmı 12 Eylül askerî darbesinin hemen öncesinde, bir çoğu da darbeyle beraber kapanmak durumunda kalmıştır. Darbe ülkenin siyasal atmosferini derinden sarstığı ve dönüştürdüğü gibi, tezin konusuyla ilgili olan çok önemli toplumsal ve ekonomik altüst oluşların da kapısını açmıştır.

4. 12 Eylül darbesi, beraberinde Türkiye’nin ekonomik yapısını küresel piyasalara açık ve uyumlu hale getirecek, planlama ve devlet müdahalesi gibi savaş sonrası Keynesgil refah devleti uygulamalarını ıskartaya çıkaran 24 Ocak kararlarını engelsiz bir biçimde tatbik etmeye başlayacak, büyük sermaye gruplarıyla işbirliği içinde sendikal faaliyetlerin kısıtlanması ve emekçi kesimlerin sermayeciler aleyhine sahip oldukları hakların ellerinden alınması yönünde yasalara imza atacaktır. Özal’ın 1983’te iktidara gelmesiyle bu süreç yeni boyutlarıyla daha da ileri götürülmüştür. Özal liberal siyasette, ekonomide ve toplumsal yaşamda liberal bir çizginin savunucusu olmuş, bir kısım serbestleşme hamlesiyle dindar-muhafazakar kesimlerin desteğini almışken öte yandan modernleşmeci-kalkıncı pratikleriyle de önemli düzeyde bir seküler topluluğun beklentilerine karşılık verebilmiştir. Özal’ın “transformasyon”, “dünyaya açılma” ve “serbest piyasa ekonomisi” gibi sembolik dilsel gücü yüksek kelimeleri barındıran lügatçesi, reel imkânlarla da birleşince farklı toplumsal gruplardan geniş bir kesimin bu neoliberal

koşullara ayak uydurmasını kolaylaştırmıştır. Üstelik bütün bunlar, Kenan Evren'in cumhurbaşkanlığı umdesinde, darbe öncesinin büyük partilerinin 1987'ye kadar yasaklı olduğu, toplumsal muhalefet kanallarının birçok siyasal kesim için sekteye uğradığı, sermayedar sınıfın büyümesinin önündeki engellerin ise birer birer kalktığı bir vasatta gerçekleştiği için söz konusu dönüşümlerin tatbiki nisbeten kolay olmuştur.

5. İslamcılar, 1980 sonrasında radikal tonlarını arttırarak, hem darbe cuntasına, darbenin ortaya çıkardığı siyasal mahrumiyetlere, Kemalizmin/Atatürkçülüğün restorasyonu ile sınırları yeniden belirlenen resmî ideolojiye ve en genel anlamıyla “laik düzen”e, hem de Turgut Özal iktidarının bir yanı sıra muhafazakar din anlayışını okşayan, ılımlı ve uyumcu bir dindarlığı teşvik eden yaklaşımlarına (“İslamizasyon”), Amerikan taraftarlığına, dizginsiz liberalleşme dalgasının ortaya çıkardığına inanılan ahlaki yozlaşmaya ve en nihayetinde rant, faiz, hayali ihracat, emek gaspı, ihtişam, israf ve yoksullaştırmaktan müteşekkil olduğu düşünülen söz konusu neoliberal ekonomiye, düzenin gayri İslamiliğini ve laik-seküler yapısını yoğun biçimde öne çıkararak itiraz ettiler.

6. İran'daki devrim 1980 sonrasında İslamcıların tartışma gündemlerini önemli derecede etkilemiştir. Bunu 1983-1995 döneminde çıkan dergilerden okumak mümkündür. Ayrıca 80 sonrası İran'lı ulema ve entelektüellerden tercüme edilmiş çok sayıda kitap da bunu doğrulamaktadır. Devrim İslamcılarının anti-emperyalist ve ABD karşıtı söylemlerini keskinleştirmelerinde onlara yüklü bir gramer sağlamış, İslami bir siyaset ve hükümetin varolabilirliği konusunda da tecrübî ve reel bir örnek sunmuştur. Bu deney beraberinde düzenin mevzi mücadeleleriyle değiştirilemeyeceği, topyekün bir düzen değişikliğinin mecburi olduğu yönünde sistem-dışı ve/veya sistem-karşıtı bir tavır da beslemiştir. İslamcılarının ABD'nin öncülük ettiği küresel kapitalist/emperyalist egemenliğe duydukları öfke, onun “yerli işbirlikçileri” olarak anılan laik bürokratik elitlere ve büyük sermaye gruplarına da teşmil edilmiş, böylece İslamcılar başörtüsü yahut ifade mahrumiyetleri gibi sorunlar üzerinden kimliksel bir hak arama bilinciyle birlikte emek süreçlerine olan ilgilerini de arttırmışlardır.

7. Fakat bu ilgi, 1990'ların başına dek kendini temkinli bir dil üzerinden göstermiştir. Zaten 1980 sonrasında radikal yönelimli İslamcı dergilerin Türkiye'nin farklı bölgelerinde peşpeşe yayınlanmaya başlaması 1984-85 yıllarını bulmaktadır. Bu tarihlerden 1990'ların başına kadar geçen sürede dergilerde daha çok a) Batılılaşma, modernleşme/modern bunalım, sanayi toplumu, emperyalizm, oryantalizm, sömürgecilik, demokrasi, kapitalizm, teknoloji, dünyevileşme gibi soyut düzeydeki sorgulamaların, b) İslâm'da kadın, şefaathat, içtihad, akıl-nakil tartışması, Kur'an'ın anlaşılabilirliği, hadis rivayetleri, sünnet, mezhepler, tasavvuf, saltanat, şirk ve tevhid vb. konular üzerinde “kaynaklara dönüş” odaklı yeni kavrayışların, ve bu

kavrayışlardan neşet eden, iktidar ve yönetim mefhumlarına ilişkin geleneksel itaat anlayışının altını oycak (tevhid-şirk/cahiliyye ikilemindeki) yeni yorumların, c) ve nihayetinde Kemalizm, laiklik/laik düzen, resmî ideoloji, sağcılık, devletçilik, milliyetçilik gibi kavramların ve bunların Türkiye gerçekliğine yansıyan biçimlerinin tartışıldığı siyasal değerlendirmelerin, d) son olarak da “evrensel istikbar” şeklinde tanımlanan ABD emperyalizminin yaşattığı zulümlere ve “evrensel İslami hareket” olarak kavramsallaştırılan İslam dünyasındaki uyanış ve direniş süreçlerine ilişkin gündemlerin yer aldığı görülmüştür. Tezde, 12 Eylül’ün ve Özal’ın ekopolitik hamlelerinin acı semeresi kendisini 1980’li yılların sonlarına doğru hissettirdiğinden ve emek meselesinin Türkiye gündemine tekrar girebilmesi de 1980’li yılların sonunu bulduğundan ötürü, bu dönemin İslamcı dergilerinde Türk kapitalizminin doğurduğu aktüel sorunların ve emek sömürü süreçlerinin cüzi bir yer tutmuş olması kısmen anlaşılabilir bir durum olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde kapitalizm ve emek sorunları tartışıldığı vakit ya İslam ekonomisi bağlamında, ya İslâmî fıkıh geleneğinde yer tuttuğu kadar ve soyut bir düzlemde, ya ahlaki çözüme açısından ya da modernleşme, Batılılaşma ve transformasyon gibi emek meselesinin arkasından dolanan meseleler yoluyla müzakere edilmiştir. Bu, İslâmcıların bu dönemde ekonomik sömürü süreçlerinden hiç bahsetmedikleri anlamına gelmemekle beraber, yazılanların oranının başka konulara nazaran oldukça düşük olduğu ve dergilerde siyasal süreçlerin merkezde olduğu yaklaşımların yoğunluk kazandığını göstermektedir.

7. Bu çalışmanın vardığı önemli sonuçlardan biri, İslamcı dergilerde emek sorununa ilişkin duyarlılığın 1990-95 yılları arasında daha önce hiç olmadığı kadar keskinleşmiş olmasıdır. Bu dönemde yayın yapan *Objektif*, *Dünya ve İslam*, *Tevhid*, *Yeryüzü/Yeni Yeryüzü* ve *Haksöz* dergilerinde bu belirginleşen hatların sık örneklerini görmek mümkündür. İslamcıların İran İslam Devrimi’nin lügatçesinden ödünç aldıkları ve ezen-ezilen çelişmesini çağrıştıran temel kavramsallaştırmalarının başında *mustazaf-müstekbir* ikilemi gelmektedir. Kavramlar esasen Kur’an menşeli olmakla birlikte, bunların kurtuluşçu bir İslami siyasal tasavvurun kurucu cüzlerinden biri olarak 1980’li yılların ortalarından itibaren yaygınlaştığı görülür. İslamcılar *mustazaf* (zayıf bırakılmış) kavramını hem Müslüman kimliğinden ötürü Türkiye Cumhuriyeti devletinin laikçi baskılarına maruz kalan (“İslami özgürlüklerini kullanması sahte ilahlar tarafından yasaklanmış olan”), hem Kürt kimliğinden ötürü resmî ideolojinin etnosentrik politikalarına muhatap olan, hem de “düzenin ekonomik zulmü”nün kurbanı edilmiş kesimler için kullanmışlardır. Konumuzla ilgili olarak, bu kesimler arasında kapitalist düzenin öncelikli muhatabının işçi sınıfı yani “ücretli köle” tanımına uygun emekçi kesimler olduğu şeklinde bir tanım yaparak istizaf kavramını alınteri sömürüsü ve modern kölelik gibi terkiplerle izah etmişlerdir. Küçük bir azınlıktan müteşekkil büyük patronların veya

en genel anlamıyla sermaye sınıfının ise para, şiddet ve yasaların kılavuzluğunda hakimiyet süren, toplumun egemen/müstekbir tabakasını temsil ettiği düşünülmektedir. Dolayısıyla, bu döneme kadar çoğunlukla “şirk/cahiliyye” yahut “zulüm düzeni” tarzında yapılagelmiş genel ve muğlak tamlamalardan, istikbar ve istizaf kavramlarını toplumsal çelişkiler zemininde somutlaştıran bir söyleme geçiş yapıldığı görülebilir. Üstelik istizaf, egemen devlet düzeni ve kapitalist sermaye sınıfı karşısında verilecek İslami bir mücadelenin sonucunda ortadan kalkacak bir zillet durumu olarak yorumlanmıştır.

8. İslamcılar emek sorununun, laik-kapitalist düzenin karşısında uyanış ve direniş namına ortaya konan söylemler ve pratikler bütünü anlamındaki “İslami hareket”in ayrılmaz bir parçası olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu bağlamda kendi geçmişlerine dair bir özeleştiri yapmışlardır. İslamcılar işçi sınıfına olan ilgisizliğin nedenlerini, muhafazakarlığın yıllardan beri anti-komünist bir aşırılığı teşvik etmesinde, 1970’lerin ikinci yarısından sonra radikalleşen ve bağımsızlaşan İslamcılığın ise “sistem-dışı” kalma yahut “önce tevhidi akideyi kurma ve sağlamlaştırma” gibi kaygılarında aramışlardır. Bu ilgisizliğin bir başka nedeni de, kapitalizm-işçi sınıfı-grev-sendikacılık gibi meselelerde sol/sosyalist örgütlenmelerin yadsınamaz sembolik (entelektüel) ve pratik (siyasal-toplumsal) hegemonyası olmalıdır. Böylesi soru başlıkları dindar/muhafazakâr/İslâmi muhayyilede çoğu zaman “solculuğu” çağrıştırmıştır. 1990’larla birlikte İslamcıların geçmişlerindeki bu “açık”ları kapamaya çalışan bir söylemle karşımıza çıktığı gözlenmektedir. Kabaca söylersek, siyasi veya itikadi olduğu gibi sosyal ve ekonomik de olabilen tüm “şirk unsurları”na karşı çıkacak, ifsadı ve “egemen müstekbir kurumları” Kur’ani ilkelerle dönüştürme hedefindeki davetçi bir İslâmi hareketin toplumdaki hiçbir nesnel ve insani olguya ilgisiz kalamayacağı şeklinde yaygın bir fikir dolaşımına girmiştir. İslamcılar, mağdur, mazlum yahut mustazaf yığınlara uzaktan ve araçsal kaygılarla değil İslam’ın özgürleştirici ilkelerini pratiğe dökerek ulaşılabileceği öngörüsünü sıklıkla dillendirmeye başlamışlardır.

9. Çalışmada bu söylemin dinamikleri belli başlı örneklerden hareketle anlamaya çalışılmıştır. Bunların başında asgari ücret sorunu gelir. İslamcıların söyleminde yoksulları “sermayenin kulları” haline dönüştüren bir ekonomik ve sosyal sistem olarak, işçi-emekçi kesimin, ürettiği artı değerın gaspedilerek asgari ücrete mahkum edilmesinden kapitalizm sorumlu tutulmakta ve sermaye sınıfı “vurguncu seçkinler yığını”, “Karun’un mirasçıları”, “kafir kapitalistler”, “müstekbir güç odakları” gibi sıfatlarla tavsif edilmektedir. Ayrıca 1980-90 arasında sürekli düşüş gösteren reel işçi ücretleri söz konusu edilmekte, toplu iş görüşmelerinde talep edilen ücret artışlarının ülkenin hayrına olmayacağı yönünde baskılar yapan kapitalist işverenlerin ahlaksızlığından ve ikiyüzlülüğünden dem vurulmaktadır. Ancak

son kertede hatırlatılmalıdır ki asgari ücret meselesi İslamcılar için, salt ücret talebine odaklanan maddeci bir kaygıdan ziyade, hem kapitalist düzende sermayenin yanında yer almadıklarını gösteren, hem de emek-sermaye sahipleri arasındaki çelişkiyi ifşa etmelerine yarayan bir söylemsel araçtır.

10. 1986'dan sonra NETAŞ'taki gibi mahallî, 1987'de Petrol-İş'in örgütlediği "63 grev" tarzında daha katılımlı, 1988'de yerel sayılabilecek fakat ülke çapında etkiler doğuran SEKA grevi, 1989'da ise 1,5 milyon kamu işçisinin ülkenin farklı şehirlerinde grev dışı etkinliklerle ortaya koyduğu Bahar Eylemleri, 1991'de Zonguldak'taki büyük madenci grevi ve yürüyüşü, yine aynı yıl Paşabahçe cam fabrikasında kazanımla biten direniş, büyük MESS grevleri, memur eylemleri ve irili ufaklı birçok eylem ve grev 12 Eylül sonrası emekçi kesimler üzerindeki baskıların biriktirdiği tepkilerin kitlesel dışa vurumu olmuşlardır. İslamcılar bu eylemlere özellikle Bahar Eylemleri'yle birlikte dikkat kesilmiş ve 1990 sonrası yaşanan emek mücadelelerini coşku ve takdirle takip etmişlerdir. Çalışmada Zonguldak ve Paşabahçe direnişleri bu ilgiye mazhar olan önemli örnekler olarak ayrıntısıyla anılmıştır. Dergilerde eylemlerin Müslümanlarca kucaklanması gerektiği yönünde sayısız yazı çıkmıştır. Ayrıca eylemlerin dergilerde sunumu da İslami bir gramer ve dağarcığın işe koşulmasıyla gerçekleşmiştir. Bu çaba, İslamcıların, İslamcı bir emek söylemiyle birlikte "laik-kapitalist" düzen karşısında dirençli bir Müslüman/İslamcı öznenin inşasını hedeflediklerini göstermektedir.

11. 1990'ların ilk yarısı grevlerle dolu olduğu kadar, belki onları da tetikleyen üzücü iş facialarına da sahne olmuştur. Çalışmada iki örnek olay (68 kişinin öldüğü Amasya/Yeniçeltek ve 263 kişinin öldüğü Zonguldak/Kozlu maden faciaları) üzerinden İslamcıların bunları ne tür bir söylemi kullanarak değerlendirdiği incelenmiştir. İslamcılar bu olayları kapitalist "sömürü düzeni"nin sebep olduğu "katliam"lar şeklinde okumuşlardır. Meseleleri münferit ihmaller etrafında okumaktan ziyade, Türkiye'de emeği ve işçiyi değersizleştirmenin doğal bir neticesi olarak görmüşlerdir. Kapitalizmin "daha fazla kâr hesabı" yönünde kısıktığı sermayeci hırsların uzantısı sayılan bu "cinayet"ler, en nihayetinde İslamcıların kapitalist egemenlik sahiplerinin önünü bizzat açtığını düşündükleri "laik düzen"e hamledilmişlerdir. Burada dikkat çekici olan İslamcıların ekonomik süreçleri siyasal sistemin zaaflarından bağımsız değerlendirmeme şeklindeki duyarlılıklarıdır.

12. Bu incelemenin önemli sonuçlarından bir diğeri ise, kapitalist piyasaya dindar/İslami kimlikleriyle dahil olan ve bu pazarın dayattığı koşulları içselleştiren muhafazakar sermayenin de tıpkı seküler büyük sermaye gibi İslamcı emek söyleminin hedefinde olmasıdır. İslamcı eleştiri, bu sermaye sahiplerinin laik devlet düzeni karşısındaki

çekingen ve uyumcu tavırlarının sermaye ilişkileri ve büyüme hedefleri karşısındaki hırslı ve girişken tavırlarıyla birebir ilişkili olduğunu ve zaten bu iki tavrın birbirini gerektiren/birbirinin önkoşulu olan konumlar olduğunu savunmuştur. Ülker, İhlas, Yimpaş, Kombassan, Tekbir, Müsiad vd. sermaye grupları veya işveren örgütleri, farklılaşan tonlarda bu eleştirilerden nasiplenmişlerdir. Birçoğu 12 Eylül sonrası koşullarla ve Özal'ın himayesi ve teşvikiyle kendine piyasada yer açan, daha sonrasında ise Müsiad gibi işveren örgütleriyle temsil gücünü arttırmaya başlayan muhafazakar sermaye çevreleri her ne kadar 28 Şubat gibi kriz dönemlerinde devletin Kemalist baskıcılığına muhatap olmuşlarsa da, bu vakte kadar genel olarak devletle çatışmacı bir ilişkiye girmekten imtina etmişler ve pazarın bölüşümünden mümkün olduğunca pay kapabilecekleri bir uyum stratejisi izlemişlerdir. Ülke çapında üretilen değer ve kazancın daha adil paylaşılması yönünde muhafazakar/İslami sermayenin kaygı ve önerileri olmamış değildir elbette fakat bunlar çoğunlukla emek odaklı olmaktan ziyade sermaye odaklı eleştiriler olmuşlardır. Üretim biçiminin, üretim ilişkilerinin, kapitalist koşullarla dayatılan büyüme mantığının, zenginleşme ve servet birikiminin ise bu muhafazakar sermaye tarafından köktenci bir sorgulamaya tabi tutulduğunu görmek mümkün değildir. Muhafazakarların “Müslümanların mahrumiyet ve aşağılıktan kurtulmalarının zenginleşip güçlenmekle mümkün olacağı” şeklindeki önermelerine İslamcılar keskin bir dille karşı çıkmışlardır. Çalışmada incelediğimiz örneklerin en göze çarpıcı olanını ise Ülker'in işçi çıkartmaları ve ardından gelen grev etrafında yapılan değerlendirmeler oluşturmuştur. İslamcılar söylemlerinde Ülker ve benzerlerini “Karun ahlakıyla ahlaklanmış patronlar” şeklinde tavsif etmekten çekinmemişlerdir. Refah Partisi veya en genel anlamıyla Milli Görüş çevresinin ve Erbakan'ın teşvikiyle kurulan MÜSİAD'ın da yer yer benzer bir söylemle suçlandığı görüşmüştür.

Özetle, bu on iki maddelik dizi 1980-95 arasında radikal İslamcılık ve emek meselesinin keşiştiği sahanın söylemsel analiziyle ortaya çıkmış sonuçlardan oluşmaktadır. 1994'teki yerel seçimlerin Refah Partisi'nin ezici zaferiyle sonuçlanması, ardından 1996'daki genel seçimlerden aynı partinin en yüksek oyla çıkararak Necmettin Erbakan'ın başbakan olması, 28 Şubat'a ve sonrasına kadar uzanacak olan bir sürecin -başlangıcı değilse de- önemli dönüm noktalarını teşkil eder. Türkiye'de askeri vesayetın siyasal süreçlere yönelik geleneksel müdahaleci tutumu, “laikliği/Atatürkçülüğü/çağdaşlığı koruma” ve “irticayla savaş” iddiasıyla bu dönemde bir kez daha gün yüzüne çıkmış, medya ve bazı sivil toplum kuruluşlarının yürüttüğü bilinçli kampanyalar da bu tutuma katkı sunmuşlardır. Türkiye'de 1985-95 arasındaki, partisel mücadelenin çevresinde, kıyısında yahut dışında yükselen müstesna

radikalizm dalgası irtica odaklı bu kampanyalardan en fazla etkilenen eğilimi teşkil etmiştir. Esasen 28 Şubat'la teşahhus eden darbe, 1980'lerin ikinci yarısından 1990'ların ikinci yarısına kadar, İslamcılığın siyasal taleplerinin veya düzen karşıtı radikalizminin yükselişiyle eşzamanlı gelişen Kemalist/Atatürkçü huzursuzlanmaların zirve noktasını oluşturmuştur. Dolayısıyla kaba bir dönemlendirme yapacak olduğumuzda, İslamcıların 1995 sonrasında İslami kimliklerine yönelen saldırılar karşısında bir "aciliyet" siyasetine yöneldikleri anlaşılmaktadır. İslamcı yayınlarda elbette bu tarihlerden itibaren de 2000'lerin başına kadar sürecek olan ekonomik sıkıntıların ve krizlerin konu alındığına rastlamak mümkündür ancak siyasal gündemin bunları son derece baskıladığı ve gölgelediği de açıktır. İslamcılar yoğun olarak savunma hattına çekildikleri 28 Şubat sürecinde başörtüsü sorunu, laiklik, gericilik, İHL'ler, ifade özgürlüğü, DGM'ler, Kur'an kursları, "kartel" medyası, tutuklamalar, işkence, yayın yasakları ve çok çeşitli dava süreçlerine dair tartışmalara odaklanmak durumunda kalmışlardır. Yani öncelikli gördükleri "kendi" sorunlarına dönmeye icbar edilmişlerdir.

Bu aciliyet durumunun, başka sebepleri bir kenara koyacak olursak, İslamcıların emek söylemindeki belirginleşmeye ket vuran önemli duraklardan biri olduğunu savunabiliriz.

Zaten radikal İslami söylem muhafazakar ana akım anlayışların egemen olduğu toplumsal koşullarda kendi alanını zorlayarak açmaya çalışırken, rejimin siyasal baskı süreçleri, yükselişte olan ancak toplumsal anlamda kendi tabanını kuracak bir güce henüz kavuşmamış bu muhalefet dilinin önünü iyice tıkamıştır. Son tahlilde şu söylenebilir: İslamcı emek söylemi derinleşmeye fırsat bulamadan etkisizleşmiştir. 28 Şubat Türkiye'de radikal İslami yönelimler açısından derin bir sessizleşme, geri çekilme veya yer yer şok etkileriyle karşılık bulmuştur. Bunda farklı İslamcı kesimlerin, isim ve kuruluşların devletin baskı, sindirme ve uzaklaştırma politikaları tarzındaki "dışsal" etkenlere maruz kalmalarının payı büyük olduğu gibi, tüm bu süreçlerin hayal kırıklığı, muhasebe yahut vazgeçme şeklindeki "içsel" kırılmalarla neticelenmesinin de bununla ilgisi vardır. Nihayetinde 2000 sonrasında İslamcıların büyük çoğunluğu radikal, köktenci veya düzen karşıtı siyasal taleplerini askıya almak durumunda hissetmiş, hem muhafazakar hem de neoliberal tonların başarılı bir meczinden oluşan AK Parti'nin kurulması ve iktidara gelmesiyle beraber ise İslamcı bir emek söyleminin zemini büyük ölçüde bulanıklaşmış, söylemsel sivrilikler törpülenmiştir.

Fakat İslamcılığın "eleştirellikten uyuma" yönelmesinin yalnızca rejimin baskılarının ürünü olmadığı açıktır. Şunu unutmamakta fayda var: radikal İslamcı söylemin yükselişte olduğu 1985-1995 yılları aynı zamanda muhafazakar sermayenin de serpildiği ve kurumsallaştığı bir döneme işaret etmektedir. Eşzamanlı yürüyen ve 28 Şubat'ın ayırım gözetmeden bütün dindar/muhafazakar/İslamcı kesimleri hedefe oturttuğu mecburi ve tedirgin

(ancak kısa) bir bekleme molasından sonra radikal yönelimlerin aleyhine neticelenen bu süreçler, 2000 sonrasında demokrasi, liberalizm ve girişimcilik taraftarı konformist bir muhafazakar-sermayeci söylemin meşruiyet alanının genişlemesini beraberinde getirmiştir. Bu tezin incelediği dergi yayınları ise bu süreçte bahsini ettiğim sindirme politikalarıyla ya kapatılmış, ya sürekli olarak soruşturma ve kovuşturmayaya maruz kalmış, toplatılmış, sahipleri yahut yazarları para ve hapis cezalarıyla karşılaşmış ve söylemsel bir gelenek oluşturacak bir devamlılığı sağlayamamışlardır. (Bunun istisnalarından olan *Haksöz* çevresinin ise³⁴⁷ günümüzde AK Parti iktidarının çekim alanıyla mesafesi oldukça daralmıştır.)

O halde, AK Parti'nin seküler olsun muhafazakar olsun sermayenin etkinlik ve güç sahasını genişlettiği, muhafazakar/dindar/İslami kesimlerin ise bu alana hararetle iştirak ettiği, hatta bu iki grup arasındaki iktisadi pratiklerin veya yaşam tarzına ilişkin ayrımların giderek silikleştiği 14 yıllık süreçte, kapitalizm ve emek/sermaye sorunu namına ortaya konan İslamcı hiçbir itirazın olmadığını mı söylemiş oluyoruz? Tam olarak böyle sayılmaz. 2000'lerin ikinci yarısının ortalarından itibaren, kabaca AK Parti'nin ikinci kez iktidara seçildiği 2007 sonrası süreçte, önce İhsan Eliaçık'la daha sonra Emek ve Adalet Platformu, Antikapitalist Müslümanlar ve benzeri irili ufaklı oluşumlarla birlikte, kapitalizm karşıtı ve sosyal adaletçi bir İslam yorumunun tekrar gündeme geldiği görülür. Ancak bu yeni söylem, 1985-95 yılları arasındaki radikal İslamcı söylemin aynen devamı şeklinde algılanmamalıdır. Esasen benzerlikler vardır. Bu gruplardan bazıları köken ve söylem olarak ana akım radikal İslami çizgiye yaslanmaktadır. Fakat mevzubahis grupların teşekkül ettiği zemin, söylemlerinin dozajı, terminolojisi ve referansları, girdiği ittifaklar, bünyesindeki insan profili vs. (bu gruplar da kendi içlerinde farklılıklar arz etmekle birlikte) oldukça değişmiştir. Yeni söylemin oluşumu, genellikle kendi özgeçmişlerine özeleştiriyle yaklaşan sosyalist ve Müslüman kesimlerin müşterek bir hak mücadelesinde (özelde emek sorunu bağlamında) kolektif bir söz ve eylem üretme arayışının ve bunun sağladığı yakınlaşmanın bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır.³⁴⁸ İslami bir repertuar hâlâ yürürlüktedir ancak devlet ve toplum merkezli total bir siyasal talepler dizisi etrafında olmaktan ziyade daha yerel gündemlere yoğunlaşmakta ve ekseriya emek sorunu etrafında ve bazen İslam dışı referansları da bünyesine katabilerek tezahür etmektedir.

³⁴⁷ Dergi, 1999 yılında kurulan Özgür-Der bünyesinde, halihazırda yayınlanmaya devam etmektedir.

³⁴⁸ Bu gruplarla ilgili yapılmış birkaç tez çalışması için bkz. Bayram Koca, "Türkiye'de İslam ve sosyalizm ilişkisi bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapitalist Müslümanlar", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2013); İlknur Karanfil, "The evolution of social justice discourse of Turkish Islamism and anti-capitalist Muslims", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2013); Güneş Gümüş, "Fatih ile Taksim arasında Müslüman anti-kapitalistler", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2014); Yusuf Ekinci, "Müslüman, proleter, muhalif: Türkiye'de Anti-Kapitalist Müslümanlar", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gaziantep Üniversitesi SBE, 2014).

Ayrıca AK Parti'nin muhafazakâr/dindar kimliğinin bu grupların karşı bir İslami söylemi sahiplenmelerinde etkili olduğu, çünkü İslami terminoloji ve söylemlerin toplumsal sorunların tanımlanmasında, meşrulaştırılmasında veya eleştirilmesinde 2000 öncesine nazaran çok daha yaygınlık kazandığı ve murakabe halindeki bazı kesimlerin ortak referansı haline geldiği de iddia edilebilir. Ancak burada, kaba bir değerlendirme yapacak olursak denilebilir ki, 1985-95 arasındaki, “evrensel İslami hareket” söylemine yaslanan otantik, müstakil ve kendinden menkul bir İslamcı söylemden ziyade, farklı mücadele akımlarının ortaklaşmasına dayanan ve yer yer *sosyalizan* çağrışımları kuvvetli olan bir çizgi belirginleşmiştir. Bu yeni tecrübenin ürettiği söylemin gerçeklik değeri ve İslamcılığın geleceğine dönük olası etkileri ve getirileri ise başlı başına bir çalışmanın konusu olmalıdır.

Bu çalışma bir hafıza yoklaması yaparak hem İslamcılığın hem de emek tarihinin literatürüne mütevazı bir katkı sağlamayı amaçlamıştır. Ancak 1980-1997 arasındaki bütün emek süreçlerini katedemediği gibi, incelediği dönemde faaliyet yapmış bütün İslamcı dergileri kuşatabildiği iddiasında da değildir. Bu bakımdan, sözü bitirmeden evvel, konuyla alakadar olacak sonraki araştırmacılar için birkaç hususu öneri mahiyetinde sunmanın önemli olduğu düşünülmüştür:

1. 1985-95 yılları arasında farklı evrelerde yayınlanmış olan *Kalem, İnsan, Kelime, Çizgi, İmza, Müslüman Genç, Umran, Değişim, Yeni Zemin, Bu Meydan, Ülke, Tezkire, Bilgi ve Hikmet* vd. dergiler bu çalışmanın kapsamına alınmamıştır. İlgili araştırmacıların bu dergilerde meseleye ilişkin metinlere rastlaması mümkündür.

2. Bu çalışma çok büyük ölçüde, İslamcıların ortaya koydukları yazınsal/söylemsel malzemeden istifadeyle hazırlanmıştır. İslamcılığın çok özel bir evresini teşkil eden 1980-97, daha daraltılırsa 1985-95 döneminin düzen karşıtı cephesinde yer alan radikal İslamcı yazar, dergici, gazeteci, entelektüel, aktivist, sendikacı, işçi, sermayedar vb. aktörleriyle yapılacak derinlemesine mülakatlar, alanın bütün yönlerine ışık tutacak etnografik çalışmalar, yahut sözlü tarih çalışmaları, bu radikal ‘patlama’nın emek sorununa ilişkin hafızasına dair çok daha geniş, çok daha katmanlı ve meselenin pratik boyutunu da gözeten çok daha yetkin bir saha araştırmasının ortaya çıkışını mümkün kılacaktır.

3. Kapitalizm/emek sorunu haricinde ve dergiciliği odağa alarak konuşursak, söz konusu dönemin İslamcı dergilerinin başka birçok siyasal olgu ve olayı konuşup tartıştığını, dolayısıyla ilgili araştırmacılar için fikir ve aktüelitate dergilerinin bir siyasal hareketin/akımın düşünsel kodlarını anlamak açısından bulunmaz bir hafıza sunduğunu hatırlatmamız gerekir. Bu dönemin dergiciliği henüz çok büyük ölçüde bâkir bir alandır ve İslamcılığın geçmişine yönelik kazı yapmak isteyen hevesli araştırmacıları beklemektedir.

EKLER

Ek 1: Örnek dergi nüshaları



Tevhid, «Arka Kapak», sayı: 3, Mart 1990. «İşçilerin ve Çiftçilerin Alın Teri Şehidlerin Kanı Kadar Kıymetlidir.» İmam Humeyni. (Yeniçelttek faciasının ardından)

YERYÜZÜ

SIYASİ HABER-YORUM DERGİSİ 15 ARALIK 1990 YENİ DÖNEM SAYI:1 KDV DAHİL 3000 TL

GREVLER YAYILIYOR

●
Zonguldaklı Maden İşçileri
"Allahu Ekber"
diyor

●
"Allah ve Sendika Giremez"
dedikleri, "Arkasında devlet"
olan Doğramacı'nın Tepe
Grubunda İşçiler Grevde

●
Metal Tekstil, Seka İşkollarında
yüzbinler grev için hazırlanıyor

● İNTİFADA 4. YILINDA

●
Taşla Sürdürülen İntifada yeni
dönemde
"kısasa kısas" diyor.

●
İntifada'yla dayanışma için
İstanbul, Ankara ve Konya'da
Müslüman öğrenciler gösteriler
düzenledi.

● KONTRGERİLLA:

●
"Çalışmalarımız din devrimine
karşı."

●
Devenin doğru
olmayan yerlerinden biri

●
313 - 315

● MÜSLÜMANLAR ANCAK ALLAH YOLUNDA SAVAŞIR.

●
Savaşa Evet Diyenlerde Var



MAZLUM-DER KURULUYOR



Yeryüzü'nün ilk sayısı madencileri kapağa taşıyor. Sayı: 1, 15 Aralık 1990.

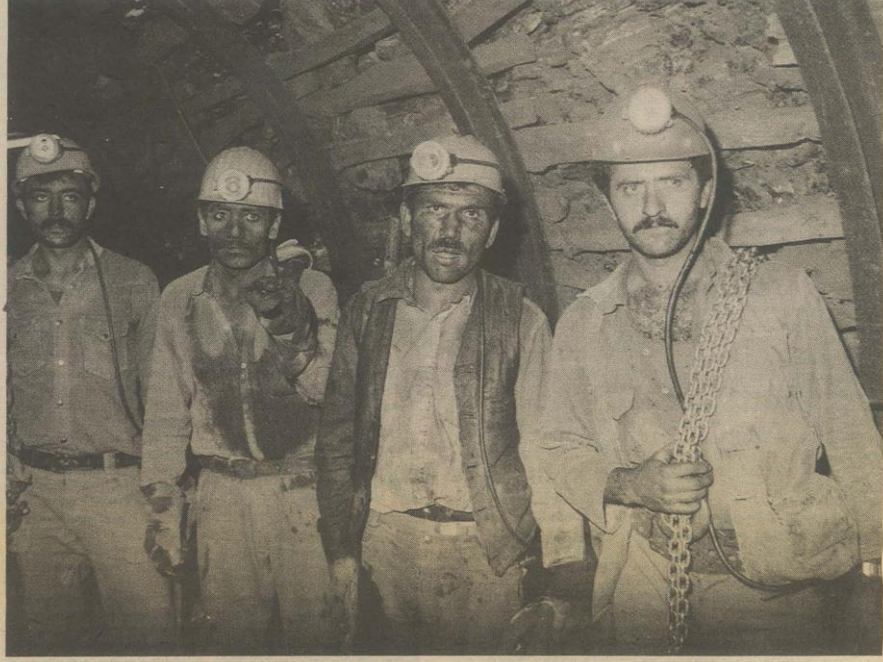
Kara Kışta Kara Elmas ZONGULDAK ALLAHU

Günlerdir Zonguldak alışılmışın dışında bir greve şahit oluyor. Türkiye Taşkömürü İşletmelerinin Zonguldak birimlerinde çalışan yaklaşık 48.000 işçi grevde. Ama bu grevin alışılmadık bir farkı var. Zonguldak bütünüyle grevde, madencinin yanında hanımı çocuğu grevde, alışveriş ettiği bakkal grevde, belediye çalışanı grevde esnafı grevde, hamalı grevde... Hep birlikte unutulmuş, unutturulmuş yalnızlaştırılmaya çalışılmış, Karadenizin kucagında yüksek dağlar arasındaki Zonguldak 55 milyona direnmeyi, hak araymayı öğretmek için 300 - 400 bin nüfusuyla ayakta.

Siz madencinin, madenin ne olduğunu bilir misiniz? Ben Zonguldağı görene kadar bilmezdim. Siz hergün yerin yüzlerce metre altında bir dağ dilim dilim kesen, çıkardığı kömürü her damla teriyle yıkanan insanı tanırsınız? Ben tanımadım. Siz yerin yüzlerce metre altında ve her an ölüm tehlikesiyle burun burunayken o karanlık dünyada seccadesini kibleye koyup Rabbinne kul olduğunu haykıran insanı tanırsınız? Ben tanımadım. Siz ucuz politikalar, sloganlara aldırmanın, ama kitleden de kalabalıklardan da kopmadan İslamın izzetini, şerefini haykıran bugün belki yalnız olduğu için, ekme parası için, alınterini çaldrınmak için nasırlı yumruğunu kaldıran ve her kaldırıpta Allahu Ekber diyenleri tanırsınız? Ben tanımadım. Zonguldak'ta Asma'da, Üzülmöz'de Dilaver'de Kozlu'da, Kandilli de kocasının yanında yürüyen başörtüsünü bayraklaştırıp yürüyen bacılarımızı, analarımızı tanırsınız? Ben tanımadım?

BİR ŞAFAKTA ZONGULDAK

Otobüsümüz sabahın ilk ışıklarıyla girdi Zonguldağa. Yağmur ve karanlığın içinden keskin kömür kokusu ilk algıladığımız. Otobüs gazetecilerle dolu. Hep birlikte otogardan şehre doğru yavaş yavaş yürüyoruz. Sokaklar boş, tek tük insanlar var. Bir açık kahveye girdik kahvaltı için, selam veriyoruz içeride oturanla-



ra. Hepsininde avurtları çökmüş zayıf, sarbenizli insanlar, bitkin, yılların ağırlığı üstlerine çökmüş sanki. Kendi kendimize "Bunlar mı" diyoruz, "bunların günlerdir Türkiye'yi ayağa kaldıran maden işçileri?"

İki saate kalmadan yanıldığımız, o bitkinliğin altında haksızlığa, alınterini çalanlara, hakkını, Hakk'ını gaspedenlere karşı nasıl bir öfke geliştirdiklerini göreceğiz. Şimdilik sabah çayını içiyoruz.

ZONGULDAK sabah 08.30

Yolda rastladığımız bir belediye işçisi gazeteci olduğumuzu öğrenince bizi Sendika genel merkezinin olduğu yere kadar götürüyor. Sendika merkezi, 6 katlı, Zonguldağın en modern binalarından biri madencinin alın teriyle yapılmış belli. Kapıdaki bekçiye selam verip sendika başkanını soruyoruz henüz gelmedi-

yor. Adreslerini aldığımız Müslüman kardeşlerimizi aramaya çıkıyoruz. Henüz hiçbir işyerine gelmemiş sokak arasında bir kahveye giriyoruz. Bir kaç kişi var. İki kişi sakallı, hepsi temiz yüzlü insanlar selamın en güzelini veriyoruz, aynı şekilde alıyorlar. Gazeteci olduğumuzu söylüyoruz. Gülmüşyerek "Grev içinmi geldiniz?" diyorlar, ve yukarıda benim size sorduğum soruları soruyorlar öfkelenmeden, anlatmayı isteyerek. "...Maden işçisini herkes bilir de kimsesiz aslında. Bakın Zonguldak'taki tüm TTK ocaklarının durumunu anlatam, belki o azaman bizi tanıyabilirsiniz..."

"... Ocaklar genelde deniz seviyesinden 320 m., yerdüzeyinden 1200 - 1300 m. aşağıdadır. Yer altında gruplu olarak çalışılır. Açılan galeriler kalaslarla tahkim eden domuzdamcıları, galerileri temizleyen ayakçılar, barutçular, lağımçılar, ve kömür damarıyla karşı karşıya olan kazma-

cılar. Hergün ocağı yürüyerek, genellikle bir saatlik mesafelerden geliriz..."

"...Mesainin başlamasıyla, asansörler bizi ocağa indirir. artık mesai saatinin bitimine kadar, yerin yüzlerce metre altında kömür tozu, nem, su (çünkü ocakların bir bölümünde yeraltı suları var), grizu gazı ve kömürle yüzüyoruz..."

"...Öğleyin yemek molasında her arkadaş evinden getirdiğini bu ortamda yer. Sakın dörtbaşı mamur yemek beklemeğin ekme, peynir, zeytin... Yaz ise domates biber..."

"...Ocakta en zor iş domuzdamcı dediğimiz arkadaşlardır. Aslında hepimizin işi ağır, ama en ağır iş onlarınkidir..."

"...Yemekten sonra mesainin bitimine kadar gene aynı tempoda çalışır..."

"...Mesainin bitimiyle asansörle yerüstüne çıkarız. İkiyüzmetre ötedeki baraka banyolar da sıkış tepiş yıkanmaya çalışırız.

Ve ıslak ıslak, işçi yurtlarına yada evimize döneriz..."

(Bu banyo dedikleri barakaları gördük. Buna banyo demek için bin şahit lazım, her tarafı dökülüyor. Dışarının tüm soğuşu içeride ve daracak. Bir de burada 8 saat kömür kazan yüzlerce insanın bir anda yıkanmaya, temizlenmeye çalıştığını düşünün).

"...Eve döndüğümüzde, yada işçi yurtda yorgunluktan kıpırdayacak halimiz kalmaz. Hemen birşeyler yiyip televizyon bile seyretmeden yatarız"

"...Ocaklarını sordun?" Karşındaki sakallı kardeş gülüyor diğerleri de başlıyor gülmeye...

"Biliyor musun kullandığımız kazmalar bile 1946 tarihli, Fransızların ocağı ilk açtıkları zamandan kalma. Güvenlik tedbirini namna hiçbir şey yok... Zaten herkes ocağı girerken tevekkeltü a'llah deyip girer..."

"...Japonlardan bir alet getirmişlerdi. Ocakta gaz biriktiririz

Diyarında İşçi Bayramı EKBER DİYOR

zaman ses çıkarıp uyarıyormuş. Koyduk ocağa alet başladı ötmeye, tamam dedik gaz var, yukarı çktık alet gene ötüyor. Yerüstünde de grizu olmaz ya, depoya getirdik alet hala ötüyor. Ördek gibi. Sonra baktılar olacak gibi değil kullanmadılar o aleti. (Zonguldak kömür havzasında 40 yılın bilançosu 4120 ölü, 368 bin sakat)

...Ocakta hiçbir güvenlik tedbiri yok. İşletme halen dünya da en geri teknolojiyle çalışan kurumların başında geliyor. Yıllar itibarıyla işletme teknoloji için hiçbir yatırım yapmamış durumda...

Peki diyoruz Başbakan, Cumhurbaşkanı tüm ilgili zevat işletmenin 1 trilyon zarar ettiğini söylüyor. Üretim devam ettiğine göre işçiyi ve teknolojiye de para harcanmadığına göre nasıl oluyor bu zarar?

...İşletmede yönetici kademesinin maaşı kaç lira biliyor musun? En düşük yöneticinin maaşı 6 milyon lira, 8 milyon, 10 milyon böyle geliyor. Bizim hakkımızdan çaldıklarıyla, alintimizden çaldıklarıyla yaşıyorlar. Yanlış işletme nedeniyle dünyanın en kaliteli 6 çeşit taşkömüründen biri olan Zonguldak kömüründen zarar etmeyi nasılsa becerebiliyorlar...

Peki maden işçisi?
...Madene adam alırken özellikle ilkokul mezunu olmasına dikkat ederler. Hatta hiç okuyup yazmayıp olmayanlar tercih sebebi. Madene girdikten kısa bir müddet sonra çiğerler kömür tozuya dolar. Ortalama 5-6 yılda bedeni arazlar hastalıklar görülmeye başlar. Eğer bir iş kazasına kurban gitmeden emekli olmayı becerebilirse, (50 yaş) emeklilikten sonra uzun yaşayacağımız pek değil hiç yoktur. 51-52 en fazla 58 de ölü madenci...

...Ortalama elimizde ayda 520-600 bin lira arasında geçer. Gruplu çalışınca (yani bir ay çalışıp bir ay çalışmayınca) bu para otomatikman yarıya düşer. Zaten yılda 12 ay ocağı inmek çok zordur...

Ev kiraları Zonguldak merkezinde 150-300 bin, kömür ocaklarının bulunduğu yerlerde 50-100 bin arası. Madencinin gi-

dası önemlidir, et süt yumurta yoğurt bal yemesi gerek. Bu yiyecekleri biz yılda üç bilemedin dört kere bile yiyemeyiz...

"Şimdi anladın mı madenci Kim dir?"
Evet anlamıştık.

Zonguldak Saat 09.30
Bütün dükkanlar açık, sendika genel sekreteri ve başkanıyla bir bakan odası kadar görkemli döşenmiş odasında görüşüp, sokaklardayız gene. Herkes ace-

le acele alışverişini yapıyor. İstisnasız tüm dükkan vetrinlerinde şu yazı var "Maden işçisinin haklı grevini destekliyoruz. Yanınızdayız".

Sokaklardan insanlar aşağı yukarı geziniyor. Kömür ocaklarının ağızında toplanan işçiler 1-2 saatlik yürüyüşle bu saatlerde Zonguldak'a giriyorlarmış, bekliyoruz.

İstasyon yönünden bir gü-rültü duyuluyor. Panzer ve polislerle jandarma orada.

"Biz istiyoruz ki, yeryüzünde mustazafalara lütfedelim, onları önderler kılalım, onları varisler kılalım.

Ve onları yeryüzünde iktidar sahipleri olarak yerleşik kılalım, Firavun'ü, Haman'a ve askerlerine onlardan sakinmekte oldukları şeyi gösterelim."
(Kasas, 5-6)

Grubun ucu göründü. Bu gelenler Kozlu madencileri. Avurdur avurduna geçmiş, zayıf yaşlı genç sakallı sakalsız. Bağırarak Zonguldak'a giriyorlar. Arkadan daha büyük gürültüler var, Üzülmez işçileri geliyor.

Önde 45 yaşında başında kaskıyla yanında, evet inanamazsınız aynı yaşlarda başında başörtüsü, mantosu olan karısı...

Arkasında 50-60 kadar çocuk. Bir eliyle babasına bir eliyle de anasına yapışmış pür tesettür,

7 yaşında Elif'i kim unatabilir. Bacılarımız geliyor. Başları açık olanların yanında, çoğunun başları ya başörtüsü yada tesettür olçüsünde kapalı bacılarımız bunlar.

Arkada erkekleri babaları, kocaları kardeşleri...

Dilaver grubu geliyor. Kandilli'yar geride. Asma sehre yeni giriyor. Evet. Şimdi.

ZONGULDAK'DAN SESLER... YÜZLER.

"Bizim yaşadığımız sömürü düzeninin evrensel istikbarın yeryüzünde uyguladığı sömürünün bir parçası olduğunu biliyoruz. Bu düzenin de ancak Hakk'ın hakimiyetiyle kırılacağını biliyoruz."

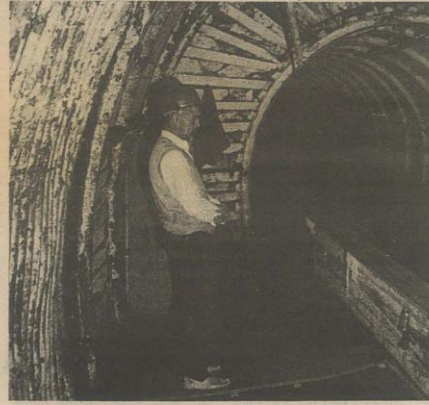
...Sendika genel başkanı Şemsi Denizler'le konuştuk "... Biz sadece hakkımız istiyoruz. Maden işçisi alınterinin karşılığını istiyor. İşletme zarardadır diyenler yalan söylüyor. Eğer zarar ediyorsa işletmeyi bölmek için zarar ediyor. Hükümet, ocakları kapatacağını söylüyor. Açık konuşuyorum ocaklar burada, kendine güvenen gelsin kapatsın. Zonguldak'ı, madenciye aç bırakmayı göze alan varsa dedesin bunu. Kimse Zonguldak'ı, madenciye gayri insanı şartlarda, aç bırakmaya yeltenmesin, yeltenemez..."

45 yaşında başörtüsüyle kocasının yanında yürüyen Hacer Tezyeyle konuşuyoruz

...Benim kocam madenci, ben bir madenci karısıyım. 6 çocuğum var. Çocuklarımda madenci. Nasıl yaşadığımız gelin görün, ben kimseye kocamın alınterinden, çocuklarımızın rızklarından çaldırılmam. Müslüman diyenlere, yüksek zevata da yaptırılmam bu hürsüzlüğü. İnananları sömürdükleri yeter. Gerekirse kocamın yanında çocuklarımızla beraber Ankara'ya kadar giderim..."

Hacer tezye de komşu kadınlarla beraber yürüyüş kolundan ayrılıp Ulucamiye namaza gelenler arasında

Genç bir hanım var caminin avlusunda konuşuyoruz. "...Madenciye yapılan, bize yaptırılan zulüm değil mi? Bize zulmedenlerin başına nelerin geleceği Kur'an'da belirtiliyor mu? Tüm



Türkiye'deki inanan insanlar, Zonguldak gerçeğine sahip çikin, bize el uzatın..."

Yürüyüş sonrası Abdullah kardeşin Elif çay evinde müslüman kardeşlerimizle oturup dertleşiyoruz. Abdullah kardeş sağolsun masadan çayı eksik etmiyor.

Birlikte oturduğumuz kardeşlerden Rasim Yıldız 42 yaşında ama sima olarak daha genç gösteriyor. Madenin en ağır bölümünde, domuzdamcı olarak çalışıyor.

...Burada yürülyüş yapanlarla, elbette birlikteyiz. Hakkımızı arıyoruz. Diğerleri bizim kardeşlerimiz. Belki bazıları islami hayattan uzaktalar, ama onlar da bizim ilgi alanımız içinde. Her gün yan yanayız. Aynı ocaкта

kazma sallıyoruz. Bir Müslüman olarak biz kendimizi her şartta bu kardeşlerimize tebliğ ile görevli addediyoruz. Yaşama biçimimizle olsun, insani ilişkilerimizde olsun buna dikkat edip onlardan kopmadan, onlara haklı tebliğ ediyoruz. Burada biçim yaşadığımızın sömürü düzeninin, Evrensel istikbarın yeryüzünde uyguladığı sömürü düzeninin bir parçası olduğunu biliyoruz. Bu düzenin de ancak Hakkın hakimiyetiyle kırılacağını biliyoruz. Eğer buradan, bu insanlardan koparsak Hakkın hakimiyetini, adaletini insanlara nasıl anlatabiliriz?

Birlikte çalıştığımız insanların çoğu cahil, okuma yazma bilmeyenler. Bu kardeşlerimize

ulaşmak istiyoruz. Yaşayış olarak ta buna uygun davranıyoruz. Birlikte okuyup tartıştığımız bir grubumuz var. Tefsir-Hadis okuyoruz. Dünyayı İslami açıdan kavramaya islami mesajın taşıyıcısı olmaya gayret ediyoruz. Madenin TTK'yı zararı uğrattığı, dolayısıyla kapatılması gerektiğini söyleyenlere de bir çift sözümlü var. Öyle israf içinde yaşayıp işçinin hakkını alıyorlar ki, hangi işletme olsa bu israfı zarar eder. Adam gibi işletmecilik yapamıyorlar, buradaki mazlum işçiyi ödenen, yoksulluk sınırının altındaki paraya göz dikiyorlar. Müslüman feraset sahibidir. Bunu tüm kardeşlerimiz biliyor."

Muhammed Karakaya kardeşimiz de madenci. O da sadece derdin Zonguldak değil, Evrensel istikbarın el attığı her yerdeki zulmün uzantısı olduğu bilincinde.

Birlikte ikindi namazına gidiyoruz kardeşlerle. Allah'a açılan o nasırlı elleri öpmek geliyor içimizden.

Helalleşip ayrılıyoruz Selamlarla ayrılıyoruz onlardan.

Gönlümüz, gücümüz onlarla birlikte

Onların da gönlü bizimle Zindandaki kardeşlerimizle Başörtüsü zulmüne uğrayan kardeşlerimizle.

Unutmayalım, hatırlayalım, yanlarında olalım.

Zonguldak'ta kardeşlerimiz var.

M. Çetin DEMİRHAN

Allah'a çağırın, salih amelde bulunan ve "gerçekten ben müslümanlardanım" diyenden daha güzel sözler kim olabilir. [41/Fussilet, 33]

hak SÖZ

1991

AYLIK DERGİ
ÖZEL SAYI: 1

ALLAH ZALİMLERİ SEVMEZ (Kur'an-ı Kerim)

İŞÇİ KİYİMİ ZULÜMDÜR

PAŞABAHÇE ŞİŞE-CAM İŞÇİLERİNİN DAYANIŞMASI BÜYÜYOR!



25 Temmuz Perşembe, ülkenin, yaşadığımız coğrafyasının bir kesiminde, bir büyük zulmün daha ayyuka çıktığı gün.

Bir değil, beş değil, 1200 mazlum işçinin "ocağına incir ağacı dikildiği" gün...

Evet tam biniki yüz işçi bir günde; yıllarca çalıştıkları, bebelerine süt, çocuklarına ekmek götürdükleri, gece gündüz emek verdikleri, dostluklar, arkadaşlıklar kurdukları PAŞABAHÇE ŞİŞE-CAM FABRİKASI'ndan kapı dışarı edilmenin kahredici ızdırabını

yaşıyorlar. Sadece onlar mı? Değil elbet, beşikteki bebelér, felçli ihtiyar ana-babalar, eşler, akrabalar, bütün bunlardan bolca nasiplerini alıyorlar.

Bastonuna dayanmış, ayakta zor duran ihtiyar bir kadın; «Oğlumu işten attılar! Oğlumu işten attılar!» diye çaresizlik içinde kendisi gibi yaralı, ızdıraplı insanlar arasında dönüp duruyor, Orta Karadeniz şivesiyle lanetler yağıdırıyor.

İlkokul çağında küçük çocuklar, güneş altında terden sırlı sıklam olmuş bağıriyorlar:

Haksöz, Paşabahçe özel sayısı, 31 Temmuz 1991. "İşçi kıyımı zulümdür: Paşabahçe Cam İşçilerinin Dayanışması Büyüyor!"

İŞÇİ HAREKETİ

TEPE GRUBUNDA GREV

"BU MÜCADELE BÜTÜN ZALİMLERE VE FİRAVUNLARA KARŞIDIR."

"Allah ve sendika giremez" dedikleri, "arkasında devlet" olan Doğramacının Tepe Grubu'nda bugün Öz Ağaç-İş Sendikası var ve işçiler aylardır grevde.

Ayda 155.000 TL ile geçinebilir misiniz bilemiyoruz ama Tepe Grubu'ndaki işçilerin ortalama net ücretleri işte bu kadar.

Tepe Grubu işletmeleri Bilkent Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi gibi kurumlara kapı açan Bilkent Vakfı'na (Bilkent Holding'e) ait bir iştirak.

Mütevelli heyetini Prof. İnan Doğramacı ve oğlu Prof. Ali Doğramacı, ANAP İzmir milletvekili Prof. Kemal Karhan, eski devlet bakanı Prof. Ekrem Pakdemirli, UNICEF Türkiye temsilcisi Alanor Orlak ve Rahmi Koç oluşturuyor.

Tepe Grubu'nda işçiler zaman zaman hak arama talepleriyle sendikalaşma girişiminde bulundular. 1974'de DISK'i denediler ve bir sonuca ulaşamadılar.

1987'de ise TÜRK-İŞ'e bağlı AĞAÇ-İŞ sendikasına başvurular ve her ne hikmetse bu girişimden de bir netice alınmadı.

Sonunda işverenin zulmüne karşı işçiler birbirlerine kenetlenerek HAK-İŞ'e bağlı ÖZ AĞAÇ-İŞ sendikasında bir araya geldiler. Artık ÖZ AĞAÇ-İŞ sendikasını zorlu bir süreç bekliyordu. Çünkü işveren planlarını sendikalaştırma politikaları üzerine bina etmişti. 20 yıldır Tepe Grubu'ndaki taşeron sistemi, bu sendikalaştırma politikasının bir sonucudur. Tepe Grubu'nda taşeron demek, maaşlı memur demektir. İşçiler çok düşük ücretlerle taşeronun işçisi olarak çalışmak zorunda kalırken; taşeronların "memur" olmalarına rağmen her türlü kanunsuzluklarına göz yumuluyor. İdare ve taşeronların oluşturdukları öyle bir yapı var ki; işçilerin hemen hepsindeki kanaat, bilinenin çok üzerinde paraların bu kesimde kaybolduğu şeklinde. Mesela, çalışmadan maaşlı görünen çok sayıda "yakın" olduğu sıkça ifade ediliyor. Ücretsiz tatil çıkartıldığını sanan birçok işçinin, işine son verilenlerin bir kısmının maaşlarının, taşeronlar tarafından alındığını söylenmektedir.

Asıl olarak idare ile işçiler arasında köprü olmaları dolayısıyla, işçilere ulaştırılmak üzere aldıkları paraların önemli bir kısmının kendilerinde kaldığı herkesin ortak görüşü. Bu şekilde zengin olabiliyorlar. Kısa zamanda evleri, arabaları oluyor. Karşılığında şu anki 1600 kişilik bir işçi kitlesini ortalama 155.000 TL'lik net ücretle çalıştırmayı başarıyorlar. İşçilerin buna karşı hiçbir savunma mekanizmaları yok. Tepe Grubu'nda işten atılmak o kadar kolay ki! Örneğin, son sendika-



laşma sırasında işten çıkartılanların veya ayrılmak zorunda kalanların sayısı 300-400 civarında.

İşçinin işyerinde rahatsızlanması, doktora gönderilmeden dolayı ölmesi bile kimsenin sorumluluk yüklemiyor. Nurettin Doğan isimli işçinin ölümü bu duruma bir örnek.

İşveren, işçilere gönderdiği bir mektupta, sendika ile anlaşmazlık konusunun, ücret değil, "sendikamızın işletmeye hakim olmak istemesi" olduğunu söylüyor. Bu garip ithama karşı, ÖZ AĞAÇ-İŞ'in başkanı Abidin Özkaraaslan "Ne istediniz?" sorusuna "Tepe Grubu'nun tapusunu istemiştik," esprisi ile karşılık veriyor.

1.5.1990 tarihli uyuşmazlık tutanağına göre, işveren tarafı, işçilerin ücretlerinin 425.000 TL olduğunu ifade ediyor; sendika tarafı bu ücretin taban alınarak % 100 zammın verilmesini talep ediyor. İşverinin cevabı çok ilginç, kendi sözünü yalanlıyor; 425.000'in değil, reel ücretler

üzerinden zam verilebileceğini söylüyor.

Ve 26 Temmuz 1990'da grev başladı.

İşveren her yönden yoğun bir baskı kampanyası yürüttü. Kanunlar zaten işveren lehine. "Arkamızda devlet" söylemi doğru çıktı. TRT haber olarak vermedi. Belli başlı gazeteler mecbur kalmadıkça yer vermediler. İşçiler toplu olarak işyerine gittikleri zaman karşılarında buldular.

Yeni sendikalaşmadan dolayı sendikamızın maddi yardım yapmadığı bir gerçek. Maaş alırken bile ailelerinin yardımını ile yaşayabilen işçiler, tuttukları nöbete, sadece işyerine grip çıkan arabaların plakalarını almakla yetinebiliyorlar. Nöbet yerinde, soğukta, işyerine zarar gelmemesi amacıyla, ısınmak için ateş yakmaları bile yasak.

ÖZ-AĞAÇ-İŞ'in başkanı Abidin Özkaraaslan'a göre, "Bu ülkede kanunları yapanlar ve bilenenler, mağdur ve mazlumların haklarını gasbedenlerdir."



ÖZ-AĞAÇ-İŞ'in başkanı Abidin Özkaraaslan

İşveren temsilcilerinin kimliği de oldukça ilginç: Tepe Grubu'nun hukuk müşavirliğini kapatılmış DISK'in avukatı Metin Bostancıoğu yapıyor; Besevi'nin avukatı Hasan Bıyıklı'da işverinin avukatı.

İşveren aynı zamanda 10'dan fazla dava ile mahkemeler kampanyası yürütüyor. Kampanyanın önemli kısmı, devlet ve kanunlar işverenin yanındadır. Mahkemeleri sürekli sendika kazansa da o kadar önemli değil, Çünkü işveren zaman kazanıyor. Sahte taşeron sistemi ile çalıştırdıkları kaçak işçilerle, stajyer öğrencilerle işleri yürütmeye çalışırken, grevdeki işçilere de taşeronlar vasıtasıyla sürekli baskı yapıp, tehdit ediyorlar.

Çaresizlikten dolayı grevden dönen bir işçi greve tekrar katılmıyor. Katılırsa iş akdi kanunen feshediliyor. Grevdeki işçi işe dönebilir, çalışan işçi greve katılamaz...

Tepe'de, kanuni olarak işyerinde bulunması gerekenlerin dışında, işlerine devam edenlerin greve katılması bu nedenle mümkün değil. Yoksa onlar da halerinden memnun değiller. Sürekli birtakım belgeler imzalamaktan yakınıyorlar. Noterin işyerine gelmesi kanuna göre mümkün değilken, işyerinde noter vastasıyla topluca sendikadan istifa ettiriliyorlar.

Ek işlerle, 30-40 yaşında anne-babadan alınan harçlıklarla geçinmeye çalışan işçilerin kaybedecekleri birşey yok. "Devlet arkasında", jandarma önünde olan, "Allah ve sendika giremez" dedikleri Doğramacının Tepe Grubu işletmeleri işçilerinin kaybedecekleri birşeyleri olmadığın için, grevin sürmesinden başka bir alternatifleri yok.

Grev vesilesi ile işçilerde gelişen bir suur var ki, belkide üzerinde durulması gereken önemli kazançlardan birisi: Bu ülkede insanın insanlığını yok farz eden iğrenç bir mantığın sonucu olarak yaşadıkları zulme başkaldırma cesaretini kazanmışlar...

Üniversitede başını kapattığı için genç kızlara yapılan zulümle onların ki aynı mantıktan kaynaklanıyor. Bu ülkede insanın kıymeti yok. İşçiler bunu biliyorlar insanlıklarını ispatlamakta kararlılar.

HAK-İŞ Genel Başkanı Necati Çelik, Tepe Grubu'nun grevdeki işçilerine hitaben yaptığı konuşmada şöyle diyor: "Bu mücadele bütün zalimlere ve firavunlara karşıdır. Bu mücadele mazlumların, mağdurların acılarını yüreklerinde hissederek herkesin mücadelesidir..."

Yeryüzü Ankara Bürosu

YERYÜZÜ - 9

Yeryüzü dergisinde her sayı emekçi kesimlerle ilgili haberlerin paylaşıldığı "İŞÇİ HAREKETİ" başlıklı bölüm.

Tepe Grubu'ndaki greve ilişkin: "Bu Mücadele Bütün Zalimlere ve Firavunlara Karşıdır." Yeryüzü, sayı: 1.

yeni

DGM'deyiz / Yine toplatıldık

yeryüzü

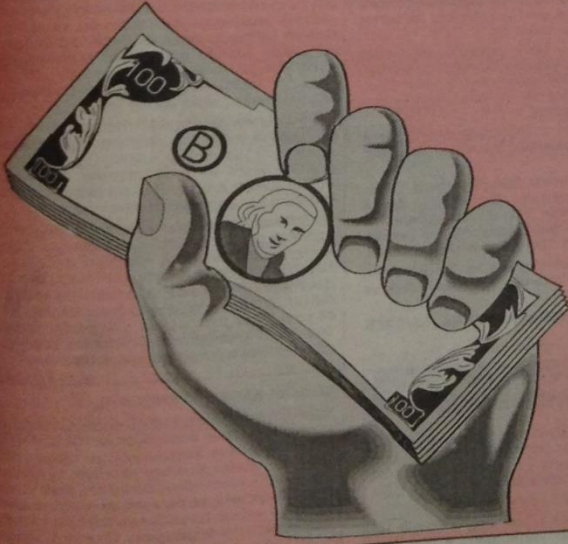
aylık siyasi haber-yorum dergisi

şubat 1994

sayı: 9

*kdv dahil 15.000 TL.

Muhafazakâr sermaye 'liberal İslâm' istiyor



- ✓ Dergimiz hakkında kapatma davası (Sh.2)
- ✓ Seçimler ve Refah Partisi (Sh.3)
- ✓ Yılmaz Yalçiner,ERCÜMENT ÖZKAN, Hamza Türkmen, A. Muradoğlu, Fatih Böhürler, Mehmet Sümbül, Cevat Özkaya, Ahmet Özcan'ın 'sermaye ve İslam ilişkisi' hakkındaki görüşleri (Sh.4-12)
- ✓ Atasoy Müftüoğlu ve Şeyho Duman'ın yazıları (Sh.15)
- ✓ İdeolojik ve askeri mücadeleüzerine (Sh.16-17)
- ✓ Lâikleri başbaşa bırakın (Sh.17)
- ✓ Hama katliamının 12. yıldönümünde Hafız Esad ve Suriye (Sh.20-23)
- ✓ Almanya Notları (Sh.24-25)
- ✓ Modernizm tartışmaları (Sh.26-27)
- ✓ Özel radyo yayıncılığı üzerine (Sh.30)
- ✓ Hastane günlüğü (Sh.31)
- ✓ Rıdvan Kaya kaçırıldı mı? (Sh.13)

Yeni Yeryüzü'nün Şubat 1994 tarihli 9. sayısı. "Muhafazakâr sermaye 'liberal İslâm' istiyor"

KAYNAKÇA

- Acar, Mehmet. "Cer Metal'li emekçiler hakkını arıyor", **Yeryüzü**, sayı: 18, 15 Mayıs 1992, s.30.
- Acar, Mehmet. "Orsaş'ta sancı dinmiyor: 'İşveren Müslümansa hakkımızı versin'", **Yeryüzü**, sayı: 17, 15 Nisan 1992, s.14.
- Açıkalm, Oya. "Modernizm/westernism vs fundamentalism/İslamism: an analysis of two Islamic periodicals of Turkey", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, 1987).
- Agarwala, Ramgopal vd. "World Development Report 1983", **The World Bank**, July 1, 1983.
- Ahmed, Mahmud. **İslâm İktisadı: Mukayeseli Bir Tetkik**, Yusuf Ziya Kavakçı (çev.), İstanbul: Çağaloğlu Yayınları, 1975.
- Ak, Hasan. "İslâm Toplumunun Tahribinde Kapitalizmin Yeri", **Mektep**, sayı: 5, Ağustos 1986, ss. 24-29.
- Ak, Hasan. "İslâmi Bünyeyi Kemiren Kapitalizm", **Mektep**, sayı: 6, Eylül 1986, ss. 25-31.
- Akça, İsmet. "Hegemonic Projects in Post-1980 Turkey and the Changing Forms of Authoritarianism", İsmet Akça, Ahmet Bekmen and Barış Alp Özden (ed.), **Turkey Reframed: Constituting Neoliberal Hegemony** içinde, London: Pluto Press, 2014.
- Akdeniz, İsmail. "Asgari Ücret Zulmü", **Haksöz**, sayı: 17, Ağustos 1992.
- Akdoğan, Argun. "Piyasa Kültürünün Yaygınlaştırılmasında Özal'ın Söyleminin İşlevi," **Toplum ve Demokrasi**, 4 (8-9-10), Aralık-Ocak 2010, ss. 1-18.
- Aktaş, Cihan. "Bir Hatırlama ve Muştu Günü", **Tevhid**, sayı: 13, Ocak 1991, ss. 12-15.
- Aktay, Yasin. "Body, Text, Identity: The Islamist Discourse Of Authenticity In Modern Turkey", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, 1997).
- Aktay, Yasin. "İslâmcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri", İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri** içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Aktay, Yasin. "Sunuş", Yasin Aktay (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-6: İslâmcılık** içinde, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Alkan, Tuncay. "İslâm Mecmuası (1956 1965)", **Haksöz**, sayı: 29, Ağustos 1993.
- Alp, Tuncay. "Paşabahçe İşçisi Direniyor!", 6 Ağustos 2002, <http://marksist.net/iscihareketi/Sisecam.htm> (erişim 20 Ocak 2016).

- Altaş, Eşref. “Tevhidî Mücadele Alanında Kutuplaşan İki Saf: Mustazaf–Müstekbir”, **Haksöz**, sayı: 44, Kasım 1994.
- Altıntaş, Tayfun. “Siyasal-toplumsal bir muhalefet hareketi olan İslamcı akımlar içinde Girişim ve Öğüt dergilerinin siyasal toplumsal çözümlenmeleri”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 1989).
- Amin, Husnul. “From Islamism To Post-Islamism: A Study of a New Intellectual Discourse on Islam and Modernity in Pakistan”, (**Unpublished Phd Thesis**, Erasmus University International Institute of Social Studies, 26 April 2010).
- Anbar, Gülnur. “Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergileri ekseninde Din-devlet-siyaset tartışmaları”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 2007).
- Anjum, Ovamir. “Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors”, **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, vol. 27, no. 3, 2007.
- Arpacı, Ayşegül Aktürk. “Sendika Neyin Nesi? Kimin Fesi?”, **Mektup**, sayı: 54, Temmuz 1989, ss. 18-22.
- Arslantaş, Süleyman. “Türk-ABD İlişkilerinde 1980’e Geliş ve Sonrası”, **Tevhid**, sayı: 17, Mayıs 1991, ss. 18-22.
- Asad, Talal. “The Idea of an Anthropology of Islam”, **Qui Parle**, vol. 17, no. 2, 2009, ss. 1–30.
- Aslan, Abdurrahman. “Westernization, Modernization, Transformation”, **Kitap Dergisi**, sayı: 24, Şubat 1989, s.11.
- Aslan, Ali. “Yakınçağ tarihi açısından İslam Mecmuası'nın incelenmesi”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, 1996).
- Aydoğanoglu, Erkan. “1980’li yıllarda sendikal hareket ve işçi eylemleri”, **Özgürlük Dünyası**, sayı: 248, t.y.
- Azadi, Hacı. “Mersin’de Belediye İşçileri Kazandı”, **Yeryüzü**, sayı: 27, Şubat 1992, s.19.
- Babacan, Abdurrahman (Ed.). **Binyılın Sonu: 28 Şubat**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Bayram, Coşkun. “Ücretli köleliğe devam”, **Yeryüzü**, sayı: 27, Şubat 1992, s.9.
- Bilgin, A. Faruk. “Alınteri Ucuzlarken”, **İslâm**, sayı: 45, Mayıs 1987, s.40.
- Bilir, Abdurrahman. “Anap Felsefesi veya İlkel Kapitalizm”, **Mektep**, sayı: 23, Şubat 1988, ss. 7-9.
- Bora, Tanıl. “Turgut Özal”, Murat Yılmaz (ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-7: Liberalizm** içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, ss. 589-601.
- Bostan, Fatma. “Political perspectives of Sebilürreşad”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi SBE, 1996).

- Bulaç, Ali. “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, Yasin Aktay (ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslâmcılık** içinde, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, ss. 48-67.
- Bulut, Yücel. “Türkiye’de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri”, İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliği** içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 339-368.
- Buz, Hatice. “Kültürel feminizm perspektifinden Cosmopolitan ve Mektup dergilerinin içerik analizi tekniği ile değerlendirilmesi”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2003).
- Büyükbayram, Sercan. “The Transformation process of radical political Islam during 1990's in Turkey: The case of Haksöz and Değişim periodicals”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, 2002).
- Büyükkara, Mehmet Ali. **Çağdaş İslami Akımlar**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cengiz, Can. “Türkiye’de İslamcılığın Tarihsel Seyri ve İslam Dergisi”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 2008).
- Cengiz, Can. “Türkiye’de İslamcılığın tarihsel seyri ve İslam dergisi”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 2008).
- Cengiz, Fatma Türkan. “Din temelli toplumsal taleplerin demokratik süreçlere kanalize edilmesinin sosyolojik analizi (1945-1950 Sebilürreşad-Büyük Orta Doğu örneği)”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Uludağ Üniversitesi SBE, 2003).
- Chouliarakı, Lilie ve Norman Fairclough. **Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis**, UK: Edinburgh University Press, 1999.
- Culler, Jonathan. **Ferdinand De Saussure**, New York: Cornell University Press, 1986.
- Çağır, Sıtkı. “İşçilere Devlet Tuzağı”, **Tevhid**, sayı: 12, Aralık 1990, ss. 20-21.
- Çakır, Ruşen. “Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın”, İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliği** içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 755-776.
- Çakır, Ruşen. **Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslâmi Oluşumlar**, İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
- Çakır, Yılmaz. “Müslümanların İşçi Kıyımı ve Ekonomik Sömürü Karşısındaki Tavrıları”, **Haksöz**, sayı: 6/7, Eylül/Ekim 1991, ss. 3-6.
- Çakır, Yılmaz. “Sistem Özal’ını Kaybetti”, **Haksöz**, sayı: 26, Mayıs 1993.
- Çakır, Yılmaz. “Türkiye Müslümanlarının Sosyal Olaylara İlgisizliklerinin Arka Planı”, **Haksöz**, sayı: 4/5, Temmuz/Ağustos 1991, s.13.

- Çallıoğlu, Belgin. “İslami kadın dergilerinde kadına yüklenen anlamsal rollerin dağılımı”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2003).
- Çavdar, Remziye Tuba. “İslam Mecmuası'nın Türk dönemsel yayını içinde yeri ve önemi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 1988).
- Çeken, Gülbana. “İki İslamcı kadın dergisinde kadın imgesi: Kadın ve aile ile bizim aile dergileri”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2007).
- Çekmegil, Said. **İslam'da İktisat Anlayışımız**, İstanbul: Sanih Kütüphanesi Yayınları, 1966.
- Çelik, Aziz. “İşçi Sınıfının Ayağa Kalktığı Yıllar”, 06 Ocak 2015, <http://bianet.org/bianet/emek/161305-isci-sinifinin-ayaga-kalktigi-yillar> (erişim 19 Ocak 2016).
- Çetin, Mehmet. “Geleneği Kurulamayan Bir Sendikal Yapı”, **İslâm**, sayı: 45, Mayıs 1987, ss. 44-45.
- Çetinkaya, Yalçın. “Türk-Amerikan İlişkilerinin Başlangıç Yılları”, **Tevhid**, sayı: 17, Mayıs 1991, ss. 7-11.
- Çınar, Salih. “İnegöl Taner Kaplama'dan atılan işçilerin direniş i sürüyor”, **Yeryüzü**, sayı: 25, 18 Aralık 1992-1 Ocak 1993, s.11.
- Dalmış, Ertuğrul. “Demokrat Parti Döneminde İslami yaşam tarzının tanzimi: İslam'ın Nuru dergisi örneği”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi SBE, 2013).
- Daşcıoğlu, Yılmaz. “Yönelişler”, **TDV İslâm Asiklopedisi**, c.43, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, ss. 564-565.
- Demiray, Muhittin. “Özal Dönemi Türk Dış Politikasının Temel Anlayışları”, Hasan Celal Güzel vd. (ed.), **Türkler** içinde, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, XVII, 2002, ss. 291-300.
- Demircan, Ali Rıza. “İşçi-İşveren Münasebetleri”, **İslâm**, sayı: 8, Nisan 1984, s.38.
- Demirhan, M. Çetin. “Kara Kışta Kara Elmas Diyarında İşçi Bayramı: Zonguldak Allahu Ekber Diyor”, **Yeryüzü**, sayı: 1, 15 Aralık 1990, ss. 10-12.
- Devalibi, Maruf. **Marksizm ve Kapitalizm Karşısında İslâm**, Sadık Özek (çev.), İstanbul: Özek Matbaası, 1970.
- Dijk, Teun A. van. **Discourse and Power: Contributions to Critical Discourse Studies**, Houndsmills: Palgrave MacMillan, 2008.
- Dijk, Teun A. van. **Society and Discourse: How social contexts control text and talk**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Doğan, Ali Yüksel. “The Present significance of islamic fundamentalism in Turkey: an investigation of the 'Journal İslam' 1983-1991”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, 1993).
- Duman, Doğan. “Türkiye’de İslamcı Yayıncılık”, **Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi**, cilt: 2, sayı: 4-5, Nisan 1995, ss. 77-94.
- Dünya ve İslâm**. “Ortak Açıklama: İşbirlikçi İktidar ve Uşakları Yalan Söylüyor! Bu Savaş Yeni Bir Haçlı Seferidir!”, 8 Şubat 1991.
- Düşünce**. “Sunuş”, sayı: 13, Nisan 1977, s.2.
- Efe, Mehmet. “Bir Grevin Ardından”, **Kitap Dergisi**, sayı: 24, Şubat 1989, s.36.
- Ekinci, Tekin. “Katliam, Facia ve Katiller”, **Haksöz**, sayı: 12, Mart 1992.
- Ekinci, Yusuf. “Müslüman, proleter, muhalif: Türkiye'de Anti-Kapitalist Müslümanlar”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gaziantep Üniversitesi SBE, 2014).
- El-Zein, Abdul Hamid. “Beyond ideology and theology: the search for anthropology of Islam”, **Annual Review of Anthropology**, vol. VI, 1977, ss. 227-54.
- Engin, Fevzi. “Bir Grev İncelemesi: 1990-1991 Zonguldak Grevi”, **IV. Sosyal Haklar Ulusal Sempozyumu**, t.y.
- Erkilet, Alev. “II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda “Arı-Duru” Bir İslâm Arayışı: Ercümen Özkan, *İktibas* ve İslâm Partisi Deneyimi”, İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri** içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 505-513.
- Erkilet, Alev. **Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni**, Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Erol, Ahmet. “Maden Kurbanlarını Yüreğimize Gömdük”, **Objektif**, sayı: 11, Mart 1990, ss. 15-17.
- Es-Sadr, Muhammed Bakır. **İslâm Ekonomi Doktrini**, Sadettin Ergün ve Mehmet Keskin (çev.), İstanbul: Hicret Yayınları, 1978.
- Fairclough, Norman. **Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research**, London: Routledge, 2003.
- Fairclough, Norman. **Discourse and Social Change**, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Fairclough, Norman. **Language and Power**, London: Longman. 1989.
- Ferda, Mehmed. “İşçi ‘refah’ dedi”, **Yeni Yeryüzü**, sayı: 11, Nisan 1994, s.9.
- Gezi, Ruşen. “Ekonomik İstikrar”, **İslâm**, sayı: 1, Eylül 1983, s.13.

- Giddens, Anthony. **The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration**, USA: University of California Press, 1986.
- Gül, Adnan. “Sebillürreşad (Sırat-ı Müstakim) dergisine göre batılleşma problemi”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2006).
- Güler, Ruhi. “‘İslam mecmuası’ (1914-1918) ve içeriği, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 1995).
- Gümüş, Güneş. “Fatih ile Taksim arasında Müslüman anti-kapitalistler”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2014).
- Gündoğdu, Şenol. “Nation and nationalism according to Islamists during second constitutional period, A case study: Sırat-i Müstakim-Sebilürreşad”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- Gündüz, Mustafa. “II. Meşrutiyet Dönemi eğitim ve modernleşme aracı olarak süreli yayınlar (İçtihat, Sebilü'r-Reşat, Türk Yurdu)”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2005).
- Gündüz, Süleyman. “Emek ve Ekonomi: İslâmi bir Yaklaşım”, **Tevhid**, sayı: 5, Mayıs 1990, s.21.
- Güvenç, Halil. “İslâm’da Alışverişe Ait Hükümler”, **İslâm**, sayı: 41, Ocak 1987, s.50.
- Güneş, Mehtap. “Türkiye’de siyasal dergilerde ırkçı-ayırıcı söylemler”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2013).
- Gürdoğan, Ersin. “Kötü Para İyi Parayı Pazardan Kovar”, **İslâm**, sayı: 87, Kasım 1990, s.17.
- Gürgenç, A. Vahap. “1980 Öncesi Haklar Fazla Görüldü”, **Mektep**, sayı: 23, Şubat 1988, ss. 14-15.
- Haksöz.** “Düzene Endeksli İslâmcılık”, sayı: 48, Mart 1995.
- Haksöz.** “Haksöz ve İslâmi Dergicilik Değerlendirildi”, sayı: 101, Ağustos 1999.
- Haksöz.** “Hilal Dergisi İslâm’ın Sosyal Yönünü Gündeme Getirdi”, sayı: 30, Eylül 1993.
- Haksöz.** “Hilal Dergisi Üzerine”, sayı: 31, Ekim 1993.
- Haksöz.** “İşçi Kırımını Zulümdür: Paşabahçe Şişe-Cam İşçilerinin Dayanışması Büyüyor!”, özel sayı: 1, 31 Temmuz 1991.
- Haksöz.** “Ülker A.Ş. ve Kapitalizm”, sayı: 33, Aralık 1993.
- Haksöz.** “Ülker’den Grev Çözücülüğü”, sayı: 26, Mayıs 1993.
- Hamidullah, Muhammed. **Modern İktisat ve İslâm**, Salih Tuğ (çev.), İstanbul: Yağmur Yayınları, 1963.
- <http://petrol-is.org.tr/olay/63-grev-mucadelesi-3975> (16 Mart 2016).

<http://petrol-is.org.tr/olay/89-bahar-eylemleri-donemi-3977> (20 Ocak 2016).

<http://www.idp.org.tr>.

http://www.İslâmkutuphanesi.com/turkcekitap/online/filistinveisrail/filistin.htm#Kudüs_Günü
: Müslümanların Müstekbirlere Karşı Direniş Günü (13 Aralık 2015).

http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1011 (11 Ocak 2016).

<http://www.tusiad.org.tr/tusiad/tarihce/tusiad-retro/> (4 Mart 2015).

Huntington, Samuel P. **The Clash of Civilizations: Remaking of World Order**, New York: Touchstone, 1997.

Hüseyin, Atif. “Haraç Düzenleri ile Çağdaş İktidarların ve Ekonomik Sistemlerin Özdeşliği”, **Düşünce**, sayı: 2, Mayıs 1976, s.13.

Işık, Vahdettin, Ahmet Köroğlu ve Yusuf Enes Sezgin (ed.). **1960-1980 Arası İslâmcı Dergiler: Toparlanma Ve Çeşitlenme**, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

İslâm. “Hak-İş Eğitim Sekreteri Salim Uslu: İşçinin İradesini Toplu Sözleşmelere Yansıtıyoruz”, sayı: 45, Mayıs 1987, s.41.

İslâm. “Menfaat Satışı ve Gelir Ortaklığı”, sayı: 17, Ocak 1985, ss. 8-9.

İslâm. “Petrol-İş Sendikası Başkanı Cevdet Selvi: Gerilimin Kaynağı Adaletsizliktir”, sayı: 45, Mayıs 1987, s.43.

İslâm. “Zulüm, Vahşet, kan ve Müslümanlar”, sayı: 54, Şubat 1988, s.2.

Kabadayı, Aslıhan. “Sosyalist Feminist Kaktüs ve Mektup dergilerinin toplumsal cinsiyet rolleri konusunda verdikleri mesajların değerlendirilmesi”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2007).

Kahraman, Âlim. “Mavera”, **TDV İslâm Asiklopedisi**, c.28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, ss. 176-177.

Kara, İsmail. “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri** içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 15-43.

Karakaya, A. “Bugünkü Kavgaların Sebebi Vasıtalarla Gayelerin Birbirine Karıştırılmasıdır”, **İslâm**, sayı: 11, Temmuz 1984, s.45.

Karakoç, Sezai. **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1967.

Karakuş, Ece. “Nationalist conservatism and its enemies: Communists, jews, donmehs and free masons in Büyük Doğu, Serdengeçti and Sebilürreşad”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, 2014).

- Karanfil, İlknur. “The evolution of social justice discourse of Turkish İslamism and anti-capitalist Muslims”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2013).
- Kavuncu, Burhan. “Halk RP’ye Toplumsal Muhalefet Görevini Verdi”, **Yeni Yeryüzü**, sayı: 11, Nisan 1994, s.8.
- Kavuncu, Burhan. “TC, başkanını kaybetti”, **Yeni Yeryüzü**, sayı: 1, Mayıs 1993, s.3.
- Kaya, Rıdvan. “Liberal ahlâk ve ahlâksızlığın liberalleşmesi”, **Haksöz**, sayı: 51, Haziran 1995.
- Kaya, Rıdvan. “Yolları Özal’a Çıkanlar”, **Haksöz**, sayı: 27, Haziran 1993.
- Kentel, Ferhat. “1990’ların İslâmî Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire”, Yasin Aktay (ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslâmcılık** içinde, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, ss. 721-781.
- Kepel, Gilles. **Jihad: The Trail of Political Islam**, Anthony F. Roberts (çev.), Cambridge, MA: Belknap Press, 2003.
- Kepel, Gilles. **Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh**, Jon Rothschild (çev.), Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Kerimoğlu, Yusuf. “İşçi hakları ve ücret siyaseti”, **Mektep**, sayı: 5, Ağustos 1986, ss. 8-12.
- KESK-AR**. “Emeğin Payı Azalırken, Ücretler ve Mücadele”, 02 Mayıs 2013, <http://goo.gl/6Lz92h> (7 Ocak 2016).
- Kılıç, Ahmet. “Ücretler Emeği Karşılar Nitelikte Değil”, **Mektep**, sayı: 23, Şubat 1988, s.21.
- Kılıç, Ziya. “Büyük doğu mecmuası’nın yayın hayatına başlaması, yapısı, yayın politikası, sosyal ve siyasî görüşleri (1943-1951)”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Erciyes Üniversitesi SBE, 2006).
- Koca, Bayram. “Türkiye’de İslam ve sosyalizm ilişkisi bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapitalist Müslümanlar”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2013).
- Koçak, Birgül. “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı-Türk aydınında batı eleştirisi: Sırat-ı Müstakim örneği”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2010).
- Koçak, Hakan. **Camın İşçileri: Paşabahçe İşçilerinin Sınıf Olma Öyküsü**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Koçak, Selma. “Türkiye’de İslamcı mizah dergiciliği: Cafcaf dergisi örneği” (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2012).
- Kotku, M. Zahid. “Ecnebinin İktisadi Esaretinden Kurtulmalıyız”, **İslâm**, sayı: 110, Ekim 1992, s.80.

- Kuru, Hazan. "Türkiye'de Antisemitizm ve Büyük Doğu Dergisi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Yıldız Teknik Üniversitesi SBE, 2010).
- Kuşçu, Mehmet. "1 Basketbolcu Kaç İşçi Ediyor?", **Haksöz**, sayı: 27, Haziran 1993.
- Kuşçu, Mehmet. "Hilal Dergisi 1", **Haksöz**, sayı: 30, Eylül 1993.
- Kuşçu, Mehmet. "Hilal Dergisi 2", **Haksöz**, sayı: 31, Ekim 1993.
- Kutup, Seyyid. **İslâm ve Kapitalizm Çatışması**, Mustafa Uysal (çev.), Konya: Dinî Neşriyat Kitabevi Yayınları, 1967.
- Kutup, Seyyid. **İslâm'da Sosyal Adalet**, Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur (çev.), İstanbul: Çağaloğlu Yayınları, 1962.
- Kutup, Seyyid. **İslâm-Kapitalizm Uyuşmazlığı**, Abdurrahman Niyazoğlu (çev.), İstanbul: Hareket Yayınları, 1972.
- Kutup, Seyyid. **Yoldaki İşaretler**, Abdi Keskinsoy (çev.), 8. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- Küçük, Yusuf. "II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılarında 'Terakki' Fikri: Sırat-ı Müstakim örneği", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2002).
- Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe. **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**, Second Edition, London: Verso, 2001.
- Lewis, Bernard. **The Political Language of Islam**, USA: University of Chicago Press, 1988.
- Macit, E. "Patronlar Zalimdir", **Yeni Yeryüzü**, sayı: 10, Mart 1994, s.29.
- Macit, Kerime. "Sistem Sermayeden Yana", **Mektep**, sayı: 23, Şubat 1988, s.20.
- Mannan, M. A. **Faizsiz Banka**, M. T. Güran (çev.), Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1966.
- Mannan, M. A. **İslâm Ekonomisi: Teorik ve Pratik**, Bahri Zengin (çev.), İstanbul: Fikir Yayınları, 1973.
- Marangoz, Bakiye. "Ali Babanın Bir Çiftliği Var", **Mektup**, sayı: 54, Temmuz 1989, ss. 29-30.
- Mayalı, Ahmet. "İşçi Kırımına İnen Yumruk: Paşabahçe Direnişi!", **Yeryüzü**, sayı: 9, 15 Ağustos 1991, ss. 4-5.
- Mayalı, Ahmet. "Türk-İş, Genel Grev ve Zaman Gazetesi", **Yeryüzü**, sayı: 2, 15 Ocak 1990, s.21.
- Mektep**. "Anap Felsefesi veya İlkel Kapitalizm", sayı: 23, Şubat 1988, s.6.
- Mektup**. "Sendika için kim ne dedi?", sayı: 54, Temmuz 1989, s.38.
- Memioğlu, Sukuti. "Amerikancı Kültür Devrimi", **Tevhid**, sayı: 27, Mart 1992, s.75.
- Memioğlu, Sukuti. "Devlet-Hırsız İşbirliği, Sonuç Facia!", **Tevhid**, sayı: 28, Nisan 1992, s.47.
- Memioğlu, Sukuti. "Hangi Bağımsızlık?", **Tevhid**, sayı: 17, Mayıs 1991, s.35.

- Memioğlu, Sukuti. “Müsiad’tan Menzir’e”, **Selam**, 14 Şubat 1994.
- Memioğlu, Sukuti. “Paniğe Gerek Yok”, **Tevhid**, sayı: 36, Aralık 1992, s.85.
- Memioğlu, Sukuti. “Tüsiad-Müsiad”, **Tevhid**, sayı: 11, Kasım 1990, s.26.
- Mevdudi, Ebu’l Alâ. **Faiz**, Mehmet Hasan Beşer (çev.), İstanbul: Hilal Yayınları, 1966.
- Mevdudi, Ebu’l Alâ. **İslâm İnkılabı**, İlhami Ağar (çev.), Ankara: Hilal Yayınları, 1959.
- Mevdudi, Ebu’l Alâ. **İslâm’da Hayat Nizamı**, İbrahim Düzen, Mustafa Topuz ve Bekir Başarıcı (çev.), Ankara: Hilal Yayınları, 1965.
- Mevdudi, Ebu’l Alâ. **İslâm’da İktisad Nizamı: İnsanlığın İktisadi Meselesi ve İslâm’da Çözüm Şekli**, Tüzün Demirer (çev.), Ankara: Hilal Yayınları, 1966.
- Mevdudi, Ebu’l Alâ. **Kelime-i Şehadet**, Hüseyin Atay (çev.), Ankara: Hilal Yayınları, 1957.
- Necatioğlu, Halil [Esad Coşan]. “Mali İbadetler”, **İslâm**, sayı: 38, Ekim 1986, s.7.
- Ocakoğlu, Feride. “1980-1990 yılları arasında Türkiye’de mealcilik akımı”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Harran Üniversitesi SBE, 2010).
- Öniş, Ziya. “Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective”, **Middle Eastern Studies**, vol. 40, no. 4, July 2004, ss. 113-134.
- Özcan, Ahmet. “İslâmi Hareket ve Ezilen Sınıflar”, **Yeryüzü**, sayı: 1, 15 Aralık 1990, s.30.
- Özcan, Ahmet. “Madencinin Kavgası Sadece Özal ile mi: Grevler, Direnişler ve Düzenin Krizi”, **Yeryüzü**, sayı: 2, 15 Ocak 1990, ss. 20-21.
- Özcan, Ahmet. “Muhasebe İhtiyacı”, **Yeryüzü**, sayı: 23, 15 Ekim 1992, s.29.
- Özcan, Ahmet. “Türkiye Müslümanları ve İşçi Sınıfından Kopukluk”, **Yeryüzü**, sayı: 25, 18 Aralık 1992-1 Ocak 1993, ss. 24-25.
- Özçelik, Pınar Kaya. “12 Eylül’ü Anlamak”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, sayı: 66-1, 2012, ss. 73-93.
- Özdemir, H. Ahmed. “İş ve İşçi Sorunlarına İslâmi Bir Yaklaşım”, **İslâm**, sayı: 45, Mayıs 1987, ss. 47-48.
- Özgen, Murat. “1980 Sonrası Türk Medyasında Gelişmeler ve Magazinleşme Olgusu”, **2nd International Symposium, Communication in the Millenium: A Dialogue Between Turkish and American Scholars**, İstanbul, 17-19 Mart 2004, vol.2, ss. 465-477.
- Özgün, Cemil. “Çalışan Kadınlar”, **Tevhid**, sayı: 13, Ocak 1991, ss. 22-23.
- Özhazar, Hüseyin. “Kur’an-ı Kerim’de Mustaz’af Kavramı”, **Yeryüzü**, sayı: 2, 15 Ocak 1990, s.11.
- Özveri, Murat. “Dünden Bugüne SEKA Direnişi”, **Genel-İş Emek Araştırma Dergisi**, sayı: 2, 2005, ss. 105-128.
- Pipes, Daniel. **Militant Islam Reaches America**, New York: W.W. Norton, 2003.

- Ramazanoğlu, Yıldız. “Turgut Özal ve Biz”, **Yeni Yeryüzü**, sayı: 1, Mayıs 1993, s.17.
- Rist, Gilbert. **The History of Development: From Western Origin to Global Faith**, Patrick Camiller (çev.), Third Edition, New York: Zed Books, 2008.
- Roy, Olivier. **Siyasal İslâmın İflası**, Cüneyt Akalın (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Said, Edward. **Şarkiyatçılık**, Berna Ülner (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Sancar, Nuray. “Zonguldak Katliamı Ve Ocakların Kapatılması”, **Özgürlük Dünyası**, sayı: 42, Nisan 1992. <http://www.ozgurlukdunyasi.org/arsiv/430-sayi-042/1922-zonguldak-katliami-ve-ocaklarin-kapatilmasi> (12 Ocak 2016).
- Sarı, Osman. “Emeğin Hakkı”, **İslâm**, sayı: 45, Mayıs 1987, s.36.
- Saruhan, H. Yasin. “Camiş Makine Kalıp'ta işçilerin fabrika işgali ardından yeniden işbaşı yapıldı”, **Yeryüzü**, sayı: 25, 18 Aralık 1992-1 ocak 1993, s.10.
- Saussure, Ferdinand de. **Genel Dilbilim Yazıları**, Savaş Kılıç (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Sayyid, Salman. **Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu**, Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz (çev.), Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Selahaddin, E. [Selahaddin Eş Çakırgil]. “Kahyaların Başkanı, Çiftliğini Teftiş Etti”, **Tevhid**, sayı: 20, Ağustos 1991, s.19.
- Sezal, İhsan ve İhsan Dağı (ed.). **Kim Bu Özal: Siyaset, İktisat, Zihniyet**, İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2001.
- Subaşı, Necdet. “1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül, Tefekkür”, Yasin Aktay (ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslâmcılık** içinde, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, ss. 217-235.
- Şahin, Hakan ve Mehmet Acar. “Orsaş'ta sancılı anlaşma”, **Yeryüzü**, sayı: 18, 15 Mayıs 1992, s.30.
- Şahin, Hakan. “Belediye işçilerinin eylemleri devam ediyor”, **Yeryüzü**, sayı: 25, 18 Aralık 1992-1 ocak 1993, s.10.
- Şahin, Hakan. “Derkon'da emekçiler kazandı”, **Yeryüzü**, sayı: 22, 15 Eylül 1992, s.21.
- Şahin, Hakan. “Elektrofer’den atılanlar eylemde”, **Yeryüzü**, sayı: 14, 15 Ocak 1992, s.21.
- Şahin, Hakan. “Görgülü Pastanesi işçileri: Emeğin hakkı mücadele ile alınır”, **Yeryüzü**, sayı: 16, 15 Mart 1992, s.8.
- Şahin, Hakan. “Kozlu’da Ölen İşçilerin Katili Laik Düzendir”, **Yeryüzü**, sayı: 16, 15 Mart 1992, s.8.
- Şahin, Hakan. “Özelleştirme kapsamına alınan Et ve Balık Kurumu'nda sendikasıızlaştırma girişimi kırıldı”, **Yeryüzü**, sayı: 23, 15 Ekim 1992, s.18.

- Şahin, Hakan. “RP'li belediyeler ilk sınavını veriyor”, **Yeryüzü**, sayı: 27, Şubat 1992, s.6.
- Şahin, Hakan. “Tifdruk Grevi Dördüncü Ayında”, **Yeryüzü**, sayı: 10, 15 Eylül 1991, s.21.
- Şahin, Hakan. “Ülker’de İşçi Kıyımı”, **Yeni Yeryüzü**, sayı: 1, Mayıs 1993, ss. 30-31.
- Şahin, Hakan. “Yongapan'da işçi kıyımı bitmiyor”, **Yeryüzü**, sayı: 18, 15 Mayıs 1992, s.30.
- Şahin, Hakan. “Yurtiçi Kargo’da Direniş”, **Yeryüzü**, sayı: 14, 15 Ocak 1992, s.21.
- Şenler, Şule Yüksel. “İşçi ve işveren arasında hak ve hukuk müeyyideleri”, **Mektup**, sayı: 54, Temmuz 1989, s.4.
- Şentürk, Temel. “Namaz Kılmak da Yasak!”, **Girişim**, sayı: 21, Haziran 1987, s.21.
- Tabakoğlu, Ahmet. “İslâm İktisadı”, **İslâm**, sayı: 9, Mayıs 1984, s.46.
- Taha, Muhammed. “Enflasyon, ya da kısa yoldan zengin olmanın yolları”, **Tevhid**, sayı: 14, Şubat 1991, ss. 76-78.
- Tamaç, Burak. “Reconciling science with Islam in Turkey: Islamic journals in perspective”, **(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi SBE, 2010)**.
- Taştepe, Emine. “İşçi İşveren Çatışması”, **Mektup**, sayı: 54, Temmuz 1989, ss. 34-35.
- TBMM. **Darbe ve Muhtıraları Araştırma Komisyonu Raporu**, cilt:1, sırası: 376, Ankara, Kasım 2012.
- Tekman, Mustafa. **Yeni Yeryüzü**, sayı: 11, Nisan 1994, s.2.
- Tevhid**. “Grizu Bu Sefer de Yeryüzünde Patladı: Zonguldak Bir Aydır Ayakta”, sayı: 13, Ocak 1991, ss. 30-32.
- Tevhid**. “Rejimin Emeğe Bakışı ve ‘Kurban’lar”, sayı: 3, Mart 1990, ss. 5-6.
- Tevhid**. “Taziye”, sayı: 27, Mart 1992, s.60.
- Tevhid**. “Yayıncıdan”, sayı: 3, Mart 1990, s.2.
- Tevhid**. “Yeniçeltek Katliamı Dolayısıyla Kamuoyuna Bildiri”, sayı: 3, Mart 1990, s.6.
- Tevhid**. “Yeniden başlamak”, sayı: 13, Ocak 1991, s.2.
- TMMOB Maden Mühendisleri Odası Yönetim Kurulu. “Yeni Çeltek Kömür Ocağında Yaşamını Yitiren 68 Maden İşçisi Düzenin Kurbanıdır”, **MADENCİLİK Bülteni**, sayı: 7, Mart 1990, ss. 3-4.
- TÜİK. “Gelire göre sıralı % 20'lik gelir dağılımı”, 1994,
- Türk, Bahadır. **Muktedir**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Türkmen, Hamza. “12 Eylül Politikalarını Aşmalıyız”, **Haksöz**, sayı: 54, Eylül 1995.
- Türkmen, Hamza. “Ali Bulaç ve İslâmcılık”, <http://www.haksozhaber.net/ali-bulac-ve-İslâmcilik-25631yy.htm> (25 Ağustos 2012).
- Türkmen, Hamza. “Basında İslâmi Muhalefet: Şura Tevhid Hicret-1”, **Haksöz**, sayı: 109, Nisan 2000.

- Türkmen, Hamza. “İslami Hareketin İşçi Sınıfına Zorunlu İlgisi”, **Dünya ve İslâm**, sayı: 8, Güz 1991, ss.19-40.
- Türkmen, Hamza. “Milli Gençlik Dergisi 1965-77”, **Haksöz**, sayı: 43, Ekim 1994.
- Türkmen, Hamza. “Pratik Mücadelede Kimlik Oluşturucu Bir Araç: Yeni Ölçü Dergisi”, **Haksöz**, sayı: 108, Mart 2000.
- Türkmen, Hamza. “Türkiye'deki Tevhidi Uyanışa Verilen Hizmet: Düşünce Dergisi”, **Haksöz**, sayı: 106, Ocak 2000.
- Türkmen, Macide Göç. “Çok Partili Sisteme Geçerken İslâmcı Dergiler 1”, **Haksöz**, sayı: 26, Mayıs 1993.
- Türkmen, Macide Göç. “Çok Partili Sisteme Geçerken İslâmcı Dergiler 2”, **Haksöz**, sayı: 27, Haziran 1993.
- Türkmen, Macide Göç. “Çok Partili Sisteme Geçerken İslâmcı Dergiler 3”, **Haksöz**, sayı: 28, Temmuz 1993.
- Uslu, Salim. “Faiz ve Alinteri”, **Mektep**, sayı: 23, Şubat 1988, s.16.
- Uzun, Necmi. “Türkiye'de İslamcı hareket: Gelişimi, ilişkileri, ayrılıkları ve dönüşümü”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi SBE, 2011).
- Ünay, Sadık. **Kalkınmacı Modernlik**, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Ünsaldı, Levent. **Bir Ekonomizm Eleştirisi**, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2014.
- Üstün, Nazan. “Büyük Doğu mecmuası'nın siyasal analizi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011).
- Yalçın, İlker. “4 Şubat Kararlarının Aslı ve Faslı”, **Girişim**, sayı: 30, Mart 1988, ss. 26-27.
- Yalçın, İlker. “Değişme mi, Lümpenleşme mi?”, **Kitap Dergisi**, sayı: 24, Şubat 1989, s.6.
- Yalçın, Soner. “İslam Dergisi'nin idealist gençlerine ne oldu”, **Hürriyet**, 27 Eylül 2008.
- Yalçın, Soner. **Bu Dinciler O Müslümanlara Benzemiyor**, İstanbul: Doğan Kitap, 2009.
- Yavuz, Hakan. **Modernleşen Müslümanlar**, Ahmet Yıldız (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Yazıcı, Halim. “Tuzla Cam İşçileri Direniyor!”, **Yeryüzü**, sayı: 12, 15 Kasım 1991, s.13.
- Yeni Yeryüzü**. “Bâtıl yasalar hak aramaya engel”; sayı: 8, Ocak 1994, s.14.
- Yeni Yeryüzü**. “Kapitalist İşletmecilikte Örnek Kuruluş: ÜLKER”, sayı: 8, Ocak 1994, s.14.
- Yeni Yeryüzü**. “Kıdemi Yükselen İşçi Kapı Dışarı Ediliyor”, sayı: 1, Mayıs 1993, s.30.
- Yeni Yeryüzü**. “Mart '94 Seçimleri Soruşturması”, sayı: 10, Mart 1994, ss. 5-9.
- Yeni Yeryüzü**. “Muhafazakar sermaye liberal İslâm istiyor”, sayı: 9, Şubat 1994, ss. 4-5.
- Yeni Yeryüzü**. “Müslüman işveren sömürücü olamaz”; sayı: 8, Ocak 1994, s.14.

- Yeni Yeryüzü.** “Ülker İşvereni: Üzgünüz Ama Rasyonel Olmak Zorundayız”, sayı: 1, Mayıs 1993, s.31.
- Yeni Yeryüzü.** “Yapılanların İslâm’la bağdaşır bir yanı yok”; sayı: 8, Ocak 1994, s.14.
- Yenigün, Mehmed Mengüç. “Tebliğ’de Usul”, **İslâmi Hareket**, sayı: 25, 15 Nisan 1980, s.4.
- Yeryüzü.** “2500 işçiyi işten atan İzmi büyükşehir belediyesi suya ve otobüs biletlerine zam yaptı”, sayı: 23, 15 Ekim 1992, s.18.
- Yeryüzü.** “Abdurrahman Dilipak ile söyleşi: Türkiye Müslümanları ve İşçi Sınıfı: ‘Hep haklıdan, mazlumdan, muhtaçtan yana’”, sayı: 12, 15 Kasım 1991, ss. 12-13.
- Yeryüzü.** “Amerikalılara satılan Hacı Şakir’de ABD terörü işçinin ensesinde”, sayı: 23, 15 Ekim 1992, s.18.
- Yeryüzü.** “Çinkur İşçileri Kararlı”, sayı: 2, 15 Ocak 1990, s.7.
- Yeryüzü.** “İnceler Boya’da Grev: ‘Çok İstemeyin Memleket Batar’”, sayı: 1, 15 Aralık 1990, s.12.
- Yeryüzü.** “Mehmet Pamak ile söyleşi: ‘Bütün Zalimlere Karşı Bütün Mazlumlarla’”, sayı: 1, s.5.
- Yeryüzü.** “MESS Grevi; Ezilenler İçin Kurtuluşa Bir Adım Olmalı”, sayı: 2, 15 Ocak 1990, ss.8-9.
- Yeryüzü.** “Namaz kıl işten atıl”, sayı: 18, 15 Mayıs 1992, s.30.
- Yeryüzü.** “Niçin Mustaz’af?”, sayı: 1, 15 Aralık 1990, s.8.
- Yeryüzü.** “Top-Vit’te Grev 7. Ayında”, sayı: 1, 15 Aralık 1990, s.12.
- Yeryüzü.** “Tuzla STFA’da işçi kıyımı”, sayı: 17, 15 Nisan 1992, s.14.
- Yeryüzü.** “Yeniçelttek Unutulmayacak”, sayı: 3, 15 Şubat 1991, s.22.
- Yeryüzü.** “Yurtiçi Kargo’da Direniş Sürüyor”, sayı: 17, 15 Nisan 1992, s.14.
- Yeşil, Kâmil. “Şûrâ-Tevhid-Hicret Gazeteleri ve İslâmi Düşüncede Radikal Tavrı”, Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu ve Yusuf Enes Sezgin (ed.), **1960-1980 Arası İslâmcı Dergiler: Toparlanma Ve Çeşitlenme** içinde, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, ss. 419-438.
- Yeter, Şahin. “Fırın Sıcağında Bir Ömür”, **Yeryüzü**, sayı: 2, 15 Ocak 1990, s.6.
- Yıldız, Ali. “Sendika Gayri İslâmî’dir”, **Mektep**, sayı: 23, Şubat 1988, ss. 18-19.
- Yoldaş, Bedran. “İşçi hareketleri ve sendikalar: Mevsimlik tarım işçisi A.Aziz Ozansoy ile söyleşi”, **Yeryüzü**, sayı: 10, 15 Eylül 1991, s.20.
- Yurt, Osman ve Metin Öztürk. “Bilkent’te Sendika Fiyaskosu”, **Yeryüzü**, sayı: 3, 15 Şubat 1991, s.26.
- Yurt, Osman ve Metin Öztürk. “Tepe’de Vahşet”, **Yeryüzü**, sayı: 3, 15 Şubat 1991.

- Yurt, Osman. “Hak-İş genel sekreteri Saim Uslu ile söyleşi”, **Yeryüzü**, sayı: 28, Mart 1993, ss. 16-18.
- Yücel, Semih. “Siyasal islam'ın entelektüel karşılığı: ‘Bilgi ve Hikmet’ örneği”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi SBE, 2007).
- Zaim, Sebahattin. “İktisadi Kalkınma Fedakârlık İster”, **Mektep**, sayı: 23, Şubat 1988, ss. 10-11.
- Zeynep, Aysel. “İslâm’da işçi ve işveren münasebeti”, **Mektup**, sayı: 54, Temmuz 1989, ss. 8-9.
- Zürcher, Erik Jan. **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, Yasemin Saner Gönen (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.