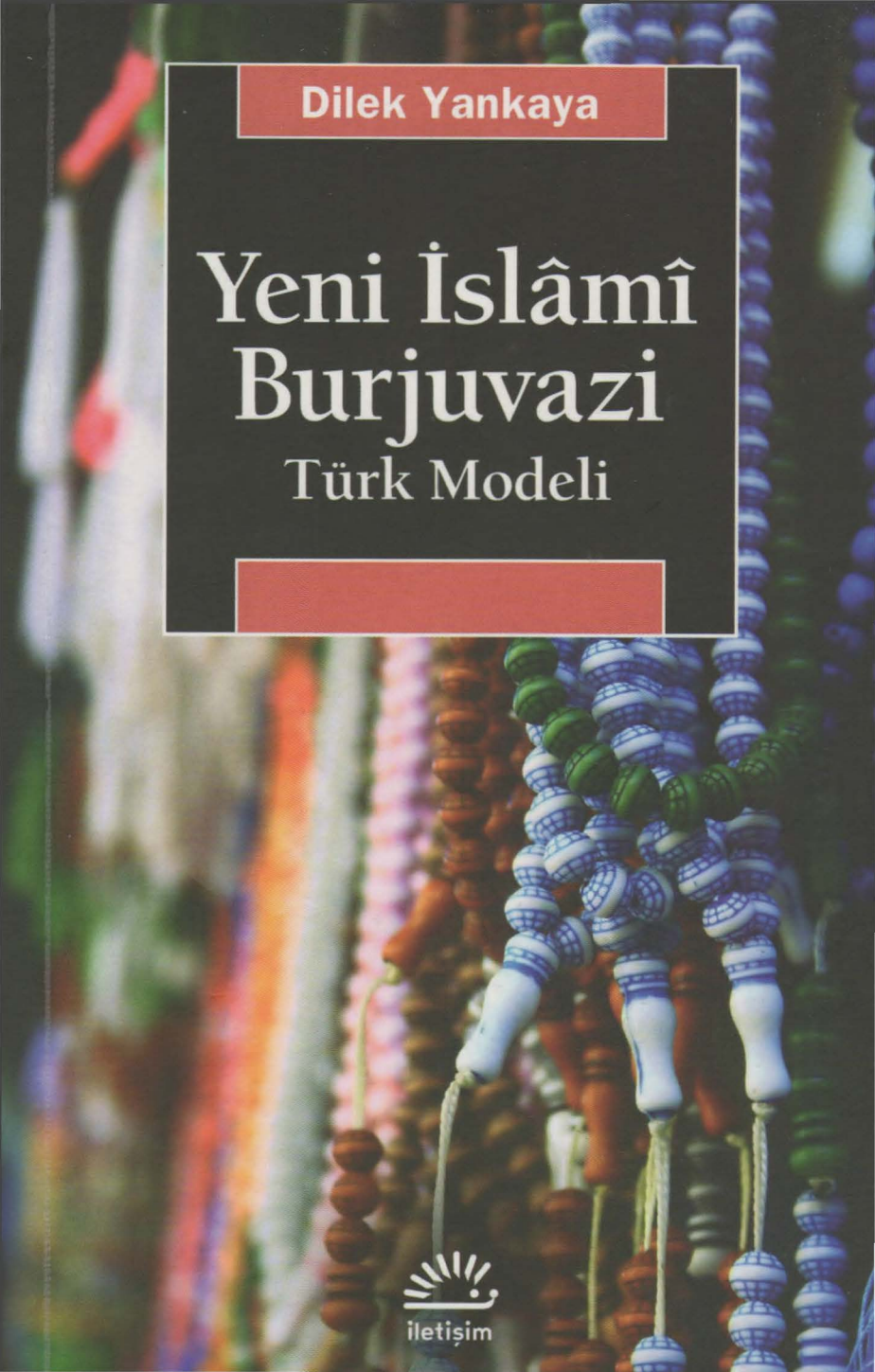

Dilek Yankaya
Yeni İslâmî Burjuvazi
Türk Modeli
iletişim

DİLEK YANKAYA 2004'te Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans tezini Paris Siyasal Çalışmalar Enstitüsü'nde TÜSİAD ve AKP üzerine yaptı. Doktorasını 2011 yılında tamamlayan Yankaya, Paris 13, INALCO ve Paris Siyasal Çalışmalar Enstitüsü'nde siyaset bilimi, sosyoloji ve Türkiye üzerine dersler vermektedir. Türkiye çalışmalarının yam sıra, Avrupa'daki Türk göçmenler ve Müslümanlarla ilgili araştırmalar yürütmektedir. 2013'te Presses Universitaires de France tarafından yayımlanan *La nouvelle bourgeoisie islamique: Le modèle Turc*, Fransa'da, Comité France-Turquie Derneği tarafından yılın kitabı ödülüne layık görüldü.

La nouvelle bourgeoisie islamique: Le modèle Turc
© 2013 Presses Universitaires de France

İletişim Yayınları 1954 • Araştırma-İnceleme Dizisi 328
ISBN-13: 978-975-05-1420-3
© 2014 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2014, İstanbul
2. BASKI 2014, İstanbul

EDİTÖR Ahmet İnsel
YAYINA HAZIRLAYAN Can Belge
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Birhan Koçak
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

DİLEK YANKAYA

Yeni İslâmî Burjuvazi

Türk Modeli

La nouvelle bourgeoisie islamique
Le modèle Turc

ÇEVİREN *Melike Işık Durmaz*

iletişim

"İnsanlığın tarihi, seçkinlerin sürekli yer değiştirmesinin tarihidir: Biri yükselirken biri çöker."[1]

1 Pareto, Vilfredo, *The Rise and the Fall of Elites: an application of theoretical sociology*, Totowa, N. J., Bedminster Press, 1968, s. 36.

İÇİNDEKİLER

Teşekkürlerimle... ..... *13*

GİRİŞ *15*

İslâmî burjuvazinin ortaya çıkışı *16*

Araştırma konusu olarak işadamları *19*

Burjuvazi sorunu *20*

İslâm'la kurulan ilişkiyi incelemek *23*

Terminoloji meselesi *24*

İslâm ve ekonomi *27*

İslâm ile modern kapitalizmin bütünleşmesi *32*

BİRİNCİ BÖLÜM

KURULMA DÖNEMİ *37*

KURUCU KADRO: İSLÂMÎ BURJUVAZİNİN OLUŞMASINA DAİR ÜÇ ANLATI *37*

Cahit Bey ve siyasal mücadele *38*

Faruk Bey ve entelektüel İslâmcılık *44*

Murat Bey ve toplumsal İslâmcılık *49*

İSLÂMCI KARŞI-SEÇKİNLERDEN İSLÂMÎ ÇIKAR GRUBUNA *56*

1970: İslâmcı karşı-seçkinlerin oluşumu *57*

İslâmî karşı-sermayenin oluşumu *58*

İslâmî karşı-mekânlar 60
İslâmcı mobilizasyon 62
Toplumsal üstünlük kriteri olarak İslâm'la ilişkilenme 64
1980: İslâmcı militanlardan İslâmî girişimcilere 66
İslâmcı hareketin parçalanması 69
1980'den itibaren zamanın ruhu içinde Türk-İslâm sentezinin yeri 72
İslâmî sermayenin kârlı hale getirilmesi 73
Özel sektörün gelişimi 76
"Anadolu Kaplanları"nın ortaya çıkışı 78
Esnek üretim sisteminin etkileri 78
Sosyal sermayenin işletmeye yeniden uyarlanması 79
İslâmî sosyal sermaye ve ekonomik faaliyetler 82
İslâmî sermayenin kârlılaştırılması 84
Siyasi iltimasçılık ve İslâmî yakınlıklar 86
İslâmî sermaye aracılığıyla ekonomik iltimasçılık 87
Dış ticaretin aracı olarak İslâmî sermaye 87
İslâmî sermayenin finansal kârlılığı 88
İslâmî çıkar gruplarının burjuvalaşması 91
İŞADAMLARI ÖRGÜTLENME ALANINA GİRİŞ 94
Şirket adına kolektif mobilizasyon 95
TÜSİAD'a muhalif tavır alma 99
Anadolu sermayesini temsil etmek 102
Klientalizm oyunları 105

İKİNCİ BÖLÜM
İKTİDARLAŞMA DÖNEMİ 111
MÜSİAD'ın mesleki konsolidasyonu 113
Derneğe üyelik amaçlarının profesyonelleşmesi 113
28 Şubat ve Siyasal İslâm'dan kopuş 116
MÜSİAD "İslâmcı" yaftası yiyor 116
MÜSİAD'ın özerkleşmesi 121
Siyasal İslâm'dan uzaklaşma 121
Kurumsal kimliğin yeniden biçimlendirilmesi 123
Çok boyutlu Avrupalılaşma 125
İslâm'la ilişkinin siyasal anlamda tarafsızlaştırılması 126

Bir dönem "katı İslâmcı Avrupa şüpheciliği": 1994-1998 128
28 Şubat sonrasında yaygınlaşan fırsatçı Avrupa taraftarlığı 129
Avrupa şüpheciliğine milliyetçi bir dokunuş 131
2005 sonrasında "esnek İslâmî Avrupa şüpheciliği" 132
MÜSİAD'da ekonomi alanında Avrupalılaşma 137
Çalışma zihniyetlerinin Avrupalılaşması 137
Avrupacılığın MÜSİAD örgütlenmesinde kurumsallaşması 139
2001 ekonomik krizi ve konsolidasyon 141
İslâmî burjuvazinin seçkinler sınıfına girişi 145
AKP ve siyasal konsolidasyon 145
Şirket sahiplerinin yerel eşrafla bütünleşmesi 149
"Arkadaş piyasası" ve ekonomik sermayenin yaratılması 149
Etkin katılım: Mesleki alanda beşerî sermayenin kaynağı 152
Seçkinlerle biraradalık 154
Medyatikleşme 157
MÜSİAD seçkinlerinin sosyal hareketliliği 158
İşadamlarının İslâmî sivil toplumu örgütlemeleri 159
AKP'de temsil bulan parti angajmanı 161
İşverenlerin korporatist angajmanı 163

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇALIŞMA RUHU 167
Yeni İslâmî burjuvazinin örgüt(lenme) kültürü 168
Çıkar grubunun maneviyatçı seçkinciliği 169
Ahlaklı işadamları topluluğu 172
Ticaret ahlakı 173
Seküler ticaret ahlakı 173
İslâmî ticaret ahlakı 175
İslâmî imaj ile ticari profesyonellik arasında 177
Kültürel bileşen: Anadolu muhafazakârlığı ve "manevi değerler" 178
Dostane ilişkiler 179
Yeni İslâmî burjuvazinin ruhu 181
Aile ve toplumsal yeniden üretim mekânı olarak MÜSİAD 181
Gençlik kurulları: Yeni burjuva kuşakların oluşturulması 182
Sebatkâr çalışma ve özgür irade 185
İslâmî burjuvazinin kadere karşı tutumu 187

İslâm ahlakı, "düzenli bir yaşamın" önkoşulu 188
Düzenli bir yaşam:
Genç İslâmî burjuvaların inşası projesi 190
Araçsal mantıkla İslâm ahlakının eklemlenmesi 191
Ahlak ve ekonomi 191
Rasyonel girişimciler 194
Araçsal mantıkla İslâm ahlakının eklemlenmesi 197
Girişimci ahlakı 201
Ekonomik vatanperverlik ve ihracatçı olma hedefi 202
İhracat için ihracat 204
İşletme ahlakı olarak İslâm 206
Ticaret kültürü olarak İslâm 207
MÜSİAD'ın kurumsallaştırdığı biçimiyle
İslâmî işletme ahlakı 209
Ekonomi İslâmîleşiyor mu? Yeni *İslâmî seçicilikler* 210
İslâm'ın ekonomik davranış biçimlerine eklemlenmesi 212
"Kazancım helal mi?" 212
İslâm ve sektörel tercihler 213
İslâm ahlakı ve MÜSİAD'ın sektörel temsiliyeti 214
Meslek ahlakı olarak İslâm 215
İslâm ahlakının iş yaşamına girişi:
Zorunluluk mu yoksa tercih mi? 217
Mesleki ve ahlaki tercihlerin kesişim noktasında işe alımlar 219
Mesleki değerlendirme 219
Müşteri memnuniyeti ve öznel değerlendirme 220
Aranan kişisel özellikler ve
İslâmî açıdan ahlaki değerlendirme 221
İslâm işadamlarına uluslararası sularda pusula oluyor mu? 223
Uluslararası düzlemde MÜSİAD 223
Ekonomik ortaklık, İslâmî ilişki midir? 224
"Ticaret erbabı Yahudiler..." 226
Özel hayatla mesleki hayatın iç içe geçiş yeri olarak şirket 227
İş ve aile 228
İşverenin yaşamının örgütlenişi: Entegre İslâm 229
İbadet saatlerine saygı 229
İşyerlerinde İslâmî görünürlükler 230
İslâmî seçiciliğin kadın görünümleri 232

Finansal alanda İslâmî seçicilikler 234
Finansman stratejileri 235
İslâmî finans, geleneksel bir strateji mi? 237
Faizsiz bankacılık yoluyla kazanmak 237
MÜSİAD ve finans 242
İslâmî finansın kapitalist açılımları 244

SONUÇ 247
İslâmî burjuvazi, toplumsal dönüşümün yeni taşıyıcısı 247
Günümüzde İslâm'ın toplumsal yansıması olarak *İslâmî seçicilikler* 252

KAYNAKÇA 259

Teşekkürlerimle...

Bu uzun soluklu çalışmanın gerçekleşmesi ve kitaplaşmasmda yanımda olan herkesi minnetle anıyorum.

Öncelikle kapsamlı bir saha araştırması gerçekleştirmemi sağlayan, 2007'de MÜSİAD Genel Sekreterliği görevini yürüten Sayın Nihat Alaylıoğlu'na ve aynı dönem Başkan Yardımcılığı yapan Sayın Ömer Cihat Vardan'a; bana değerli vakitlerini ayırıp hayatlarının penceresinden yakın Türkiye tarihini bir kez daha izlememe izin veren kurucu üyelere, şirketlerinin kapılarını açarak deneyimlerini ve görüşlerini paylaşan ve Anadolu sanayisinin dinamizmini hissetmemi sağlayan tüm değerli girişimcilere teşekkürlerimi sunuyorum.

Beş yıl boyunca bana toplumsal alana "bakmayı", bugünün sosyolojisini yapmayı öğreten değerli hocam Prof. Nilüfer Göle'yi teşekkürlerimle selamlıyorum.

Son olarak, tüm mesleki ve hayat projelerimde yanımda olan başta annem ve babam olmak üzere tüm aileme ve dostlarıma sonsuz sevgilerimi iletiyorum.

Giriş

2011 yılında 16 Yakındoğu ve Ortadoğu ülkesinde gerçekleştirilen bir saha çalışmasında Türkiye %78'lik olumlu değerlendirme notuyla en itibarlı ülke olarak konumlandırılmıştı.[1] Ankete katılanların %66'sı ekonomik kalkınma, demokrasi ve toplumsal özgürlükler gibi konularda Türkiye'yi örnek gösteriyordu. Azgelişmişliğin temel kaygı olduğu devrim-sonrası Arap dünyasında, "İslâm yanlısı"[2] Recep Tayyip Erdoğan'ın Türkiye'si, gerek demokrasisi (%32) gerek ekonomik büyümesi (%25) sayesinde örnek alınacak bir ülke olarak betimlenmekteydi. Türkiye'nin Müslüman kimliği de katılımcıların %23'ü tarafından bir esin unsuru olarak belirtilmişti; her ne kadar Türkiye'yi model olarak görmeyenler bu kimliğin oldukça zayıf olduğunu belirtmiş olsa bile...

Arap dünyasından yükselen benzer değerlendirmeler de R. T. Erdoğan'ın Afrika-Ortadoğu-Orta Asya'nın *ağabeyi* olma tutkusunu destekliyor: Erdoğan'ın esas hedefi, ticari malların, hizmetlerin ve televizyon dizilerinin yanı sıra modernleşmeyle, ekonomik rasyonalizasyonla ve stratejik ortaklıklarla çelişmeyen, otantik olma iddiası taşıyan bir İslâmî kültürü ihraç etmek

1 TESEV, *Ortadoğu'da Türkiye Algısı*, İstanbul, 2012.

2 *Times*, 28 Kasım 2011.

gibi görünüyor. Bu ihracatın başarısı belirli bir özgürleşme modelinin temsilciliğini bölge adına gururla üstlenen yeni Türk İslâmî burjuvazisine dayanacak.

İslâmî burjuvazinin ortaya çıkışı

Türkiye'de, bir yandan siyaset ve medya, diğer yandan piyasalar ve eğlence mekânları, yeni bir toplumsal grubun hızla yükselişine, ekonomik ve siyasal iktidar yapılarının içine kök salışına tanıklık ediyor. Bu gruba genel olarak AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi) burjuvazisi adı veriliyor çünkü AKP iktidarı sayesinde 2000'li yıllardan beri, büyüyen şirketleriyle piyasada, siyasi yönelimleri ve estetik beğenileriyle de kamusal alanda hâkim konuma yükselmiş durumda. Bu yeni burjuvazinin siyasal aygıtı olan AKP de, 12 Haziran 2011 genel seçimlerinde oyların %49,8'ini alarak kazandığı seçim zaferinin ardından üçüncü kez iktidarını pekiştirerek söz konusu hareketin azminin bir kanıtı adeta.

Bu, İslâmî bir burjuvazi; çünkü İslâmîleşmiş bir tüketim ile kendini ortaya koyuyor: pahalı markaların eşarplarıyla örtünen ve 4x4 otomobiller kullanan kadınlar, tesettür defileleri, lüks villaların Osmanlı ya da Mekke esintileri taşıyan iç dekorasyonları, sahillerinde haremlik-selamlık uygulamalarının deniz banyolarını meşrulaştırdığı beş yıldızlı tatil köyleri bu görünürlüğün en çok ses getiren unsurları.

Böylece, çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir ülkede kamusal alanın düzenlenişini değiştiren yeni bir ayrışma ilkesi ortaya çıkıyor. Artık her şeyin İslâmî yorumu mümkün: sivil toplumun, edebiyatın, müziğin, medyanın, dizilerin, ticaretin, mimarinin, tatillerin, moda defilelerinin, hatta *sosyete hayatının* bile...

İslâm böylece gösterişli bir hal alıyor ve bu hal, Mustafa Kemal Atatürk tarafından kurulan laik Cumhuriyet'le polemiğe girmeye başlıyor. "İslâmî" olan, "Müslüman" olandan farklı bir anlam kazanıyor ve yeni bir varoluş biçimini tanımlamak üzere her şeye iliştirilir hale geliyor. Servet harcamanın yeni İs-

lâmî biçimleri, bir tür milli kimlik sorununa dönüşüyor. Siyaset adamları, sosyologlar, iktisatçılar, "İslâmî" ve "laik" entelektüeller bu eşi benzeri görülmedik olguyu "açıklamak", ona bir anlam atfetmek üzere televizyonlarda tartışmalara çağrılmaya başlıyor.

İslâmî burjuvazi kavramı bu yeni servet biçimleri kadar tartışma yaratıyorsa da bu adlandırma hiçbir kesime yar olmuş gibi görünmüyor. Bu kavram hem sınıfsız Türk toplumu fikrini savunan ulusalcı Cumhuriyet ahlakına hem de İslâm ahlakına meydan okur gibi. Hem ekonomik hegemonyalarına, hem de iyinin, güzelin ve doğrunun Batılı bir tarzda tanımlanması tekeline meydan okuyarak gelişip serpilen bu grubun tehdidi altında olduğunu hisseden yerleşik düzenin laik seçkinlerini allak bullak ediyor. Adalet ve eşitlik dini olarak İslâm ile servetin belirli ellerde toplanması arasında hiçbir bağıntı kuramayan dar gelirli emekçi sınıfları da rahatsız ediyor. İslâmî burjuvazinin egemenliği, aynı zamanda İslâm'ın piyasa liberalizmiyle bu denli köklü bir biçimde iç içe geçmesini onaylamayan sol İslâmî entelektüellerin de eleştirilerine uğruyor. Onlara göre, burjuvazi kendine özgü bir bağlamda gelişmiş, tamamen Batılı bir kavramken İslâm, toplumsal adalet amacı güden bir dindir. Bir Müslüman, burjuva olamaz; İslâm'da burjuvaziye yer yoktur: Bunlar asla yan yana gelemeyecek iki farklı varoluş biçimidir. Öte yandan, liberal laik entelektüellere göre ise Müslümanlar burjuva olabilirler çünkü meşru yollardan edinilmiş servetin, aslen ticaret dini olan İslâm'da yeri vardır. İslâmî burjuvazi terimi, kendilerini alın teriyle yükselmiş, dinine bağlı "gerçek" Müslümanlar olarak gören, sahtekârlığın hüküm sürdüğü bir dünyada inançlarına sadık kalmaya ve küreselleşmiş bir dünyada ulusal ekonomik kalkınmada yer almaya çalıştığını iddia eden servet sahibi müminleri bile huzursuz ediyor. Son olarak, [bu durum] söz konusu olguyu aslında İslâmî hareketin Türkiye'yi "İslâmîleştirme" çabaları olarak gören Batılı entelektüeller arasında da kaygı uyandırıyor.

Tüm bu tartışmaların merkezinde ise isminin kısaltmasında yer alan "Mü"nün laikler tarafından kuşkuyla ve kendileri ta-

rafından ise gururla "Müslüman" sözcüğünün kısaltması olarak yorumlandığı işverenler örgütü MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği) bulunuyor. Bu kurum, özellikle derneğin kurucu başkanı Erol Yarar'ın 2009 Temmuzu'nda iki bin kadar MÜSİAD üyesi KOBİ sahibi hakkındaki sözlerinden sonra polemiklerin merkezine yerleşmiş durumda. "Ben buna yeni değil asli [burjuvazi] diyorum" diyor Erol Yarar ve Türkiye'nin gerçek burjuva sınıfı olduklarını vurguluyor. Türkiye'de sermayenin devlet eliyle oluşturulduğunu, Anadolu sermayesinin ise Batı'daki gibi kendi doğal sürecinde geliştiğini ve bu yüzden de en azından kavramsal olarak bu yeni sermayedarların Türkiye'nin gerçek burjuvazisi olduğu görüşünü paylaşan Yarar ekliyor: "TÜSİAD geçmiş, MÜSİAD gelecek demek."

MÜSİAD 1990 yılında İstanbul'da İslâmî hareketle güçlü bağları olan bir ekonomik seçkinler topluluğu tarafından kuruldu. 2011 yılı rakamlarına göre milli gelirin %15'ini üreten ve 1.200.000'den fazla çalışanı bulunan, farklı ekonomik sektörlerden 2.700'ün üstünde işletme sahibini bünyesinde barındırıyor. Bu işletmeler özellikle Avrupa, Orta Asya, Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkeleriyle karşılıklı ticari ilişkileri sayesinde uluslararası ekonomiyle tümüyle bütünleşmiş durumda.

Büyük oranda Anadolu illerinde faaliyet gösteren KOBİ'lerden oluşan dernek, kendisini ülkenin ağırlıklı olarak İstanbul'da konuşlanmış 500 büyük şirketini temsil eden TÜSİAD'ın (Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği) en büyük rakibi olarak ifade ediyor.

Çıkar çatışması, kültürel ve ahlaki çatışmadan, dayanışma ve sosyallik biçimlerinin rekabetinden ayrı düşünülemez.[3] MÜSİAD, dindar Müslüman işadamlarını İslâmî bir iş ahlakı anlayışı etrafında topluyor. Söz konusu işadamları da, kendilerini ekonomi dünyasındaki diğer aktörlerden, özellikle de fazlaca Batılılaşmış ve rantçı olarak tanımladıkları TÜSİAD yönetiminden ayrıştıran bir simge olarak bu anlayışı sahipleniyor. Dolayısıyla MÜSİAD güçlü İslâmî etkiler taşıyan bir kültürel sermaye-

3 Thompson, Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard/Seuil, 1988, s. vi.

nin ve çalışma ahlakının taşıyıcısı olarak 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla benimsenen Batı tarzı modernleşmeden farklı bir toplumsal değişim modeli öneriyor.

Bu bakımdan, İslâmî burjuvazi bir çıkar grubu ve MÜSİAD da onun temsilî örgütlenmesi olarak kavramsallaştırılabilir. Derneğin kurucu ve katılımcılarının sergilediği eylemlerin, oluşumundaki sosyo-kültürel dinamiklerin ve bu çıkar grubunun işleyişinin tarihsel-toplumsal bakış açısıyla ele alınması, günümüz Türkiye'sinin toplumsal, ekonomik ve siyasal tarihinin anlaşılması açısından bize önemli bir kapı açacaktır.

Araştırma konusu olarak işadamları

Bu inceleme 2007 yılında MÜSİAD'ın beş kurucu üyesi ve bir başkan yardımcısının yanı sıra İstanbul'da ve ekonomik dinamizmi dolayısıyla seçilen Sakarya, Konya, Kayseri ve Antalya illerinde altmış dört üye ile gerçekleştirilen bir saha çalışmasının verilerine dayanıyor. Bu nitel çalışmaya paralel olarak, bütünleşik bir yöntem benimsemek amacıyla niceliksel bir anket de yapıldı. Soru cetvelinde iş yaşamına, özel yaşama ve dernek yaşamı ile siyasi ve ekonomik sorunlara dair sorulara yer verildi.

Görüşmelerin tamamına yakını işletmelerde ve dernekte gerçekleştirildi. Mekânlar işadamlarının yaşamlarının uzamsal ve zamansal örgütlenişini, iş ortamlarının dekorasyonunu, işverenlerle çalışanlar arasındaki ilişkileri, giyim kuşam pratiklerini ve simgesel temsilleri incelemek amacıyla gözlemlendi. Söz konusu mekânlarda İslâm'a gönderme yapan birçok unsur bulunuyordu: Bu mekânlar İslâmî yaşam tarzının, bu işverenler topluluğunun estetik zevk ve değerlerinin sergilendiği bir sahne görünümündeydi. Katılımcı gözlemci deneyiminin sağladığı bilgiler, İslâmî burjuvazinin parçası olma olgusunun görünür ve edimsel (performatif) yönünü oluşturdu ve dolayısıyla araştırmamıza katkı sağladı.

Görüşülen üyeler kendileri adına çalışan, üretim unsurlarını ve değerlerini rasyonel bir örgütlenme süreci içinde bir araya getirip düzenleyen girişimci işadamları. Bu kişiler genellikle

şirketin ana sermayesinin de sahibi durumundalar. Genel olarak şirket kurucusu olan bu üyeler ya tek başlarına ya da hissedarlarıyla birlikte üretim araçlarını ellerinde bulunduruyorlar. Üretim araçlarının sahibi konumu bu grubu ekonomik olarak bir burjuvazi olarak tanımlamamızı gerektiriyor. Bu tanım ileride görüleceği gibi kültürel unsurların da devreye girmesiyle tüm sosyolojik anlamını kazanacak.

Araştırmamızda bu kişilerin bireysel ve mesleki hayat hikâyelerinden yola çıkarak, bu işadamları topluluğunun bir çıkar grubu[4] olarak sosyo-kültürel, siyasal ve ekonomik kurumsallaşmasını ele almaya çalıştık. İslâmî burjuvazi kavramı da bu kurumsallaşmayı işadamlarının eylemleri ve onları çevreleyen koşullar tarafından biçimlendirilen özgün bir toplumsal olgu olarak sorunsallaştırmamızı sağladı.

Burjuvazi sorunu

Burjuva grupları, burjuvazinin oluşturduğu alan (Bourdieu'cü anlamda *champ*) içinde ortaya çıkarlar ve birbirleriyle rekabete girerek etkileşim ve rekabet içinde bulunur ve sahip oldukları sermayenin hacmi ve yapısı ile bu iki unsurun zaman içindeki evrimi uyarınca birbirlerinden ayrışırlar. Burada incelenen olgu, Türkiye'de burjuvazinin MÜSİAD bünyesinde örgütlenmiş olan işverenler kesimidir. Bu kesim, Türkiye'deki genel burjuva sınıfsal alanı içinde bir alt çıkar grubu oluşturur. Bu nedenle İslâmî burjuvaziyi tanımlama ve anlama çabasında sınıf kavramının yerine daha geçirgen ve dönüşüme açık çıkar grubu kavramını yeğledik. Söz konusu işverenler burjuvazisini oluşturan, çoğunluğu KOBİ patronu görüşmecilerimizin, İstanbul'da ve diğer büyük metropollerde yoğunlaşan büyük sermaye sa-

4 Çıkar grubu kavramı, toplumsal alanda birtakım yakınlıklara ve çıkar birliği bilincine sahip bireylerin ortak çıkarlar etrafında örgütlenmesini anlatır. Çıkar gruplaşmasından farklı olarak üyeler ortak çıkarları için eyleme geçme iradesine, olanaklarına ve becerisine sahip bir özne oluştururlar. Bu tanım için iki kaynaktan esinlenilmiştir: Offerlé, Michel, *a.g.e.*, 1998; Bourdieu, Pierre, "L'espace social et la genèse des classes", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1984, Cilt 52, No. 1, s. 3-14.

hiplerine kıyasla ekonomik konumları ve kendilerini tanımlama biçimleri nedeniyle bilinçli bir çıkar birliği içinde oldukları görülür; bunun nedeni büyük sermaye gruplarıyla daha küçük ölçekli olanların ekonomik politikalara dair anlaşmazlıkların yanı sıra bu şirket sahiplerinin İslâmî değerlere yaklaşımlarının farklılığına dayanan toplumsal güç ilişkileri ya da aralarındaki çıkar çatışmalarıyla ilgilidir. Bu karşılıklı-ayrışma aslında kültürel düzlemde gerçekleşir.

Kültürel ayrımlar burjuva alanı içinde çıkar gruplarını iki açıdan farklılaştırabilir: nesnel açıdan, kültürün somut yönüyle ve öznel açıdan da, kültürel ayrımların kamusal alanda etkileşime sunuluş biçimleriyle. Nesnel kültürel yatkınlıklar, bir grubun toplumsal dokuda ayırt edilmesini sağlayabilir – 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi ve Hıristiyan tüccar ve aracılardan oluşan gayrimüslim burjuvazinin Müslüman toprak sınıfından ayrılması gibi. Bireyler kültürel özelliklerini öznel olarak kendilerine mâl ettikleri derecede, bu özellikler ait oldukları kimlik gruplarının ayırt edici simgelerini oluşturur. Bu öznelliklerin sosyolojik olarak anlam kazanmasının önkoşulu söz konusu toplumsal grubun, kendilerine bahşetmek istedikleri kimliği kamusal alanda somutlaştıracak biçimde kolektif olarak dışa vurulmalarıdır. Böylece sosyal öznelliklerini kamulaştırarak kendilerini dile getirir, hareket biçimlerini belirler, söylemlerini belirler ve toplumsal olarak var olurlar. İşte konumuz olan "Müslüman bir ülkede İslâmî burjuvazi" sorunsalı bu belirleyici öznellik üzerine inşa edilecek.

Dışsallaştırılmış öznellikler, toplumsal ayrımların oluşmasında bir etken olarak karşımıza çıkar. Kültürel unsurların biçim ve içerik açısından incelenmesi çıkar gruplarının oluşum dinamiklerini ve bunlardan kaynaklanan toplumsal değişimleri anlamak açısından oldukça gereklidir. Bir toplumsal grubun özgünlüğünü anlamak ancak içinde bulunduğu bağlamın sosyo-ekonomik belirleyenlerini ve diğer toplumsal gruplarla etkileşiminde kültürle kurduğu ilişkiyi inceleyerek mümkün olur. Grubun, kendi öznelliğini kamusallaştırarak nesnelleştirme-

si ve bu kültürel özgünlüğe göre kamusal alandaki konumunun koordinatlarını belirlemesi, kimliğiyle var olma çabasının önemli bir yönünü oluşturur.

Çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bir toplum açısından bakıldığında, "Türkiye'de İslâmî burjuvazi" kavramı da böylece gerçek anlamına kavuşmuş olur. "İslâmî" nitelendirmesi, bu toplumsal grubun İslâm dinine dâhil olmasından kaynaklanmaz. Bu nitelendirme, kolektif mobilizasyonların toplumsal ve simgesel inşa sürecinde ve kendini temsil biçimlerinde İslâmî aidiyetin ayırt edici bir özellik olarak sahiplenilmesinden ileri gelir. Bu araştırmada benimsenen "İslâmî" kavramı, Müslüman olma halinden farklı olarak, aktörün İslâm diniyle kurduğu sahiplenici ilişkinin kamusal alanda dışavurumunu ifade eder.

İslâmî burjuvazi, belirli aktörlerin bilinçli bir inşa çalışmasının ürünüdür.[5] MÜSİAD, otuzdan fazla kente yayılan şubeleri sayesinde temsil ettiği çıkar grubunun kitleselleşmesinin, onun siyasi-manevi eğitiminin, ahlaki temsilinin, sosyo-kültürel entegrasyonunun ve kolektif bilinç üretiminin olanaklarını yaratır. Söz konusu araştırma, bu temel dinamikleri, Türkiye'nin 1970-2010 yılları arası ekonomi ve siyaset tarihi ve 1990 yılında MÜSİAD'ı kuran işverenlerin siyasal, ahlaki ve toplumsal organizasyon faaliyetleri ışığında inceleyecektir.

Türkiye'nin 1930'lardan beri devam eden otoriter laiklik tarihi, 1970'lerden itibaren İslâmcı hareketlerin gelişmeye başlaması, 1999 yılından sonra ekonomide liberalleşme ve dünya ekonomisiyle bütünleşme ve Avrupa Birliği'ne katılım süreçleri incelememizin bağlamını oluşturan temel unsurlardır. Aktörlerin bu bağlama katkıları ise İslâmcı hareket içinden gelen seçkinlerin ekonomik alanda kolektif bir biçimde mobilize olmaları, işverenler alanında büyük İstanbul sermayesi ile rekabete girecek ölçüde kurumsal bir yapıya kavuşmaları ve rasyonel aktörler olarak işadamlarının İslâm'ı ahlaki öncül ve toplumsal-ayırt edici simge olarak benimseyen bir çıkar grubu biçiminde yeniden üretimi olmuştur.

5 *A.g.e.*, s. 377-378.

Ortak çıkarlar (ekonomik olsa dahi) toplumsal anlamda kendiliğinden var olmazlar; bunlar ancak söz konusu çıkarları bir arada tutma bilincine sahip aktörler tarafından ifade edildiği ve bu çıkarların kamusal olarak savunulmasını sağlayacak siyasal, finansal, toplumsal[6] kaynaklara sahip olunması durumunda var olurlar. Ortak çıkarın yapılandırılması, dile getirilişi, amaç olarak benimsenmesi, oluşmakta olan grubun siyasal ve simgesel temsil meselesinin özünü oluşturur.

MÜSİAD aslında bir toplaşma, etkileşim ve sosyalizasyon mekânı olmanın yanı sıra ayrıca ortak bilinç üretimini mümkün kılan bir kolektif eylem aracıdır. Dernek "ilgilileri bir araya getiren ve onları kendi çıkarlarıyla ilişkilendiren"[7] karmaşık bir toplumsal mekanizmanın kalbinde yer alıyor. Dar anlamıyla, büyümekte olan KOBİ sahiplerinin çıkarlarını kamusal alanda temsil etmeyi hedefleyen bir çıkar grubunu[8] ifade ediyor. Dernek aynı zamanda, yeni iş sahaları, yeni girişimler ve zenginlik yaratarak ulusal ekonomik kalkınmaya hizmet ettiğini öne süren işverenlerin vatanperverlik değerlerine ve İslâmî çalışma ahlakına prestij atfeden bir ahlaki statü grubu oluşturuyor. Dolayısıyla MÜSİAD'ın kurucuları ve yetkilileri bir "etkin azınlık"[9] olarak düşünülebilir: Bu kişiler, İslâmî burjuvazinin cemiyet seçkinleri ve bu çıkar grubunun oluşmasında öncü aktörlerdir.

İslâm'la kurulan ilişkiyi incelemek

Türkiye'de yeni İslâmî burjuvazinin ortaya çıkışında İslâm'la kurulan ilişki nasıl ve ne şekilde görünürlük kazanır? Çalışmamızda İslâm'ın aktörler tarafından algılanma, deneyimlenme ve dışavuruluş biçimleriyle eylem ve temsiller üzerindeki etkileri, tarihle ve sosyal bağlamla ilişkilendirilerek çeşitlilik arz eden

6 Grossman, Emiliano, Saurugger, Sabine, *Les groupes d'intérêt. Action collective et stratégie de représentation*, Paris, Armand Colin, 2006, s. 14.

7 Offerlé, Michel, *Sociologie des groupes d'intérêt*, Paris, Montchrestien, 1994, 2. baskı., 1998, s. 44.

8 Grossman, Emiliano, Saurugger, Sabine, *a.g.e.*, s. 11.

9 Thompson, Edward P., *a.g.e.*, 1988, s. 451.

sosyal bir olgu olarak ele alınacak. İslâm'la kurulan ilişki aktörlere bir algı şeması, simgeler dünyası ve manevi ufuk çerçevesi[10] sunmaktadır. Bu ilişki aynı zamanda kamusal alandaki eylemlere anlam veren, seferberliği motive eden bir ortak nokta ve aktörlerin toplum sahnesinde kendilerini diğer sosyal gruplardan farklılaştırarak konumlandırmalarını sağlayan bir üstünlük simgesi olarak karşımıza çıkıyor.

Terminoloji meselesi

İslâm'ın yeni görünümleri sosyal bilimlerde bir kavramsallaştırma ve adlandırma sorununa yol açıyor.[11] "Müslüman", "İslâmî" ve "İslâmcı" terimleri, İslâm'la ilişkili toplumsal hareketleri ele alan çalışmalarda kimi zaman birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılıyor olsa da çoğunlukla farklı biçimlerde tanımlanıyor. Dolayısıyla Türkiye'nin bu yeni burjuvazisini tanımlamak için neden "İslâmî" nitelemesini seçtiğimizi açıklamak son derece önemli.

"İslâm" sözcüğünün analitik bir kavram olarak Müslüman toplumlardaki sosyal hareketleri açıklamada gerekli ve yeterli olduğunu kabul eden kullanımı son derece yanıltıcıdır.[12] "Müslüman" sözcüğü bir kültür ve/veya dinî inanç ve pratikler ve/veya ruhanilik anlamında İslâm dinini yaşayan ve ona bağlı olan bireyleri niteler. Kendini Müslüman olarak tanımlamak, ne bir dindarlık ne bir ideolojik yönelim ne de İslâm'la ilişkili siyasi bir angajman ifadesidir. Bu yüzden ancak *kişiler* Müslüman olabilirler; toplumsal olaylar, politikalar, örgütler ya da devletler değil... ve Müslümanların gerçekleştirdiği hareketler ya da benimsedikleri siyasi davalar mutlaka dinî kimlikleriyle bağlantılı olmak zorunda değildir.

---

10 Geertz, Clifford, "La religion, sujet d'avenir", Wieviorka, Michel (der.), *Les sciences sociales en mutation* içinde, Auxerre, Editions Sciences humaines, 2007, s. 429.

11 Göle, Nilüfer, "L'Islâm à la rencontre des sciences sociales", Wieviorka, Michel (der.), *a.g.e.* içinde, s. 419.

12 Ismail, Salwa, *Rethinking Islamist Politics*, Londra, New York, I. B. Tauris, 2003, s. 10.

Öte yandan "Müslüman siyasetler"[13] teriminin, amaç ve gerekçelerini en azından bir ölçüde İslâm'la ilişkili biçimde tanımlayan Müslümanların, siyasi ihtilaf ve söylemlerini ifade etmek için kullanıldığını görüyoruz. Ancak bu adlandırma analitik olarak yanlıştır; çünkü dinî ve kültürel aidiyet ile siyasi angajman arasındaki büyük mesafeyi göz ardı eder. Bu noktada "İslâmcılık" kavramı din ve kültür kodu olarak benimsenen İslâm'la onun siyasi radikalleşme biçimlerini ayırt etmemize imkân veren bir açılım getirmiştir.[14] Sosyal hareketler, siyasetler ve aktörler toplumsal yaşamda İslâm'ın belli bir yorumunun etkinliğini artırma talepleri vasıtasıyla yeniden-İslâmîleşme sürecinin önünü açtıkları ölçüde İslâmcı olarak nitelendirilebilirler.[15] "İslâmcı" nitelendirmesinin İslâm'a gönderme yapan tüm siyasi faaliyetleri tanımlamak için kullanılması sosyolojik olarak anlamlıdır çünkü analiz birimi olarak İslâm'ı değil aktörün İslâm'la kurduğu ilişkiyi ön plana çıkarır ve bunu kültüralist bir bakış açısıyla yapmaz.[16] İslâmcı siyasetler çatışma ve değişim faaliyetlerini meşrulaştırmak için İslâmî simgelere, sembollere ve geleneklere gönderme yapar. İslâmcı aktörler kendi hayatları için bir anlamlandırma çerçevesi olarak benimsedikleri İslâmî hayat biçimini toplumsal bozukluklara, adaletsizliklere ve baskıya çözüm getiren bir ütopya halinde savunurlar. İslâmî ütopyanın nasıl algılandığı bir kişiden diğerine, İslâmcı bir gruptan ötekine değişebilir ve zamanla dönüşebilir. Ancak İslâm adına ve onun aracılığıyla kurulan siyasi ve sosyal girişimler, aktörün *İslâmcı* olarak tanımlanmasına yeterlidir. Bu yüzden söz konusu terim, kişilere etki etme ve toplumsal dü-

13 Eickelman, Dale F., Piscatori, James, *Muslim Politics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996; Mandaville, Peter, *Global Political Islâm*, Londra, New York, Routledge, 2007.

14 Göle, Nilüfer, *a.g.e.*, 2007, s. 419

15 Kepel, Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'Islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, s. 13, ve *Le Prophète et Pharaon*, Paris, Gallimard, 2012, s. II.

16 Kepel, Gilles, Leveau, Rémy (der.), *Exils et royaumes: Les appartenances au monde arabo-musulman d'aujourd'hui*, Paris, Presses de Sciences Po, 1994, s. 236; Göle, Nilüfer, "Ingénieurs Islamistes et étudiantes voilées en Turquie: entre le totalitarisme et l'individualisme", Kepel, Gilles, Richard, Yann (der.), *Intellectuels et militants de l'Islâm contemporain* içinde, Paris, Seuil, 1990, s. 191.

zeni İslâmî ahlaka uygun bir biçimde değiştirme arzusuyla girişilen bilinçli bir angajmana gönderme yapar. Dolayısıyla sivil toplum ya da ekonomik hayat içine İslâm ütopyası adına angaje olmak en az saf siyasi militanlık kadar politik bir eylemdir çünkü üç alanda da, bir kolektif bilincin yaratılması ve temsil edilmesinin yam sıra İslâm'la ilişkili birtakım çıkarlar etrafında toplumsal değişimi getirmek için mobilizasyon söz konusudur. "İslâmî" terimi ise, yukarıda belirttiğimiz gibi, aktörlerin kendilerini toplumsal alanda konumlandırma süreçlerinde İslâm'ın sembollerinin bir sosyal ve etik statü grubu unsuru olarak ortaya koyulma durumunu tanımlar. İslâmî aktörler, İslâmcı aktörlerden farklı olarak toplumsal düzeni İslâmlaştırma amacını gütmezler. Liberal demokratik düzen kapsamında yaratılan İslâmî fırsatlardan yararlanırlar (bu farklılaşma yeni İslâmî burjuvazinin oluşma sorunsalının özünde bulunur). Bu üçlü tanımsal ayrıştırma, kendilerini İslâm'la bağlantılandıran toplumsal aktörlerinin ortak ve farklı yanlarını ayırt etmemize, zaman içerisinde geçirdikleri dönüşümleri izlememize ve bu aktörleri, İslâm'la ilişkilerinin doğasına ve bu ilişkinin kamusal alandaki temsiliyetine göre, sosyolojik olarak tanımlamamıza imkân verir. Bu tanımlamanın özcü/kökteni yaklaşımların tuzağına düşmemize engel olması ve İslâm'ın kamusal yansımalarının çeşitliliğini görmemizi sağlaması beklenir.

Altını çizerek İslâmî burjuvazi terimi altında incelediğimiz sosyal gruptan sıkça "Müslüman burjuvazi" olarak bahsedildiğine tanık oluyoruz. Ancak MÜSİAD'ın temsil ettiği ya da İslâmî sivil toplum kuruluşlarında kendini kamusallaştıran bu gruplara "Müslüman burjuvazi" denilmesinin büyük çoğunluğunu kendini Müslüman olarak nitelendiren bir toplum içinde açıklayıcı bir değeri yoktur. Bu tanımlama, bu grubun ayırt edici söylem, hareket ve oluş biçimlerini gözden kaçırmamıza ve onlarla kendini bu grupla siyasi ve sosyal olarak özdeşleştirmeyen ama Müslüman olduğunu belirten diğer gruplar arasındaki öznel farklılıkları ayırt etmemize engel olur.

"Müslüman burjuvazi" tanımını, 20. yüzyılın başlarında önce İttihat ve Terakki Cemiyeti ve sonra da genç Türkiye Cum-

huriyeti devleti tarafından Müslüman dinine mensup işadamlarının teşviklerle desteklenerek yeni ulus-devletin ekonomik gelişmesi için bilinçli olarak yaratmaya çalıştığı "Müslüman kapitalist sermayedar sınıfı" için kullanmak anlamlı olur.[17] Çünkü bu grubun kendini ayırt etmek istediği sermayedar grubundan farkı gerçekten de dinî ve kültürel aidiyetlerdi. Osmanlı İmparatorluğu döneminde otonom sermaye sahibi olan ve bu nedenle de burjuva olarak nitelendirilebilecek grup gayrimüslim tüccarlardan oluşuyordu.[18] Oysa ki günümüz Türkiye'sinde toplumsal farklılıklar dinî ve mehzepsel ayrımlardan ziyade dinin yorumlanışı, yaşanışı, sahiplenilişi ve dışa vuruluş biçimleri ekseninde oluşuyor.

Burada incelediğimiz yeni burjuvazinin temelinde İslâm'ı siyasi ve ekonomik taleplerinin merkezine koyan İslâmcı seçkinlerin militan nitelik taşıyan siyasi kolektif mobilizasyonları var. Günümüzde ise İslâmî burjuvazi, çoğunlukla kurucu seçkinlerde söz konusu olduğu gibi İslâmcı aktörlerden değil, daha ziyade dindar işadamlarından oluşuyor. İşadamlarının dinle kurduğu ilişkinin açık ve değişken olması, söz konusu işverenler burjuvazisini "İslâmî" bir topluluk olarak ele almamıza ve kökeninde bulunan İslâmcı karşı-seçkinlerden ne yönde farklılaştıklarını fark etmemize olanak veriyor. Bu dönüşüm de "İslâm'ın kamusal yaşamdaki kültürel ve bireylere özgü olan ve siyasal yaklaşımların gölgede bıraktığı yönlerini"[19] görmemizi sağlıyor.

İslâm ve ekonomi

1970'li yıllara kadar İslâm ve ekonomi üzerine yapılan çalışmalar temelde Weberci sosyolojiden esinleniyordu. Bu çalışmalarda İslâm, Batıcı modernleşmenin özgünlüğünü ifade eden bir karşılaştırma nesnesi olarak kullanılıyordu. Weber İslâm'ı

17· Toprak, Zafer. *Milli İktisat. Milli Burjuvazi Türkiye'de Ekonomi ve Toplum 1908-1950,* İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

18 Keyder, Çağlar, *State and Class in Turkey. A study in a capitalist development*, Londra, New York, Verso, 1987.

19 Göle, Nilüfer, *a.g.e,*. 2007, s. 419.

kapitalizmin ruhuna tümüyle aykırı bir ahlak anlayışı üretmiş olan bir mücahitler dini olarak kabul eder.[20] Bu dizginsiz ve mistik unsurlardan, irrasyonel karakterinden ve gelenekselci gündelik ahlakından ötürü İslâm, klasik literatürde kâra dayalı ekonomik faaliyetlerin ve ekonomik kalkınmanın önünde bir engel olarak görülür.[21] Bu bakış açısı İslâm toplumları hakkında tarih-dışı ve durağan bir imge yaratılmasına neden olmuştur.[22] Ama İslâm'ın kapitalizmin gelişmesiyle bağdaşmadığı yönündeki iddia, dinin Müslüman topluluklar üzerindeki etkisinin tarihselliği ve bağlamsallığı içinde incelenmesiyle çürütülmüştür.[23] Bununla birlikte, Weberci yaklaşım etkisini uzun süre daha devam ettirmiştir.[24]

1980'li yıllardan itibaren İslâmcı hareketlerin yükselişiyle birlikte İslâm dini, şeriatın yeniden tesisi için kullanılan ideolojik bir araç olarak ele alınmaya başlar.[25] Aslında İslâmcı reformcular Müslüman medeniyetinin çöküş nedenini yapısal açıklamalarda aramak yerine Weber'in argümanlarının izinden giderek temelde Müslümanlıkta çileciliğin var olmayışına bağlayarak çözümlemişlerdi.[26] Dolayısıyla bu reformcular, modern toplumun ve "gerçek İslâm'ın" düşmanı addedilen kaderciliği, eylemsizliği

20 Weber, Max, *Economy and Society*. ROTH, Guenther, WITTICH, Claus (der.), Berkeley ve Los Angeles, California, University of California Press, 1978, Cilt 2, s. 626; *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, s. 117.

21 Ülgener, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlâki ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, Derin, 2006; Kuran, Timur, "Islâm and Underdevelopment: an old puzzle revisited", *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism* içinde, New Jersey, Princeton University Press, 2004, s. 121-149.

22 Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul, Derin, 2006, s. 58; Turner, Bryan S., *Weber and Islam*, Londra ve Boston, Routlegde & Kegan Paul, 1974, s. 3; Wuthnow, Robert, "Religion and Economic Life", Smelser, Neil J., Swedberg, Richard, *The Handbook of Economic Sociology* içinde, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994, s. 627.

23 Rodinson, Maxime, *Islam et Capitalisme*, Paris, Seuil, 1966. Turner, Bryan, *a.g.e.*, 1974.

24 Charles, Raymond, *L'âme musulmane*, Paris, Flammarion, 1958.

25 Örneğin Birdal, Murat, "The Rise of Religious Corporations in Turkey: Incorporation of Religious Values into the Economic Sphere", *Yönetim*, Haziran 2006, Cilt 17, No. 54, s. 40.

26 Turner, Bryan S. "Islam, Capitalism and the Weber Theses", *The British Journal of Sociology*, June 1974, Cilt 25, No. 2, s. 240.

ve mistisizmi reddederek bir "hakiki Müslüman" olma yolu çizdiler. Amaçları; çilecilik, aktivizm ve sorumluluk ahlakıyla, gerçek ve saf Vahyi yeniden hayata geçirmekti.[27] Tam İslâmî düzen kurulunca toplumsal ilerleme de kendiliğinden gelecekti. Üçüncü dünyacı bu köktenci hareketler tarafından İslâmî bir ekonomik rejimin kurulması projesi, bazı Batılı oryantalist araştırmacılar tarafından yeni bir kalkınma modeli olarak bile görüldü.[28]

Bu reformcular ve İslâmî hareketler hakkındaki çalışmalar da Weber'in yolunu takip etti ve İslâmî ahlak ile Protestan ahlakı arasında kapitalizmin ruhuyla seçmeci yakınlıkları bulunan işlevsel bir analoji keşfetmek, yoksa da icat etmek istediler. 1980'lerden beri yeni bir Müslüman işadamı ideal-tipi ve İslâmî bir girişimcilik modeli tanımlaması yapmak yönünde çabalar mevcut. Aslında birbiriyle çatışma halindeki "oryantalistler", "İslâm-karşıtları" ve İslâmcı reformcular, İslâm'a toplumsal bağlamdan bağımsız mutlak bir yekparelik atfetme yönünde birleşirler; oryantalistler bunu Batı modernliğinin özgünlüğünü ortaya koymak için, ikinciler ırkçı-yabancı düşmanlığı nedenlerinden ötürü, sonuncular ise "Hz. Muhammed'in dininin gerektirdiği adalet ve toplumsal dengeyi tesis etmek için Kuran'ın hükümlerine dayanan bir ekonomik sistem"[29] kurmak ve Batı'ya karşı bir ittifak teşkil etmek adına yapıyorlar. MÜSİAD'ın 1994 yılında yayımladığı *Homo İslâmîcus* isimli kitap da tek ve yekpare bir zihinsel yapılandırmaya dayalı soyut bir "Müslüman" tasavvuru sunduğu ve Müslümanların içinde yer aldıkları gerçek sosyo-ekonomik bağlamların çeşitliliğini göz önüne almadığı için bu çizgide kabul edilebilir.

Kimi araştırmacılar da Weberci savı çürütmek ve Protestan ahlakının işlevsel açıdan dengi bir "İslâm ahlakı" tanımlamak

---

27 Ülgener, Sabri F., *a.g.e.*, 2006.

28 Örneğin Carré, Olivier, "Religion et développement dans les pays musulmans: éléments d'économie islâmique", *Social Compass*, 1992, Cilt 39, No. 1, s. 55-65.

29 Dumont, Paul, "Le modèle économique islâmique dans la presse Islamiste turque. L'Etat et l'étatisme en question", Prochazka-Eisl, Gisela, Strohmeier, Martin (der.), *The Economy as an Issue in the Middle Eastern Press* içinde, Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Viyana, 2008, s. 55-73.

adına aynı yolu izledi. Türkiye'de Fethullah Gülen hareketini analiz eden kimi yazarlar modern kapitalizmle İslâm'ın iç içe geçişini incelemek adına Weber'in Protestan ahlakının etkileri hakkındaki savını benimsiyorlar. Ruhani lider Gülen, bireyin tüm karar ve eylemlerinin temel güdüsü olarak İslâmî dindarlığı yeniden canlandıran bir öğretiyi yayıyor. Ve bunu, günümüz piyasa toplumunun gelişimini destekleyen "dünyevi bir İslâmî çileciliğin" doğuşu olarak sunuyor. "Liberal İslâm" olarak nitelendirilen bu öğreti, disiplinli çalışmaya, milli ve dinî değerlerle girişilen çabalara vurgu yapıyor ve muhafazakâr Anadolu KOBİ'lerinin ekonomik mobilizasyonlarının temeli olarak sunuluyor.[30] Protestan reformu ile "İslâmî püritenliği" doğuran bu ideoloji arasında bir paralellik kuran çalışmalar F. Gülen hareketinin dindar Müslümanların ekonomik faaliyetlerinin rasyonelleştirilmesine, Türkiye'nin ekonomik kalkınmasına ve ülkenin İslâmî kimliğiyle uyumlu bir biçimde modernleşmesine önemli bir katkı sunduğunu ileri sürüyorlar.[31]

Anadolu kentlerindeki işadamı topluluklarının gelişmesi üzerine yapılan diğer çalışmalarda da 1990'lardan itibaren bir "Kalvinist İslâmcılar" grubunun oluştuğu ve bir "Protestan İslâm"ın ortaya çıkmaya başladığı dile getiriliyor. Bu tanımlamaların ilki European Stability Initiative'in (ESI), ikincisi ise Türk sosyolog Hakan Yavuz'un ortaya attığı kavramlardır.

ESI, Kayseri yöresindeki büyük şirketlerin işverenleri nezdinde yaptığı çalışmada, Orta Anadolu'da dinî muhafazakârlığın geçirdiği toplumsal dönüşümleri ortaya koymayı hedeflemiş ve bu grubu "Kalvinist İslâmcılar"[32] olarak tanımlamış-

30 Aras, Bülent, Çaha, Ömer, "Fethullah Gülen and His Liberal 'Turkish Islâm' Movement," *The Middle East Review of International Affairs*, Aralık 2000, Cilt 4, No. 4.

31 Özdalga, Elisabeth, *İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 233-273; Selçuk, Uğur, "Islamic Puritanism as a Source of Economic Development: Contributions of Gülen Movement", Londra, 25-27 Ekim 2007, konferans konuşmasının metni. Yavuz, Hakan M., Esposito, John L., *Turkish Islâm and the Secular State: the global impact of Fethullah Gülen's Nur Movement*, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 2003.

32 ESI, *Les Calvinistes Islâmîques: Changements et conservatisme en Anatolie Centrale*, Berlin-İstanbul, 19 Eylül 2005.

tı. Çalışmanın ardından kaleme alınan raporda Kayseri'de birçok kişinin ekonomik başarıyı ve cemaatlerinin güçlenmesini Kalvinizme ve Protestan çalışma ahlakına gönderme yaparak tanımladıkları belirtilir. Rapor aynı zamanda "İslâmî bir Protestanlığın"[33] ortaya çıktığını ileri süren Hilmi Yavuz'un eserlerine de gönderme yapar. Bu sav, 1980 yılından beri İslâmî ideallerle yeni dindar toplumsal sınıfların maddi çıkarları arasında gitgide büyüyen bir koşutluk olduğu varsayımına dayanır. Buna göre, İslâm davasını ileriye taşımak için bilimin ve modern teknolojilerin benimsenmesini öğütleyen İslâmcı Gülen hareketinin öğretileri aracılığıyla Anadolu'nun dindar özellikleriyle tanınan ekonomik grupları içinde bir Protestanlaşma süreci yaşandığı ileri sürülür.[34] H. Yavuz bu hareketi Türkiye'de sessiz bir İslâmî reformun ilerleyişi olarak yorumlar.[35]

Aslında bu yaklaşım, ortaya yeni çıkan birtakım İslâmî olguları, Batı'dan ödünç alınan kategorilerle açıklamaya çalışır. Söz konusu çalışmalar teleolojiktir çünkü Protestan ahlakının 16. yüzyıl Avrupası'nda kapitalizmin gelişmesi üzerindeki etkileri ile benzerlikler bularak Gülen hareketini meşrulaştırmak ve kendi öğretisini reformcu özelliklerle donatarak Türk toplumunun yeni kapitalist ahlakının motor gücü haline getirmek hevesindedir. Öte yandan bunlar, Müslüman dindar işadamlarının ekonomik faaliyetleri çerçevesinde İslâm'la kurdukları ilişkiyi incelemek yerine ruhani bir liderin teolojisini betim-

33 "Les musulmans deviennent-il des protestants?", *Yeni Aktüel*, 2005; Yavuz, Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003.

34 ESI, *a.g.e.*, s. 26.

35 H. Yavuz kapitalist pazarın dinamiklerinin İslâm ile iç içe geçtiğini öne sürer ve İslâm'ın metalaştırılmasını eleştirir. Ancak Protestanlıkla kurulan analoji oldukça mekanik bir benzeştirme olarak görünmektedir. İki din ve farklı toplumsal bağlamlarda ve iki farklı dönemde meydana gelen iki toplumsal dönüşüm arasında *protestanlaşma adıyla* kurulan analoji yeterince ikna edici görünmüyor. Bunun yanı sıra, sosyal aktörlerin İslâm diniyle kurdukları ilişki elbette bir dönüşüm geçiriyor. İslâm ahlakının kapitalist mantıkla uyumlulaşması da kimi "insanların değerlerinde bir erozyona" yol açabilir. Bkz. Salmon, Anne, *Moraliser le capitalisme?*, Paris, CNRS Editions, 2009, s. 242. Ama yine de bu İslâm'ın içinin boşaltılması anlamına gelmez ve Protestanlıkla da benzerliği olduğu söylenemez.

leyici bir tarzda ele alarak yeni İslâmî olgulara oldukça dolambaçlı ve indirgeyici tanımlamalar getirirler. Bu sosyolojik çalışmalar F. Gülen'in öğretisini açıkça onaylar ve hareketini destekler niteliktedir. Bunlar daha ziyade Türkiye'de yeni ve tek tip bir İslâm'ın, Müslüman olmanın yeni ve hatta yegâne biçiminin ve yeni bir İslâmî cemaatin siyasi ve manevi anlamda inşasının meşrulaştırılması çabaları olarak yorumlanabilirler.

Bu türden çalışmalar, maddi bir konumlanışa dinî anlam yüklemeye, ortaya çıkan bir dizi toplumsal gerçekliği kültürel terimlerle açıklamaya çalışır.[36] İslâm'a atfedilen Protestan-tipi ahlak ancak bir ihraç kopyası olabilir.[37] Yeni İslâmî burjuvazinin mensuplarını "Kalvinist İslâmcılar" olarak adlandırmak ya da piyasa toplumunda İslâm'ın yeni görünümlerini "Protestan bir İslâm"ın ortaya çıkışı olarak görmek, ancak Sarıbay'ın dediği gibi "İslâm'ı Weberleştirmek[38]" anlamına gelecektir. Bu terimler sosyal bilimler açısından gerçeği anlama çabamızda yanıltıcı bir absurditeden öteye gitmez.

İslâm ile modern kapitalizmin bütünleşmesi

İslâm dininde yaşanan değişim sürecinin, aktörlerin İslâm'ı yaşayış biçimlerinin modern kapitalist toplum yasalarıyla karşılaşmasından kaynaklandığını ileri sürmek daha doğru bir tespit olur. Birey, piyasa ağı içine girdikçe ekonomik düzen ona birtakım ekonomik davranış normları dayatmaya başlar[39] çünkü birey kapitalist sistemi, içinde doğduğu ve yaşamak zorunda olduğu kaçınılmaz bir oluş olarak karşısında duran, devasa bir kozmos olarak algılar.[40]

---

36 Geertz, Clifford, *a.g.e.*, s. 430.

37 Turner, Bryan S., *a.g.e.*, Haziran 1974, s. 241.

38 Bu, İslâm'ı yapısal etkenlerden azade biçimde incelemek ve buna karşın Müslüman ülkelerin toplumsal, ekonomik, siyasal, bölgesel, kültürel yönlerini Weberci oryantalist okuma şemasına göre yorumlamak anlamına gelir. Sarıbay, Ali Y., "Weberleştirilmiş İslâm", *Birikim*, Şubat 2006, s. 86-92.

39 Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, s. 29.

40 Thompson, Edward P., *a.g.e.*, s. 325.

Jürgen Habermas'a göre piyasa toplumu kendini sürekli olarak yeniden üretir ve sürekliliğini sağlayabilmek için bireylerin yaşadıkları kişisel dünyaları, dönüştürmek üzere, ele geçirir.[41] Alman düşünür özel hayatların rasyonel yapı tarafından ele geçirilmesinden yola çıkarak, ekonomik rasyonelliğin, egemen olduğu yerde sürekli olarak alanını genişlettiği sonucuna varır. Bu rasyonellik, toplumsal gelişiminin önceki bir aşamasında ya da kapitalist olmayan toplumlarda, kendi özünde bir amacı olan –din, kutsallar gibi– karmaşık sistemleri, kapitalizmin amaçlarının hizmetine tâbi eder.[42] Sonuç olarak, kapitalist dünya düzeni öylesine sağlamlaşmıştır ki adeta başarıyı ya da başarısızlığı tarif eden fizik kanunlarına sahip "ikinci bir doğa"ymış gibi işlemeye başlamıştır: Hayatta kalma isteği bireyi bu kanunlara uymaya zorlar.[43]

Yeni İslâmî burjuvazinin yeni geleneği iki farklı kaynaktan beslenen iki düzenin iç içe geçmesiyle[44] oluşmuştur: kendini ahlaki bir yapı olarak ortaya koyan kapitalist düzen ve işverenlerin dindarca bağlı olduğu düşünülen İslâm.

Kapitalist süreç İslâm hakkında yeni simgesel yorumlar, deneyimler ve söylemler üretir. Buna karşılık İslâm da ekonomik faaliyetleri bu yeni simgeselliklerle donatırken araçsal rasyonelliği de yeni hedeflere yönlendirir. Patrick Haenni'nin gözlemlerine göre 1990'lı yıllardan itibaren "İslâmcılaşma sürecinin burjuvalaşması ... kentli burjuvaların ve ihracata yönelen tüccar sınıfların yükselen toplumsal hareketlilik dinamiği ile kesişir... ve bu da dinî seçeneklerin dünyevi beklentilere uydurulmasına yol açar."[45] Böylelikle kapitalist girişimcilik kültürü kendisini "İslâmî yönelimli" yeni yorumlama biçimleri al-

41 Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Cilt 2: critique de la raison fonctionnaliste, Paris, Fayard, 1987, s. 167.

42 *A.g.e*, s. 14.

43 Salmon, Anne, *Ethique et ordre économique: Une entreprise de séduction*, Paris, CNRS Editions, 2002, s. 12.

44 İslâm ile farklı kaynakların iç içe geçişinin sosyolojik anlamlandırması için bakınız, Göle, Nilüfer, İç İçe Geçişler: İslâm ve Avrupa, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2009.

45 Haenni, Patrick, *L'Islâm de marché*, Paris, Seuil, 2005, s. 9-10.

tında ortaya koyar ve "piyasa şartlarına uygun bir İslâm" ortaya çıkar.

Yeni İslâm ahlakı ile püritenlik arasında bir analoji kurulacaksa, bunu piyasa dinamikleri ile İslâm'ın yeni temsilleri arasındaki seçmeci yakınlıklardan yola çıkarak yapmak daha ikna edici olacaktır. İslâm gitgide Müslümanların tüketim toplumuna entegrasyonunun ana izleği haline geliyor: İslâmî temsiller pazarlanabilir ve tüketilebilir biçimler alarak esnek piyasa koşullarına ve toplumsal değişim eğilimlerine uyarlanıyor. İslâm'ın totaliter siyasi tanımlamaları zayıflıyor ve din kişisel projeler, başarılar ve sosyo-ekonomik yükselme gibi konularda, girişimcinin benimsediği ahlak anlayışına ilham veren bir kaynağa dönüşüyor. Böylece, "siyasal anlamda etkisizleştirilmiş ve toplumsal anlamda burjuvalaşmış yeni dinsellikler"[46] İslâmî dindarlığın piyasa mekanizmalarıyla bütünleşmesini gözler önüne sermeye başlıyor.

İslâm'ın bu görünümü, başka bir eğilimle daha kesişiyor: ekonominin ahlakileştirilmesiyle... Soğuk Savaş ertesinde ABD'de ortaya çıkan "iş ve işyeri etiği" (*business ethics*) hareketi, ekonomik ilişkilerin ahlakileştirilmesi yaklaşımıyla ilişkili olarak girişimci "erdemlerini" yüceltiyor.[47] Bu araçsal mantık, 1990'lı yıllardan beri kendini 'girişimci ahlakıyla' ifade ediyor. Farklı kamuoyu kitleleri nezdinde oldukça esnekleşebilen bir ahlak anlayışı doğrultusunda ideal bir girişimci imajı[48] kurarak, kapitalizmin hizmetine sokmaya çalışıyor. Söz konusu hareket, verimlilik ile erdem ve şirketin ekonomik anlamda çöküşü ile egoizm arasında pozitif korelasyon kurulması sayesinde hızla kendini kabul ettiriyor.[49] "Erdemli kapitalizmin uluslararası sivil dini"

46 *A.g.e.*, s. 33.

47 Colonomos, Ariel, "La morale de la croyance dans les profits de la vertu", *Revue internationale des sciences sociales*, 2005/3, No. 185, s. 501. Kapitalizmin ahlakileştirilmesi konusunda Fransızca eserler için bkz. Salmon, Anne, *a.g.e.*, 2002 ve 2009; Mercier, Samuel, *L'Ethique dans les entreprises*, Paris, Repères, 1999; Anquetil, Alain, *Qu'est-ce que l'éthique des affaires*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008; Comte-Sponville, André, *Le capitalisme est-il moral?*, Paris, Albin Michel, 2004.

48 Mercier, Samuel, *a.g.e.*, s. 11-12.

49 Colonomos, Ariel, *a.g.e.*, s. 506.

haline gelen ve topluluğa karşı sorumluluk duygusunun yararları konusunda ahkâm kesen bu ahlak, kapitalist dünyaya kaybettiği büyüsünün yeniden kazandırılması misyonunu üstlenmişe benziyor.[50]

"İşletme ahlakı", aşkın kökenlere sahip olan Protestan ahlakının ve kalkınmacı ahlakın aksine kaynağını ekonomik alandan alır ve temel amacı da kapitalizmi desteklemektir. Dolayısıyla onun esas özelliği modern kapitalizme kök salmış olması ve bir verimlilik ve kalkınma unsuru olarak araçsal bir rasyonelliğe göre üretilmiş olmasıdır. En büyük hedefi, ekonomide rol oynayan aktörlerin kapitalist eylemler için motivasyonunu artırmaktır. Böylelikle birey, zenginliğin hizmetine girecek bir kaynağa dönüşür.[51] Bireyin ekonomik örgütlenme içinde piyasa koşullarına göre sosyalleşmesi, onun kişisel özelliklerinin –kültür, dinle kurulan ilişki, siyasi eğilimler, cinsellik– piyasa dinamikleri dahilinde yeniden biçimlendirilerek metalaştırılmasma yol açar. Müslüman toplumlarda piyasa sivil toplumu ele geçirdikçe, dindar Müslüman'ın dünyası da ekonomik sistemle bütünleşir ve buna İslâmî aidiyetlerinin toplumsal oluş ve ekonomik davranış biçimleriyle eklemlenmesi eşlik eder. Böylelikle İslâm'a dair imge ve işaretlerin yeniden yorumlanması, İslâm ahlakının moderniteyle bütünleşme tarzları ve piyasa normlarına uygun dindarlık temsilleri ile karşı karşıya kalırız.

"Her dinin kişisel ve kolektif olarak yaşanışını ve biçimlendirilişini belirleyen dünya görüşünü anlamak için psikolojik, etik ve toplumsal özelliklerin çeşitliliğini göz önüne almak"[52] gerekir. Türkiye'de piyasa toplumu çerçevesinde dindar Müslüman işadamlarımn İslâm diniyle kurduğu ilişkiyi bu türden yatay bir analizle ele almak ancak İslâm'la kapitalist modernitenin nasıl iç içe geçtiğini incelemekle mümkün olacaktır. İç içe geçme kavramı burada son derece önemli: Kavram öncelikle İslâm'ın çağdaşlığına vurgu yapıyor ve dolayısıyla onun kamusal temsilleriyle modernitenin temalarımn –kapitalizm, rasyonellik, demokra-

50 *A.g.e.*, s. 509-510.

51 Salmon, Anne, *a.g.e.*, 2009, s. 97, 155-162, 240-241.

52 Ülgener, Sabri F., *a.g.e.*, 2006, s. 57.

si– birbirine yakınlığı ve biraradalığı[53] sorununa dikkati çekiyor. Burada iki olgunun kendini ifade etme ve anlamlandırma dünyalarının karşılıklı alışverişi ve dönüşümü söz konusudur.

MÜSİAD üyesi işadamlarının İslâm'la kurdukları ilişki her türden özcü yaklaşımdan uzak durarak saha çalışmasından elde edilen verilerle bağlamları göz önüne alarak incelenecek. Görüştüğümüz işverenler İslâmî dindarlıklarını kesin bir dille ifade etmiştir. Dolayısıyla amacımız, çıkarların oluşmasında bu dindarlığın etkisini incelemek ve İslâm'la kurulan ilişkinin inşasında ve kamusallaştırılmasında çıkarların ve pratiklerin etkisini ortaya koymaktır. Bu olguyu Türkiye'de İslâmî burjuvazinin oluşumundaki tarihsel kesitleri izleyerek, moderniteyle, demokrasiyle, Avrupa'yla ve araçsal rasyonellikle nasıl iç içe geçtiğini teleolojik olmayan bir tarzda ele alarak inceleyeceğiz. Öncelikle araştırınamızda MÜSİAD'm kurucularının kişisel hayat hikâyeleri ve motivasyonları bu grubun inşasına anlam veren temeller olarak ele alınacak. Kolektif mobilizasyonda İslâm'la kurulan aidiyet ilişkisinin etkileri ise her aşamada, siyasal alanda siyasal partilerle ve işverenler alanı içinde diğer işadamı örgütlerinden TÜSİAD'la kurdukları ilişkiler çerçevesinde incelenecek. İkinci olarak siyasal ortama göre İslâm'la kurulan ilişkinin değişimi ve aktörlerin konumlanışı, ayrıca çıkarların değişmesiyle bağlantılı olarak İslâmî olgunun kamusal edimlere ne biçimlerde eklemlendiği ortaya konulacak. Üçüncü olarak, söz konusu burjuva kesiminin İslâm'la ilişkisi, MÜSİAD'a katılma süreci, kolektif kimliğin tanımlanması ve örgüt kültürünün işleyişi açısından ele alınacak. İslâm'ın, MÜSİAD'lı seçkinlerin çalışma prensiplerinde ve işyeri yönetiminde belirleyici olup olmadığı sorgulanacak. İslâm'la kurulan ilişki son olarak karmaşık ve ahenkli bir yapı olduğu varsayılan çalışma ruhunun bir unsuru olarak incelenecek: Yani kişisel dindarlık, işadamlarının mantıklarının, motivasyonlarının ve eylemlerinin dilsel ve edimsel (performatif) ifade biçimlerinin bir unsuru olarak gözlemlenecek.

53 Göle, Nilüfer *Interpénétrations: L'Islâm et l'Europe*, Paris, Galaade Editions, 2005, s. 11, 13.

KURULMA DÖNEMİ

KURUCU KADRO: İSLÂMÎ BURJUVAZİNİN OLUŞMASINA DAİR ÜÇ ANLATI

MÜSİAD'm kuruluş süreci, aslında ona bir biçim, bir örgüt kültürü ve bir halet-i ruhiye kazandıran girişimcilerin öznelliklerini yansıtır. Kendilerini derneğe tümüyle bağlı olarak ifade eden üç kurucunun kişisel hayat hikâyeleri, Türkiye'de yeni İslâmî burjuvazinin oluşumunu incelemek açısından son derece elverişli birtakım özgünlükler ve benzerlikler barındırıyor.

Bu kişisel öyküler, iki farklı sermayeye sahip[1] yeni bir seçkin grubunun oluşum güzergâhını gözler önüne seriyor: bir yandan Batılılaşma, otoriter sekülerleşme ve ekonomik kalkınmadan gelen bir modernleşme sermayesi ve diğer yandan İslâmî sosyalizasyondan kaynaklanan İslâmî bir sermaye. Bunlar MÜSİAD'm kökenindeki toplumsal gücü oluşturan İslâmî karşı-seçkinler grubunun[2] üç tipik güzergâhını oluştururken aynı za-

1 Sermaye kavramı çalışmamızda Bourdieu'nün kullandığı biçimiyle ele alınmıştır. Bkz. Bourdieu, Pierre, "The forms of capital", Granovetter, Mark, Swedberg, Richard (der.), *The Sociology of Economic Life* içinde, 2. baskı. Cambridge, Westview Press, 2001, s. 96.

2 Göle, Nilüfer, "Secularism and Islamism in Turkey: the making of elites and counter-elites", *Middle East Journal*, 1997, Cilt 51, No. 1, s. 52.

manda İslâmcı mobilizasyonun üç modelini de bünyesinde barındırıyor: siyasal İslâmcılık, entelektüel İslâmcılık ve toplumsal İslâmcılık.

Cahit Bey ve siyasal mücadele

Kurucu kadroda yer alan Cahit Bey 1963 yılında, bir Karadeniz kenti olan Zonguldak'ta doğmuş. İmam Hatip Lisesi mezunu olan Cahit Bey[3] 1985 yılından beri iç pazar için metal kent mobilyaları üreten bir aile işletmesinin genel müdürlüğünü yapıyor:

> "Ben 1935'ten beri ticaret hayatında olan bir ailenin üçüncü kuşak ferdiyim. Doğduğumuzdan beri kendimizi siyasi hayatın içinde bulduk, 70'li senelerde. Tabii 70'ler 90'lardan, 2000'lerden çok farkıydı. 70'lerde ciddi siyasi çekişmeler vardı. Lisedeydim ben o zaman. İmam-hatip lisesi mezunuyum. Ailemde siyasi bir kimlik vardı. Dedem MNP'nin kurucularından, babam Zonguldak'ta ilçe başkanlığı yaptı, büyük amcam da İstanbul il başkanlığı. Dedem Zonguldak il başkanıydı ve Erbakan'ın yakın arkadaşlarındandır, Erbakan'm ağabey dediği bir kişi konumundaydı. Biz bu siyasi hayatla lisede, ortaokulda tanıştık. Ben '77 seçimlerinde Şevket Kazan'a şoförlük yaptım, Zonguldak'tan milletvekili adayıydı. İki ay, gece gündüz dedem beni ona tahsis etti... Zonguldak'ta beni tanımayan yoktu."

Cahit Bey, Zonguldak'ta oldukça tanınan tüccar bir aileden geliyor. Babası yörenin saygın ve nüfuzlu tüccarlarından biri. Ayrıca aile fertleri de 1970'lerden beri yerelde Milli Görüş hareketinin siyasi partileri içinde bulunmuşlar. Cahit Bey İslâmî sermayesini[4] babasından edinmiş ve kendi kişisel hikâyesi de

3 Takma isimler kullanılmıştır. Görüşülen kişilerin dernek içindeki görevleri ve konumları sosyolojik değerlendirmeyi yanıltmayacak şekilde de olsa değiştirilmiştir. Görüşmelerin içeriklerine sadık kalmak adına alıntılarda hiçbir değişiklik, düzeltme yapılmamış, söylenenler konuşma dilinde bırakılmıştır.

4 Bu araştırmada "sermaye" terimi Bourdieu'cü anlamda, zaman içinde biriktirilen, çıkar ya da kazanç yaratma gücü olan ve kendini belli bir biçimde ya

bu mirasın etkisi altında ilerlemiş. Ailenin İslâmcı kimliği hem okul hayatında hem de sosyalleşme mekânlarında ve biçimlerinde etkili olmuş. İsteği dışında imam-hatip lisesine kaydoluşu bunu doğrular nitelikte:

"Okulu birincilikle bitirmiştim. Bir ilkokul öğretmenim vardı, hiç unutmam. Benim imam-hatipe gideceğimi öğrenince, tesadüf de okul onun evinin karşısındaydı, okula geldi, babama gitti hemen. 'Sizden rica ediyorum bu çocuğu buradan alın, burada harcanacak. Onun yeri burası değil. Bu çocuk yurtdışında okuyacak, Boğaziçi'ne gidecek,' dedi. Sonra ben babamla konuştum bu manzarayı görünce, 'Baba ortaokulu birincilikle bitirirsem beni Çelikel Lisesi'ne alır mısın?' dedim. 'Olur oğlum,' dedi. 9.9 ortalama ile bitirdim okulu.

• *Başka okula alınmadınız mı?*

– Babam beni almak istedi okuldan, liseye vermek istedi. Mehmet Çelikel Lisesi çok eski ve özel bir okuldu. Türkiye'nin birçok siyasetçisinin okumuş olduğu bir okul. Sonra almadı. Dedemi çiğneyemedi babam. Dedem 'Almayalım, bize yakışmaz,' dedi, 'olmaz, uygun olmaz,' dedi. Orada liseyi bitirdim.

• *Dedeniz bunun uygun olmayacağını kendi siyasi kimliği sebebiyle mi söyledi?*

– Tabii, siyasi kimliğiyle ilgili. Bir imam-hatip mücadelesi veren bir insan, senelerdir. Torununun oradan alınması... Ona da hak veriyorum. Biz abimle okuyorduk. Abim de şu anda ASKON'un yönetiminde. O daha politikacı, siyasetçi bir in-

da çeşitli biçimlerde ortaya koyan "zenginlikleri" tanımlar. Ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeden bahsedilebilir. Bourdieu, Pierre, "The forms of capital", Granovetter, Mark, Swedberg, Richard (der.), *The Sociology of Economic Life*, 2. baskı. Cambridge, Westview Press, 2001, s. 96; Bourdieu, Pierre, "The forms of capital", J. G. Richardson (der.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood Press, 1986, s. 241. İslâmî sermaye terimi ise, İslâmî sosyalleşme sonucu kazanılan ve kamusal hayatta farklılık yaratan İslâm inancına, geleneklerine, sembollerine olan bağlılıkla sahiplenilen kişisel ve toplumsal aidiyet özelliklerini tanımlar. Bu yönüyle kültürel sermayeye yakındır. Bu tanım genel bir sosyolojik kullanım için olup İslâm'la bağlantılandırılan ekonomik girişimler ve ekonomik zenginlikten farklı bir özellik içerir.

sandır. Bense daha teknik yönü, araştırma yönü... Endüstriyle, tasarımla, fenle ilgilenen bir yapım var. Sonuçta tabii, liseyi bitirdik. Hatta okula hiç defter kitap getirmedim. İlk sene direk geçtim. Okul birincisi oldum. Lise dörtte de ikmale kaldım. Ben diplomayı almayacağım dedim. Yani okuldan soğudum çünkü içeri alındım filan, cezaevine girdim, yargılandım o tarihlerde. Sonra da ticaret hayatına başlamıştık artık."

İslâmî kimliğin siyasal biçiminin mirasçısı olan Cahit Bey, bu mirası eğitim ve aile hayatında yeniden üretiyor. 1970'li yıllarda imam-hatip lisesinde yaşadığı zorluklar ve gençlik hareketleri içinde edindiği deneyimler laik sistemle çatışmaya girmesine ve İslâmî sermayesinin siyasallaşmasına yol açıyor. Bu siyasallaşma, sistemin otoritarizmine karşı öfkesini aşmasına olanak sağlamış ve toplumsal, siyasal ya da ekonomik angajmanlarına damgasını vurmuş.

"Bizim lise dönemimiz sürekli talebe hadiseleriyle geçti, biz imam-hatipte okumamıza rağmen, mesela İHL'lerin orta kısmı açıldığında ilk ben gitmiştim. O zaman orta 2-3 yoktu, okul yeni açılmıştı sınıfımın en küçük talebesiydim. Benim sınıfımda, hiç unutmuyorum, çocuğu olan adamlar vardı. Benim gittiğim sene, 74'te ortaokula başlıyorum; orta 1'deyim daha, sakallarım yok, adam tıraş oluyor, çocuğu var. En az 18, 19, 20 yaşında. Beline silahını almış gelmiş olanlar var, solcular var okulda, özellikle yerleştirilmiş. Hiç unutmuyorum, okul binası olmadığı için bir ilkokulda yapıyoruz eğitimi o zaman, akşam eğitimi. İlkokul sabahçı ve öğlenci. Öğlenciler çıktıktan sonra, biz geçici olarak okul yapılana kadar akşam okula gidiyoruz. Saat 6'dan 10'a kadar. 15-20 gün kaldık o okulda... Hiç unutmuyorum, okulun ikinci günü... 'Neden MÜSİAD'ı kurdunuz?' dediniz ya, neden kurucu olduğumuza buradan gelmek istiyorum. Bir matematik hocamız, o zaman müdür yardımcısı, sınıfa girdi. Tabii dışarısı karanlık. Lambayı kapattı durup dururken. Hayatımda hiç unutmadığım şeylerden bir tanesidir. 'Burası imam-hatip, siz,' dedi 'Allah'a inanıyorsunuz,' dedi. Ben lambayı kapattım, 'sizin Allah'ınız gelsin açsın,' dedi. Tabii o da bir şeyin farkında

değil: Sınıfta 20 yaşında adamlar var, bizi bir an 11-12 yaşlarında zannetti herhalde. Daha okulun ikinci, üçüncü günüydü, talebe hadiselerinin içinde buldum kendimi."

Bu anekdotta sınıf ortamı içinde devletin resmî temsilcisi olarak görülen matematik öğretmeni, rejimin provoke edici ve sarsıcı bir biçimde deneyimlenmiş otoriter laikliğini gözler önüne seren din karşıtı bir tutum takınır. Bu deneyimler Cahit Bey'de sistemden öç alma duygusunu uyandırır. Kendisi, MÜSİAD ve Türkiye ekonomisi hakkındaki görüşleri siyasal bir çerçeve içinde biçimlenir. Ailevi ve kişisel deneyimlerinden yola çıkarak siyasal İslâm'ın evrimiyle MÜSİAD'a katılma gerekçeleri arasında doğrudan bir bağlantı kurar. İmam-hatip lisesinden sonra üniversite sınavlarına girer. Ancak elle tutulur bir başarı kaydedemeyerek ticarete atılıp aile işleriyle ilgilenmeye karar verir.

> "Ben kendimi bildim bileli böyle sıkıntılardan geçtim. Türkiye'deki siyasi partilerin kapatılması, muhtıralar, benzin kuyrukları, talebe olayları, efendim okullarımızdaki, kendi yaşadığımız imam-hatiplerdeki devrimci hareketler, sosyalist hareketler, bunlarla büyüdük. Sonra 12 Eylül başımıza böyle patladı... O zaman ben dedim ki, bu ülkede mücadele etmek lazım. Mücadele etmek için güçlü olmanız lazım. Güçlü olmanız için paranız olması lazım. Çok çalışacaksınız."

Cahit Bey'in hikâyesi seküler bir toplumsal uzam ve laik otoriter siyasal yapı içinde, İslâmcı hareketin kolektif tarihinin kişisel olarak içselleştirilmesine bir örnektir. Siyasal angajmanları dolayısıyla aile içinde yaşanan güçlükler, yaptığı her şeyi bir mücadele gibi algılamasına yol açmıştır. Dolayısıyla ticaret hayatında sarf ettiği çaba da ona göre bunun bir parçasıdır:

> "Ticaret hayatına başlamıştık artık. Babam ticarette dedemler ve amcamlardan ayrılıp yalnız kalmıştı. Burada da (İstanbul) bir yerimiz vardı, tek başımıza koşturuyorduk. [O yüzden] ilgilenmedim okulla filan. Çünkü öyle bir ticarete girdik ki biz... İstanbul'a geliyoruz, mal alıyoruz, satıyoruz, çek yazı-

yoruz, anlaşmalar filan. Babam bizim önümüzü çok açmıştır. Yetki vermiştir, güvenmiştir.

Babam tüccar, dedem tüccar. Zonguldak'ta altın madalyalı, vergi birincisi olan bir aileydik... Zonguldak'ta çok büyük bir sel felaketi oldu, benim askere teslim olduğum günün gecesi, '83 senesinde 24 Temmuz. 1983'te ben Çerkezköy'e askere gittim. O gece sel olunca bizim işletmemiz denize gitti. Çok büyük bir sel oldu, sel sigortamız da olmadığı için 22.000 kalem gitti; biz yedek parça satıyorduk... Sonra İstanbul'a geldik, cebimizde para yokken burada ticaret hayatına başladık. Babamın çok güzel bir ismi vardı tabii. Ben firmanın her şeyiydim: nakliye, mühendis, satıcısı, sandıkçısı, hamalı. 1985'ten 1990 senesine gelinceye kadar çok büyük bir işletmem oldu. Ama gece gündüz çalışıyordum.

Tabii biz bunları yaparken hâlâ bir şeyin mücadelesini veriyorduk Türkiye'de. O kadar yoğun çalışıyordum ki, işim her şeyimdi. Çünkü güçlü olmak zorundaydım buna inandım; Türkiye'de eğer söz sahibi olmak istiyorsanız güçlü olmak zorundasınız. Ekonomik olarak güçlü olmak zorundasınız. Birilerinin sizi dinlemesini istiyorsanız, güçlü olmak zorundasınız. En başta ekonomik güç! Arkanıza ciddi bir ekonomik güç alacaksınız, ya da kendiniz ekonomik olarak güçlü olacaksınız. Ya siz ticaret hayatınızı yaşarken birilerine ekonomik destek vereceksiniz ki onlar sizin fikirlerinizi düşüncelerinizi anlatsınlar, mücadeleyi versinler. Ya da siz güçlü olacaksınız, o sahnede siz olacaksınız ama arkayı düşünmeyeceksiniz. Yani büyük bir mücadelenin içerisindeydim."

Cahit Bey, MÜSİAD'ın kuruluşunda yer alışını da "sahneye çıkmak" olarak yorumlar. Ona göre bu, maruz kaldığı siyasal baskılara karşı mücadele etmek için harekete geçmenin bir yoludur. Siyasete olan ilgisini ifade ederken de örgütlü kolektif eylemin onun için ne denli önemli olduğunu görebiliriz:

"Çok çalışsanız da kendi başınıza bir şey yapamazsınız. Bir teşkilatınız olması lazım, gücünüz olması lazım, lobi faaliyeti yürütebilmeniz lazım. Birleşmeniz lazım. Nasıl bugün insanlar si-

yasi partilerde, derneklerde birleşiyorlar, lobi faaliyeti yapıyorlar. İşte çok çalışmamın sebebi buydu, MÜSİAD'ın kurucularından olmamın sebebi de bunlardı. Benim bir şeyin mücadelesini vermem gerekiyordu. Türkiye'nin artık bu sıkıntılarla uğraşmaması gerekiyordu. 1990 senesine geldiğimizde... biz devamlı bunları konuşuyorduk arkadaşlarla, kendi fikrimize yakın arkadaşlarla: Ya, bir mücadele vermemiz lazım. Bu TÜSİAD'cılar çok çıkıyor, konuşuyor karşılarında hiç kimse yok... 1990 senesinde biz MÜSİAD'ı kurarken yoktu ki kimse, bir tek TÜSİAD vardı. Türkiye'deki işadamlarını temsil eden sadece TÜSİAD var, başka kimse yok. Böyle mi olması gerekir? Hayır."

Cahit Bey'in hayat öyküsü, Türkiye'de yeni İslâmî burjuvazinin oluşumuna yol açan bu kolektif angajmanın siyasal yönünü temsil ediyor. Bu angajman, toplumsal ve ideolojik temellerini siyasal İslâmcılığın eylem biçimlerinde bulur ve Cahit Bey'in ister ekonomik, ister bir işveren olarak ve hatta aile içinde, yani rol aldığı her alanda faaliyetlerini belirler durumdadır. İslâm'ı, siyasallaşmış biçimiyle, bir mücadele ve kolektif mobilizasyon güdüsü olarak benimser. MÜSİAD'm kuruluş gerekçesini de şöyle açıklar:

"İnançlarımız doğrultusunda ticari hayatın düzenlenmesi, faizsiz sistemin Türkiye'de egemen olması, bunların anlaşılması için gerekli kamuoyunun oluşturulması, bunun için lobi faaliyetleri yürütmek ve gerekli yerlere güçlü olarak gitmek sesimizi duyurmak."

Cahit Bey, ekonomik sermaye birikimini, ekonominin İslâmî ideallere göre dönüştürülmesi mücadelesinde benimsenecek bir strateji olarak görür. MÜSİAD'ı, İslâmî ekonomiyi kurma yolunda kaynakları mobilize etme aracı olarak betimler. Ona göre, işadamları, siyasetçiler ve özellikle de genç kuşaklar bu tasarının neferleri olmalıdır:

"İnsan yetiştireceğiz ve inanacağız. Benim üç çocuğum var. Üçünü de ben devlet adamı, bürokrat yapmak istiyorum. Bunların kendilerini yetiştirmeleri lazım. Okusunlar, doktor ol-

sunlar. Doktoralarını yapsınlar, mastırlarını yapsınlar, dil öğrensinler. Yoksa olmaz bu iş. Ha, biz de çalışalım. Biz ekonomik gücümüzü elde etmeye çalışalım, onlara destek verelim."

Cahit Bey'in hayat hikâyesinde, ekonomik ve kültürel sermaye, genç kuşakların islâmî idealler uğruna verecekleri mücadelede ihtiyaç duydukları beşerî sermayenin temel bir unsuru olarak ortaya çıkıyor.

Faruk Bey ve entelektüel İslâmcılık

Faruk Bey, 1940'lı yıllardan beri sanayide etkin olan bir aileden geliyor. Büyük babası Manisa'daki ilk iktisadi teşebbüsü yani ilk hah atölyesini kurmuş kişidir. İstanbul'da doğan Faruk Bey hayatının büyük kısmını İstanbul'un köklü semtlerinden Beylerbeyi-Çengelköy civarında geçirir. Öğrenimini iki büyük şehirde, İstanbul ve Ankara'da özel okullarda yapar. Marmara Üniversitesi'nde yüksek öğrenimini tamamlar ve ardından kauçuk sektöründe kendi şirketini kurar. Kendi yaşam hikâyesini de MÜSİAD'ınkiyle birleştirerek anlatır:

"MÜSİAD'm iki türlü öyküsü olabilir. Biri içindekilerle alakalı olarak, biri de benle alakalı olarak. Ben işletme tahsili okuduktan sonra daha çok bankacılık, finansla ilgili şeyler yapmayı düşündüm hep. Aşağı yukarı benim de İslâmî öğretiyi tamamen anlayış ve geçişim 1978 yılıdır. O zamandan itibaren o tür şeyleri düşünmeye başladım.

• *Ne oldu 1978'de?*

– Başbakanımızla tanıştım. Bir dostluktur, 30 yıldan beri aşağı yukarı. O bir dönüm noktasıdır.

• *Nasıl tanıştınız Tayyip Bey ile?*

– Çalıştığım ortamda. Ben üniversitedeyken çalışmak zorundaydım.

• *Nerede?*

– Önce bir büroda, üniversitenin karşısındaydı. Daha sonra da Kasımpaşa'da bir şirkette muhasebeci olarak görevime de-

vam ettim. İşte Kasımpaşa'da –Başbakanımız da Kasımpaşalı ya, ben de oraya ithal olmuş bir Kasımpaşalı olarak, Başbakan bulunduğum işyerine gidip geliyordu– orada tanıştım."

Bu *ortam,* Turgut Özal döneminin 1980'lerden itibaren gündeme gelen liberal politikalarının sağladığı olanaklarla ekonomik sermaye biriktirmeye başlamış yeni İslâmcı seçkinlerin toplanma ve işbirliğine girme mekânı olarak karşımıza çıkar. Faruk Bey burada İslâmî cemaatlerle ilişkisi olan ve sonrasında İslâmî hareketin önemli ekonomik ve siyasal figürleri haline gelecek Nusret Bayraktar, Kahraman Emmioğlu, Kadir Topbaş, Ali Bayramoğlu gibi isimlerle tanışır.

İstanbul iş hayatının önemli semtlerinden olan Kasımpaşa'daki bu iş ortamı, sadece bir ticaret alanı değil aynı zamanda çağdaş düşünürlerce üretilen İslâmcı ideolojinin dolaşımda olduğu bir toplumsal alandır. Aslında 1970'lerden beri İslâmcı aktivizm, İslâmcı düşünür ve ideologların eserlerinin dolaşıma girmeye başlamasıyla oluşmuş ve yayılmıştır.

"[Tayyip Bey] bana *Kuran* getirdi. Bazı İslâm entelektüellerinin ekonomi ile ilgili kitaplarını okudum. Daha sonra Profesör Seyyid Kutub'un *İslâm'da Sosyal Adalet* ve *16. Kuran Tefsiri*'ni okudum – ki *Kuran* tefsirini 8 yılda okudum aşağı yukarı. Birtakım şeyleri ekonomiyle, sosyal adaletle ilgili görüşleri benimsemeye başladıktan sonra ekonomiye de bakış açım oldukça değişti. Aşağı yukarı iki sene de Tayyip Bey'le kavga ettim yani. Ben tezlerimi savundum, o tezlerini savundu. Hakikaten ciddi bir diyalektiğe girdik kendisiyle. En sonunda doğru olan galip geldi. Ben tezlerimde inatçıyımdır, karşı tez beni çürütene kadar inandığım şeyi sonuna kadar savunmasını severim. 70'li yılların getirdiği sosyalist eğitim tarzı da bu zannediyorum... 22 yaşındayken bu tartışmaya girdim.

Ben doğma büyüme Beylerbeyiliyim... Babam rahatsızdı 1968 senesinde Ankara'ya gittik. '68-'69 hareketlerinin yeni tıfıl öğrencilerindendim. Okul ülkücü bir okuldu, ben de sosyalisttim. Zorlu bir dönemdi yani. İyi koşuyorduk. Ama öyle bir dönemde yetiştiğime de çok mutluyum. İdeali öğrenmeyi bildim...

1971'de ben Ankara'da üç seneliğine yaşadım. O zaman sosyalist eylemden ötürü Ankara'dan sınırdışı edildim. Aşağı yukarı 9 yıl aileden uzak kaldım. Onun için çalışmak zorundaydım.

Kapitalist sistem hiç zevk almadığım bir sistemdi. Hatta babamla da bu yüzden tartışıyorduk. Babamın kapitalizmle alakası yoktu ama... tüccar ve esnaf [olmasından ötürü] kendi sosyalist çevremde onu kapitalist görüyordum. Kapitalistlikle alakası yoktu, alışveriş yaparak, ticaret yaparak kendi hayatını kazanan vatandaşlardan biriydi. Asıl kapitalistleri değil onu görüyordum.

Kapitalizme bugün de halihazırda bir işletme yöneticisi, sahibi olarak karşıyım. O fikirlerimden vazgeçmiş değilim. *İslâm'da Sosyal Adalet* kitabında da beni yakalayan taraf buydu. Yani, Kutub'un İslâm'ı çok iyi anlamış olması özümsemesi, kendi hayatında da bunu yaşamış olması, Deniz Gezmiş gibi bu işte de boynunu vermiş olması. Bu tür insanlar benim için çok muteber insanlar. Yani, bu işi inançları için yapıyor olmaları. Bu yüzden onun kitaplarına çok değer verdim. [Aynı şekilde] Mevdudi'ye de. Günümüzü yaşadıkları için, ütopik olmadıkları için çok değer verdim. Karl Marx'tan çok daha yeniydiler. [Sonra] ekonomik hayatın içinden farklı bir ekonomik sistemin nasıl oluşturulabileceği konusunda etrafımda bir halka oluşturmaya çalıştım."

Faruk Bey'in İslâmî sosyalizasyon güzergâhı kapitalizm karşıtlığı etrafında, MÜSİAD'ı kuran İslâmcı karşı-seçkinlerin düşüncelerine yön veren İslâmî ülkünün entelektüel düzlemde nasıl oluştuğunu gözler önüne serer. Günümüz İslâmcılığı İran'da Ali Şeriati, Mısır'da Seyyid Kutub, Pakistan'da Ebu'l Ala El Mevdudi ve yine İran'da Humeyni gibi ideologlarca 1960'lardan sonra kuramsallaştırılmıştı.[5] Bu kuramsallaşma, 1970'li yıllardan itibaren harekete angaje olan öğrencilerin ortak bir dil oluşturmasının yolunu açmıştı.[6] Kutub ve Mevdudi'nin ekonomi programları üzerindeki etkileri, dine bağlılığın toplum-

5 Kepel, Gilles, *a.g.e.*, 2000, s. 11.

6 Faroz, Ahmad, *a.g.e.*, s. 53.

sal hayatın bireysel ve kolektif yönlerini kucaklayan bir İslâmcı ideolojiye doğru evrilmesinde belirleyici olmuştu.[7]

İslâmî ekonomi yaklaşımı Faruk Bey'in düşünce dünyasında önemli, köklü bir değişime yol açar. Sosyalizmden İslâmcılığa geçişi, onun ekonomik ve yurttaşlık bilincine damgasını vurur:

> "Birtakım şeyleri ekonomiyle, sosyal adaletle ilgili görüşleri benimsenmeye başladıktan sonra ekonomiye bakış açım da oldukça değişti.
>
> • *Ondan önce nasıldı?*
>
> – Daha önceki dönemlerde, 1970'lerin başında sosyal olgulara sosyalist bakışım vardı. İşin kaynağı değişmişti, yani Marx ve Engels değil de Resulullah tarafından öğretilenlerdi. Aslında üst üste koyduğunuz zaman çok büyük fark yok. Fakat bir ahlak sistemiyle alakalı: Yani beklentiler aşağı yukarı aynı ama kaynaktaki ahlak sistemi biraz farklıydı. O zaman biraz da Seyyid Kutub, Mevdudi bende farklı bir açılım sağladı. O dönemde, 1979'da, benim için bir dönüm noktası oldu. Ekonomiyle daha değişik perspektifte ilgilenmeye başladım."

Siyasi militanlığın damgasını vurduğu 1970'ler Türkiyesi'nde sosyalizmle İslâmcılık arasında kapitalizme ve Batı'nın ekonomik tahakkümüne karşı duruşlarıyla bir yakınlaşma ortaya çıkar. Dine bakışları son derece farklı olsa da Türkiye'de Faruk Bey gibi Marksizmden İslâmî sosyalizme yönelen toplumsal figürler bulmak mümkündür. Faruk Bey Kutub ve Mevdudi'nin ekonomi hakkındaki düşüncelerinin doğruluğuna kanaat getirince ahlaki anlamda da bir dönüşüm geçirir: Adil ekonomi idealini daha az ütopik ve daha evrensel bulduğu İslâmî sosyalizm aracılığıyla gerçekleştirmenin mümkün olduğuna ikna olur. Ardından toplumsal adaleti tesis etmek için İslâmcı üçüncü yolu inşa etme arzusuyla ekonomik alandaki seferberliğe katılır.

Kendi yaşam öyküsüyle MÜSİAD'ınkini birleştirme tarzı, yeni bir İslâmî ekonomik cemaatin kurulması yönündeki projenin entelektüel ve ahlaki temellerini yansıtmaktadır:

---

7 Kepel, Gilles, *a.g.e.*, 2000, s. 25, 34.

"Prensiplerimizi koyduk: inanç temelinde sağlam, piyasada en azından üç kişinin referans verebileceği bir kişi olmak ve aidatı ödemek. Çok açık ve net söylüyorum, imanımızın gereği olan namaz, vb. bunlar bizi ilgilendirmiyordu. Çünkü bu Allah'la kul arasında olan bir şey. Ama temelde inanç perspektifli bir şeydi. Çünkü bu inancı sağlamadığınız takdirde sizin kurmayı düşündüğünüz ne sosyalizm ne de kapitalizm, ama doğru olan istikameti yakalayabilmek, insanların ticari hayatta hem kendilerine hem de çevrelerine mutluluk verebilecekleri bir yapıyı oluşturabilmek ancak bu öğretiyle mümkündü."

Angajmanı, İslâm'ın temel norm ve kurallarınca düzenlenecek bir ekonomik sistem kurmaya dayanır. Materyalizme karşı mücadele toplumsal adaletinin tesisini sağlayacaktır. Cahit Bey gibi o da İslâm'ı kolektif mobilizasyon çerçevesi olarak görür ve İslâm ahlakını da ekonomik alanda alacağı tutumun mihenk taşı kabul eder:

"[Ticarette], herkesin hakkını kendine verince ilişkiler çok tatlı oluyor. Yani senin dinin sana, benim dinim bana dediğiniz zaman kimsenin hakkına tecavüz etmezseniz, ticarette de doğru olursanız ki muhakkak yanlışlarımız olmuştur. Ama özellikle yurtdışmda ticaret yaptığım kişilere karşı inancımı kötü gösterebilecek bir şeye hiçbir zaman aracı olmak istemedim. Çünkü inanç her zaman sağlam bir güçtür ama kullanım şekli biraz sakatlık gösterebilir. Ben sakatlık göstermemeye çalıştım. Gerçi Türkiye'de ticarette de mümkün olduğu kadar çevremin getirdiği olumsuz koşullara, krizlere filana rağmen mümkün olduğunca birilerinin canım yakmamaya çalıştım, borcuma sadık olmaya çalıştım. İlişkilerimde iyi olmaya çalıştım. O yüzden de Avrupa piyasasında da hem markam hem de şahsım kendi sektörümde bilinir hale geldi."

İslâm burada birincil kimlik referansı olarak ortaya çıkar ve ahlaki bir değerler sistemi olarak benimsenirken kişinin kararlarına ve mesleki eylemlerine yön veren ticari ilkelere de ilham verir. Faruk Bey'in ekonomi alanındaki karar ve davranışları,

ahlaki bir kod olarak İslâm'ın izlerini taşır: Onu, sürekli başarının temel unsuru olarak kabul eder ve bu yolla İslâmî düzene uymayı kendine vazife edinir.

Murat Bey ve toplumsal İslâmcılık

Murat Bey, 1983 yılından beri kimyevi ürünler ve gıda sektöründe faaliyet gösteren bir aile işletmesinin yöneticileri arasında yer alıyor ve MÜSİAD'a iştirakini aile hikâyesinden yola çıkarak şöyle anlatıyor:

> "Benim hayat hikâyem, 8 Şubat 1960'ta başlıyor. Ankara'da doğdum. Babam Antep kökenli bir ailenin çocuğu. Zonguldak-İstanbul-Ankara hattında ömrünü geçirmiş. Annem ise İstanbul'da doğmuş bir ailenin çocuğu. Ben ortada, Ankara'da doğmuşum. Babam konum itibariyle okumuş bir ailenin çocuğu. Yani âlimlerden geliyorlar, İslâm âlimlerinin olduğu bir ailede yetişmiş. Hatta babamın dedesi İslâm âlimi. Cumhuriyet dönemi ilk ilmihalini yazan insanlardan bir tanesi... Ama onun oğlu yani babamın babası ise ilmi değil mühendisliği seçmiş, mühendis mektebini İstanbul'da bitirdikten sonra Zonguldak'a fabrika kurmaya gitmiş. Ve 1920'de başlamış bizim sanayicilik kökenimiz, dedem vasıtasıyla. Babam da bu fabrikanın içinde büyümüş. Siyasal Bilgiler'i kazanmasına rağmen başarıyla birinci sınıftan sonra Ankara'da Fen Fakültesi açılınca, kimya okumak icin Fen Fakültesi'ne geçmiş. Annem ise Osmanlı'da Genelkurmay Başkanlığı'na kadar çıkmış bir ailenin soyundan geliyor. Bir asker kökenli ama kırılmalarla. Şimdi nasıl babamın babasında bir kırılma oldu, annemin babasında da kırılma var çünkü hep askerlikten geliyor, üst rütbeli askerler bunlar. Ailede 22 küsur asker var. Ama dedeme geldiğinde "oğlum asker olma" diyor. Bu sefer, annemin babası meslek değiştirip hukukçu oluyor. Yani artık asker olma hukukçu ol diyor ve dedem hukukçu oluyor o da. Dört dili anadili gibi konuşan bir insan, Fransızca, Arapça, Farsça ve Rumca pardon Ermenice bilen. Çok iyi okumuş tabii, iyi bir ailenin çocuğu. Hatta

Cumhuriyet döneminde medeni kanunun getirilmesi için gönderilen heyetteymiş. Diğer dedem de İzmir'de yapılan ilk iktisat kongresine Zonguldak delegesi olarak katılan insan. Biz böyle bir annemiz babamız, böyle bir ortamda, bunların konuşulduğu bir ortamda büyüdük. Annem de Robert Kolej mezunu, Amerikan Kız Koleji o zamanki tabiriyle. Ve daha sonra Amerikan Kız Koleji'nde 7 sene öğretmenlik ve müdür yardımcılığı yapmış. Daha sonra Ankara'da, evlendikten sonra, Amerikan Haberler Merkezi'nde çalışmış. Bizim hayatımız boyunca derneklere üye, kadın derneklerine üye aktif bir insandı. Babam da Rotary üyesiydi. Biz işte kadın, hanım derneklerine okuldan sonra gidip küçükken etkinlik gördük. O zaman eğitim yapıyormuşum ben. Rotary kulüplerde kulüpçülük görmüşüm. Şimdi hani MÜSİAD'm kurucularından olmak nerden geliyor derseniz, kökenler önemli. Bir geleneği hafızamda ve coğrafi hafızamda taşıyorum. Benim hayatımda etkili olan şeyler."

Murat Bey, ailesinin tarihi ve kendi eğitim sermayesi açısından tam bir Cumhuriyet seçkini portresi çiziyor. Okuduğu okullar, üstlendiği önemli görevler, ebeveynlerinin daha önce içinde yer aldığı dernekler, Cumhuriyet seçkinlerinin oluştuğu ve yeniden üretildiği mekânlardır. Murat Bey de aile geçmişinin Osmanlı dönemine dek uzandığını özellikle dile getiriyor. "Kökleri" olarak sahiplendiği bu büyük ailenin tarihi, Osmanlı seçkinlerinin sosyo-kültürel anlamda Cumhuriyetçi Türk seçkinlerine dönüşümünün hikâyesini de bünyesinde barındırır. Anne ve baba tarafından ailesinin tarihindeki modern mesleklere yönelindiği kopuş noktaları, aslında toplumun ve Osmanlı rejiminin laik, Batılılaşmış Cumhuriyet rejimine doğru kökten dönüşümüne dair ipuçları verir. Cumhuriyet'le birlikte toplumsal saygınlık ve üstünlük kazandıran, İslâmî eğitim ya da İslâmî yetkinlik değildir; Cumhuriyetçi seçkinler laik eğitim kurumlarında, Batılı bir öğrenimle bilim, teknik ve hukuk alanlarında eğitim alarak yetiştirilmektedir. Devlet kurumlarında görev almakta, serbest meslek sahibi olmakta ve özel teşebbüslerde önemli görevler üstlenmektedirler. Bu seçkinler

refah seviyesi yüksek çevrelerin yer aldığı toplumsal eğitim ve yardım cemiyetlerinde ya da yardımlaşma kulüplerindeki varlıklarıyla kendilerini ifade ederler. Batı kültürüne aşina olmak ve yabancı dil bilmek kültürel sermayelerinin önemli bir bölümünü oluşturur. Murat Bey, eğitim hayatı, sosyal alışkanlıkları ve Batı'yla ilişkisi sayesinde mirasçısı olduğu bu topluluğun *habitus*unu yeniden üretir.

> "Ben de Ankara Koleji'nde başladım okul hayatıma. Daha sonra 1973'te İstanbul'a taşındık. Fabrikamızda bir yangın çıktı Ankara'da, babam da bunu fırsat bildi. Ticaret İstanbul'da tabii. Geldik. Işık Lisesi'ni bitirdim lise olarak. Daha sonra İngiltere'ye gittim, o zaman üniversitede çok olaylar vardı; benim mezun olduğum sene, 1977. Daha sonra, Boğaziçi Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra da Amerika Birleşik Devletleri'ne gittim. Orada sistem analizi üzerine çalıştım, sistem analizi tahsili yaptım. Döndükten sonra –1983'te döndüm Amerika'dan– geldik, iş hayatına girdik."

Ailesi İstanbul'a taşındığında kentin seçkin semtlerinden Nişantaşı'nda yaşamaya başlarlar. Murat Bey semtin seçkin kimliğinden överek bahseder; bu bir üstünlük göstergesidir: "Ben Nişantaşı çocuğuyum. Nişantaşı önemli bir yerdir Türkiye'de. Nişantaşı bir mahalle değildir, bir ekoldür. Kafesiyle, yaşantısıyla, bakışıyla, okuduğu kitapla, kılığıyla kıyafetiyle. Ben oralarda büyümüş bir insanım." Murat Bey, gittiği modern Batılı eğitim kurumları ve Batı ülkelerine yaptığı seyahatler sayesinde, görüşmemiz sırasında İngilizce telaffuz ettiği sözcük ve cümlelerden de anlaşılacağı üzere Batılı modern bir kültürel sermayeye sahiptir. Bu kültürel sermaye muhafazakâr çevrelerde onun ayırt edilmesini sağlar.

ABD'den döndükten sonra, laik ve Batılılaşmış seçkinlerin oluşum ve katılım sürecinden dışlanmış olan İslâmcı çevrelerle yakınlaşır:

> "Muhafazakâr bir kimliğim var, çok o zamana kadar pratikte uygulamasam dahi.

• *Nasıl bir muhafazakâr kimlikten bahsediyorsunuz?*

– Yani dinî inancım, inanç sistemi olarak şuurlu bir Müslüman kimliğim var. Kültürel değil de şuurlu bir Müslüman kimliğim var. O şuurluluk önemli. Yani sebep-sonuç ilişkilerini bilerek kabul. İslâm'da iki türlü iman şekli var biliyorsunuz: taklid-i iman ve tahkik-i iman. Taklid-i iman birisini görerek, yani işte annen baban vardır... Tahkik ise daha değerlidir. Bizimki artık tahkik-i iman şeklindeydi, yani bilinçli bir inanç. Yaşın, ortamın getirdiği daha çok okumaya, dinî eserleri daha çok okumaya, pratik hayatta uygulamaya başladım. Nedir bunlar? Mesela namaz ibadeti, temel bir ibadettir, insanın dini Müslüman kimlik açısında, dinini yaşadığını iddia ediyorsa mutlaka namaz unsurunu içinde bulundurması gerekir. Ne derler, çok methedilmiş, çok tavsiye edilmiş, olmazsa olmaz bir ibadet şekli olduğu için namaz ibadetim o yaşlarımda başladı 5 vakit olarak.

• *Amerika'dan döndükten sonra mı?*

– Evet. Derken, tabii cemaatlerin içine bu sefer daha farklı kimliklerle girmeye başladım. Belirli vakıf faaliyetlerinde bulunmaya başladım, gençler üzerinde çalışmaya başladım. Çünkü gençlik çok sahipsiz göründü bana o dönemde. Bir misyon yüklendim ve gençlikle sohbet etmeye, dünyayı anlatmaya, onları okumaya, işte ve hayatta aktif olmaya davet eden, dinî bilgilerini artırmaya davet eden bir denemem oldu 86-90 aralığı, MÜSİAD'ı kuruncaya kadar. Daha sonra tabii işadamı kimliğimiz gelişti."

Murat bey, bu cemaatlerle ilişkilendikten sonradır ki İslâm'ı bir düşünce tarzı ve eylem sebebi olarak benimsemeye başlar. Cumhuriyetçi seçkin tarihinden kayması, bir tür İslâmî bilinçlenme ve gündelik dinî pratikler aracılığıyla gerçekleşir. Kendi yaşam öyküsünü biçimlendirişinde de bunun izleri görülebilir: İslâm'ı benimsedikten sonra, hayat hikâyesinin ilk kısmındaki Batıcılığını eleştirir. Murat Bey, kendisini TÜSİAD'la kıyaslayarak ifade ettiği bölümde, iki önemli noktaya değinir: O hem laik cumhuriyetçi seçkinlerin kültürel sermayesine hem de İslâmî

sermayeye sahiptir; ve aktif hayata atıldığında İslâmî sermayesi üstün gelmiştir. Öyle ki ailesinin de üyesi olduğu laik cumhuriyetçi seçkinlerin Batıcı modernleşmesini eleştirmektedir:

> "Benim babam TÜSİAD'ın kurucularından, TÜSİAD'ın içinden bir insan. Ben onların içini çok iyi biliyorum. Onlarla çok görüşmeler, toplantılar yaptık çeşitli dönemlerde. Babamın arkadaşları... TÜSİAD neden çok büyüyemez? Büyüyemez mümkün değil, çünkü o slogan onu büyütmez. Yani Batı modeli bir yaşantı, bir söylem ve Batı'yla entegrasyon, milli değerlerden hemen hemen hiç bahsetmemen, muhafazakâr kimliği hemen hemen hiç taşımaman... Türkiye'de hiçbir zaman model olmaz böyle bir şey... MÜSİAD'ın muhafazakâr kimliği çabuk büyümesinde çok önemli bir etkendir."

TÜSİAD üyelerinin, Türk toplumunun kültürel ve dinî gerçekliğinden ve değerlerinden kopuk olduğunu ileri sürer. Bu derneğe üye olmak, ona ekonomik ve siyasal bir güç sağlayacak olmasına rağmen bunu reddeder. Bu çifte kültürel sermayesinden son derece memnun bir biçimde kamusal anlamda kendisini İslâmî sermayesinden taraf konumlandırır. Murat Bey, İslâmî referansları ve özellikle de insanoğlunun temel niteliği olarak tarif ettiği "bilinçli imanı" sahiplenerek, MÜSİAD'ın kuruluşunda yer almayı tercih ettiğini belirtir. Siyasal anlamda angaje olmasa da farklı İslâmî sosyal faaliyetlerde yer alan işadamlarıyla beraber hareket eder:

> "Biz MÜSİAD'ı kurduğumuz zaman, oradaki arkadaşlarımızın da siyasi tecrübeleri vardı, siyasi çalışmaların içinde olmuşlardı. Çoğu vakıflarda ya da Refah Partisi'nin içinde görevi olan insanlardı. Mesela Ali Bayramoğlu, Beyoğlu ilçe başkanıydı. Beyoğlu ilçe başkanı olmak; Tayyip Erdoğan'ın geldiği yerdir orası. Tayyip Erdoğan'a çok yakındı. Hem hemşerisiydi, ikisi de Rizeli, hem eskiden beri beraberlerdi. Bir diğer arkadaşımız Milli Gençlik Vakfı'nda aktif bir arkadaştı. Bunların da siyasi teşkilat çalışmaları vardı, tabanı biliyorlardı tabii onlar. Ben mesela tabanı o kadar iyi bilmiyordum. Benim hiç si-

yasi bir yanım olmadı, hiçbir siyasi parti faaliyetine katılmamış bir ben vardım. Ben onlara zaten bir kural koydum o zaman: Dedim bakın bu bir dernek faaliyetidir. Bunu politize etmememiz lazım. Bütün politik partilerle ilişki kurabilecek bir teşkilat kurmamız lazım. Muhafazakâr kimliğimizden çekinmeyelim, ortaya koyalım, onda hiçbir şey yok. Ama bunu politize etmememiz lazım. Hepsini siyasi parti görevlerinden istifa etmeye çağırdım. Dedim 'ya burada yönetim kurulunda olacaksınız, ya da istifa edeceksiniz'. O prensipten taviz yok, hâlâ devam eder. Yani MÜSİAD'ın yönetim kurulunda yer alanlar siyasetin içinde aktif rol alamaz, ya dernek ya siyaset! Bu tabii, ileride siyasi partilerle ilişkilerde önemli bir mihenk taşı oldu. Çünkü herkes derneği yanma çekmek istedi."

Murat Bey ne ailesinin tarihinde ne de kişisel hikâyesinde kendisini siyasal bir kimlikle betimlemez. İslâmî sermayesini dinî topluluklar içinde edinmiş ve kullanmıştır; Cahit Bey ve Faruk Bey gibi siyasi çevrelerde değil. Dolayısıyla MÜSİAD'ı da yönetim, işleyiş ve amaçlar bakımından siyasi partilerin vesayetinden ayrı konumlandırır.

"Bir kimsenin, bir partinin malı olmasını istemiyorum bunun. Çünkü bizim ahilik teşkilatımız gibi. Burada ahilik modeli var. Ahilik teşkilatı gönüllü bir teşkilattır, hiçbir devlet kurmamıştır. MÜSİAD da gönüllü bir teşkilattır, isteyen üye olur. Bu bir etik teşkilattır. Bir vizyon sahibi bir teşkilattır. Her iş grubuna hitap eder. Ahlaki kriterleri vardır, vaat etmiş olduğu kriterler vardır. 'Devletle ilişkisi vardır ama bir taraf değildir, taraf olamaz' gibi bir yapılanması vardır. Bir yere yapışmak çok kolay. Bağımsız kalmak zordur zaten."

Siyasetle arasına koyduğu bu mesafe, aslında ne siyasete ilgisizliğini ne de siyasi aktörlerle kişisel yakınlığı olmadığını gösterir. Zaten Türkiye bağlamında işadamları kadar siyasetçiler için de başarının ve servet edinmenin temel etkenlerinden biri olan klientalist ilişkiler düşünüldüğünde, bu pek de akla yatkın gelmiyor. Kurumsal anlamda siyasete uzak durmak, daha ziya-

de derneği kendi uzantısı kılmaya çalışan İslâmcı harekete ve Milli Görüşçülerin egemenliğine karşı alınmış bir tavır olarak ortaya çıkıyor. Bu siyasal strateji oldukça ikircikli bir strateji. Bir işverenler grubunda siyasetle kurulan ilişkilerin esas niyeti, üyelerinin ekonomik çıkarlarına hizmet etmesi ve örgütlenmenin kurumsal devamlılığını sağlamasıdır. Zaten bu strateji de iktidardaki partinin rengi ne olursa olsun söz konusu gruba bir hareket alanı ve klientalist fırsatlar sağlamak amacını güder.

Murat Bey, adaleti tesis etmek adına toplumu ve ekonomiyi yeniden düzenlemek için siyasallaşan bir İslâm'ı sahiplenmiş olan Cahit ve Faruk Beylerden farklı olarak İslâm'ı, cemaatini niteleyen bir kimlik bileşeni olarak tarif eder:

> "Bizim ana motifimiz İslâmî kimliğimiz. Yani bizi biz yapan; önce insanım, sonra Müslümanım. İnsan olmasam, Müslümanlık düşmeyecek zaten, hayvan olunca. Önce insanım ama sonra Müslümanım. Benim Müslüman kimliğim çok önemli, benim ana motivasyonum o. Yani benim dünyaya bakış açım, hayatı anlamlandırmam, kendimi anlamlandırmam hep bu kimliğimden olduğu için bu kimliğin düzgün ve tutarlı olması benim için çok önemli. Benim her yerde konuşmalarıma bakıldığı zaman ortak özellik mutlaka İslâm'ın temeli olan Kuran'dan hadislere dayalı bir omurgası vardır. O omurga olmadan konuşmam. O omurga olmadan konuşmam. O omurga bütün bilimsel veriler, ekonomik gerçekler, yapılması gerekenlerin hepsinin o omurgayla ilgisi vardır. Çünkü bizi biz yapan odur ve ben çıkışın da oradan olduğuna inanıyorum. Yani Türkiye'yi İslâmî değerlerin yücelteceğine inanıyorum. Hani onlar 'fundamentalist' diyorlar ya, ben o sözü çok seviyorum. '*I believe in the fundamental*,' diyorum, yani '*if you call me a fundamentalist from that point of view, I agree with you*'. Ben fundamentallere çok inanıyorum. Biz zaten fundamentalleri kaybettiğimiz için, o değerleri oturtamadığımız için bir türlü kimliğimizi bulamıyoruz."

Murat Bey'in İslâm medeniyeti ile kurduğu ilişki oldukça kapsayıcıdır: Onu bir yorumlama çerçevesi, kendini, yaşamı-

m ve dünyayı tanımlama şeması olarak sahiplenir. Bu da onun düşünme, algılama, değerlendirme ve eylem biçimini belirler. Kendini öncelikle *fundamentalist* olarak tanımlar çünkü her şeyin özünü ve amacını, selamet ve başarının yolunu, ütopyasının esin kaynağını ve Türkiye'nin gelecek zaferlerini bu köklerde bulduğunu dile getirir.

İslâm dinine adanmışlığı ona belirli bir kişisel disiplin de kazandırır. İslâm'ın gereklerine uyar. Her eyleminde Kuran'ın çizdiği ve Hazreti Muhammed'in gösterdiği yolu izlemeye gayret ettiğini belirtir. Her ediminin İslâm'a, yani Allah'ın varlığını tasdik ve Peygamberi taklit etmeye yönelik olduğunu söyler. Murat Bey, İslâm'ın tüm varlıkların temel ahlaki esin kaynağı ve eylemlerinin temel ilkesi olarak kabul edildiği "iyi Müslümanlardan" oluşan bir topluluk kurmak için MÜSİAD'm kuruluşunda yer almaya karar verir.

İSLÂMCI KARŞI-SEÇKİNLERDEN İSLÂMÎ ÇIKAR GRUBUNA

Yeni İslâmî burjuvazinin oluşumu, İslâmcı karşı-seçkinlerin İslâmî sermaye aracılığıyla ve İslâmî sermaye adına kurumsallaşmış bir çıkar grubu oluşturacak biçimde, özelinde işverenler alanında ve genelinde de toplumsal alanda mobilize olmalarının bir sonucudur. Bu mobilizasyon, ülkenin yakın geçmişinde yaşanan çeşitli angajman ve eylemlerle kendini ortaya koymuştu. Söz konusu kolektif eylemlilikler, Türkiye'nin 1970'lerden 1990'lara kadar geçirdiği ve "İslâmî" sıfatıyla tanımlayacağımız burjuvazinin oluşum aşamalarına denk gelen yapısal dönüşümlerle anlamını kazanır.

Ülkenin son 40 yıllık geçmişinde, 1960'ların sonlarında İslâmî sosyalleşme mekânlarının oluşturulmasından, MÜSİAD'm kuruluşunu da göz önüne alıp 1990'ların sonuna kadar ilerlersek bu yeni İslâmî burjuvazinin ortaya çıkışıyla ilgili tarihsel olayları ve sosyo-ekonomik olguları açıklayabiliriz. Dönemin temel unsurlarını arasında, 1970'li yıllarda siyasal İslâm'ın ortaya çıkışı ve İslâmcı örgütler ağının yayılmaya başla-

ması, imam-hatip okullarının açılması ve yaygınlaşması, İslâmcı entelektüellerin Türk ideoloji alanına girişi, 12 Eylül 1980 askerî darbesi, Turgut Özal'ın iktidara gelmesi ve ulusal ekonominin neoliberal yeniden yapılandırılması, Anadolu'da ekonomik kalkınma ve iki işveren örgütünün, Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) ile TÜSİAD'ın işverenler alanına egemen olması sayılabilir.

1970: İslâmcı karşı-seçkinlerin oluşumu

İslâmî burjuvazinin kurucularının hayat öyküleri önemli benzerlikler gösteriyor. Hepsi Türkiye'deki genç işadamları kuşağına mensuptu, MÜSİAD'a katıldıkları 1990'lı yıllarda yaşları otuz beş-kırk beş arasındaydı. Zengin ailelerden geliyorlardı. Aileleri eski zamanlardan beri ticaretle ya da sanayiyle meşguldü ve ekonomik sermaye birikimine sahiplerdi. Babaları coğrafi anlamda hareketli bir yaşam geçirmişti. Yolları ekonomik faaliyetlerine göre sanayileşme seviyesi yüksek olan Ankara ve Zonguldak gibi büyük metropollerden geçmiş ve nihayetinde ekonominin başkenti İstanbul'a ulaşmışlardı. Coğrafi hareketlilik burada siyasi katılım ve sosyal hareketlilik stratejisi olarak ortaya çıkıyordu.[8]

Murat, Cahit ve Faruk Beyler de işadamı kimliklerini bu ailevi miras üzerine kurmuşlardı. Eğitim ve mesleki hayatları büyük kentlerde geçmişti. İş yaşamına atıldıklarında, aldıkları eğitimin seviyesi ne olursa olsun aile şirketlerini devam ettirmişlerdi. Ailenin ticaret yaşamındaki geçmişi nedeniyle meslek tercihlerinde etkili olan şey, eğitimlerinden ziyade miras alınan girişimcilik kültürü olmuştu. Bir aile şirketine ve büyük bir ekonomik sermayeye sahip olmak, onların ekonomik alanda bir adım önde olmalarını, 1970-1980 yılları arasında ekonomide bir yer edinmelerini sağlamış ve bu da başka sosyal faaliyetlere katılmaları konusunda onları cesaretlendirmişti.

Kurucu kadronun öyküsüne baktığımızda, bu karşı-seçkin-

8 Manço, Ural, *L'Évolution macrosociologique de la Turquie depuis 1980 comme cadre au développement d'identités islâmiques*, 2001.

lerin Cumhuriyet Türkiyesi'nde statü ve saygınlık kazanma mekanizması olarak iş gören laik eğitim ve mesleki formasyonları sayesinde siyasi, idari, ekonomik, mesleki seçkinler sınıfının bizzat içinde olduklarını görürüz.[9] Bu İslâmcı karşı-seçkin grup, laik Cumhuriyetçi seçkinlerden İslâm'la kurdukları ilişki vasıtasıyla ayrışırlar. Bu ayrım üç unsurdan oluşur: İslâmî sermayeyi edinme mekânları, İslâmî sermayenin ideolojik özelliği ve onun kolektif eylem unsuru olarak kamusal alanda ortaya konma biçimi.

İslâmî karşı-sermayenin oluşumu

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın son çeyreğinden beri ve özellikle de Cumhuriyet Türkiyesi'nde sekülarizm seçkinleri oluşturmakta temel araç olmuştur.[10] Laik eğitim siyasal ve kültürel statü kazanmanın ön koşulu olarak sunulmuştur.[11] Ulus-devletin kuruluşunda, yani 1920'li yıllardan itibaren sekülerleşme, sistematik ve ideolojik olarak toplumsal ve ekonomik kalkınmada milli ülkü olarak ortaya konuyordu. Laiklik, yurttaşların ve özellikle de seçkinlerin üretiminde temel araç haline gelmişti. Bu proje, eğitim sisteminin laikleştirilmesi yoluyla sağlanmıştı. Dinî eğitimin meşruiyetini kaybetmesi, laik milli eğitimin merkezîleştirilmesi, medreselerin kapatılması ve Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin benimsenmesi, 1924-1930 yılları arasında hâkim olan ilerlemeci sekülerlik siyasetinin kurucu unsurları arasında yer alıyordu. Böylelikle din, kültürel eğitim sermayesinin üretim sürecinden dışlanmıştı. Ayrıca medreselerle birlikte başlıca İslâmî sosyalizasyon mekânları arasında yer alan dinî cemaatlerin ortadan kaldırılmasıyla din resmî sosyal yaşamdan da dışlanmış ve bu durum sistemin laikleştirilme sürecinin parçasını oluşturmuştu. 1937 Anayasası ile laiklik ilkesi uyarınca İslâm'ın devlet dini olmaktan çıkması

9 Karpat, Kemal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Elitler ve Din*, İstanbul, Timaş, 2009, s. 60.

10 Göle, Nilüfer, *a.g.e.*, 1997, s. 49.

11 Mardin, Şerif, *a.g.e.*, s. 136; Karpat, Kemal, *a.g.e.*, s. 60.

–ki bu Türk devletinin temel niteliklerinden biridir– İslâm dininin iktidar mekanizmaları üzerindeki sembolik meşruiyetinin etkinliğini ortadan kaldırmıştı. Sekülerlik ise devlet himayesi altına alınan bir değer, kamusal alanın düzenleyici unsuru, sosyal hiyerarşi mekanizmalarının anahtarı, gelecek kuşakların uygarlık ideali haline gelmişti. Sekülerleşme, kendini otoriter modernleşmenin olmazsa olmaz koşulu ve Batılılaşmanın aracı olarak ortaya koyuyordu. Bu, aynı zamanda çeşitli aktörlerle işbirliği yaparak ya da onları baskı altına alarak İslâm'ın yorumlanışını ve pratiğini devlet denetimine almayı ve böylece toplumsal düzeni İslâm dininin her tür özerk müdahalesine karşı koruma amacı taşıyan "otoriter bir laiklik[12]" uygulamasını da beraberinde getirdi.[13]

Bundan dolayı, cumhuriyetçi seçkinleri üreten mekanizma laiklikle iç içe geçmişti. Batı'dan alman sekülerlik, entelektüel pozitivizm biçiminde yaşam tarzlarında da kendini gösteriyordu. Son derece seküler bir yaşam tarzını benimseyen sivil ya da asker kökenli Cumhuriyet seçkinleri, laiklikten yana tutum almıştı. Halkın benimsediği biçimiyle ve devletin denetimindeki yorumlama tarzına alternatif her tür İslâm yorumu, geri kalmışlığın kaynağı, laikliğe karşı bir tehdit ve dolayısıyla da bireysel ve ulusal ilerlemenin ve Batılılaşmanın önündeki bir engel olarak görülmeye başlamıştı. Bundan böyle din kişiye özel bir meseleydi ve sadece özel alanda yaşanmalıydı.

Din gitgide cumhuriyetçi seçkinlerin *habitus*undan siliniyor ve yerini her tür dinî hassasiyete karşı kayıtsızlığa ve İslâm'ın tüm görünür biçimlerini hor gören bir tutuma bırakıyordu. Batı uygarlığı lehine dinden tamamen kurtulmak gerekiyordu. Hor görülen İslâm inancı böylece bir karşı-sermayeye dönüşmüştü; bu sermayeyi savunan gruplar cumhuriyet seçkinlerinin yaratılması ve kabul görmesini sağlayan mekanizmaların karşısına bu sefer kendi talepleriyle ortaya çıkmaya başlıyorlardı.

Bu karşı-seçkinlerin ortaya çıkışında ve iktidarı ele geçirme-

12 Luizard, Pierre-Jean, *Laïcités autoritaires en terre d'Islâm*, Fayard, Paris, 2008.

13 Göle, Nilüfer, *a.g.e.*, 1990, s. 189; Luizard, Pierre-Jean, *a.g.e.*, s. 125.

leri sürecinde, İslâm ideoloji olarak benimsendi ve iki farklı rol oynadı. Öncelikle, İslâm'ın ideolojik benimsenişi, grubun entegrasyonunu ve ahengini sağlayan kimliksel ve kültürel bir ifade olarak İslâmî sermayeyi mobilize etti. Ailede edinilen dinî sosyalizasyon ile söz konusu ortamlarda siyasallaşan İslâm etrafındaki sosyalizasyon sayesinde, karşı-seçkinler benzer algılama, yorumlama ve etkileşim kodlarını paylaşmaya başladılar. İslâm'la kurulan bu sahiplenme ilişkisi, kimliğin ana kaynağı haline geldi ve aynı zamanda temel ahlaki kaynak olarak benimsendi. İkinci olarak, dindarlık, iktidar talebini meşrulaştıran ve önerilen toplumsal dönüşümü doğrulayan bir araç haline geldi. İdeolojik İslâmî sermaye, böylelikle devletin dayattığı resmî cumhuriyetçi İslâmî gelenekten koptu. Bu yeni sahipleniş, İslâm'ın Cumhuriyet rejimi tarafından eğitim yaşamından ve toplumsal kaynaşma mekânlarından silinmesine, görünmez kılınmasına ve yeraltına itilmesine karşı çıkıyor ve Cumhuriyet rejiminin toplumsal alanında yeni İslâmî mekânlarda bir karşı-sermaye olarak harekete geçiriliyordu.

İslâmî karşı-mekânlar

Söz konusu toplumsal grup Cumhuriyetçi laik seçkinlerden dini tanıma, İslâmî bilgi ve uygulamaları öğrenme biçimleriyle de farklılaşıyordu. Söz konusu seçkinlerin kişisel hikâyelerine bakıldığında bazı hususi eğitim ve sosyalizasyon mekânları göze çarpar. Bunlar, Cahit Bey örneğindeki gibi imam-hatip liseleri ve İslâmcı siyasal örgütler, Faruk Bey örneğindeki gibi İslâmcı Arap entelektüellerin eserleri ya da Murat Bey örneğinde görüldüğü gibi İslâmî cemaatler olabilir. Bu fiziksel ya da entelektüel mekânlar onları MÜSİAD gibi bir örgütlenmeyi kurmaya iten yolun kilometre taşlarını oluşturur.

Murat Bey iki tür dindarlık olduğunu belirtmişti: "İslâm'da iki türlü iman şekli var biliyorsunuz: taklid-i iman ve tahkik-i iman. Taklid-i iman birisini görerek, yani işte annen baban vardır, onlardan görerek... Tahkik ise daha değerlidir. Bizimki artık tahkik-i iman şeklindeydi, yani bilinçli bir inanç." Bunların

ilki aslında özel alanda aile tarafından kültürel aktarımla edinilen geleneksel senkretist İslâm'ı temsil eder. Buna karşın "ilmi inanç olarak İslâm" bundan farklıdır. İslâmî sermayeyi edinme mekânlarının esas özelliği kamusal alanda İslâm'ın ideolojik biçimlerinin üretilip bilinçli bir dindarlık iddiasıyla aktarıldığı alanlar olmalarıdır: Dile getirilen, harekete geçiren, ifade edilmeyi görünür kılınmayı talep eden bir İslâm yorumunun nesilden nesile aktarıldığı yerlerdir İslâmî karşı-mekânlar.

Bu mekânlar öncelikle tarikatlar ve cemaatler olarak karşımıza çıkar. Sonrasında, modern siyaset alanında siyasi partiler olarak örgütlenir: Milli Görüş kökenli Milli Nizam Partisi (MNP, 26 Ocak–20 Mayıs 1970 tarihleri arası) ve Milli Selamet Partisi (MSP, 11 Ekim 1972-12 Eylül 1980 tarihleri arası). Bunun dışında Milli Türk Talebe Birliği (MTTB), Milli Gençlik Vakfı (MGV) gibi militan gençlik örgütleri vardır. Partiler iktidarı ele geçirmeyi hedeflerken gençlik örgütleri de dindar bir seçmen tabanı yaratmaya çalışırlar. Bunlar aynı zamanda yayımladıkları dergiler, düzenledikleri konferanslar ve eğitim çalışmalarıyla İslâmcı bir kolektif bilincin oluşmasına yardımcı olmuşlardır. Laik milli eğitim sistemine alternatif bir İslâmî eğitim sistemi olarak imam-hatip liseleri bu dönemde kurumsallaşmıştır. Bu liseler yeni İslâmcı kuşakların üretildiği mekânlar olarak ortaya çıkar. Bu örgütlenme de, gençlerde bir ümmete ait olma bilincini doğuracak biçimde gelişerek onları Müslümanlıkla özdeşleşme konusunda cesaretlendirmiştir.

Bu ideolojik karşı-kamusal mekânlar, laiklik ve Batıcı modernleşme prensiplerinin yapılandırdığı Cumhuriyet seçkinlerinin üretim ve seçilme mekânlarına muhalif olarak İslâm ahlakının şekillendirdiği bir sosyallik etrafında oluşuyordu. Bu mekânlarda aynı zamanda İslâm inancı görünür kılmıyor ve İslâmî dindarlık bir sosyal kimlik olarak ifşa ediliyordu. Bu İslâmî karşı-sermayenin, kolektif bir kimlik ve iktidarı ele geçirme mücadelesini meşrulaştıran bir etken olarak harekete geçirilmesi, İslâmî karşı-seçkinler grubunun oluşmasındaki üçüncü koşulu oluşturur.

İslâmcı mobilizasyon

Türkiye'de 1960-1980 yılları, siyasal ve örgütsel çoğulculuğun damga vurduğu "1961 demokrasisi" dönemi olarak yorumlanır. Din, vicdan, dinî eğitim ve ibadet özgürlüğünü, yurttaşlık haklarının bir parçası olarak (19. madde) teminat altına alan 1961 Anayasası, İslâmcı düşüncenin farklı örgütsel biçimler altında ifade edilmesinin önünü açan bir alan yaratmıştı. Dolayısıyla İslâmî sermayenin sağ partilerin geleneksel muhafazakârlığına ve İslâmî cemaat geleneğine kıyasla özerk bir siyasal konum alabilmesinin, siyasal alanda varlık göstermeye başlamasıyla mümkün olduğu söylenebilir. Böylece İslâmî kimlik ve dindarlık, İslâm'ın işaret ve sembollerini sahiplenerek, İslâmcı ideolojinin emaresine dönüşmüş ve tümüyle ayrı bir siyasal konumu tarif eder hale gelmiştir.

Türkiye'de seçkinler arasındaki çeşitlilik, kamusal alanda ancak 1970'li yıllarda kurumsal olarak görünür olmaya başlar. Bu yıllara kadar, seçkinlerin yeniden üretimi iktidardaki seçkinler topluluğunun değer yargılarının ve kültürünün benimsenmesi yoluyla sağlanmaktaydı.[14] Öte yandan İslâmî karşı-mekânlarda ortaya çıkan yeni seçkinler de kendi sermayelerini değerlendirme arzusundaydı.

Türkiye'de İslâmcı mobilizasyon İstanbul'da örgütlenen büyük sermaye ile Anadolu'da gelişen KOBİ'ler arasındaki çatışmayı odağına alır.[15] Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) Genel Sekreteri Necmettin Erbakan, milli ekonomik topluluğun bu İstanbul-Ankara-İzmir ve Anadolu ekseninde coğrafi büyüklük ve sektörel bölünmüşlüğünü kendi iktidar yürüyüşüne devşirmeyi başarmıştı. Bu ayrışmayı maneviyatçı bir söylemle çer-

14 Karpat, Kemal, *a.g.e.*, s. 64-74.

15 Bianchi, Robert, *Interest Groups and Political Development in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 1984, s. 256-260; Barkey, Henri, *The State and The Industrialization Crisis in Turkey*, Boulder, Colo, Westview Press, 1990, s. 131-135. Devletin gelişmeci politikalar çerçevesinde oluşan metropol-Anadolu ve büyük-küçük sermaye ayrışmaları için ayrıca bakınız: Buğra, Ayşe, *State and Business in Modern Turkey*, State University of New York Press, Albany, 1994; "The Claws of the Tigers", *Private View*, Güz 1997, Cilt 4, s. 50-55; Keyder, Çağlar, *a.g.e.*

çeveleyerek kendi siyasal İslâmcı Milli Görüş (MG) hareketini, bu ayrım noktası üzerine kurmuş ve "Anadolu sermayesi" olarak adlandırdığı Anadolu'nun küçük ölçekli üreticilerinin, tüccar ve zanaatkârlarının sözcülüğünü üstlenmişti. Onları ekonomik ve toplumsal adaletsizliğin mağduru, İslâmî ve otantik milli değerlerin taşıyıcısı olarak sunmuştu. Erbakan bunun üzerine ibadet aşkıyla sanayileşme hareketini, "inançlı sanayileşme" başlığı altında Milli Görüş hareketinin yapı taşlarından biri olarak koymuştu.[16] Yeni İslâmcı seçkinler de dolayısıyla dışlanmış kesimlerin İslâmî referanslarını yüceltecek toplumsal bir dönüşümün fitilini ateşleme arayışına girdiler. Böylece kendilerine özgü bu dinî sermaye etrafında kamusal alana angaje oldukları andan itibaren de bir karşı-seçkinler grubuna dönüştüler.

Bir sosyal grup, belli bir toplumsal bağlam ve zaman diliminde siyasal saygınlık ve sosyal statü unsuru olarak kabul edilmeyen herhangi bir niteliğini kamusal alanda iktidar hedeflerini meşrulaştırıcı unsur olarak ortaya koyduğu noktada bir karşı-seçkinler grubuna dönüşür. İşte bu yeni ekonomik seçkinler kuşağı, kamusal alanda ayırt edici bir simge olarak İslâm'ı açıkça yeniden sahiplenerek iktidarı ele geçirmeyi ve toplumsal değişimi İslâmî yönelime sürmeyi arzu ediyordu.

Bu çerçevede, Türkiye'de hem laik rejimden ve hem de İslâm'ın geleneksel kültürel yorumlarından bir kopuşun söz konusu olduğu söylenebilir. Genç İslâmcı militanlar, küresel bir İslâmî dönüşümün temelini oluşturmak için Pakistan'dan, Arap dünyasından ve İran'dan yayılan İslâmcı düşünceleri daha evrensel ve daha cesur, dolayısıyla daha inandırıcı buluyorlardı. 1970'li yıllarda Hasan El-Banna, Seyyid Kutub ve Ali Şeriati'den ilham alarak İslâmî sosyalizmi yücelten makale ve yazılar ortaya çıkmaya başladı.[17] İslâmcı düşünürler, ekonominin İslâmîleştirilmesini sanayi toplumunda toplumsal adaleti tesis etmenin anahtarı olarak görüyordu. Ekonomik olgular (tefeci-

16 Erbakan, Necmettin, *Milli Görüş*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1975, s. 218-221.

17 Dumont, Paul, "Socialisme et Islam en Turquie", Dumont, Pierre, Santucci, Robert, *Contestation en pays İslâmîques* içinde, Paris, CHEAM/La Documentation Française, 1984, s. 106.

lik, banka, özel mülkiyet, borsa, para, sadaka) ülkenin ekonomik kalkınma dönemi olarak adlandırabileceğimiz 1970'li yıllardan itibaren Türkiye'de İslâmcı düşüncenin ana tartışma konuları arasına girmişti.[18]

Çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bir toplum içinde, İslâmcı karşı-seçkinlere "etkin azınlık" özelliği kazandıran da bu kamusal angajman olmuştu. Ve bu angajman İslâmî sermayeyi bir ahlaki ve dolayısıyla da toplumsal bir üstünlük emaresi olarak ön plana çıkarıyordu.

Toplumsal üstünlük kriteri olarak İslâm'la ilişkilenme

Seçkinler, kabul görmek ve taraftar toplamak istiyorlarsa, temsil ettikleri toplumun ortak kültürüne ait mükemmeliyet kriterlerini, ideallerini, çıkarlarını, amaç ve eylem biçimlerini vücuda getirmek zorundadırlar. Toplumun değer yargılarını mobilize eder ve karşılığında onun içindeki eğilimleri belirlerler.[19] İşte İslâmcı karşı-seçkinler de, ekonomik politikalardan payını alamamış, Müslümanların değerleri ve ahlaki ilkeleri adına harekete geçme iddiası taşıyordu. Bu seçkinler topluluğu tarafından özcü bir yaklaşımla Anadolu kültürünün temel bileşeni addedilen İslâmî kimlik, grubun iktidar iddiasının meşrulaştırılmasında bir etken olarak ortaya konuyordu çünkü söz konusu kimlik, sınıf farklılıklarına rağmen, bu etkin azınlık ile toplumun dindar muhafazakâr kesimleri arasında köprü görevi görüyordu.

Onlara göre Batılılaşmacı modernleşmenin kültürel referansları, halkın yerel örf ve âdetlerine yabancıydı; özellikle de Anadolu kentlerinde. Dolayısıyla modernleşme, kitlelerin *habitus*una işlememiş, sadece büyük kentlerdeki laik seçkinlerle sınırlı

---

18 Ancak İslâmî ekonomi kendinden menkul bir ekonomik sistem değildi. Aslında İslâmî ekonomi'yi *Kuran*'dan ve Sünnet'ten alınma ilke ve normlardan yola çıkarak "yeniden icat edilmiş bir gelenek" olarak incelemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu sosyo-ekonomik dönüşüm hedefi İslâmcı siyasetin esaslarındandı.

19 Nadel, Siegfried F., "The Concept of Social Elite", *International Social Science Bulletin*, 1956, Cilt 8, s. 422.

kalmıştı. Bu durum, kültürel bir ayrışma yaratarak seçkinlerle halk arasındaki ilişkilerin gerilmesine neden olmuştu.[20] Sadece bilimsel bilgi değil, aynı zamanda Batı rasyonelliği ve davranış kuralları anlamına gelen uygarlaşma da, Batılılaşmış seçkinler topluluğuna dahil olmayı gerektiriyordu.

Dolayısıyla laikleşmiş ve Batılılaşmış gruplarla dindar Müslüman gruplar arasındaki toplumsal, siyasal ve ekonomik karşıtlıklar, siyasal arenada bir iktidar çekişmesi biçiminde karşımıza çıkıyordu. İslâmcı karşı-seçkinler, Cumhuriyet tarihinde toplumun ve ekonomik-siyasal alanın çeperine itilmiş olduğunu düşündükleri dindar Müslümanların çıkarları adına modern bir siyasal ve sivil eylemlilik içinde girdiklerini ifade ediyorlardı. Bu yüzden söz konusu seçkinler topluluğu kamusal alanda İslâmî sembol ve simgelerin kullanımını yaygınlaştırarak mobilize oluyordu.

MSP'ye oy vermek, MGV ve MTTB içinde yer almak ve imam-hatip liselerinde yeni kuşaklar yetiştirmek, 1970'li yıllarda ideolojik angajmanın üç temel göstergesiydi. Çocuklarını imam-hatipe göndermek, siyasi kimliğinin bir göstergesi haline gelmişti: Kişinin dindarlığını ve İslâmcı siyasal eyleme bağlılığını kamtlayan bir onur meselesiydi artık bu. İslâmcı ideolojik aidiyet öylesine güçlüydü ve kapsayıcıydı ki özel hayatla kamusal eylem ve birey ile topluluk arasındaki sınırlar siliniyordu. Dolayısıyla siyasal angajmanlar kişinin yaşamını belirleyen ve düzenleyen unsurlar haline gelmişti. Birey topluluk içinde eriyor ve bireysel kararlar siyasal konumlanışa göre alınıyordu.

Halkla din ekseninde bütünleşme iddiasındaki karşı-seçkinler İslâm'ın pratiklerine, sembol ve imgelerine halktan kaynaklanan ve halk için bir değer atfederek bunu bir üstünlük göstergesine dönüştürmüştü. Böylelikle, laik seçkinlerin Batıcı modernleşme modeline meydan okuyorlardı. Kendilerini didaktik sekülerleşmeye ve otoriter laikliğe karşı toplumsal bir değişimi muştulayan ve ahlaki dönüşümünü hedefleyen yeni nesil Müslümanların yaratılmasında öncü olarak yeniden tanımlamış oluyorlardı.

20 Göle, Nilüfer, *a.g.e.*, 1997, s. 52; Faroz, Ahmad, *a.g.e.*, 1993, s. 92.

1980: İslâmcı militanlardan İslâmî girişimcilere

1980'li yıllardan itibaren ise tek bir hedefe kilitlenmiş, bireyin ya da topluluğun tüm yaşam alanlarında kapsayıcı biçimde varlığını hissettiren, 1970'lerin tümleyici, meşrulaştırıcı ve harekete geçirici ideolojisi gibi homojen bir İslâmcı hareketten bahsetmek gitgide güçleşir. Bu dönemde köklü bir dönüşüm gerçekleşmektedir.

Bu dönüşüm üç aşamada yaşanmıştı. İslâmî yaşam tarzlarının ve sivil angajmanların bireyselleşmesiyle, İslâmcı gruplar içinde bir çeşitlenme ortaya çıkmıştı. Kapitalizmin ve demokrasinin ilke ve değerleriyle uzlaşma arayan entelektüel bir dönüşüm gündeme gelmişti. Aktörlerin faaliyet alanlarının özerkleşmesi, İslâm'la kurulan sahiplenici ilişkilerde farklılaşmalar ve bireyselleşmeler yeni filizlenen liberal tüketim toplumu bağlamında İslâmî olan ve olmayan değer sistemlerinin ve işleyiş biçimlerinin biraradalığına yol açmaya başlamıştı.

Bu dönüşümün nedeni, ülkenin içinde bulunduğu bağlamın değişimiydi. 1980'lerden itibaren İslâmî ve İslâmcı gruplarda üç değişim dinamiği etkili oldu. Bu dinamiklerin ilki sivil toplum içinde İslâmî angajmanların ortaya çıkmasıydı. Bu öncelikle, toplumsal aktörlerin üretildiği, sosyalleştiği ve mesleki ya da özel görevler aldıkları mekânlar olarak bazı cemaatlerin alanlarını pekiştirmesi şeklinde oldu. Bunlar esnek bir model ortaya koyan ve dünyanın ya da Türkiye'nin içinden geçtiği dönüşüme uyum sağlayabilecek nitelikte olduğunu ileri süren, örneğin Gülen cemaati gibi, cemaatlerdi. Basım yayın alanında da İslâmî kesimler görünürlük kazandı: 1980'de İslâmî gazete ve dergilerin genele oranı %7 iken 1996'da 110 haftalık ve aylık dergiyle bu oran %47'ye çıkacaktı. Buna ek olarak, 16 ulusal, 15 bölgesel ve 300 yerel televizyon kanalı ve 35 ulusal radyonun yanında 109 bölgesel ve bine yakın yerel radyo yayın hayatına geçecekti.[21]

21 Yavuz, Hakan, "Turkish identity and foreign policy in flux: The rise of Neo-Ottomanism", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 2007, Cilt 7, No. 12, s. 31.

Ardından, bir diğer dinamik, özellikle kamusal alanda etkin gençlerin ve meslek sahiplerinin bireyleşme süreçleriyle ilgiliydi. Bu dinamiği besleyen şey İslâmcılığın genç sempatizanlarının ve dindar militanların talep ettiği yeni yaşam biçimleriydi. Bu kesimler, 1970'li yıllarda angaje olmuş "ağabeylerinden" modernleşen ve bireyselleşen üsluplarıyla farklı ama inançlarıyla örtüşen yeni bir gelecek modeli arayışı içindeydi. Bu bireyleşme, zaten yaşam biçimlerinde, kapitalist ve demokratik sivil angajmanlarında yaşanmakta ve toplumsal formasyonların çeşitlenmesiyle kendini ortaya koymaktaydı. 1980'lerden itibaren yayımlanmaya başlayan İslâmî dergilerde, başörtülü genç militanların cinsiyet eşitliği ve eğitim hakkı taleplerinde, İslâmî nitelikte edebî ve sanatsal eserlerin ortaya çıkışında, yeni İslâmî tüketim ve eğlence tarzlarında, ekonomik düzlemde yeni dernekleşme ya da şirketleşme biçimlerinde bunun izleri görülebilir.[22] 1990'lı yıllarda da yoksullara yardım etme amacıyla birçok dayanışma ve hayır örgütünün kurulduğu unutulmamalıdır. Böylelikle, 1980'lerden sonra İslâm diniyle kurulan ilişki modern sivil örgütlerde şekilleniyordu. Bu İslâmî sivil toplumun sergilediği çeşitlilik, İslâm'la kurulan yeni ilişkinin ne denli çoğul, esnek, bireyleşmiş ve metalaştırılabilir olduğunu gözler önüne seriyordu.

Son olarak, üçüncü dinamiğin İslâm dininin ekonomik alana girişiyle ilgili olduğu söylenebilir ki bu da aslında İslâm'la ilişkinin bireyselleşme süreciyle sıkı sıkıya ilintiliydi. "İslâmî pazarlama metodları"[23] örneğinde görüldüğü gibi, İslâm diniyle kurulan ilişki bir metalaşma sürecine girerken İslâmî sermaye de toplumsal uzamın örgütlenmesinin bir unsuru haline geliyordu. Dinî ve kültürel imgeler ile modern kapitalist üretim süreci dahilinde sunulan ürünlerle hizmetlerin sembolik düzlemi iç içe geçiyordu. İslâm da ekonomik performans unsurla-

22 Göle, Nilüfer, *a.g.e.*, 1992; Kenan, Çayır, *Islamic Litterature in Contemporary Turkey from Epic to Novel*, New York, Pilgrave Macmillan, 2007; Göle, Nilüfer, *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul, Metis, 2000; Buğra, Ayşe, *Islam in Economic Organisations*, İstanbul, TESEV, 1999.

23 Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslâmcı Oluşumlar*. İstanbul: Metis, 1990, s. 315.

rından biri ve bir marka imgesi haline geliyordu. İslâm'ın piyasayla iç içe geçmesi, Müslümanların dinî değer ve ilkelerinin piyasa toplumunun mekanizmaları ve ruhuyla iç içe geçmesiyle gerçekleşmişti. İşverenler alanına İslâmî sermaye etrafında angaje olma süreci de 1990 yılında MÜSİAD'ın kurulmasına kadar gidecekti.

1980'li yıllardan itibaren İslâmcı aktörler daha önce karşı çıktıkları siyasal, ekonomik ve toplumsal sistemle ortaklıklar bulmaya başladılar: bir yandan sekülarizm ve laiklikle ve öte yandan da modern kapitalizmle; ama daima kendi İslâmî sermayelerine bağlı kalarak.[24] Bu süreç, karşı-seçkinlerin ekonomik alandaki faaliyetlerinde ve bu faaliyetleri yorumlama biçimlerinde gözlemlenebilir.

MÜSİAD'ın kurucu kadrosu örneğinde görüleceği gibi bu uzlaşma aslında iki farklı unsurun bir sonucuydu. Öncelikle, işadamı kimliğinin benimsenmesi bu karşı-seçkinlerin sosyal hayatında adeta bir dönüm noktası olmuştu. Siyasal çalkantılara ve parlamenter düzene aniden nokta koyan 12 Eylül 1980 darbesinin ardından, söz konusu işverenler topluluğuna dahil olanların bireysel anlamda 1970'lerin İslâmcı militanlığını terk ettiği görülür. Bunun yerini ekonomik alanda mesleki angajman aldı. Söz konusu geçiş bu karşı-seçkinlerin aile şirketi kültürüne haiz olmasından ötürü çok zor olmadı. Üstelik siyasal alanın darbe sonrasında daralması onların "mücadele enerjilerini" ve eyleme geçme arzularını iş dünyasına yöneltmelerinin de önünü açmıştı; zira ekonomik alan, siyasal alanın aksine yeni zenginleşme olanaklarıyla doluydu. Ayrıca "kuşaksal" bir etkiden de bahsetmek gerek: Bu gençler artık çalışma yaşına gelmişlerdi. Temel faaliyet alanı olarak iş dünyasına girmeleri, öncelikler hiyerarşisinde de bir değişime yol açtı: Var olan düzene ve onun içinde bulunduğu bağlama uyum sağlamayı gerektiren ekonomik çıkarlar ön plana geçti.

Bununla birlikte, siyasal alandan uzaklaşma, İslâmî sermaye-

24 Bu süreci Ziya Öniş "birlikte yaşama, *coexistence*" kavramı etrafında inceler. Öniş, Ziya, "Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Coexistence", *Contemporary Politics*, 2001, Cilt 7, No. 4, s. 281-298.

yi ideolojik anlamda sahiplenmelerini değiştirmedi. Cahit Bey, MÜSİAD'a angaje oluşunu İslâmî ekonomik düzeni kurma mücadelesinin parçası olarak görür. Faruk Bey tüm ekonomik faaliyetlerini daima bu ahlaki anlayışla gerçekleştirir. Murat Bey, İslâm'ı tüm eylemlerinin kaynağı ve nihai hedefi olarak benimseyerek iyi bir Müslümanlar topluluğu oluşturmak amacıyla MÜSİAD'a girer. İslâm'la ilişkilenmek, geçmiş ile bugün arasında bağ kurmalarını sağlarken onlara bir gelecek planı çizer,[25] onlara bir toplumsal yaşam kültürü sağlarken kamusal eylemlerini de meşrulaştırır.

1980-1982 yılları arasında ülkede köklü yapısal değişimler yaşanmıştı. 12 Eylül 1980 darbesi, aralarında İslâmcı grupların da olduğu ideolojik akımların militan faaliyetlerine olanak veren siyasal yapısını tümüyle ortadan kaldırmış, kamusal alanın sosyo-ekonomik anlamda liberalleşmesi ise serbest piyasanın, ekonominin uluslararası entegrasyonun ve çoğulcu, dinamik bir sivil toplumun önünü açmıştı. Ekonomik alan, kimlik politikaları ve zenginlik üretiminde verimli bir fırsatlar alanı haline gelmekteydi.

İslâmcı hareketin parçalanması

1970'li yıllara hâkim olan ideolojik ve siyasal çalkantı dönemi, 12 Eylül 1980 darbesiyle ani bir kesintiye uğramıştı. 70'lerin sonunda ülke tam bir istikrarsızlığa ve gündelik hayata sirayet eden ideolojik şiddete sahne olmuştu. 12 Eylül'de komutanlar yönetime el koyduğunda tüm siyasal faaliyetler askıya alınmış, hükümeti ve parlamentoyu olduğu gibi siyasal partileri ve sendikalarla sivil toplum örgütlerinin tamamına yakınını feshetmişti. Birçok soruşturma ve yargılama yaşanmış, siyasal sorumlular, örgüt militanları ve sendikalar kovuşturmalara konu olmuştu.

Sosyalizme angaje olmuş insanlar ve daha az olmak kaydıyla başka hareketlerin içinde bulunmuş olanlar hakkında haklı haksız soruşturmalar yürütülmüş, adil olmayan yargılama süreçlerinden geçilmiş, iltica edilmiş, hapse atılmış, işkenceye

25 Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim, 1983, s. 25-27, 38.

maruz bırakılmış ya da gözaltında kaybedilmişti. 1980 sonrasında resmî ideoloji ve sosyal mühendislik planı olarak "Türk-İslâm sentezi"nin iktidara çıkması sonucu İslâmcı grupların tamamen çözüldüğü izlenimi doğmuştu. Bununla birlikte 1970'li yılların İslâmcı militanlık modeli, milli kültürün bir bileşeni olarak İslâm'ın geleneksel yorumunu benimseyen, iktidarı ve toplumsal denetimi meşrulaştırma aracı olarak devlet denetiminde vücut bulan bu senteze uygun değildi. İslâmcı gruplar, toplumu İslâmîleştirmek için bunun aksine hem laik rejimden hem de İslâm'ın devleti önceleyen geleneksel yorumundan tam anlamıyla kopma arayışı içindeydi.

Zira, 12 Eylül darbesi İslâmcı harekete teğet geçmemişti. Milli Görüş hareketinin mensupları 1980 darbesinin hemen öncesinde yürürlüğe giren sıkıyönetim kanunu uyarınca yargılanmıştı. Konya'da 23 Temmuz 1980 tarihinde bir miting düzenlenmişti: Türkiye'deki Müslüman ülke büyükelçilerinin de katıldığı, İsrail devletinin Kudüs'ü ebedi başkent ilan etmesine karşı bir "Kudüs mitingi"ydi bu. Militanlar İstiklal Marşı'nı yuhalamış, "Kelime-i Şehadet" getirmiş, alkol satan dükkânları yağmalamış ve "Dinsiz devlet yıkılacak!" sloganları atmıştı. Ülkedeki istikrarsızlık ortamına eklenen bu olay askerî müdahalenin daha ivedilikle gündeme gelmesinin önünü açmıştı. Necmettin Erbakan ve MSP'nin diğer sorumluları gibi MSP'ye (Milli Selamet Partisi), MTTB'ye (Milli Türk Talebe Birliği) ve MTTB'den kopmuş küçük bir grup olan Akıncılar'a angaje olmuş genç militanlar da yargılanmıştı. Söz konusu örgütler askerî darbe sonrasında İslâmî gerici faaliyetleri ve laik rejimi yıkmaya teşebbüsten yasaklanmıştı.

1980 yılı Türkiye'deki İslâmcı militanları derinden etkiledi. 1979'da SSCB'nin Afganistan'ı işgaline karşı başlatılan antikomünist cihat ve 1 Şubat 1979'da İran'da meydana gelen İslâm devrimi ve ardından İslâm cumhuriyetinin kuruluşu onları çok heyecanlandırmıştı. Bu olayların ilki militanları cesaretlendirirken İran devrimi İslâm'ın Altın Çağı'nı yeniden tesis etme ütopyasının zafere ulaşma umudunu da yeniden yeşertmişti.

Militanlar açısından siyasi zafere ulaşma umudu askerî darbenin otoritarizminden intikam alma arzusuna eklemlendi. Bu iki duygunun üst üste gelmesi bazı kesimlerin, özellikle Batı'yı ve Türkiye'de hüküm süren siyasal-toplumsal sistemi reddeden hükümlülerin radikalleşmesine yol açtı.[26] Bu aslında 1980'lerin İslâmcı hareketinin genel eğilimi değildi, ama MÜSİAD'ın kurucu kadrosunun siyasal alandan uzaklaşmasıyla paralel gelişen bir süreç olarak yaşandı.

1970'li yıllarda "siyasal olan, toplumsal olan'a hâkimdi":[27] Belirli bir misyonu üstlenme ve militanlık ruhu, siyasal çatışmaları ya da sosyo-ekonomik anlaşmazlıkları anlamlandırıyordu. Oysa 1980'lere damgasını vuran olgu, hareketin parçalanması,[28] sisteme ve diğer aktörlere kıyasla kamusal alanda hedeflerin, mobilizasyon türlerinin ve konumlanışların çeşitlenmesi oldu.

1983'te Şerif Mardin "darbe sonrası parlamenter sistemi dönüşle beraber, İslâmî dünya görüşlerinin yasal sisteme ve sekülerliğin yasal uygulamalarına fazla değişiklik yaratmadan sızması şeklinde ortaya çıkacak bir İslâmî uyanış"tan bahsediyordu.[29] "İslâmî uyanış" süreci birçok farklı eğilimle billurlaşıyordu: militan grupların çatışmacı radikal eğilimleri, İslâmcı entelektüellerin ve özerk grupların çoğulcu eğilimleri ve cemaatlerin pragmatik eğilimleri.[30] Tüm bunlar ülkenin fırsatlarla dolu yeni tüketimci toplumsal-siyasal atmosferi içinde ortaya çıkıyordu.

---

26 Çaha, Ömer, "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmî Uyanış", Gültekin, Murat, Bora, Tanıl (der.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. İslâmcılık* içinde. İstanbul: İletişim, 2005, s. 483.

27 Göle, Nilüfer, *Mühendisler ve İdeoloji. Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere Geçiş*, İstanbul, Metis, 1986, s. 28.

28 Bozan, Ayşegül, *Une étude sur le jeune cadre de l'AKP en Turquie*, Sosyoloji tezi, Paris, EHESS, 2007, s. 23-26.

29 Mardin, Şerif, "Religion and Politics in Turkey", Piscatori, James P. (der.) içinde, *Islam in The Political Process*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1983, s. 157-158; Bayart, Jean-François, *L'Islam républicain* içinde, Paris, Albin Michel, 2010, s. 202-203.

30 Çaha, Ömer, *a.g.e.*, s. 483-487.

1980'den itibaren zamanın ruhu içinde Türk-İslâm sentezinin yeri

Türk-İslâm sentezi, 1982'den itibaren Turgut Özal tarafından başlatılan ekonomik liberalizmle birlikte Türkiye'de 1980 sonrası dönemin yeni ruhunun (*zeitgeist*) iki bileşeninden biri oldu. Bu sentez, darbeyi izleyen süreçte güvenlik gerekçesiyle dini devlet himayesine alma yönündeki Cumhuriyetçi refleks tarafından öne sürülmüştü.[31] Devlet açısından iktidarın sürekliliğini sağlamak için, kontrolden çıkan İslâmcı eğilimleri merkeze çekme, sosyalist faaliyetleri zayıflatma ve düzeni yeniden tesis etmenin bir aracıydı. Söz konusu öğreti, bilime, teknolojiye olan ilgi ve Batılı güçlerle siyasi-askerî ittifak kurmak gibi Batılılaşma imgelerini koruyarak cuntanın güvenlikçi ereklerini tatmin etmek için resmî laik rejimle İslâm'ı asli bileşen olarak bünyesinde muhafaza eden Türk milliyetçiliğini[32] birbirine bağlama arayışındaydı.

Devlet Planlama Teşkilatı'nın 1983 yılında yayımladığı bir raporunda 1970'lerde hâkim olan istikrarsızlığın ve ideolojik şiddetin nedenleri arasında yabancı sosyalist ideolojilerle gençlerin kültürel ve manevi değerlerinin yozlaştırılması da gösterilmişti. Rapora göre bu yabancı menşeili ideolojiler gençleri kendi milli kültürlerinden yani gelenekten ve Sünni inancından koparark Batı'nm kültürel değerlerini taklit etmeye teşvik etmişti.[33] Sünni mezhebi böylece ulusal kimliğin ayrılmaz bileşeni olarak tasdiklenmiş oluyordu. Bu öğretiyi ortaya atanlar cuntayla ilişkilerini hep sıkı tuttular; öyle ki her tür sivil örgütlenmeyi yasaklayan 1982 Anayasası'nın da hazırlayıcıları arasında yer aldılar.[34] Dolayısıyla Türkiye'de paramparça olsa da,

31 Aydınlar Ocağı ile Fransa'da Yeni Sağ arasında bir karşılaştırma için bkz. Arıkan, Burak, "The Programme of the Nationalist Action Party: An Iron Hand in a Velvet Glove?", *Middle Eastern Studies*, Ekim 1998, Cilt 34, No. 4, s. 122.

32 Çelik, Ömer, "Turkey and the Fate of Political Islam", Abramowitz, Morton (der.), *The United States and Turkey: Allies in Need* içinde, New York, Century Foundation Press, 2003, s. 65.

33 Turunç, Hasan, "Islamist or Democratic? The AKP's Search for Identity in Turkish Politics", *Journal of Contemporary European Studies*, Nisan 1997, Cilt 15, No. 1, s. 84.

34 Arıkan, Burak, *a.g.e.*, s. 126.

sosyal meşruiyeti sorgulansa da halen yürürlükte olan Anayasa'yı bu Türk-İslâm sentezinin cumhuriyetçi versiyonunun şekillendirdiğini söylemek abartı olmayacaktır.

Söz konusu ideoloji laik devletten bağımsız bir kimlik talebi içinde olan İslâmcı karşı-seçkinler tarafından benimsenmedi. Siyasal İslâm 1983'te bu resmî Türk-İslâm çerçevesinin dışında, laik askerî rejime ve Cumhuriyetçileşmiş İslâm'a muhalif konumdaki Refah Partisi'nin (RP) kuruluşuyla küllerinden yeniden doğdu.

Bununla birlikte söz konusu sentez daha ziyade Türk-İslâm milliyetçiliğinin siyasal alanda bir aktör olarak yerinin sağlamlaşmasına yaradı. Ayrıca vatandaşların kültürel formasyonuna İslâm'ın açıkça dahil edilmesi noktasında medyayı ve ders kitaplarını etkileyecek kadar güçlü bir konuma erişti. Devlet himayesi altında bu yeni milli kültürü yaymak için 1982 Anayasası'yla okullarda dinî eğitim zorunlu hale getirildi; ilahiyat fakülteleri kuruldu; imam-hatip liselerinin (İHL) eğitim kalitesi ve statüsü yükseltildi. Askeriye müfredatı din derslerine yeni bir ivme kazandırdı: Darbe komutanları genç askerlerin de din dersleri almalarını zorunlu kıldı.[35] İyi bir eğitimle çocukların geleceğini güvence altına almakla onlara İslâmî bir eğitim vermek arasındaki ikilem aşıldığı için, İslâmcı karşı-seçkinler çocuklarını bu kurumlara göndermeye başladı. Böylelikle Refah Partisi'ne (RP) ve AKP'ye angaje olmuş siyasetçilerin evlatları 1990'lı yıllarda bu okullardan mezun olmaya başladı.[36]

İslâmî sermayenin kârlı hale getirilmesi

1980'lerden itibaren Türkiye'de İslâmcı hareket içinde bir bölünme yaşandı. 1970'lerde aynı saflarda mücadele etmiş gençlerden bir kısmı mücadeleyi siyaset hayatında bir kısmı da ticaret hayatında sürdürmeye karar verdi. 1980'li yılların başlarında MÜSİAD'ın kurucu kadrosu İstanbul'da çoğunlukla KO-

35 Yavuz, Hakan, *a.g.e.*, s. 30.

36 Bozan, İrfan, *Devletle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: TESEV, Mart 2007, s. 19-20.

Bİ patronlarının yer aldığı bir ortamda birbirlerini buldular. 1970'lerin siyasal anlamda angaje ve son derece çalkantılı öğrencilik hayatından farklı olarak, bu girişimciler topluluğunun oluşturduğu ortam, kapitalist rasyonelliğin kurallarının geçerli olduğu istikrar arayan bir ticaret ortamıydı. Artık bir ideoloji için militanlık yapma dönemi kapanmıştı. Amaç, ne toplumu İslâmîleştirmek ne de İslâmî sosyalizmi hâkim kılmaktı. Bu gruplaşma artık İslâmî sosyal ve kültürel sermayelerin ekonomik çıkarlar doğrultusunda, piyasanın sunduğu yeni olanaklara göre kârlı hale getirilmesiyle ilgilenmekteydi.

Siyasal alanda *Milli Görüş* çizgisinin yeni siyasal temsilcisi olan Refah Partisi'nde cisimleşen siyasal İslâm, kapitalist modernleşmenin ve kentleşme, ekonomik liberalleşme ve küreselleşmeyle ortaya çıkan yeni servet dağılımının dışında kalmış grupların tatminsizliğinin bir ifadesiydi.[37] Özellikle de hem yoksul halk kesimlerine hem de dindar ve gelenekçi gruplara sesleniyordu. İslâmcı karşı-seçkinler topluluğunun görece daha müreffeh kesimine mensup olanlar, siyasal İslâm'la ve RP ile bağlarını tümüyle koparmaksızın, Turgut Özal'm liberal muhafazakâr partisine, yani ANAP'a yaklaşmaya, serbest piyasanın ve klientalizmin imkânlarından yararlanmaya başlamıştı. Sosyalist gelenekten gelen Faruk Bey bile, diğer KOBİ yöneticileri gibi, Turgut Özal himayesinde ekonomik liberalleşmeyi destekliyordu:

> "Özal'a iktisat alanında çok desteksiz birisiydim ama daha sonra, dünyaya açılma noktasında iyi bir şeyler yaptığı kanaatindeyim... Anadolu'nun ve İstanbul'un gitmeyen teşebbüslerinin birçoğunun yavaş yavaş ortaya bir fırsat gibi çıkmaya başladığını görmeye başladık. Ve ilk gördüklerimizi toplamaya başladık: İş hayatının yeni filizleri, 150 kişi kadar 7 sene içinde biriktik. Okmeydam'nda Perpa'nm altındaki o tek

37 Gülalp, Haldun, "Globalising Postmodernism: Islamist and Western Social Theory", *Economy and Society*, 1997, Cilt 26, No. 3, s. 419–433; Öniş, Ziya, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of The Welfare Party in Perspective", *The Third World Quarterly*, 1997, Cilt 18, No. 4, s. 743–766.

katlı, iki katlı evlerden birini kendimize tutmuştuk. Her hafta 1-2 kere orada toplanılıyordu. Birbirimizle mal alışverişlerini, dünya ekonomisiyle ilgili, hatta yurtdışına yeni yeni açılanları, herkes dünyada neler gördüğünü neleri alıp satmaları gerektiğini, bunların hepsini konuşuyorduk. Bu çok formel bir teşkilat değildi, enformeldi. Maksadımız *lobby* gibi bir sinerji oluşturmasını becerebilen insanların bir araya geliş şekliydi. 5-10 kişiyle başladı aşağı yukarı ve 1990'a kadar 150 kişi oldu... 90'a kadar biz böyle geldik. Orası bizim için adeta bir okul oldu."

Girişimciler, serbest meslek sahipleri, tamamen kişisel bağlantılar üzerinden bu ağa dahil oluyordu. Cahit Bey'e göre 1982 yılından sonra bir grup girişimci "iş hayatı ve siyasi hayattan tanıdığımız arkadaşlarımızla, aynı görüşü paylaştığımız, aynı mekânlara gittiğimiz, aynı havayı teneffüs ettiğimiz arkadaşlarımızla" bu sayede düzenli olarak görüşmeye başlamıştı. Cemaatler ve Milli Görüş örgütlenmeleri içinde gelişen arkadaşlık, akrabalık, ortaklık ilişkileri ve İslâmî yakınlıklar, bu işadamları ağının kurulmasının ilk aşamalarında son derece önemli bir rol oynadı.

Özal Hükümeti ve onun liberal açılımları, İslâm'ın kamusal alanda varlığını hissettirmesi yönünde yeni imkânlar sundu ve her tür radikal sistem karşıtı muhalefet olanağını ortadan kaldırdı.

MÜSİAD'ın temelleri 1980 sonrasında söz konusu hükümetin yarattığı ekonomik serpilme döneminde atıldı. Açık piyasaya adım atan bu topluluk üyelerinin mesleki hayatlarında 1980'ler son derece önemli bir rol oynadı. Araştırmamız kapsamında görüştüğümüz altmış dört girişimci arasından kırk sekizi, 1980 sonrasında kendi şirketini kurmuş ya da aile şirketini devralmıştı; 1995 yılında MÜSİAD üyesi olan 1770 şirketin %75'i 1980 sonrasında kurulmuştu.[38] Bu ekonomik serpilme, özel sektörün gelişmesi, esnek üretim sisteminin piyasalarda küçük ve orta ölçekli şirketlere yeni bir önem arz etmesi, Tür-

38 *Tanıtım Kataloğu*, İstanbul, MÜSİAD, 1995.

kiye'de ihracat odaklı kalkınma politikalarının sanayileşmeyi Anadolu'ya yayması ve İslâmî sermayenin serbest piyasada ekonomik bir değer elde etmesi sonucu meydana geldi.

Özel sektörün gelişimi

1960'lardan beri hâkim olan sanayileşme ve ithal ikamecilik politikasının yerini 1980 sonrasında ihracat odaklı yeni bir neoliberal kalkınma stratejisi aldı. 1980'de gündeme gelen bir dizi siyasal kararla; ki bunlar 24 Ocak Kararları olarak bilinir, uygulamaya konan Yapısal İstikrar ve Uyum Programı, piyasa mekanizmalarının kendini düzenlemesi lehine devletin ekonomiye doğrudan müdahalesini kısıtlamayı amaçlıyordu. Bu programın üç temel ilkesi, ülkenin görece avantajları göz önüne alınarak, ihracat yoluyla kalkınma, ekonomik kaynakların piyasa gereksinimlerine göre tahsisi[39] ve kamuya ait teşebbüslerin özelleştirilmesiydi.

24 Ocak Kararları, ihracat teşviklerinin de önünü açmıştı: İthalat kotalarının kaldırılması, gümrük kısıtlamaları, esnek döviz kuru oranları, yeni Merkez Bankası kredileri, vergi teşvikleri ve ihracat yapan şirketler lehine düzenlenen vergi indirimleri piyasayı hareketlendirme amacı taşıyordu. Bu ihracata yönelik neoliberal kalkınma stratejisi dikkat çekici bir ekonomik büyümeye yol açtı. İlk beş yılda Gayrı Safi Yurtiçi Hasıla'da (GSYİH) yılda ortalama %4,4'lük ve ikinci beş yılda ise %5,4'lük bir artış yaşandı.[40] Ticari mal ihracatının oranı 1980'lerin ilk yarısında GSYİH'nm %3,4'ünden %16,7'sine yükseldi.[41] Ara malların ithalini teşvik eden politikalar neticesinde ihracatta sanayi ürünlerinin oranı diğer tüm sektörleri geride bıraktı. İhracata yönelik kalkınma politikasına geçişle birlikte devlet, kapitalizmi bir

39 Zülküf, Aydın, *The Political Economy of Turkey*, Londra, Pluto, 2005, s. 107.

40 Kançal, Salgur, "La longue marche de la Turquie vers la 'richesse des nations'", *Economie et Société*, Haziran 1995, No. 34, s. 199.

41 Taşkın, Fatma, Yeldan, A. Erinç, Export Expansion, "Capital Accumulation and Distribution in Turkish Manufaturing 1980-1980", Togan Subidey (der.), *The Economy of Turkey Since Liberalisation* içinde, Great Britain, Macmillan Press 1996, s. 155.

yönetim ilkesi olarak benimsemeye başlamış, dış politika ekonomik hedefleri olan bir alana ve diplomasi de bir dış ticaret aracına dönüşmüştü.

Öte yandan liberalleşme tedbirleri ekonomik topluluğun her kesimini aynı biçimde etkilememişti. Tüm Türkiye tarihinde olduğu gibi, bundan kârlı çıkan ayrıcalıklı kesim, büyük şirketler olmuştu.[42] Bunlar büyüklükleri ve finansal kaynaklarıyla uluslararası piyasa rekabetine uyum sağlamakta zorlanmamışlardı.[43] Sağladıkları kârlılık oranlarıyla ekonomik kalkınmanın neferleri olarak devlet tarafından her zamanki gibi desteklenmişlerdi. Özellikle de "ihracatçı sermaye şirketi" biçiminde örgütlenen büyük ticaret sermayesi, 1987 yılına kadar bu kalkınma modelinden büyük fayda sağladı.[44]

Buna karşın, neoliberal tercihler üretim yapısı ve faaliyetleri yerel piyasalara uyumlu olan KOBİ'ler açısından bir tehdit niteliğindeydi çünkü dalgalı faiz oranlarına ve uluslararası rekabete göğüs gerebilecek teknik ve finansal güce sahip değillerdi. 1980-1990 yıllarının rekabet ortamında, arkasına devlet teşvikini alan ve finansal kaynaklara erişim olanağı bulan büyük şirketler karşısında dezavantajlı bir konuma düşen birçok KOBİ iflas etti.

Bununla birlikte söz konusu yıllarda İstanbul gibi gelişmiş bölgelerden başlayarak tüm Anadolu illerini kapsayan bir sınaî kalkınma hamlesi başlatıldı. Tekstil, otomobil gibi sanayi ürünlerinin gitgide daha fazla ihraç edilmeye başlaması, daha ziyade KOBİ'lerin varlık gösterdiği Denizli, Gaziantep, Kayseri, Konya vb. Anadolu illerinin hızla gelişmesine yol açtı. Bunlara "Anadolu Kaplanları"[45] adı veriliyordu. Bu demek oluyor ki bazı KOBİ'ler uluslararası rekabete uyum sağlamayı ve yerel

42 İlkin, Selim, "Exporters: Favoured Dependency", Heper, Metin (der.), *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience* içinde, Berlin, Walter de Gruyter, 1991, s. 90-91.

43 Barkey, Henri, *a.g.e.*, s. 178; İlkin, Selim, *a.g.e.*

44 Boratav, Korkut, *Türkiye İktisat Tarihi, 1980-2005*, İstanbul, İmge, 2003, s. 168.

45 Demir, Ömer, Acar, Mustafa, Toprak, Metin, "Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges", *Middle Eastern Studies*, Kasım 2004, Cilt 40, No. 6, s. 166-188.

düzeyde bir kalkınma gerçekleştirmeyi başarmışlardı.[46] Bu olgu, İslâmî burjuvazinin sosyo-ekonomik temellerini oluşturdu. Söz konusu dinamikleri incelemek bu açıdan oldukça önemli.

"Anadolu Kaplanları"nın ortaya çıkışı

Anadolu kentlerinde varlık gösteren KOBİ'ler, ekonomik değişimlerle ve global kapitalizmin esnek üretim sistemiyle toplumsal ilişkilerini eklemlemeyi başararak 1980'li yıllardan itibaren büyük bir gelişme kaydetti.

Esnek üretim sisteminin etkileri

KOBİ'ler 1970'li yıllardan itibaren ekonomik kalkınmanın ve servet birikiminin neferleri haline gelmişti; çünkü teknolojik ilerleme ve tüketici taleplerindeki değişim Fordist üretim biçiminin yeni ve esnek bir sisteme dönüşmesini gerektiriyordu.[47] İşleyiş ve örgütlenme ilkesi olarak esnekliğin ön plana çıkması, KOBİ'lere bir atılım şansı verdi ve kârlılıklarını artırdı. KOBİ'ler zaten enformel yönetim süreçlerine sahip olmaları ve işçilerle işverenler arasında akrabalık gibi enformel bağların bulunması nedeniyle esnek, yumuşak bir yapıya sahiptirler. Genellikle başka şirketlerle ve yerel düzeyde toplumsal kurumlarla aralarında yatay işbirliği ağları vardır. Bu yapı da onların katı, hiyerarşik ve karmaşık bir iç yapıya sahip olan büyük şirketlere nazaran piyasaya daha kolay uyum sağlamalarına yol açtı.

Aslında, KOBİ'lerin bu esnek üretim sistemi içindeki ekonomik performansları, farklı işlevleri olan şirketlerin tek bir üretim ve pazarlama ağı biçiminde düzenlenmiş olmasına dayanıyordu. Dolayısıyla rekabet bundan böyle, tedarikçiler, üreticiler, taşeronlar ve müşteriler arasında bir karşılıklı bağımlılık mantığına göre yapılandırılan bu ağlar arasında yaşanı-

46 Katırcıoğlu, Erol, "Türkiye'nin 500 Büyük Sanayi Kuruluşu", *İstanbul Sanayi Odası Dergisi*, İstanbul, 1995.

47 Piore, Michael J., Sabel, Charles, *Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*, New York, Basic Books, 1984, s. 194.

yordu.[48] Yani şirketler için işbirliği ve takas ağları kurmak ya da var olan ağlara dahil olmak kazançlı bir yol olmaya başladı. Sosyal sermayenin ekonomik bir etken olarak ortaya çıkışı da işte bu yüzden söz konusu yıllarda oldu.

Sosyal sermayenin işletmeye yeniden uyarlanması

Sosyal sermaye[49] ekonomik sermayeye dönüştürülebilir çünkü bir servet kaynağı, bir performans unsurudur ve ekonomik gelişmeye dahil olan etkenlerden biridir, özellikle de esnek üretim sisteminde. Benzer normlara sahip olmak ve ortak ilkeleri benimsemek üzerine inşa olan kişilerarası ilişkiler, bir tür tanışıklık, güven ve karşılıklılık bağları yaratır. Söz konusu olan yapı, mobilize edilebilen kaynakları çoğaltıp aynı ağa dahil olanların ekonomik işlem bedellerini azaltarak kâr oranlarını artıran bir ağ yapısıdır. Bu ağ aynı zamanda ekonomik aktörler arasında haberleşmeyi ve bilgi alışverişini de kolaylaştırır.

Sosyal sermayenin ana kaynağı, üretildiği mekândır ve bu, işveren ağlarının oluşmasına da olanak sağlar. Mekânsal yakınlık kişilerin birbirini tanımasına, alışveriş içine girmesine uygun bir ortam hazırlar ve karşılıklı birtakım zorunluluklar doğurur. Esnek üretim biçimi böylece 1980'lerden sonra verimliliğin olmazsa olmaz şartı olarak sanayi bölgelerinde kümelenmeye doğru evrilmiştir.[50] İşverenlerin ortak kültürel sermayesi

---

48 Buğra, Ayşe, "The Claws of the Tigers", *Private View*, Güz 1997, Cilt 4, s. 52.

49 Bu kavram, hakkında farklı analizler yapılsa da toplumsal ilişkilerde bir etkendir ve iki açıdan ele alınabilir. Yapısal açıdan örgütlü ya da örgütsüz bir toplumsal ağı betimler. Kültürel açıdan bakıldığında sosyal sermaye kişiler arasındaki karşılıklı zorunlulukları ifade eder. Bu, birtakım avantajlar sağlayan ya da farklı toplumsal etkileşimlerin ederini azaltan bir kaynaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bourdieu, Pierre, "The forms of capital", Richardson, John, G. (der.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* içinde, New York, Greenwood Press, 1986, s. 241-258; Coleman, James, S., "Social Capital in the Creation of Human Capital", *The American Journal of Sociology*, 1988, Cilt 94, s. 95-120; Putnam, Robert D., *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993.

50 Eraydın, Ayda, "Changing Spatial Distribution and Structural Characteristics of the Turkish Manufacturing Industry", Şenses, Fikret (der.), *Recent Industrialization Experience in Turkey in a Global Context* içinde, Wesport, USA, Gre-

de sosyal sermayenin üretilmesinde bir diğer unsur olarak karşımıza çıkar. MÜSİAD'm kurucu kadrosunun yaşam hikâyeleri, KOBİ patronlarının İstanbul'da bir araya gelmelerinde sahip oldukları ortak *habitus*un ve bu *habitus*ta elde edilen İslâmî sermayenin önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Bu İslâmî sermaye var olan sosyal sermaye tarafından üretildiği gibi aynı zamanda İslâmî yatkınlıklar ve çıkarların ortaklaşması ölçüsünde var olan sosyal sermayeyi pekiştirebilir ya da yeni sosyal ağların kurulmasına yol açabilir.

Aynı yörede bulunan işletmelerde olduğu gibi[51] aynı çalışma kültürüne sahip işverenler de, karşılıklı olarak bir dayanışma ve güven ilişkisi geliştirmeye yatkındır. Üretimin esnek örgütlenişi, ekonomik rasyonellikle yerel kültürün açıkça eklemlenmesini hızlandırır. Sosyal sermayenin yeniden canlandırılması da böylece "enformel güven ilişkilerinin tesisini, toplumsal pratiklerle yerel kurumlar arasındaki koordinasyonu"[52] sağlar.

"Anadolu Kaplanları" örneğinde, yerel düzeyde öncelikli –dinî, etnik, bölgesel ve cemaatsel– ilişkiler sosyal sermayenin temel kaynaklarım oluşturmuştur. Kültürün içine işlemiş olan bu gayrıresmî bağlar, şirket başarılarının anahtarı konumundadır.[53] Söz konusu KOBİ'lerin ekonomik performansı da, sahip oldukları ortak sosyal sermayenin ve ortak kültürün ekonomik alandaki mobilizasyonunu mümkün kılan kolektif eylem becerilerine bağlıdır.

Global üretim ağlarına dahil olma gerekliliği,[54] modern ser-

enwood Press, 1994, s. 156; Storper, Micheal ve Scott, A.J., "The Geographical Foundations and Social Regulation of Flexible Production Complexes", Wolcher, J., Dear, M. (der.)., *Territory and Social Reproduction* içinde, Londra, Allen Unwin, 1988.

51 Buğra, Ayşe, *a.g.e.*, 1997, s. 3.

52 Storper, Michael, "Industrialization and the Regional Question in the Third World", *International Journal of Urban and Regional Research*, 1990, Cilt 14, No. 3, s. 435.

53 Demir, Ömer, Acar, Mustafa ve Metin Toprak, *a.g.e.* s. 168. Beyhan, Burak ve Köroğlu, Bilge Armatlı, *The Changing Role of* SMEs *and Declining Cooperative Form: The Tale of Denizli*, 2002.

54 Strong, Kelly, C., Weber, James, "Embedded Cultural Values and International Transaction Cost", *International Journal of Value-Based Management*, 1994, No. 7, s. 207-218.

best piyasa ekonomisinin yarattığı tehditler, özellikle de değişimin bu denli hızlı oluşu, rekabet ve belirsizlik ortamı, üretim zincirinin kısalması sosyal sermayeyi daha da önemli hale getirmiştir. Patronlar da işletmenin coğrafi olarak bulunduğu yerden kaynaklanan, uluslararası ekonominin dinamiklerini tanıma, yabancı dil bilme, üretim süreçlerinin uluslararası standartlara uygun hale getirilmesi, finansal kaynakların durumu gibi birçok pratik sorunla karşı karşıyadır. Sosyal sermaye, girişimcinin bu çetin şartlarda hayatta kalmasına yardımcı olur. Bu, KOBİ'ler açısından sorunların çözülmesi ve değişken ulusal ya da uluslararası koşullara uyum sağlamak için vazgeçilmez bir şarttır.

Hatta sosyal sermaye yeri geldiğinde ekonomik sermayeden bile daha önemli olabilir, örneğin şirketlerin kuruluş aşamasında. Sosyal sermaye, ekonomik sermaye ya da krediler yeterli olmadığında, aileden ya da aidiyet gruplarından gelen finansal kaynakların mobilize edilmesini sağlar. Görüştüğümüz işletme sahiplerinin birçoğu şirketlerini kardeşlerinin, yeğenlerinin, arkadaşlarının ya da MÜSİAD üyelerinin katkılarıyla kurduklarını ifade etti. Yani sosyal sermaye, piyasanın sunduğu fırsatları yakalamak için ortaklaşa girişimlerde bulunmanın önünü açarken, aynı zamanda karşılıklı bağımlılık ilişkisinde güveni tesis ederek kolektif eyleme de olanak sağlar.

Türkiye'de 1980'li yıllardan itibaren sağlık, eğitim ve medya gibi alanlarda uygulanan liberalleşme politikaları, o güne dek kamu tekelinde olan sektörlerin özelleştirilmesi KOBİ'lerin canlanmasında da büyük rol oynamıştır. 1980'lerden sonra gündeme gelen ekonomik fırsatlar, gitgide güçlenen rekabet ortamı ve Türk ekonomisinin küresel piyasalarla bütünleşmesi, esnek üretim stratejisinin olmazsa olmazı olarak sosyal sermayenin mobilizasyonuna yol açmıştır.[55]

Karmaşık ve işbölümünün farklılaştığı modern toplumlarda, küçük ölçekli geleneksel toplumların aksine güven ilişkisinin kişisel olması yetersiz kalır; güven örgütsel bir anlam kazanır ve böylece normların yoğunluğuna ve sivil angajman ağma

55 Piore, Michael J., Sabel, Charles, *a.g.e.*, s. 17.

gönderme yapar.[56] Bundan böyle sosyal sermaye bu yeni kapitalist biçimler altında oluşur ve aidiyetler ya da kimliklerden ziyade ekonomik ve mesleki çıkarlara göre örgütlenir. Böylelikle profesyonelleşerek, başlangıçta aynı toplumsal grubun üyesi olmasalar bile benzer çıkarlara sahip kişilere açık bir işbirliği ağı oluşturur.

Sosyal sermaye şirketler arasında kurulan yeni resmî işbirlikleri biçiminde yeniden üretilir ve kurumsallaşır.[57] Bunun sonucunda sanayi bölgeleri oluşur; birçok KOBİ'nin bir araya geldiği büyük yapılanmalar ve çok-ortaklı şirketler çoğalmaya, MÜSİAD gibi işveren dernekleri ortaya çıkmaya başlar. Bu mesleki örgütlenmeler de sermayenin yeniden üretimini sağlarken karşılıklı güven ve karşılıklılık ilişkilerini de güçlendirir.

İslâmî sosyal sermaye ve ekonomik faaliyetler

Sosyal sermaye, toplumsal yapının aktörler tarafından kişisel ya da ortak ekonomik çıkarlar için mobilize edilebilecek kaynaklar olarak görülen birtakım unsurlarından meydana gelir. Kültürel ve toplumsal dokuyu oluşturan unsurlardan bazılarını seçip bunları ekonomik alana sokanlar bireylerdir. Bu tercihler, farklı unsurlar arasındaki "seçmeci yakınlıklara"[58] ve bunları belirleyen piyasa koşullarına, toplumsal dinamiklere ve çıkarlara göre değişir.

Öte yandan sosyal sermayenin tüm biçimleri, her tür faaliyet için mobilize edilebilecek bir kaynak niteliği taşımayabilir.[59] Bu onun, biçim ve içerik açısından bağlı olduğu değişkenlere ve içinde bulunduğu zaman diliminde piyasanın gerekliliklerine ne kadar uygun olduğuna bağlıdır. Ayrıca bir işbirliği dinamiği yaratabilecek kadar simgesel anlamda pazarlanabilirlik gücü olup olmadığına ve girişimciyi ekonomik odaklara

56 Dargent, Claude, "Les explications culturelles du développement économique: pertinence et faiblesses", *Revue Internationale de Politique Comparée*, 2002, Cilt 9, No. 3, s. 365.

57 Beyhan, Burak, Köroğlu, Bilge ve Armatlı Bilge, *a.g.e.*

58 Weber, Max, *a.g.e.*, 2003, s. xli.

59 Coleman, James, *a.g.e.*, s. 98.

dahil edebilecek kadar toplumsal kârlılığı olup olmadığına da bağlıdır. "Sosyal sermayenin kârlılığı" yani girişimcinin o sermayeye sahip olmayanlara karşı elinde bulundurduğu avantajı bu iki güç belirler: Söz konusu kârlılık geçici ya da daimi kültürel özelliklerle olduğu kadar geleneksel ya da kapitalist farklı ilişkilenme biçimleriyle de yaratılabilir. Süresini ve niteliğini üç etken belirler: bağlam, ekonomik alanda bulunan aktörlerin çıkarları, söz konusu sosyal sermayenin bireysel olarak sahiplenilme ve kolektif olarak mobilize edilebilme becerisi.

Türkiye'nin ekonomik ve siyasal evrimi de, 1980'den itibaren İslâmî sosyal sermayenin kârlılaştırılmasının önünü açar. Ekonominin neoliberal yeniden yapılandırılışı kamu harcamalarında azalma sağlamıştır ve kamu hizmetlerinin özelleştirilmesi, sağlık, eğitim ve medya piyasasında yeni olanaklar ortaya çıkartmıştır.[60] Antalya MÜSİAD sorumlularından birinin deneyimi, arkadaşlıkların iş ortaklığına dönüşmesinin serbestleşen yeni piyasa fırsatlarından nasıl faydalandıklarını ortaya koyuyor:

> "Şirketimiz 1993 yılında başladı. Grup olarak 3 sektörde faaliyetimiz var: sağlık, eğitim ve sanayicilik, inşaat sanayi malzemeleri. Yaklaşık 12 yıllık bir şirketiz. Bu faaliyetler içinde ana aktivitemiz sağlık sektörü, payı %80. Ağırlıklı bu sektörlere girme nedenimiz şu: Antalya çok göç alan bir il, buna bağlı olarak kamunun sağlık eğitim alanındaki yatırımları yetersiz kalıyordu. Bu gelişme böyle olunca özel sektörden bu alanlara yatırım yaparsak Antalya açısından doğru olacağını düşündük. Kendi kendine yeterli olan ve yeni birtakım şeyler yapmak isteyen beş arkadaştık. Dedik 'bizim imkânlarımız kendi hayatımızı devam ettirmek için yeterli, artıyor da, bir şey yap-

60 1982 tarihli kanun hükmünde kararname sağlık sektöründe özel girişimlerin önünü açtı. 8/5747 sayılı Özel Hastaneler Yönetmeliği 28 Şubat 1982 tarihli Bakanlar Kurulu kararıyla yasalaştı. http://www.hukuki.net/kanun/85747.25.text.asp. 3913 sayılı 08/07/1993 tarihli kanun Anayasa'yı değiştirerek devletin radyo ve televizyon üzerindeki tekelini ortadan kaldırdı. Özel eğitim kurumlarına dair 625 sayılı ve 8 Haziran 1965 tarihli kanun 1983, 1984, 1985 yıllarından pek çok kez değişikliğe uğrayarak ilk ve orta okullarda, liselerde, üniversitelerde ve meslek okullarında gerçek ve tüzel kişilerin girişimlerini mümkün kıldı. http://www.hukuki.net/kanun/625.15.text.asp.

mamız lazım'. Güçlerimizi birleştirelim yeni bir şeyler yapalım düşüncesi vardı. Bir araya geldik, Antalya'da yapmış olduğumuz araştırmalarda sağlık sektörü çıktı. Biraz tabii yönetimde doktor arkadaşların olmasının rolü var... 1995'te sağlıktan sonra, hemen eğitime girdik. O dönem yaptığımız araştırmalarda, Antalya'da 70-80 kişilik sınıflar vardı ve ikili öğretim yapıyorlardı. Biz hepimiz veliyiz, yönetimdeki arkadaşlarımızın çocuklarının tamamı ya yeni okula başlamışlardı, ya da birkaç yıla başlayacaktı. Yaş ortalamamız 35 civarıydı. Çocuklar okul çağına gelmiş olduğu için herkes eğitime duyarlıydı. Kamunun çözemeyeceği bir durumdu. O yüzden özel okullar çıktı. 90 öğrencili bir okul açtık, bugün 750 öğrencisi olan, önce ilkokuldu sonra 8 yıllık kesintisiz eğitim çıktı, orta oldu ve şimdi lise ve fen lisesi. Bunlar Antalya'daki nüfus artışına cevap verebilmek için. Özel sektör payını aldı."

Yeni pazarlardan İslâmî yardım ve dayanışma örgütlerînin ve girişimcilerin kurduğu vakıflar hızlı bir biçimde paylarını aldılar.[61] İslâmî sermaye etrafında organize olan bu toplumsal ve ekonomik oluşumlar böylece kâr amacı güden şirketlere dönüştüler. Bu yeni özel şirketler İslâmî sermayeyle kapitalist mantığın iç içe geçişini kurumsallaştıran tezahürleri oldular. İslâmî karşı-seçkinler, sosyalist ekonomi anlayışını terk edip liberalizme doğru evrilirken bu ideolojik kaymanın, Türkiye'de yaşanan askerî darbenin ardından kapitalist mantığın ve dolayısıyla da liberal burjuva ahlakının adeta kayıtsız şartsız egemenlik kurmasının bir sonucu olduğunu gözlemliyoruz. Bu iç içe geçiş ayrıca İslâmî sermayeyi ekonomide fevkalade kârlı hale getiren yeni olanakları yaratan Turgut Özal yönetiminde olmuştur.

İslâmî sermayenin kârlılaştırılması

24 Ocak 1980 kararlarıyla başlayıp 1993'e kadar devam eden "Özal dönemi ekonomi idaresinin olağanüstü sürekliliği"[62] sa-

61 Öniş, Ziya, *a.g.e*, 1997, s. 743-766.

62 Öniş, Ziya, "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-liberalism in Critical Perspective", *Middle Eastern Studies*, Temmuz 2004, Cilt 40, No. 4,

yesinde KOBİ'leri daha dinamik hale getiren ekonomik liberalleşmeye, kendi yararlarına olan birtakım siyasi gelişmeler de eşlik etti. İhracat yapan büyük şirketlerin yanı sıra 1983'ten itibaren Özal'ın teşvikleriyle yeni bir şirket türü daha hızla gelişti.[63]

Bu çerçevede, Özal yönetimiyle kurulan bağlar, performans belirleyici bir etken haline geldi. Klientalizm ve siyasi mercilerin ekonomiye keyfi müdahaleleri, kaynak ve ayrıcalıkların paylaşım mekanizmalarındaki daimi yerini korudu. 1983-1993 yılları arasında iktidarda kalan Özal'ın partisi ANAP'ın yenilikçi keyfi müdahaleleri[64] siyasetçilerle girişimciler arasındaki ilişki biçimi olarak iltimasçılığı genel geçer bir kural haline getirdi.

Söz konusu dönemin ayırt edici özelliği, Cumhuriyet tarihinde ilk defa burjuva ideolojisinin ekonomik ve toplumsal yaşam üzerinde egemenlik kurmuş olmasıydı.[65] Bu egemenliğe, liberalizmi, özelleştirmeyi, bürokrasinin tasfiyesini,[66] popüler kültürü ve tüketimciliği yücelten pragmatik yeni bir retorik eşlik etti. Piyasa, hâkimiyetini kurdukça Özal'la kişisel tanışıklık özel sektörde servet dağılımının belirleyici unsuru olmaya başladı.[67]

---

s. 117. Özal 1980-1983 yılları arasında, askerî yönetim döneminde Başbakan Yardımcısı olarak görev yaptı. Parlamenter rejime geçişin ardından, 1983'ten 1989'a kadar Başbakanlık yaptı. 1989 yılında, Cumhurbaşkanı seçildi ve 1993 yılındaki vefatına kadar bu görevde kaldı.

63 Barkey, Henri, *a.g.e.*, s. 178.

64 Klasik yönetici kadrosu lağvedilerek yerine Özal'a yakın bir yürütücü teknokrat kadro getirilmişti. Bu kadro idareyi kanun hükmünde kararnamelerle yürütüyor ve bunları ekonomik verimliliğiyle meşrulaştırıyordu.

65 Boratav, Korkut, *a.g.e.*, s. 145-169.

66 Karabelas, Gerasimos, "The Military Institution, Atatürk's Principles, and Turkey's Sisyphean Quest for Democracy", *Middle Eastern Studies*, Cilt 45, No. 1, Ocak 2009, s. 61.

67 Roniger, Luis, "The Comparative Study of Clientelism and the Changing Nature of Civil Society in The Contemporary World", Roniger, Luis, Güneş-Ayata, Ayşe (der.), *Democracy, Clientelism, and Civil Society*, United Kingdom, Lynne Rienner Publishers, 1994, s. 15.

İslâmî sermaye, Özal dönemi iltimasçılığının unsurlarından biriydi. MÜSİAD üyelerinin Murat Bey'in Özal'la tanışıklığını derneğin kuruluşuna siyasi bir destek olarak yorumlamaları dikkat çekicidir:

> "Özal'ı tanıyan bir ailenin çocuğuydum. Özal'la beraber aynı sitede oturuyordu ablam. İşte babamın arkadaşıydı, efendime söyleyeyim, mescitte beraber Ramazan günü başbakan olmadan önce namaz kılardık falan. Yakın tanırdım ama Özal'ın politikalarını da kısmi benimseyen kısmi reddeden bir görüşüm vardı. MÜSİAD böyle bir dönemde kuruldu. Doğal olarak Özal'la yakın irtibat kolay oldu."

Aile tarihine ve meslek yaşantısına bakıldığında Özal tam bir cumhuriyetçi laik seçkin portresi çizer. Bunun dışında, Nakşibendî tarikatına yakınlığı dolayısıyla İslâmî bir sermayeye de sahiptir. Siyasi hayatı 1973 genel seçimlerinde Necmettin Erbakan'ın MSP'sinden adaylığıyla başlar. Sahip olduğu bu çifte sermaye onun hem muhafazakâr, dindar, taşralı seçmenin oylarını tekeline almasını[68] hem de metropollerde yoğunlaşan büyük burjuvazinin laik seçkinlerinin oylarını kendine çekmesini sağlar. Özal tarikatlarla da ilişkiler geliştirmiştir.[69] 1925 Anayasası ile laik Cumhuriyet reformları çerçevesinde dağıtılmış ve yasaklanmış olsa da gizli ve yasadışı olarak faaliyetlerini sürdüren cemaat ve tarikatlar, Özal iktidarında *de facto* toplumsal bir meşruiyet kazanmıştı. Bu anlayış Nakşibendî tarikatı üyesi oldukları bilinen kişilere parti örgütlenmesinde ve kabinede önemli görevler verilmesini de beraberinde getirmişti.[70]

---

68 Ayata, Sencer, "Patronage, Party and State: The Politicization of Islâm in Turkey", *Middle East Journal*, Kış 1996, Cilt 50, No. 1, s. 44.

69 ANAP'ın tabanını Fethullah Gülen, Süleymancılar tarikatı mensupları ya da başka tarikatlar oluşturuyordu. Ayrıca parti kadroları da bu cemaatlerden seçiliyordu. Çakır, Ruşen, *a.g.e.*, 1990, s. 306.

70 En az iki ya da üç bakanlıkta söz konusu tarikatla bağları olan kişiler görev almıştı. Karabelas, Gerasimos, *a.g.e.*, s. 61.

Böylelikle Özal hükümeti bir kültürel ve ahlaki değerler sistemi olarak İslâm dinini rekabetçi ve serbest piyasa ekonomisinin stratejisine entegre etmişti. Kendisiyle kültürel ve siyasi yakınlığı olan girişimcilere, devlet kaynaklarının paylaşımı ve ihracat teşvikleriyle ilgili konularda klientalist mekanizmalara dahil olma imkânı sağlamıştı.

İslâmî sermaye aracılığıyla ekonomik iltimasçılık

Bazı şirketler dış ticaret desteklerinden ve kredilerden daha fazla faydalanıyordu çünkü örneğin tekstil sektöründe faaliyet gösteren büyük şirketlerde olduğu gibi, bunlar ileri teknik ve teknolojik seviyeleri sayesinde daha rekabetçi ve kâr üretir durumdaydılar; ürünleri de uluslararası pazarın taleplerine cevap verebiliyordu. Bunun haricinde bazı girişimciler Özal'la ve genel olarak siyasetçilerle yakın ilişkileri sayesinde devlet kaynaklarına erişme açısından birtakım ayrıcalıklardan da faydalanıyordu.

Dış ticaretin aracı olarak İslâmî sermaye

1980'lerden itibaren İslâmî sermaye, dış ticaret siyasetinde önem kazanmaya başladı. İhracat artışı yeni dış pazarları ele geçirmek için agresif bir stratejiye dayanıyor ve ülkenin uluslararası pazarlarda rekabet gücünü artırmak için birtakım avantajlar yaratmayı hedefliyordu. 1970'lerin ikinci yarısından sonra izlenen ihracat politikası yeni bir yola girmişti. 1973 petrol krizinden sonra Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Körfez ülkeleri, petrol ihracatçısı Arap ülkelerindeki sermaye birikimi nedeniyle tam bir patlama yaşıyordu. OPEC (Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü) ülkelerine ve özellikle de Ortadoğu[71] ve Kuzey Afrika ülkelerine tüketim malları ihracatı GSYİH içinde 1980 yılındaki

71 1980 yılı Eylül ayında başlayan İran-Irak Savaşı sırasında, Türkiye'nin İran'a ihracatı 1978'de 44,7 milyon dolarken 1985 yılında 1.079 milyon dolara ve Irak'a ihracatı da 69,5 milyon dolardan 1985 yılında 961 milyon dolara yükselmiştir. Barkey, Henri, *a.g.e.*, s. 194.

%17,8'lik seviyeden 1982 yılında %49,2'ye yükselerek 1985'te bu düzeyde tutunmuştu.[72]

Piyasasının doğrudan yabancı yatırımcıya açılmasının ardından Türkiye, coğrafi yakınlığı ve gelecek vaat eden ekonomik kalkınma hızı dışında İslâmî kültürel benzerlikleriyle de OPEC ülkelerinin yatırımlarını çekmeye başladı. İslâmî kültüre yakın olan ve İslâm dininin hâkim olduğu ülkeler, Türkiye'nin yeni ticari ortakları olduğu için İslâmî unsurlar da ülkenin rekabet gücünü artıran bir kaynak haline gelmişti. Türk milli kimliğinin asli bileşeni olarak yüceltilen İslâm da siyaset ve ekonomi dünyasının seçkinleri tarafından bu küresel rekabet ortamı içinde adeta Türkiye'nin elindeki bir koz ve milli ekonomik sermayenin can damarı addedilerek sahiplenilmişti.

Uluslararası düzeyde yaşanan bu yakınlaşmalar dolayısıyla, İslâmî sermayeye sahip girişimcilere kalkınmanın neferleri rolü atfedilmeye başlamıştı. Cemaatler, siyasi partiler, vakıflar gibi İslâmî örgütlenmeler, Körfez ülkelerinden İstanbul'un ve Anadolu'nun[73] küçük ya da büyük ölçekli gruplarına ve İslâmî şirketlere sermaye transferine aracılık yapan kurumlar gibi işlemeye başladı. İslâmî özellikleriyle nitelenen bu mekânlar etrafında örgütlenen sosyal sermaye, ticaret ve yardımlaşma ağları aracılığıyla yeni seçkinlerin reel ekonomik alan içindeki konumlarını sağlamlaştırdı. Aynı zamanda bankacılık sektöründe de kârlı yatırımlar ortaya çıktı.

İslâmî sermayenin finansal kârlılığı

İslâmî sermaye finans sektörüne 1983 yılı Aralık ayında yani ANAP Hükümeti döneminde yürürlüğe giren bir kararnameyle kurulan "Özel Finans Kurumları" aracılığıyla eklemlendi.[74] Bu kurumların sundukları ürün ve hizmetler İslâmî kaidelere uy-

72 Taşkın, Fatma, Yeldan, A. Erinç, *a.g.e.*, s. 156.

73 Bulut, Faik, *Tarikat Sermayesinin Yükselişi*, Istanbul, Doruk Yayınları, 1997, s. 260.

74 Bilici, Faruk, "Sociabilité et expression politique Islamistes en Turquie: les nouveaux *vakıfs*", *Revue française de science politique*, 1993, Cilt 43, No. 3, s. 412-434.

gundu. Konvansiyonel bankalara kıyasla, örneğin Merkez Bankası'nm rezervlerinde daha az şarta tâbi olmaları gibi rekabet avantajları sayesinde İslâmî finans kurumları yerlerini kolayca sağlamlaştırabildiler.

İslâm'ın finans alanına entegrasyonu, doğrudan dış yatırımları teşvik ederek iç piyasaları genişletmeyi hedefleyen bir politikanın ürünüydü: Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinden, özellikle de OPEC ülkelerinden sermaye akışını sağlamak amaçlanıyordu. İslâmî sermayeye dayanan ilk iki banka, Al Baraka Türk ve Faysal Finans, Suudi sermayesiyle biri Nakşibendî diğeri Nurcu kaynaklarının işbirliğinin ürünü olarak 1985 yılında kurulmuştu.[75] 1989'da kurulan Kuveyt Türk de bir kamu bankası olan Türkiye Vakıflar Bankası ile Kuveyt sermayesi olan Kuwait Finance House işbirliğinin ürünüydü.

Türkiye piyasasını İslâmî finans kaynaklarıyla genişletmeyi amaçlayan bir diğer strateji de dinî inançları gereği konvansiyonel bankacılıktan uzak duran dindar muhafazakâr Müslümanların birikimlerini kapitalist sisteme entegre etmekti. Din temelli söylem yeni müşterileri çekmek ve geleneksel bankaların elde edemediği pazar payını kapmak için kullanılan araçsal söylemlerden birini oluşturuyordu.[76]

Burada söz konusu olan, muhafazakâr yurttaşlar kadar Avrupa ülkelerinde yaşayan Türkiye kökenli göçmenlerin de birikimlerini çekmekti. Göçmenler çok önemliydi: 1997 yılında İslâmî katılım bankalarının hesaplarındaki fonların büyük çoğunluğu dolar ve özellikle de Alman markı cinsi dövizden oluşuyordu.[77] Türkiye'de ise geleneksel bankacılık sisteminden tümüyle uzak duranların sayısı nispeten azdı. Ancak esas yenilik, İslâm dinine duyulan inanç ve bağlılığı serbest piyasa içinde kârlı hale getirebilecek yeni olanaklar yaratmakta yatıyordu. Üstelik bu yöntem dindar grupların birikimlerini İslâm ah-

75 Yavuz, Hakan, *a.g.e.*, 2003, s. 89. Faysal Finans'ın Türk hissedarları arasında Nur Cemaati'nin kilit isimleri de yer alır. Bunlar aynı zamanda Özal hükümetinin toplumsal ve ekonomik tabanını da oluşturur.

76 Chapellière, Isabelle *Ethique & Finance en İslâm*, Monaco, Koutoubia, 2009, s. 114-115.

77 *A.g.e.*, s. 179.

lakıyla uyumlu bir biçimde üretken hale getirme imkânı da tanıyordu. 1990'lı yıllardan itibaren İslâmî finans kuruluşları çoğalmaya başladı: 1991'de Anadolu Finans, 1995'te İhlas Finans ve 1996'da Asya Finans kuruldu.

İslâmî bankalardaki sermaye döngüsü, ANAP hükümetinin çevresinde ve tarikat ağlarında kümelenen, kârlı ve dinî olarak anlamlı sektörlerde ortaklı şirketler kurulmasına sıcak bakan klientalist ekonomik gruplara yaradı. Dindar grupların ve göçmenlerin birikimleriyle Körfez ülkelerinden gelen para böylelikle Türk finans sektörüne enjekte edildi ve Anadolu kentlerine aktarılarak burada ekonomik bir canlanmaya katkı sağlandı.[78] Bu para dolaşımı, Kombassan, Büyük Anadolu Holding, Yimpaş, Endüstri, Sayha, İttifak, Jet-Pa gibi, hissedarlarının tümü 1990'larda MÜSİAD üyesi olacak olan büyük şirketleri denetim altında tutan vakıflar ile İslâmî bankaların topladığı tasarruflar aracılığıyla mümkün olabiliyordu. Yurtdışında ve yurtiçinde dinî hassasiyetleri kullanarak para toplayıp 1980'lerde yapılanan çok ortaklı şirketler devletten hiçbir sınırlama ve düzenlemeye maaruz kalmadan dev holdingler haline gelebildiler.[79]

İslâmî bankacılık, KOBİ'ler lehine bir dinamik yaratmış olmalıydı, çünkü bu kuruluşlar sanayi, ticaret ve hizmet sektörleri gibi reel sektörlere kaynak aktarımını öngörüyordu. Öte yandan servet birikimi üzerindeki doğrudan etkisi daha ziyade İstanbul gibi gelişmiş bölgelerde yatırım yapan, patronları vakıflar ve tarikatlarla sıkı ilişki içinde bulunan, devlet destekli büyük İslâmî şirketlerle sınırlıydı. 1990'lı yıllarda özel finans kurumlarının merkezleri İstanbul'da ve büyük kentlerde yoğunlaşmıştı.[80] İslâmî bankacılık özel olarak Anadolu'da faaliyet gösteren KOBİ'leri zenginleştirmedi çünkü geleneksel ya da İslâmî banka kredileri KOBİ patronlarının temel finans kaynağını oluşturmuyordu. Bunların çoğu, şirketlerini kendi sermaye-

78 Kasaba, Reşat, Bozdoğan, Sibel, "Turkey at the Crossroads", *Journal of International Affairs*, 2000, Cilt 54, No. 1, s. 15-18.

79 Adaş, Emin Baki, "Production of Trust and Distrust: Transnational networks, Islamic Holding companies and the State in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 2009, Cilt 45, No. 4, s. 631-632.

80 Chapellière, Isabelle, *a.g.e.*, s. 164-171.

leriyle kurmuş ve geliştirmişti. Özsermayeye duydukları güven nedeniyle İslâmî bankalar KOBİ patronlarına geleneksel bankalardan daha cazip gelmiyordu.

Bununla birlikte İslâmî klientalizm ağlarına dahil olan girişimciler ekonomik kalkınma ortamından fayda sağladılar; özellikle de yabancı yatırımların artışından, Müslüman ülkelerle ticaret olanaklarının çoğalmasından ve siyasetçilerle kurulan ilişkilerden. Ayrıca siyaset alanındaki çekişmelerden de fayda sağladılar. 1987 seçimlerini izleyen ekonomik krizden sonra büyük şirketler uluslararası pazarlara açılma politikasını eleştirmeye başlamıştı. Aynı zamanda ANAP bünyesinde Turgut Özal ile halefi Mesut Yılmaz arasında da kişisel ve siyasi çekişmeler baş göstermeye başlamıştı. Mesut Yılmaz büyük İstanbul sermayesinin ve TÜSİAD'ın desteğini arkasına almaya çalışırken Özal parti içi dengeleri sağlamak için yeni tedbirler alarak ihracat yapan KOBİ'leri destekleme kararı aldı. Cumhurbaşkanı seçildiği 1989 yılından vefat ettiği 1993'e kadar Özal'ın uyguladığı iltimasçı siyaset, patronlarıyla birtakım yakınlıklara sahip olduğu KOBİ'lerle ittifakını pekiştirdi.

İslâmî finans alanında yaşanan büyüme –ki bu İslâmî gruplardan gelen tasarruf sahiplerinin paylaşım ilkesi uyarınca büyümeden pay alması anlamına da geliyordu– İslâmî sermayenin Türkiye pazarında ne kadar kârlı olduğunu gözler önüne seren çok önemli bir örnekti. Ülkenin geçirdiği değişimler ve İslâmî grupların faaliyetleri söz konusu İslâmî sermayenin ekonomik alana ve kapitalizmin mantığına eklemlenmesini sağlamıştı.

İslâmî çıkar gruplarının burjuvalaşması

Özal Hükümeti dönemi böylece sistemle iç içe yeni bir İslâmî seçkin grubunun ortaya çıkmasına zemin hazırladı.[81] 1980'li yıllarda, İslâmcı ideoloji piyasa ekonomisi içinde biçim değiş-

81 Luizard, Pierre-Jean, *a.g.e.*, s. 211; Narh, Nilüfer, "The rise of Islamist movement in Turkey", *Middle East Review of International Affairs*, Eylül 1999, Cilt 3, No. 3.

tirdi, ideolojik yoğunluğunu kaybetti.[82] Sonraki dönem Türkiye'de siyasallaşmış İslâm'dan ekonomi alanında kazanç getiren İslâmî unsura geçişi yaşadı. İslâmî sermayenin piyasaya tahvil edilmesi, militan ve partizanlardan oluşan İslâmcı karşı-seçkinleri karşı olma özelliğinden sıyırıp sistemin içinde kendine yer bulan bir İslâmî çıkar grubuna dönüştürmüştü.

İslâm dininin sahiplenilmesinin ve kişinin siyasi yönelimini, sembolik anlam dünyasını ifade eden bir kimlik olarak mobilize edilmesinin işadamlarına yerel, ulusal ve uluslararası düzlemde bir sosyal sermaye yaratarak ne denli yarar sağladığı apaçık: İslâmî yatkınlıkları sayesinde işadamları yeni ağlar kurmuş ya da var olanları sağlamlaştırabilmişti. Bunu İslâmî cemaatlere ya da tarikatlara yakınlıklarından yararlanarak, dışsallaştırılmış ya da kurumsallaşmış İslâmî sermayeleri sayesinde ve kendiliğinden kurulan kişisel ilişkileri vasıtasıyla, İslâmî bankalar gibi, kolektif kimlik unsuru olarak, kuruluş amacı olarak, işleyiş ilkesi olarak ya da faaliyetlerinin nihai amacı olarak dine gönderme yapan çeşitli kurum ve şirketlerle olan resmî bağlantıları aracılığıyla sağlamışlardı.

Serbest piyasada dışsallaştırılan İslâmî sermaye, piyasa odaklarını da teminat altına almıştı: Hem ticari ve finansal imkânlar yaratmış hem de kardeşlik ve dayanışma söylemiyle işverenler ile çalışanlar arasındaki çıkar çatışmalarının yarı resmî biçimde, yani işçilerin örgütlü olarak temsil edilmesinin önüne geçerek dindirilmesini sağlamıştı.[83] İslâmî sermaye bundan böyle ekonomik aktörler arasında bir uzlaşı ve tercih unsuru, bir işbirliği kriteri ve dış ticaretin olmazsa olmazı olarak kabul görüp performans etkeni haline gelmişti.

Dolayısıyla İslâmî sermaye aktörlerin ekonomik kararlarına etki eder ve birbirleriyle kurdukları ilişkilerine biçim verir hale gelmiş, böylelikle ekonomi alanında aktörlerin güçleri üzerinde de yapısal bir etki yaratmıştı. Girişimci imgesine, markaya ve bu markaya sadakate dair simgesel bir avantaj da sağlamıştı. İslâmî kurum, şirket, banka, vakıf ve birliklerin kurulması sa-

82 Kepel, Gilles, *a.g.e.*, 2000, s. 567.

83 Buğra, Ayşe, *a.g.e.*, Güz 1997, s. 50-55.

yesinde İslâmî ürün ve hizmetlerin üretim ve dolaşımının etrafında yeni bir İslâmî piyasa şekillenmeye başladı.

Bununla birlikte bu İslâmî piyasa geleneksel piyasanın dışında ya da kapitalizm mantığından özerk bir biçimde işleyen kapalı bir alt-ekonomi oluşturmuyordu. Araçsal rasyonelliğin idaresindeki ekonomik alanın kurallarını kabul ederken kendisini bundan farklılaştırıyordu. Bunu da "ekonomik alandaki unsurlara rekabet ortamında avantaj sağlayabilecek başarıya götüren farklılık unsuru[84]" niteliği taşıyan bir üstünlük ve konumlama simgesi olarak İslâmî sermayeyi nesneleştirilip somutlaştırarak yapıyordu.

İslâm'la ilişkinin piyasaya farklılık unsuru olarak girmesiyle tüm aktörleri İslâmî sermayeye sahip olup olmamalarına göre yeniden konumlandırmak mümkün oldu. Söz konusu sermayeye sahip olan şirketler kendilerini diğerlerinden farklı addederken yakınlıkları bu sermayenin piyasada kârlı hale getirilmesi ve bu sermayenin verimli kılındığı İslâmî piyasanın yeniden üretimi konusunda bir çıkar birliği yaratmaya başladı. Bu şekilde bir çıkar gruplaşması ortaya çıktı; İslâmî tanışıklıklar etrafında toplanan ekonomik aktörler, İslâmî piyasa için üretim yapan girişimciler ve bu özel ürün ve hizmetleri talep eden tüketiciler bu çıkar gruplaşmasının tarafı oldular. 1980'li yıllardan itibaren İslâmî aktörlerin İslâmî sermayelerine kamusal bir değer atfederek gitgide daha görünür hale gelmesiyle birlikte kamusal alanda söz konusu sermaye sayesinde bir "birbirini tanıma ve kendini ayırt etme" dinamiği yarattı. Bu dinamik bir sosyal grubun oluşmasında kurucu öneme sahiptir. Yani İslâmî sermaye etrafında oluşan ekonomik, sosyal ve kültürel çıkar birliğinin farkına varan bu modern İslâmî aktörler kendi gruplarının üyelerini söz konusu sermayeye sahip olmalarından tanır, bu sermaye etrafında toplar ve kendilerini toplumun genelinden de bu sermaye sahipliği ile farklılaştırır.

Toplumsal doku içinde kök salmaya başlayan bu çıkar grubu, yeni İslâmî burjuvazidir. Söz konusu grup kendini İslâm'la

84 Bourdieu, Pierre, "Le champ économique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1997, Cilt 119, No. 1, s. 52-53.

ilişkilendirirken birçok farklı şekilde ortaya koyar (üye olunan ekonomik, kültürel ve siyasal örgütlenmeler, tüketim ve eğlence alışkanlıkları, zamanı kullanma biçimleri, iş ahlakı, iletişim biçimleri, beden teknikleri, sanatsal ve edebî üretim). Yüceltilen bu sermayeye sahip olmak, modern ekonomi alanının kapitalist işleyiş ve örgütlenme mantığında, İslâmî geleneklere, değerlere ve kültürel ilkelere aykırı bir unsur olmadığına kanaat getirmiş İslâmî bir çıkar grubunun kabul görmesini sağlamıştır.

Oluşum halindeki bu yeni İslâmî burjuvazi, yükselmekte olan tüm toplumsal gruplar gibi, daha fazla siyasal etki ve ekonomik güç elde etme arzusu taşır ve bunun olanaklarına da sahiptir. MÜSİAD da yeni İslâmî burjuvazinin talep ve arzularının, ekonomi alanındaki çıkarlarının ve daha fazla siyasi etki gücü elde etme isteğinin temsilcisidir. MÜSİAD'ın kurulmuş olması, söz konusu İslâmî çıkar grubunun oluşumunu tamamladığını ve toplumsal alanda kendi güç konumu ve değerleriyle yeni bir burjuvazi olarak yerini aldığını gösterir. Bu aynı zamanda TÜSİAD'm temsil ettiği laik büyük burjuvaziyle arasındaki rekabetin gitgide arttığım da gözler önüne serer.

İŞADAMLARI ÖRGÜTLENME ALANINA GİRİŞ

1980'li yıllarda işadamları İslâmî sermayeleri aracılığıyla somut piyasa odakları oluşturmak için Okmeydanı'nda buluşuyorlardı. Grup, daha ziyade İstanbul'da iş yapan bu girişimcilerin şahsi çıkarlarını korumak adına çalışıyordu. MÜSİAD kurucularının anlatıları, başlangıçta ne "Anadolu Kaplanları"nın ne de KOBİ'lerin çıkarlarını savunmak gibi bir ortak iddiaları olmadığını ortaya koyuyor: Bu gruplaşmanın amacı, İslâmî ya da kişisel bağlantıları kullanarak Özal Hükümeti'ne ve iktidarı elinde tutan seçkinlere ulaşmaktı. Bu yüzden, söz konusu işadamlarınm girişimlerini dernek çatısı altında resmîleştirmeden önceki toplanma dönemi, kolektif bir mesleki kurumdan ziyade kişisel çıkarlar için İslâmî sosyal sermayeyi canlandırma girişimi olarak okunmalıdır. 1990 yılında bu girişimi bir işverenler örgütü olarak kurumsallaştırmaya karar verirler.

Şirket adına kolektif mobilizasyon

Faruk Bey MÜSİAD'ın üye seçimlerinin yapıldığı ve girişimcilerin örgütlendiği ilk toplantılarını şöyle anlatır:

> "1990'da çevremizdeki arkadaşlar, başta gene Tayyip Bey olmak üzere, dediler ki 'böyle, bir şekilde bir araya geliyorsunuz, bunun bir adı, sanı yok'. Arkadaşlarla bir araya geldik ve beş kişi bu işin nasıl kamuoyuna çıkacağına karar verdik. Çünkü o güne kadar biz kamuoyuna çıkmadık açıkçası kendimizi test ediyorduk. Oradaki ekibimizle birlikte. Onlardan bir kısmı doktor ve avukat olduğu için bu sürecin içine giremediler, tüccar ve sanayici olmadıkları için. Biz kafa kafaya verdik, çevre sorunumuz pek yoktu. Murat'ın çevresi pek yoktu fakat bizden çok avantajlı tarafları vardı: Aşırı vizyon sahibi olan bir arkadaşımızdı. Yetişme tarzı itibariyle, yani ekonomi içerisinde, babası da TÜSİAD'cı olduğu için, daha çaplı işler içerisindeydi. Bizler ufak işletmeler içerisindeydik. Hemen karar verdik. Etrafımızdaki 50 kişilik halkayı oluşturduk. Sonra 100 kişilik, sonra birdenbire 500'e çıktığımızı gördük. Rüyamızda bile yoktu açıkçası. Ve bu çok kısa bir süre içinde gelişti.
>
> Nasıl her şirkette sermaye olur, biz de işte 1000'er dolar, atıyorum, bir yerde bloke ettik, ileride takılırsak dernek için kullanmak için. Üçümüzün ismine bloke ettik. Birimizden birini şeytan dürterse diğerleri durdursun diye üç kişinin imzasıyla... Bir nevi otokontrol. İlk başta benim ve diğer arkadaşların üzerinde durduğu konu tamamen profesyonel bir ekiple çalışmamız gerektiğiydi. Çünkü hepimizin iş hayatı vardı. İlk hedefimiz profesyonel kadro bulmak oldu."

Ekonomik liberalleşmenin başladığı 1980'lerin sonlarına doğru, bu birliğin öncüleri arasında yer alan on iki işadamı 5 Mayıs 1990 tarihinde İstanbul'da MÜSİAD'ı kurdular. Biri dışında hepsi, sanayi, inşaat, hizmet ve serbest meslek alanlarında iş gören KOBİ patronlarıydı. Söz konusu öncü girişimciler, Fransız sosyolog Michel Offerlé'nin güzel deyişiyle ifade etmek gerekirse, "ilgilileri bir araya getirmek ve onları kendi çıkarla-

rıyla ilişkilendirmek"[85] arayışındaydı. Bu ilişkilendirme, kendiliğinden gelişecek bir süreç değildi; bu, İslâmcı karşı-seçkinlerin kişisel çıkarlarından İslâmî burjuva grubunun ortak çıkarlarına geçişi sağlama çabasıyla olacaktı.

İslâmî burjuvazinin tanınma, iktidara erişme ve toplumsal değişim arzusu, hem maddi hem sembolik düzlemde gelişen bu mobilizasyon sürecinde billurlaşır. Cahit Bey girişimlerini "Türkiye'nin değişmesi lazım diyordum. Bir şeyler yapmamız gerekiyordu ve biz de bir grup topladık" sözleriyle ifade ediyor. Toplumsal olarak yükselişte olan gruplar için örgütlenme becerisini artıran kaynakların varlığı ve mobilizasyonu, değişimi gerçekleştirmenin ön koşuludur.[86] MÜSİAD'ın kuruluşu işverenler alanı içinde işte böyle bir grubun kurulmasına örnektir.

Öncelikle, toplantı giderleri ve mekân kirası için bir sandık kurulur. İslâmî sermaye başlangıçtaki grubunu genişletecek sosyal sermayeyi yaratmak ve seçkinlerle ilişki kurmak, onlardan hem fikir hem de toplumsal ve siyasal destek almak için mobilize olur. Kurucu kadro, temasa geçtikleri seçkinler olarak Aydın Bolak, İsmail Kahraman, Ali Coşkun, Fethullah Gülen, Necmettin Erbakan[87] gibi isimleri zikretmişlerdir: Bunlar

85 Offerlé, Michel, *a.g.e.*, s. 44.

86 Farro, Antimo L., *Les mouvements sociaux: diversité, action collective et globalisation*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2000, s. 67. Freeman, Jo, "Resource Mobilization and Strategy: A Model for Analyzing Social Movement Organization Actions", Zald, Mayer N., McCarthy, John D., *The Dynamics of Social Movements Resource Mobilization, Social Control and Tactics* içinde, Massachusetts, Winthrop Publishers, 1979, s. 172-175.

87 Aydın Bolak 1961-1965 yılları arasında CHP Balıkesir milletvekilliğini yürütmüştür. Ardından siyaseti bırakıp iş yaşantısına dönmüştür. Sivil toplumda da son derece etkin bir rol oynamıştır ve Rifai tarikatı mensubu olduğu bilinmektedir. Bilici, Faruk, "Sociabilité et expression Politique Islamistes en Turquie: les nouveaux vakıfs", *Revue française de science politique*, Cilt 43, No: 3, 1993, s. 420. Sanayici Ali Coşkun 1986-1990 yılları arasında Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği'nin başkanlığım yürütmüştür. ANAP'tan milletvekili seçilmiş ve 2003-2007 yılları arasında AKP Hükümeti'nde Sanayi ve Ticaret Bakam olarak görev yapmıştır. İslâmcı harekete mensup olan İsmail Kahraman Milli Türk Talebe Birliği'nin eski başkanlarından ve Birlik Vakfı'nm da kurucularındandır. 1996-1997 yıllarında RP hükümetinin Kültür Bakanı olarak görev almıştır. Aynı zamanda inşaat ve gayrimenkul sektörünün önde gelen işadamları arasında yer alır. Fethullah Gülen Said-i Nursi'nin öğrencisi ve Türkiye'deki en büyük İslâmî topluluğun ruhani lideridir.

İslâmî bağlantıları bulunan ya da muhafazakâr sağda yer alan kişilerdir. Söz konusu girişim İslâm ahlakına saygılı bir ekonomi topluluğunun kuruluşunda bir adım olarak meşrulaştırılır.

Görüşmecilerimiz, kurucu kadronun Özal hükümetiyle iyi ilişkiler içinde olan İstanbullu tanınmış işadamlarından oluştuğunu da hatırlatırlar. Söz konusu kişiler piyasalar hakkındaki bilgi ve birikimlerini grup içinde dolaşıma sokarak kişisel deneyimlerinin kolektif düzeyde değerlendirilmesini sağlayıp mesleki sermayelerini mobilize etmiştir.

Toplantı ve akşam yemeklerinin düzenlenmesi zaman almış, bu hem çokça paraya mal olmuş hem de gönüllü aktivistlere ihtiyaç duyulmuştu; ki bu MÜSİAD'ın kuruluşunda bir tür adanmışlık halini de almıştı. Cahit Bey bu süreci bir inanç, kamusal bir görev, ahlaki bir misyon, kutsal bir mücadele süreci olarak yorumlar:

> "Bir araya geldik, önce yaklaşık 40-50 kişi filandık. Bir yemek verdik. Dedik ki, bu işe inananlarla bir daha toplantı yapsak, bu işin kuruluşunda olmak isteyenlerle, hamurunda olmak isteyenlerle. Sonra bir toplantı daha yaptık. Sonra bir yemek daha verdik, bir baktık ki o zaman elli kişi varsa şimdi gelen 25 kişi. Dedik, biz derdimizi iyi anlatamamışız, heyecanımızı insanlar anlayamamış, ya biz anlatamadık ya onlar anlamak istemedi. İçimizden bazı arkadaşların da morali bozuldu. Ya, dedik ki arkadaşlar, yani bir sürü insanız, biz inanmışız ki buradayız. Biz ne olursa olsun az da olsak [yapacağız dedik]. Peygamber efendimizin yanında kaç kişi vardı? Öyle ya, bu bir mücadele işidir. Birisi bayrağı eline alır, arkasından ama on kişi gider, ama yüz kişi gider. Önemli olan o bayrağın inmemesidir. Biz bunu sırtlanırız. Biz buna inanmış mıyız? İnanmışız. Sonra on iki arkadaş karar verdik: Biz bunu kuruyoruz, ne şartlar altında olursa olsun."

Cahit Bey'in bu işverenler girişimine, Hz. Muhammed ve yoldaşlarının mücadeleci ruhlarıyla İslâm'ı yaymalarına benzer bir cihat sembolizmi atfettiğini görürüz. Yeni İslâmî burjuvazinin çıkarlarının temsili, kutsal bir dava gibi yaşanır. Söz konusu mobilizasyonun haklılığına adeta dinî bir inanç duyulma-

sı, MÜSİAD'ın kuruluşundaki ahlaki angajmanı ve İslâmî sermayenin etkin hale getirilişini gözler önüne serer. Dinî inançla, ekonomik amaç iç içe geçmiş haldedir.

Kamusal alana angaje olmak, ortak çıkarların varlığını dile getirmeyi ve diğer aktörlere göre böylece konum almayı gerektirir. Kurucu kadrolar "Anadolu sermayesini" oluşturan KOBİ'lerin çıkarlarını savunmayı, yetkililer karşısında onların ihtiyaçlarını temsil etmeyi ve İstanbullu büyük şirketlerin hâkimiyetine karşı onların pazar payını artırmayı hedeflediklerini söylemişlerdi. Dolayısıyla derneğin kurumsal kimliğini tanımlarken söz konusu çıkarların temsilcisi olduğunu belirtirler.

Her ne kadar KOBİ olmaları bir çıkar ortaklığı yaratsa da yakınlıklarının temeli, paylaştıkları İslâmî sermayeden kaynaklanıyordu. Fakat laiklik ilkesi uyarınca derneğin isminde ve hedefleri arasında İslâm'a gönderme yapmak yasak olduğu için nesnel ekonomik amaç birliğini ortak payda olarak belirlemek daha garantili bir stratejiydi. Böylece İslâmcı karşı-seçkinler İslâm diniyle tanımlanan sosyo-kültürel bir gruptan ziyade sosyo-profesyonel bir grup olarak örgütlenmiş oldu.

Aslında, 1980'li yılların sonunda KOBİ'ler İstanbullu büyük şirketlerin yararlandığı tüm ayrıcalıklardan, yatırım teşviklerinden ve sübvansiyonlardan ve kâr paylaşımından yararlanmak bakımından hâlâ gerilerden geliyordu.[88] Son on yılda üretimde ve ihracatta atılım göstermişlerdi ama sanayi ve ticaret odalarının uyguladığı devlet korporatizminin sınırları ve Türkiye'de özel sektörün temsilini elinde tutan TÜSİAD'ın *seçkinci (elitist) çoğulculuğu* nedeniyle ulusal ölçekte temsil edilemiyorlardı. Büyük şirketlerin hâkimiyetinde olan TOBB (Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği) ve TÜSİAD, ulusal ekonomik kalkınmada KOBİ'lerin çıkarlarını savunmakta aciz kalmıştı. Ayrıca KOBİ'lerin de bölgesel anlamda parçalı, ulusal ölçekte de bölünmüş durumda olması kolektif bir bilinç oluşmasını engel-

88 1990'ların başlarında İstanbul Ticaret Odası tarafından yapılan bir çalışmada KOBİ'lerin %90'ının hiçbir yardımdan yararlanmadığı ortaya konmuştur. Buğra, Ayşe, "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1998, Cilt 30, s. 523-524.

liyordu. Dolayısıyla KOBİ patronları mobilize olabilir durumda ama bir çıkar grubu olarak örgütlenmekten ve kendini kolektif olarak temsil etmekten aciz bir sosyo-profesyonel grup oluşturuyordu. İslâmcı karşı-seçkinler işte bunu başardı. KOBİ'lerin daha fazla ekonomik ve siyasal güç kazanma arzularını meşrulaştırmak için kendilerini küçük ve orta ölçekli üretici ve tüccarların sosyo-ekonomik çıkarlarının sözcüsü olarak ortaya koydular. Böylelikle TÜSİAD içinde uzun zamandır yerleşik durumda olan ekonominin seçkinlerine karşı kendilerini muhalif olarak konumlandırdılar.

TÜSİAD'a muhalif tavır alma

Her kolektif girişim, potansiyel olarak ilgili durumdaki grup nezdinde bir temsil sürecinden geçer. Cahit Bey örneğinde görüldüğü gibi bu oluşum, "İşadamlarının bir araya geldiği bir yapılanma olacaktı ve iş dünyasında sadece TÜSİAD'm olmadığını gösterecek"ti.

Bu yeni örgütlenme kendini TOBB ve TÜSİAD'a, yani Türk işverenler alanının iki temel unsuruna karşı konumlandırıyordu.[89] MÜSİAD'm kurucuları, bu kurumları eleştirerek ekonomik topluluğun temsiliyet ihtiyacını karşılamayı vaat ediyorlardı. Ticaret odaları "hiçbir şey yapmamakla ve sadece siyasi partilerin savaş meydanı" olmakla suçlanıyordu. TÜSİAD ise "kapalı bir seçkinler kulübü" olarak tanımlanıyordu.

Gerçekten de devlet tarafından kurulan ve merkezi Ankara'da bulunan TOBB tarafından örgütlenip yönetilen sanayi ve ticaret odaları bir temsil mercii olmaktan ziyade devlet denetimini sağlayan bir araç konumundaydı.[90] MÜSİAD'ı kuran kar-

89 Üçüncü bir işadamları örgütü daha vardır: TİSK (Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu). Araştırmamızda TİSK'e özel bir yer ayrılmayacaktır çünkü görüşmecilerimiz onu işverenler arasındaki rekabetin başlıca aktörleri arasında saymamıştır.

90 Buğra, Ayşe, *a.g.e., 1994*; Heper, Metin, "The State and Interest Groups With Special Reference to Turkey", Heper, Metin (der.), *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience* içinde, Berlin, Walter De Gruyter, 1991, s. 16.

şı-seçkinler ticaret odalarının işleyişini eleştirmeleri dışında kendilerini adlandırmak ve konumlandırmak için TÜSİAD'ı referans noktası almışlardı. Faruk Bey bunu şöyle anlatır:

> "TÜSİAD 1970'lerin başında kuruldu. İşte bize zaman zaman söylediler: Ticaret odaları var, TÜSİAD var, MÜSİAD'a ne gerek var? O zaman aynı soruyu ben sorardım onlara: Ticaret odaları varken TÜSİAD'a ne gerek vardı? Demek ki farklı olmak istedi. Bence o farklılık güzel bir şey: Bizi de içinize almadınız, kapalı devre yaptınız. Belki biz de içinize giremeyebilirdik, dünya görüşleri olsun, vesaire. Türkiye içinde farklılıklar olmalı ki, kendini bulabilsin, ileriye rahat bakabilsin. Çatışmada kötü bir şey yok. Kavga anlamında söylemiyorum, daha güzeli ve mükemmeli yakalamak adına olan çatışma olmalı. Siz Anadolu'nun uyuyan cevherini uyandırmazsanız, sadece biz uyanık kalalım derseniz olmaz... Bunun önünü açmak lazım. Aslında, TÜSİAD'dan sonra en bereketli işi MÜSİAD yapmıştır: Anadolu'nun sermayesine kapı açmıştır."

Kurucu kadro, girişimlerini TÜSİAD'a muhalif olmakla meşrulaştırsa da TÜSİAD yeni burjuvazi için aslında iki işlevi birden yerine getirmiş oluyordu. Bir yandan model olarak alınabilecek bir örgütsel başarı örneği oluşturuyordu çünkü daha önce özel çıkar gruplarının temsilini tekelinde tutan devlet korporatizmini yıkarak çoğulculuğu ön plana koymuştu. Üstelik toplumsal bir statüye kavuşmuştu ve siyasi iktidar nezdinde önemli bir etkiye sahipti. Bu da modelinin başarısını gösteriyordu.

Kurucu kadrolar TÜSİAD'ın seçkinciliğini, derneğin Anadolu'daki küçük ve orta ölçekli tüccar ve sanayicilerin katılımını ilkesel ve olgusal olarak engelleyen katılım şartlarını eleştiriyordu:

> "Belki bilirsiniz, Anadolu'da İstanbul'da şehir kulüpleri vardır. O şehrin en ileri gelenlerinin oluşturduğu bir kulüptür. O kulübe gidersiniz, orada kâğıt oynarsınız, çay içersiniz, yaş günlerini yaparsınız. Orası elittir, oraya herkes giremez. Yani pa-

ranız da olsa giremezsiniz. TÜSİAD sizi kabul etmiyor ki o zaman orası bir dernek değil, kulüp.

1990 senesinde biz MÜSİAD'ı kurarken yoktu ki kimse, bir tek TÜSİAD vardı. Türkiye'deki işadamlarını temsil eden sadece TÜSİAD vardı, başka kimse yoktu. Üyeleri çok güçlü ekonomik güçleri de çok iyi, siyasi güçleri de çok iyi. Bir şekilde Türkiye'yi dünyada bunlar temsil ediyorlar. Bunun böyle olması normal mi? Hayır, kesinlikle hayır... Onların bağımsız olduğuna inanmıyoruz, içeride ve dışarıda. Ama biz bağımsız olarak ortaya çıktık. Hiçbir siyasi partiye, hiçbir siyasi kimliğe bağlı olmaksızın bir dernek kuracağız dedik."

Bu eleştiri derneğin kurumsal kimliğinin sembolik tanımının sınırlarını da çizmekteydi. "Düşman" imgesi kolektif kimliğin inşasında birleştirici bir sembol olmuştu.[91] MÜSİAD'ın kendini sunuş biçimi sembolik düzlemde demokratik bir çerçeveye gönderme yapıyordu ve ekonomi alanındaki yeni seçkinlerin yerleşik seçkinler grubunun egemenliğine, işverenler alanının yeni müdahillere kapalı yapısına karşı muhalif tutumunu ortaya koyuyordu.

İstanbul'da 1971 yılında ülkenin en büyük sanayi holdinglerinin başında bulunan on iki girişimci tarafından kurulan TÜSİAD'ın bünyesinde Türkiye'nin en köklü ve en büyük şirketleri yer alıyordu. Siyasal anlamda son derece etkili olan kuruluş, 1997'den beri Avrupalılaşma ve demokratikleşme çizgisini benimsemişti. Finansal ve örgütsel sermaye açısından zengin olan TÜSİAD, milli ekonomik topluluk nezdinde sembolik sermaye yönünden zayıf bir profil çizmekteydi. Genel olarak KOBİ'ler arasında, özellikle de Anadolu'da bulunanlar açısından, TÜSİAD'a karşı bir tepki her daim var olmuştu ve bu tepki halen de devam etmektedir. TÜSİAD üyesi işadamları, devletin ayrıcalık tanıdığı kişiler ve kurum da desteklenen bir kurum olarak algılanıyordu. MÜSİAD'ın kurucu kadrosunun kendilerini devlet-

91 Zdravomsylova, Elena, "Opportunities and framing in the transition to democracy: the case of Russia", McAdam, Doug, McCarthy John D. ve Mayer N. Zald (der.), *Comparative Perspectives on Social Movements* içinde, New York, Cambridge University Press, 1996, s. 124-126.

ten ve her tür siyasal ilişkiden "bağımsız-müstakil" olarak tanımlamalarının nedeni de budur.

Bu durum, kurumun resmî adından da anlaşılır: MÜSİAD kısaltmasının başındaki M, *müstakil*, yani bağımsız anlamına gelir ve devlet teşvikleriyle ve ayrıcalıklarıyla[92] büyümüş olan TÜSİAD bünyesindeki büyük burjuvaziden kendini ayırmayı ve KOBİ'lerin kendi imkânlarıyla geliştiğinin altını çizmeyi hedefler. TÜSİAD hegemonyasının eleştirisi, küçük girişimciler lehine MÜSİAD'ın kuruluşunda iddia edilen demokrasi arayışını ifade eder.

Dolayısıyla kurucu kadrolar ve üyeler arasında temel bir karşı-ayrım çizgisi olarak kolektif bir "biz" bilinci ortaya çıkar. Görüşmecilerimiz MÜSİAD'dan bahsederken örgütlenmelerini TÜSİAD'la karşılaştırmış ve kendi kurumlarını "Anadolu hareketi", "demokratik", "halka yakın", "onların gerçek sorunlarıyla ve talepleriyle ilgilenen" tabirleriyle tanımlamışlardı. Bu simgesel ayrım, sektörel çıkarları farklı olsa bile TÜSİAD'dan dışlanmış ekonomik gruplar arasında bir konsensüs oluşmasını sağlamıştı. Bu birleşim "Anadolu sermayesi" kimliğiyle kendini ifade etmekte ve yeniden üretmekteydi.

Anadolu sermayesini temsil etmek

MÜSİAD 1993 yılından itibaren Konya'dan başlayarak örgütlenmesini ulusal düzlemde duyurmaya başladı. Bu yöredeki ilk mobilizasyon dindar, muhafazakâr ve Milli Görüş sempatizanlarının ya da taraftarlarının çevresinde örüldü. Bu bölgedeki MÜSİAD kurucuları 1970'li yıllarda MSP'de, 1980'lerde ANAP'ta ve 1990'ların başında RP içinde siyasal faaliyetler yürütmüştü. Başka birçok kentte de benzer bir durum söz konusuydu. Yani yerel örgütlenme de ekonomi alanında yerel İslâmî/İslâmcı seçkinlerin mobilizasyonuyla sağlanıyordu.

Dernek, klientalist ağlara kök salmış İslâmcı karşı-seçkin-

92 Japonya, Güney Kore ve Brezilya örneklerinde de görüldüğü gibi Türkiye'nin ihracat odaklı kalkınma modelinde devlet teşviklerinde ekonomik kalkınmanın neferleri olarak görülen büyük şirketlere daima ayrıcalık tanınmıştır.

lerin girişimiyle İstanbul'da kurulmuş olsa da grubun kolektif kimliği bir toplumsal meta-grup üzerine inşa edilmişti: Girişimcilerin imgeleminde halka tekabül eden "Anadolu sermayesi"ydi bu. Sembolik olarak MÜSİAD'ın kurumsal kimliğini oluşturan anahtar sözcükler, TÜSİAD'a karşı *Anadolu halkı* ve *aşağı tabaka* olmuştu: Bu, hem "biz'in ne olduğunu" hem de "ne olmadığını" ifade ediyordu. Ayrım noktası şuydu: "Bizler halkız, seçkin değil", "Biz, Anadolu sermayesiyiz ve İstanbul sermayesinin seçkinciliğine karşıyız".

"Anadolu sermayesi" kavramı, coğrafi bir gönderme olmanın ötesinde İstanbul, İzmir ve Ankara gibi büyük kentlerle Anadolu kentleri arasındaki ekonomik, toplumsal ve kültürel bölüşüm ilkesini yansıtmaktaydı. Büyük kentlerle taşra arasındaki kültürel sermaye farkı da tarihî ve simgesel olarak, Cumhuriyet seçkinleri tarafından, taşralı halkın cehaleti ve kültürel yozluğu karşısında siyaset ve yönetimde etkin olan kentli seçkinlerin meşru otoritesini ve kültürel üstünlüğünü doğrulayacak biçimde ifade ediliyordu. Anadolu geleneklerine ve İslâmî eğilimli halk kültürüne karşıt olarak didaktik sekülarizm,[93] otoriter laikleşme,[94] pozitivist modernleşme ve Batılılaşma söylemi, metropollerin Batılı *habitus*uyla, sosyolojik bir meta-terimle ifade edecek olursak, "Anadolu sermayesi" aracılığıyla temsil edilen taşra *habitus*u arasındaki kültürel düalizm şemasını kuvvetlendiriyordu.

Bu durum aslında nesnel bir gerçeklikten çok siyasal bir konumlanışa işaret ediyordu: MÜSİAD kendisini "Anadolu sermayesinin" temsilcisi ilan ederek Anadolu sermayesinden geldiğini düşünen gruplar içinde bu mobilizasyonu sağlamlaştırmayı hedefliyordu.

Anadolulu tüccar ve sanayiciler siyasal alana tarihte ilk defa Milli Görüş'ün kurucusu Necmettin Erbakan tarafından, bağımsız adaylığını koyarak siyasal alana girdiği 1969 seçimlerinde "Anadolu sermayesi" adlandırmasıyla girmişlerdi. Erbakan

93 Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 68.

94 Luizard, Pierre-Jean, *a.g.e.*

İstanbullu büyük şirketlerle çatışma halindeki bu girişimci grubu destekliyordu:

> "Ekonomi büyük şehirlerdeki tüccarlarının lehine işliyor ve Anadolulu tüccar kendini öksüz hissediyor. İhracat kotalarından gelen aslan payı üç-dört büyük şehrin tüccarına gidiyor. Anadolu halkının Anadolu bankalarındaki tasarrufları büyük şehirlerin tüccarlarına kredi diye peydahlanıyor. TOB komprador ve mason bir azınlığın hizmetinde çalışıyor... Onun için TOB'un yönetimine girdik, TOB'u Anadolulu tüccar ve sanayicilerin hizmetine vermek için..."[95]

Bundan yirmi yıl sonra, MÜSİAD'ı kuran İslâmcı karşı-seçkinler de kendilerini TÜSİAD'dan ayırmak için bu sefer işverenler alanında aynı söylemi tekrar ediyordu. Erbakan metropollerle taşra kentleri arasındaki ekonomik çatışmayı kültürel ve ahlaki bir düalizm olarak tanımlamıştı. Murat Bey'in TÜSİAD hakkında yaptığı eleştiri Erbakan'ın oluşturduğu etik-ekonomik çerçeveyle birebir örtüşmekteydi:

> "MÜSİAD'ın muhafazakâr kimliği çabuk büyümesinde çok önemli bir etkendir. TÜSİAD çok büyüyemez. Mümkün değil, çünkü o slogan onu büyütmez. Yani Batı modeli bir yaşantı, bir söylem ve Batı'yla entegrasyon milli değerlerden hemen hemen hiç bahsetmemen, muhafazakâr kimliği hemen hemen hiç taşımaman Türkiye'de hiçbir zaman model olmaz."

Öyleyse kuruculara göre milli değerlerden ve muhafazakâr İslâmî kimlikten uzaklaşan TÜSİAD'ın karşısında milli ve manevi değerlerin temsilcisi olarak MÜSİAD yer alıyordu. MÜSİAD'ın kimliğinin simgesel ifadesi, işverenler arasındaki çatışmayı sosyo-kültürel bir karşıtlık olarak yorumluyordu. Artık rekabet KOBİ'lerle büyük şirketler arasında olduğu kadar Anadolu sermayesiyle İstanbul sermayesi arasında, halkla seçkinler arasında ve dolayısıyla İslâmî değerlerle Batılılaşmacı modernleşme arasındaydı. Yerleşik laik burjuvazi ile yeni İslâmî burjuvazi arasındaki bu sosyo-kültürel ve siyasal çekişme, yeni İs-

95 Cem, İsmail, *Türkiye Üzerine*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1970, s. 57.

lâmî burjuvazinin klientalist ilişkilerdeki TÜSİAD'ın sahip olduğu üstün konuma meydan okuduğu bir işadamı rekabeti biçiminde kendini ifade ediyordu.

Klientalizm oyunları

MÜSİAD siyaset sahnesine çıktığında başlıca klientalist koalisyonlar zaten kurulmuş hatta kurumsallaşmıştı. TOBB Doğru Yol Partisi'ne yakındı. Özal yerini Mesut Yılmaz'a bıraktığından beri de TÜSİAD ANAP'la iyi ilişkiler içindeydi.[96]

Yeni kurulmuş olan MÜSİAD, Özal'ın Cumhurbaşkanlığı döneminde onunla iyi ilişkiler geliştirmişti: "Özal yaşasaydı MÜSİAD'ı siyasete tekrar atılmasında temel unsur olarak görüyordu. Çünkü o siyasete tekrar girmeyi düşünüyordu ve MÜSİAD tabii çok geniş bir taban vereceği için... MÜSİAD için Türkiye'deki en önemli teşkilat diyordu."

Aslında MÜSİAD'ın kuruluşu Özal'ın siyasal hayatında önemli bir dönüm noktasıydı. Özal, DYP ile TOBB ve ANAP ile TÜSİAD arasındaki koalisyonların ağırlığını dengelemek için işverenler alanı içinde yeni bir ortak arayışı içindeydi ki MÜSİAD ona aradığı desteği sağladı. Sakaryalı bir sanayicinin ifadesiyle, "MÜSİAD'ın kurulmasını Özal sağlamıştı". Derneğin kurucuları ile kişisel ilişkileri gibi 1980'lerdeki İslâmî iltimasçılık eğilimleri bu iddiayı güçlendiriyordu.

Özal açıkça MÜSİAD'ı destekliyordu. Dernek üyeleri Orta Asya seyahatinde ona eşlik etmişti. Özal da derneğin düzenlediği iftarlara ve taşra temsilciliklerinin açılışlarına katılmıştı.[97] Bu ittifak Özal'ın 1993 yılındaki vefatına kadar devam etti ve derneğe meşruiyet, üyelerine de geniş iş olanakları sağladı.

Dernek, kuruluşunun ardından dönemin siyasal partileriyle tarafsız ilişkiler geliştirdi ve örgütsel, ideolojik ve kişisel tüm bağlantılarına rağmen Refah Partisi'nin desteğini açıkça talep etmedi: 1990'ların başında RP'nin partileri kapatılmış gelenek-

96 Alkan, Haluk, Aydın, Uğur, "Türkiye'de İşadamı-Devlet İlişkileri Perspektifinden MÜSİAD", *Toplum ve Bilim*, Yaz 2000, No. 85, s. 147.

97 A.g.e., s. 148.

ten gelmesi, marjinal konumu ve yasaklı siyasetçileri olan İslâmcı bir parti olarak laik sistemin insafına kalmıştı. Dolayısıyla RP, kamusal alanda yerini sağlamlaştırmaya çalışan MÜSİAD için yeterince güvenilir ve sağlam bir siyasi patron vazifesi göremezdi. Özellikle de Milli Görüş'ü temsil eden bir parti ile birlikte anılarak meşruiyetinin ve özerkliğinin sorgulanmasını istemiyordu. Oysa RP açıkça derneğin yanında olduğunu ifade etmeye oldukça hevesliydi.[98]

MÜSİAD, işadamları alanına çıktığında, belirli bir siyasal ve ideolojik tanım altına girmeden, farklı siyasal, kişisel ya da kurumsal aktörlerle grubun ekonomik çıkarlarını ilgilendiren değişimlere ve koşullara göre esnek ve konjonktürel koalisyonlara açılma stratejisi izlemeye başladı. Başlarda işverenler alanında bir yer edinmeyi ve ekonomik olarak destek kazanmayı hedefliyordu. Derneğin isminde yer alan ve kurucu kadronun bu temkinli stratejiye gönderme yapan "bağımsızlık" şiarı da burada dikkate değer.

MÜSİAD özellikle hükümet kanadındaki seçkinlerle yakın temas kurmasını sağlayacak pragmatik bir tutum benimsedi. 1990'ların başlarında bu, ANAP'tı ama ANAP TÜSİAD'a yakındı. İkinci olarak MÜSİAD yetkilileri, dönemin ikinci en büyük partisi olan DYP ile yakınlaşma arayışına girişti ancak TOBB'la işbirliği içinde olan DYP bunu reddetti: MÜSİAD, diğer iki işverenler örgütüne kıyasla sağlam olmayan konumu ve görece zayıf ekonomik gücüyle pek de ilginç bir müttefik değildi. Bunun üzerine MÜSİAD yetkilileri de siyasi nüfuzlarını artırmak için tek tek muhafazakâr milletvekilleriyle yakınlık kurma yoluna gitti ve ANAP hükümetiyle organik bağlar kurmak için 1993 yılında Ekinciler ve Cevahirler gibi ANAP'a yakın büyük şirketlere katılım çağrısı yaptı.

Öte yandan 1994 yılında siyasi koşullar MÜSİAD için tümüyle değişti. Konya teşkilatının kurucularından Mesud Bey, "Özal'ın vefatından sonra partiyle [ANAP'la] bağlarımız koptu" sözleriyle bunu ifade ediyordu. Dernek birdenbire siyasi destekten yoksun kaldı ve klientalist ittifakların uzağına düş-

98 *A.g.e.*, s. 148.

tü. Ancak RP 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde Ankara ve İstanbul gibi büyük metropolleri kazanarak önemli bir siyasi patron adayı haline geldi. Bu yeni açılım da derneği yeniden konumlanmaya ve siyasi müttefik olarak RP'yi değerlendirmeye itti.

1994 yılında RP ile DYP'nin REFAHYOL koalisyonunu kurmasının ardından MÜSİAD ve RP arasında bir yakınlaşma yaşandı. TOBB'un desteklediği DYP ekonomik kararlarda halen etkindi. Bu ittifakı dengelemek için RP'nin iş dünyasından bir müttefike ihtiyacı vardı. İslâm ahlakından ilham almış ancak eksik ve gerçekleştirilmesi imkânsız da görünse, ekonomik tasarılarını hayata geçirmek için işverenler arasından kendine bir yandaş arıyordu. RP'nin arzuladığı ekonomik sistem, serbest piyasa ekonomisinden farklıydı. *Adil Düzen* adını verdikleri bu sistem 1970'li yıllardan beri Milli Görüş'ün ekonomik programını oluşturuyordu. Program, yoğun sanayileşmeye dayanıyor ve devlete denetim, düzenleme ve girişimcilik rollerini atfediyordu. İslâmî değerlere uygun, toplumsal anlamda adil ve ahlaki olarak doğru bir ekonomik rejim vaat ediyordu. Söz konusu tasarı oldukça muğlaktı çünkü simgesel olarak yüklüyken teknik açıdan yetersizdi. Bir programdan ziyade ideolojik bir söylem gibi görünüyordu. Bu zayıflığı gidermek için RP önce TÜSİAD'la anlaşmaya çalıştı. Bu teşebbüs başarısızlıkla sonuçlanınca MÜSİAD RP'nin işveren müttefiki olarak sahnedeki yerini aldı. Dernek RP'nin ekonomideki zafiyetinden yararlanarak kendi çıkarları için ekonomik kararlar konusunda baskı yapmayı umuyordu.[99]

Bu yakınlaşma derneğe KOBİ'lerin çıkarları adına bir baskı grubu olarak iş görme imkânı kazandırdı. Türkiye tarihinde ilk defa REFAHYOL hükümeti KOBİ'lere adil davranılmadığını ve bunun milli ekonomiye zarar verdiğini ifade etti.[100] Hükümet Kamu İktisadi Teşebbüsleri'nin (KİT) özelleştirilmesi çerçevesinde devlet teşvikleriyle KOBİ'leri desteklemeye başladı. Türkiye'de KİT'lerin özelleştirilmesi ve savunma sanayisinde özel teşebbüslere verilen teşvikler, hükümetlerin çıkar gruplarının

99 Alkan, Haluk, Aydın, Uğur, *a.g.e.*, s. 148-149.

100 Buğra, Ayşe, *a.g.e.*, 1998, s. 537.

oluşumuna ve zenginleşmesine katkı sağladığı iki önemli araçtır.[101] MÜSİAD üyeleri teşviklerin paylaşımı ve askerî mühimmat üreten KİT'lerin özelleştirilmesi alanlarında ayrıcalıklar elde etmişti. Kombassan ve Kalyon gibi önemli üyeler teklif vermek için ilk davet edilen isimler arasında yer almıştı.[102] Kombassan Holding savunma sektöründe özelleştirmelerden büyük pay aldı. Ayrıca daha küçük üyeler de Yatırım Holding A.Ş. adında çok ortaklı bir şirket kurarak bu süreçten kâr sağladı.

İki kurum arasındaki bu koalisyon dış siyasette de kendini gösterdi. MÜSİAD, Müslüman ülkeler arasında uluslararası bir siyasi işbirliği yapılanmasına gitmek isteyen RP'den D-8[103] (Kalkınmakta olan 8 ülke) projesini aldı. Buna karşılık da hükümet derneğin birçok projesine destek verdi: Bunlar arasında Ortadoğu, Orta Asya ve Güney Asya'daki Müslüman ülkeler arasında kurulacak Pamuk Birliği ya da MÜSİAD'm "sosyalist, müdahaleci ve fazla kuramsal" gördüğü *Adil Düzen* programı yerine öngördüğü serbest ve rekabetçi bir piyasa modeline dayanan, devlet müdahalesinin asgariye indirildiği[104] "Medine Pazarı" da vardı.[105] Bu sayede Batı'nın ekonomik tahakkümüne karşı uluslararası bir Müslümanlar bloğu kurulması amaçlanıyordu.[106] Bu projeler RP'nin İslâmcı ve üçüncü dünyacı siyasetine uygundu; hem uluslararası piyasada İslâmî sermayenin kârlı hale getirilmesini teminat altına alıyor hem de İslâmî burjuvazinin gelişmesinin önünü açıyordu. İslâmî burjuvazi de yabancı ülkelere yapılan seyahatlerde hükümete eşlik etmeye başlamıştı. MÜSİAD üyeleri 1996 yılında Müslüman ülkelere yapılan ziyaretlerde değeri 800 milyon dolara varan iş anlaşmaları yapmıştı.[107]

---

101 Alkan, Haluk, Aydın, Uğur, *a.g.e.*, s. 151.

102 *A.g.e.*, s. 152.

103 1996 yılında İstanbul'da kurulan, Türkiye, İran, Pakistan, Bangladeş, Malezya, Endonezya, Mısır ve Nijerya'nın dahil olduğu hükümetler arası örgütlenme kalkınmakta olan Müslüman ülkeler arsında işbirliği sağlamayı amaçlıyordu.

104 Buğra, Ayşe, *a.g.e.*, 1998, s. 531.

105 Alkan, Haluk, Aydın, Uğur, *a.g.e.*, s. 148.

106 MÜSİAD, *Pamuk Birliği*, Rapor No. 19, 1996, İstanbul, s. 4.

107 Bulut, Faik, *a.g.e.*, 1997.

MÜSİAD, işverenler arasındaki yerini sağlamlaştırırken yeni burjuvazi de laik büyük burjuvaziye karşı rekabet gücünü artırıyordu. TÜSİAD ve CHP'nin dernekle diyalog teşebbüsleri sembolik kalsa da bu, MÜSİAD'ın yerini sağlamlaştırdığının bir göstergesiydi. Öte yandan klientalist kanallar da MÜSİAD'a açılmış ve derneğe üye olmak bir çıkar kapısı halini almıştı. 1990'lı yılların rekabetçi klientalizm ortamı içinde birliklere ve örgütlenmelere dahil olmak, ayrıcalıkların ve servetin paylaşımında belirleyici bir rol oynuyordu. İktidardaki seçkinlerin ekonomik ve ideolojik yönelimlerine ve aynı zamanda çıkar grubunun klientalist ağlar kurma becerisine göre bu aidiyetler bir koz ya da dezavantaj haline geliyordu. MÜSİAD üyesi bir işadamı durumu, "Bir yerlerde olmak gerekiyordu" diyerek özetlemişti. Böylece girişimcilere İslâmî aidiyetlerini kârlı hale getirme imkânı sunan bu siyasal yapı, onları derneğe üye olmaya ya da başka İslâmî ağlara dahil olmaya itmişti. REFAHYOL Hükümeti döneminde 1996-1997 yılları arasındaki üye sayısı 3.000 civarındaydı.[108] Bu çıkar sağlamaya yönelik strateji, MÜSİAD'ın bağımsızlık arzusunu da tüketti çünkü iktidarla kurulan ittifak oldukça kârlı olmuştu.

Öte yandan MÜSİAD, RP ile ittifakı dolayısıyla siyasal İslâm'ın da finansörü olarak görülmeye başlandı. RP ile kurulan klientalist ilişkiler 28 Şubat 1997 askerî müdahalesinin önünü açan etkenlerden biriydi. 28 Şubat muhtırası, kamusal alanda İslâmî sermayenin kurumsallaşmasını ortadan kaldırmaya yönelik ciddi bir girişimdi. Bu müdahale ayrıca MÜSİAD içinde de bir dönüşüme yol açtı ve İslâmî burjuvazinin gelişmesinde önemli bir dönüm noktası oldu.

108 Öniş, Ziya, Türem, Umut, "Business, Globalisation and Democracy: A Comparative Analysis of Turkish Business Associations", *Turkish Studies*, 2001, Cilt 2, No. 2, s. 100.

İKİNCİ BÖLÜM

İKTİDARLAŞMA DÖNEMİ

MÜSİAD çevresince en çok okunan liberal İslâmî eğilimli *Yeni Şafak* gazetesi 6 Ağustos 2005 tarihinde yayımladığı bir haberde, 2004 yılında Türkiye'nin en büyük sanayi firmaları arasında yer alan MÜSİAD üyesi şirketlerin sayısının arttığını duyurdu. Bu sayı bir yılda dörtten sekize çıkmıştı.[1] MÜSİAD üyelerinin ilk 500 sanayi şirketi arasına girmesi, söz konusu girişimcilerin zenginleştiğinin, işletmelerinin güncel piyasaya uyarak modernleştiğinin ve çalışma metotlarının profesyonelleştiğinin bir göstergesiydi.

14 Eylül 2009'da dönemin Kürt siyasal partisi olan Demokratik Türkiye Partisi (DTP) lideri Ahmet Türk parti delegeleriyle birlikte Türkiye'deki Kürtlerin kimlik taleplerinin tanınması yönündeki açılım politikalarını tartışmak amacıyla MÜSİAD'ı ziyaret etti.[2] Türk, Kürt azınlık lehine bir demokratikleşme için MÜSİAD'ın desteğini istedi. Bu durum derneğin önemli bir sosyal aktör ve baskı grubu olarak gücünün tanındığının bir göstergesiydi.

16 Ekim 2008 tarihinde ise gazeteci Serpil Yılmaz, MÜSİAD kurucuları arasında yer alan ve dernekte iki dönem başkanlık

1 *Yeni Şafak*, 7 Ağustos 2005.

2 *Anadolu Ajansı*, 14 Eylül 2009.

yapmış olan Ali Bayramoğlu'nu "sınır tanımaz milletvekili" olarak tanımlamıştı.[3] Bayramoğlu 2002 seçimlerinde AKP'nin Rize milletvekili seçilmişti ve ikinci dönem vekilliğini sürdürüyordu. Dış Ekonomik İlişkiler Konseyi (DEİK) çerçevesinde 2003 yılında kurulmuş olan Türkiye-Suudi Arabistan İş Konseyi'nin 2003-2011 yılları arası başkanlığını yürütmüştü. Ayrıca Ulusal Çay Konseyi'nin de başkanıydı. Üstelik 14 Ekim 2008 tarihinde DEİK'e bağlı Körfez Ülkeleri İş Konseyi'nin de başına getirilmişti. Bayramoğlu, yönetici seçkinler grubu içinde üstlendiği farklı sorumluluklarla MÜSİAD kadrolarının iş dünyasında ve siyasette varlığını yoğun biçimde hissettirmesinin bir örneğini sunuyordu.

MÜSİAD Başkanı Ömer Cihad Vardan, 6 Mayıs 2010 tarihinde derneğin genel kurul toplantısı ardından yaptığı basın açıklamasında şunları söylemişti: "Derneğimizin bir milyon iki yüz bin kişiye istihdam sağlayan 15.000 üyesi vardır. Üyelerimiz 17 milyar dolarlık ihracat ve 80 milyar dolarlık üretim gerçekleştirmiştir."[4]

13 Mayıs 2010 tarihinde ise manşetlerde "Tarihî buluşma",[5] "20 yıl sonra ilk ziyaret"[6] başlıkları okunuyordu. Bahsi geçen buluşma 12 Mayıs 2010'da MÜSİAD Başkanı Ö. C. Vardan'ın TÜSİAD Başkanı Ümit Boyner'in daveti üzerine gerçekleştirdiği ziyaretti. Bu, iki kurum arasında gerçekleşen ilk açık ve resmî buluşma niteliğindeydi.[7] İki başkan basın toplantısında ekonomik krizin Türkiye ekonomisi üzerindeki etkileri konusunda fikir alışverişi yaptıklarını söyleyerek soruna bir çözüm bulmak için işbirliği içinde oldukları mesajını vermişti. TÜSİAD'ın fikir istişarede bulunmak için MÜSİAD'a davette bulunması, TÜSİAD'ın köklü bir değişim geçirdiğini ve MÜSİAD'ı ilk defa muhatap alarak potansiyel bir ortak olarak gördüğünü de gösteriyordu.

Bu olaylar ekonomi ve siyaset konularında kamusal alanda İs-

3 Yılmaz, Serpil, "İşadamı mısınız? Milletvekili mi?", *Milliyet*, 16 Ekim 2008.

4 *Sabah*, 7 Nisan 2010.

5 *Haber7*, 12 Mayıs 2010.

6 *Haberortak*, 13 Mayıs 2010.

7 *Radikal*, 15 Mayıs 2010.

lâmî burjuvazinin bir statü değişimi yaşadığının birer kanıtıydı. Söz konusu olan, MÜSİAD'ın ve İslâmî burjuvazinin bir güçlenme (*empowerment*)[8] sürecinden geçerek dönüşüme uğramasıydı.

Kurumsal düzlemde bu süreç, MÜSİAD'ın sosyo-profesyonel bir örgüt olarak işverenler alanında, işadamları ağı olarak ekonomide ve bir baskı grubu olarak kamusal alanda yerini sağlamlaştırma süreciydi. Toplumsal düzlemde ise İslâmî burjuvazi bir statü ve kolektif bilinç kazanma sürecinden geçiyordu. Bu aynı zamanda söz konusu çıkar grubunun yönetim kademelerinde de kök salmaya başladığını gösteriyordu. Derneğin İslâmî burjuvaziye özerklik ve bütünlük kazandırması aynı zamanda onun kurumsallaşmasını, yerleşik laik seçkinleri aşarak iktidarım pekiştirmesini ve yeni bir toplumun yaratılmasında aktif rol oynamasını sağlamıştı.

MÜSİAD'ın güçlenme süreci, ülkenin geçirdiği toplumsal-siyasal ve ekonomik değişimin üç unsuruyla birlikte ele alınabilir: 28 Şubat 1997 askerî müdahalesi, 1999 yılında Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne resmî adaylığının açıklanması ve 2001 ekonomik krizi. İslâmî burjuvazinin iktidarlaşması birçok farklı sermaye türü edinmesi sonucu seçkinler sınıfına dahil olmasıyla devam edecek.

MÜSİAD'ın mesleki konsolidasyonu

Derneğe üyelik amaçlarının profesyonelleşmesi

MÜSİAD işverenler alanı içinde yeni İslâmî burjuvaziyi temsil eder, onun ekonomik çıkarlarını savunur, kamusal alanda onu kurumsallaştırır ve yeniden üretir. Ancak üyelerinin dernekle kurduğu ilişki tek bir biçim altında incelenemez ve homojen olduğu da söylenemez. Derneğe üye olan girişimcilerin

8 *Empowerment* kavramı, İngilizceden alınmıştır ve çoğul anlama sahiptir. Türkçede tam karşılığı olmamakla birlikte otonomi, otorite ve iktidar/güç kavramlarını bünyesinde barındırır. Bu süreç, –bireysel ya da kolektif– aktörün kendisine örgütsel otonomi, mesleki beceri, kendilik bilinci, kamusal eylem motivasyonu yani toplumsal değişimde müdahil olma becerisi atfettiği ya da bunları kazandığı bir dönüşüm ve eylem sürecidir.

katılım amaçları birbirinden farklı görünüyor çünkü üyeliklerini ve bunun mesleki ve kişisel yaşamlarındaki etkilerini farklı kriterlere göre değerlendiriyorlar. Derneğin önemine ve ona atfettikleri rollere dair değerlendirmeleri de farklılık gösteriyor. Bu çeşitlilik, derneğin dönüşümünü anlamak açısından oldukça önemli. Görüşmelerden yola çıkarak iki temel üyelik türü olduğunu söyleyebiliriz: İslâmî kimliğe dayalı üyelik ve mesleki amaçlarla üyelik.

İslâmî kimliğe gönderme yaparak derneğe üye olanlar, kurucu kadroyla fikir ve değerler birliği içinde olduklarını, benzer vizyonları paylaştıklarını ifade ediyorlar. Grup içinde güvenilirlik, dürüstlük, "geleneklere, örf ve âdetlere saygı", "manevi duyarlılık" gibi bazı karakter özelliklerinin altını çiziyorlar. Derneğin ifade ettiği misyon ve vizyonu takdir ediyorlar. Bu vizyon ve misyonu "ülkenin yararına çalışmak", "daha eğitimli, ahlakı düzgün bir toplum kurmak" ve "ahlaki bir tüccar topluluğu oluşturmak" olarak yorumluyorlar. Bu üyelerin, MÜSİAD'ın ekonomide teknolojik ilerleme ve modernleşme gibi değerleri, milli gelenekleri ve İslâm ahlakının toplumsal değerlerini simgeleyen "Yüksek Teknoloji, Yüksek Ahlak" sloganını sahiplendiklerini görüyoruz.

Derneğe üye oluşlarını kimliğe gönderme yaparak açıklayanların çoğu, taşra teşkilatlarının kurucularından ve derneğin ideolojik ya da siyasal İslâmî sermaye etrafında birleşen ilk üyelerinden oluşuyor. MÜSİAD'la karşılaşmaları, bu yerel teşkilatları kuran kişilerle ailevi ilişkileri, arkadaşlıkları, siyasi ya da mesleki tanışıklıkları dolayısıyla oluyor. Bir kısmı RP'de ya da ANAP'ta siyaset yaparken derneği tanımışlar. Bu kişiler aynı zamanda taşra illerinin İslâmcı karşı-seçkinleri arasında yer alıyorlar. Bir diğer kesim ise kurucu kadroda yer alan isimlerin İslâmî medyada çıkan röportaj ve haberleri vasıtasıyla dernekten haberdar olmuşlar. 1990'larda MÜSİAD'ın sadece İslâmî medyada sesini duyurabildiğini göz önünde bulundurursak bu üyelerin de derneğe bir İslâmî *habitus* ortaklığı çevresinde katıldıklarını görürüz.

Söz konusu kişiler, ayrıca derneği kültürel-ahlaki bir örgütlenme olarak tanımlamalarıyla ve ondan bahsederken duygu-

sal ve ailevari bir dile başvurmalarıyla da diğerlerinden ayrılıyorlar. Kayseri'de inşaat sektöründeki genç bir girişimci, derneğin kurucuları ve üyelerinden "ağabey" olarak bahsediyordu. Antalya şubesinin başkanı da derneği "Arkadaşlık, aile... MÜSİAD'da aradığınız her şeyi bulursunuz" sözleriyle tanımlamıştı. Mesud Bey, "MÜSİAD'da çok güzel bir dönem geçirdim... Bizim gözbebeğimiz gibi, gurur duyduğumuz bir çocuğumuz..." sözlerini kullanmıştı. Antalya şubesinin kurucuları arasında yer alan, cam ve aynacılık işindeki bir üretici de derneği "tüm kalbiyle" desteklediğini ifade etmiştir. Bu sözler girişimcilerin MÜSİAD topluluğuna öznel bağlarla eklemlenmiş olduğunu anlatıyor.

Mesleki güdülerle derneğe katılanlara gelecek olursak, bu kişilerin üyeliklerini açıklarken meslekleriyle ve iş hayatlarıyla ilgili nedenlere öncelik verdiklerini görüyoruz: İşlerini büyütmek, fuarlara katılmak, ekonomi hakkındaki bilgilerini artırmak, uluslararası pazara açılmak, sosyal ağları geliştirmek, ekonomi alanında temsil edilmek ve toplumsal bir statü kazanmak bunlar arasında sayılabilir. Konya'da mutfak ekipmanları üreten bir sanayici derneğe üyelik motivasyonunu şöyle özetliyordu: "Üye olunca işleriniz büyüyor." Bu üye tipi, MÜSİAD topluluğunu bir pazar ve katılımcıları da potansiyel müşteri ve ortak olarak görüyor. Aynı zamanda meslektaşlarıyla yaptıkları sohbetler ve bilgilendirme toplantıları sayesinde ekonomi dünyasında "olan bitenden haberdar olmak", gelişmeleri takip etmek de üyelik gerekçeleri arasında yer alıyor. Üyeliğin önemli bir referans olduğunu, çünkü bunun girişimcinin güvenilirliğinin bir kanıtı olduğunu da vurguluyorlar.

Mesleki amaçlarla MÜSİAD'a katılanlar, tıpkı İslâmî kimliği benimseyerek üye olanlar gibi arkadaşları ve akrabaları vasıtasıyla derneği tanıdıklarını belirtiyorlar. Ancak kendilerini bu kesimden ayırıyorlar, kurucu kadroyu özel olarak tanımadıklarını söylüyorlar. Bu üyeler İslâmcı karşı-seçkinlerin oluşturduğu çekirdek kadronun dışında bulunuyorlar.

Aslında mesleki dürtülerle derneğe katılma zihniyeti, araçsal bir mantığın izlerini taşıyor: Girişimci MÜSİAD'a katılmış-

tır çünkü işlerinin geleceği için bunu yararlı görür. Kimliğe referans yaparak üye olanlarda ise bu durum İslâmî yakınlıklarla iç içe geçmiş durumdadır. Aralarındaki fark, kimliğe gönderme yaparak üye olanların katılma gerekçelerinde bunu ilk elden ifade etmemeleridir. Öte yandan onlar da dernek içi deneyimlerinden bahsederken iş yaşamlarında üyeliklerinin faydasını çokça gördüklerini söylerler.

İki grup, üyelik tarihleriyle de birbirinden ayrışır. İslâmî kimliğe gönderme yapanlar derneğe 1993-1997 yılları arasında katılmış, mesleki dürtülerle hareket eden grup ise 1999 sonrasında, özellikle de 2000'li yıllarda derneğe üye olmuştur. Ayrıca ikinci grup içinde sayabileceğimiz kişilerin sayısı daha hızlı bir biçimde artmaktadır. Bu dönüşüm, İslâmcı karşı-seçkinlerin kolektif mobilizasyonuna dayalı örgütlenmeden yeni İslâmî burjuvazinin çıkarlarını temsil eden bir işadamı örgütüne doğru bir geçiş yaşandığını gösterir. Bu ayrıca grubun siyasal İslâm'la bağlarının zayıfladığına ve sosyo-profesyonel bir örgüt olarak yeniden yapılandığına işaret eder.

1997 ve 1999 yılları arasında gözle görülür hale gelen bu geçiş süreci, siyasal alanı ve sivil toplumu yeniden yapılandıran iki önemli olayın sonucu olarak yorumlanabilir: 28 Şubat 1997 muhtırası ve 1999 yılında Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne (AB) adaylığının resmî olarak açıklanması. Bu olaylar sonucunda iktidardaki seçkinlerin yerini yenileri almış, yeni siyasi partiler kurulmuş, toplumsal aktörlerin siyasi konumları değişmişti. Üçüncü önemli olay ise 2001 yılında yaşanan ekonomik kriz. MÜSİAD'ın kriz esnasındaki tutumu, üyelerine sunduğu hizmetler, derneğin değerini daha da artırmıştı.

28 Şubat ve Siyasal İslâm'dan kopuş

MÜSİAD "İslâmcı" yaftası yiyor

25 Mayıs 1997 tarihinde, Ankara Devlet Güvenlik Mahkemesi Başsavcılığı, Milli Görüş hareketine bağlı örgütlenmelerin dağıtılmasını talep etti. Bunlar arasında irtica faaliyetlerinin

odağı olmakla ve Mustafa Kemal Atatürk'e kin gütmekle suçlanan MÜSİAD da vardı.[9] Derneğin Başkanı Erol Yarar 4 Ekim 1997 tarihinde yaptığı bir konuşmasında halkı kin ve düşmanlığa sevk etmekle suçlanıyordu. Yarar konuşmasında zorunlu eğitimi 8 yıla çıkaran ve imam-hatip liselerine kısıtlamalar getiren yeni yasayı "kâfirlerin işi" olarak tanımlamıştı.[10] Milli Görüş'ün, RP'nin ve Milli Gençlik Vakfı'nın sorumlularıyla birlikte o da Devlet Güvenlik Mahkemesi'nde yargılandı ve hapis cezasına mahkûm edildi. Hapse girmedi ama şirketindeki görevinden men edildi.

MÜSİAD, Milli Güvenlik Kurulu'nun (MGK) 28 Şubat 1997'de açıkladığı muhtırayla başlayan sürecin etkilerini yaşıyordu. MGK, Başbakan Necmettin Erbakan'ı ve REFAHYOL Hükümeti'ni radikal İslâmcı grupların laik Cumhuriyet'i tehdit eden irtica faaliyetlerini benimsemek ve desteklemekle suçluyordu. Anayasa Mahkemesi'nde görülen davayla Erbakan istifa etmeye mecbur kaldı ve mahkeme onunla birlikte altı RP yöneticisini beş yıllığına tüm siyasi faaliyetlerden men etti. Refah Partisi ise 16 Ocak 1998 tarihinde Anayasa Mahkemesince kapatıldı.

28 Şubat süreci, laik, demokratik devlete ve kamu düzenine karşı en büyük tehdit olarak görülen, kamusal alanda örgütlenmiş bu grupları ortadan kaldırmak için İslâmcı faaliyetler yürüttüğünden şüphelenilen kişi ve kurumlara yönelik olarak Batı Çalışma Grubu'nun (BÇG)[11] yaptığı fişlemelerle daha da derinleşti. BÇG toplumun laik otoriter yeniden yapılandırılması perspektifiyle on dokuz gazeteyi, yirmi televizyon kanalını, yüz on dergiyi, sekiz yüz okulu, bin iki yüz öğrenci yurdunu ve iki bin beş yüz dernek ve kuruluşu irtica odağı olarak fişledi.[12]

MÜSİAD üyesi şirketler siyasi denetim altına alındı ve haklarında adli takip başlatıldı.[13] Soruşturma komisyonu irticai faali-

9 *Radikal*, 18 Mayıs 1999.

10 Narlı, Nilüfer, *a.g.e.*., s. 9.

11 MGK tarafından kurulan, irticai faaliyetler yürüttüğünden şüphelenilen kişi ve kurumları soruşturmakla görevli yapılanma. 2000'li yılların başında faaliyetine son verilmiştir.

12 Hakan, Yavuz, *a.g.e.*, 2003, s. 246.

13 Öniş, Ziya, a.g.e., s. 290.

yetleri finansal olarak desteklediklerinden şüphelenilen şirketlerin bir listesini yayımladı. Genelkurmay Başkanlığı tarafından tüm askerî birimlere gönderilen raporda gizli emirle bu kişilerin kamu ve askeriye ihalelerinden çıkarılması isteniyordu. Ardından bu rapor gazetelerde de yayımlandı ve "İslâmcı sermaye" olarak tanımlanan Kombassan, İhlas, Asya, Ülker, Yimpaş, Beğendik ve diğer MÜSİAD üyesi şirketlerle iş yapılmaması yönünde bir karalama kampanyası başlatıldı.

Derneğin eski dönem başkanlarından biri 28 Şubat'ı şöyle değerlendiriyor: "Ekonomik anlamda bundan etkilenen üyelerimiz oldu; özellikle de devlet kurumlarıyla anlaşmaları olanlar ya da banka kredisi kullananlar." Medyada yürütülen kampanya ve davalar, üyelerin dernekten uzaklaşmasına yol açtı: Özal ve RP Hükümetleri döneminde büyük kâr getiren MÜSİAD üyeliği iş dünyasında önyargıya yol açabilecek bir yaftaya, şirket sahiplerinin çıkarlarına ters bir duruma dönüşmüştü; özellikle de söz konusu şirketlerin bankalarla ve kamu sektörüyle ilişkilerinde. 28 Şubat sonrası derneğin üye sayısı 2.900'den 2.300'e düştü.

Öte yandan Milli Görüş'e yakın olmak, soruşturmaların tek gerekçesi değildi. Gayrisafi Milli Hasıla içindeki büyüklükleri %10'lara varan MÜSİAD üyesi şirketler, şimdiye dek TÜSİAD'ın temsil ettiği büyük sermayedarların lehine gelişen ekonomik dengeleri bozuyordu. Büyük bir gelişme göstererek özelleştirme ve savunma sektörü tedarik ihalelerinden gittikçe daha fazla pazar payı elde ediyorlardı. Yimpaş, İhlas ve Kombassan haricinde bu şirketlerin oluşturduğu "Birleşik Konsorsiyum", 1997 yılında 25 elektrik dağıtım şirketinin ve 12 elektrik santralinin özelleştirme ihalesine katılmıştı. Bu ihale, Türkiye'de gerçekleştirilen gelmiş geçmiş en büyük özelleştirme ihalesiydi ve 4,2 milyar dolarlık kazanç vaat ediyordu.[14] Öte yandan gıda sektöründe faaliyet yürüten ve MÜSİAD üyesi olan Ülker 2025'e kadar 100 milyar dolarlık bir pazarı ifade eden savunma sanayi ihalelerine katılmayı düşünürken Kombassan,

14 Uzunay, Birol, "Mamullerimizin Hiçbirinde İrtica Yoktur", *Aksiyon*, 14 Haziran 1997, No. 132.

Yimpaş ve Adım Holding de ihaleye konsorsiyum olarak teklif sunmaya hazırlanıyordu. Söz konusu şirketlerin özelleştirmelerde yakaladığı en büyük başarı ise Kombassan'ın 1997 yılında 35 milyon doları aşan bir bedelle PETLAS'ı alması olmuştu. PETLAS, askerî uçak lastiklerinin üretiminde iç pazarı tekelinde tutan ve ayrıca aralarında Avrupa ülkelerinin de olduğu altmıştan fazla ülkeye ihracat yapan bir kamu teşebbüsüydü.[15]

İhaleler Türk Silahlı Kuvvetleri'nin on yıllık (1997-2006) tedarikinin sağlanması programı çerçevesinde açılmıştı. Savunma Bakanlığı ilk defa Türk şirketlerine öncelik tanıyordu. Yani bu büyük holdingler açısından hayati önem taşıyan bir ekonomik meseleydi. Genelkurmay'ın İslâmî burjuvaziye yakın şirketlerin ihalelerden çıkarılmasına yönelik emri, büyük sermaye lehine bir tutumdu. TÜSİAD da RP Hükümeti'ne karşı yürütülen kampanyaya katılmış ve hem 28 Şubat'a hem de söz konusu şirketlerin kamu ihalelerinden çıkarılmasına destek vermişti.[16] Aynı zamanda MÜSİAD'ın ekonomik gücünü zayıflatıp kamu nezdinde imajını bozmak amacıyla derneği yolsuzlukla ve yasadışı para transferleriyle suçlamıştı.[17]

Yani söz konusu olan, büyük sermaye ile yeni İslâmî burjuvazi arasındaki ekonomik çıkar çatışmasıydı. Örneğin, 1988'de bir ilkokul öğretmeni tarafından kurulan KOMBASSAN, yarısı Avrupa'daki Türk göçmenlerden, diğer yarısı Türkiye'deki kesimlerden oluşan 30.000 hissedara sahip bir holding olarak 1990'larda ciddi bir ekonomik atağa geçmişti. Bünyesinde barındırdığı 40 şirketle uçak firması, reklamcılık ve film ajansı da dahil olmak üzere pek çok sektörde yer edinmişti. Orta Asya, Avrupa ve Amerika'da ciddi yatırımları vardı.[18] 1982'de kurulan Yimpaş, İslâmî kâr-zarar ortaklığı prensibiyle bir araya getirdiği 60.000 ortakla 1990'larda yiyecek sektöründe üçüncü

15 3 milyon 600 bin dolar teklif veren Kombassan Holding teminatını yatırmadığı için bu ihale 2000 yılında Bakanlar Kurulu tarafından iptal edilecekti.

16 Buğra, Ayşe, "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1998, No. 30, s. 534.

17 Öniş, Ziya, Türem, Umut, *a.g.e.*, 2001.

18 Adaş, Emin Baki, *a.g.e.*, s. 629.

büyük isim haline geldi.[19] MÜSİAD üyelerine karşı açılan davalar ve yürütülen kampanyalar, dernek yöneticileri ve metropollerdeki büyük şirketlerin patronları açısından oldukça olumsuz sonuçlara yol açtı. Çoğunluğu küçük tüccar ve üreticilerden oluşan üyeler ise süreçten o denli etkilenmedi. KOBİ'ler, ölçekleri dolayısıyla ve yerel piyasalara üretim yaptıkları için büyük holdinglerin güç dengesini sarsacak güce sahip değildi ve laik devlet güçleri tarafından da rejime karşı bir tehdit olarak pek dikkat çekmiyorlardı. 28 Şubat süreci iktidardaki Cumhuriyetçi seçkinlerle İslâmcı karşı-seçkinler arasındaki bir siyasi ve ekonomik davaydı aslında. Hukuki ve siyasal düzlemde, kısa süre için dahi olsa, Cumhuriyetçi seçkinler iktidarlarını sağlamlaştırmış ve *status quo*'yu sağlamıştı.

28 Şubat sürecinin genel olarak İslâmcı hareket ve özelde MÜSİAD üzerindeki etkileri üç başlık altında incelenebilir. İlk olarak, kamusal alanda kendini İslâm dinine gönderme yaparak konumlandıran her aktörün Cumhuriyetçi laik rejim için bir tehdit kaynağı olarak damgalanacağı gözler önüne serilmişti. Artık Kemalist yönetim –askerler, büyük sermaye, laik sivil toplum– tarafından müsamaha görmeyecekleri ve ancak kısıtlı bir faaliyet alanına ve zamanına sahip olacakları belli oldu. İkinci olarak, ideolojik anlamda sahiplenilen ve siyasal anlamda mobilize olan İslâmî sermaye, verimliliğini yitirmiş ve siyasal bir yaftaya dönüşerek zarar hanesine yazılmaya başlamıştı. Üçüncü olarak, İslâmcı karşı-seçkinler tarafından köktenci bir perspektifle siyasal anlamda ideolojikleştirilen dinin artık, piyasa toplumuna, liberal demokrasiye, modern dünyaya ve küresel ekonomiye dahil olmayı arzulayan yeni İslâmî burjuvazinin hevesleriyle, mesleki hırslarıyla ve ekonomik çıkarlarıyla örtüşmediği de apaçık ortaya çıktı.

28 Şubat süreci, İslâmî seçkinlerin meşru biçimde savunabileceği ve bireysellikleriyle uyumlu bir kendilik bilincinin ve geçmişle geleceği bağlamlandırılmasında yeni tarzların ortaya çıkışının fitilini yakmıştı.

---

19 *A.g.e.*

MÜSİAD'ın özerkleşmesi

Türkiye'nin kendine has katılımcı demokrasisi, devlet tarafından tanımlanmış olan laiklik prensibine ve kurulu seçim sistemine riayet edilmesi şartıyla İslâmî aktörleri sisteme entegre etmeyi vaadediyordu. Bu siyasi formül onları "pragmatik bir siyasal strateji"[20] benimsemeye, "bir arada yaşama politikasını"[21] kabul etmeye itti. MÜSİAD'ın güçlenme süreci, bir arada yaşama mantığı içinde İslâm diniyle ilişkinin yeniden gözden geçirilmesinin bir ürünüydü.

28 Şubat sürecinde meşruiyetini kaybeden MÜSİAD 1999-2000 yıllarından itibaren yeni İslâmî burjuvazinin çıkarları doğrultusunda kamu nezdindeki imajını düzeltme, siyasi ilişkilerini yeniden örgütleme ve konumunu tekrar belirleme çalışmasına girişti. Bu, derneğin İslâmcı siyasi partilerin vesayetinden kurtulması, İslâmî sermayenin ideolojik bakış açısından sıyrılarak mesleki hayata uygun hale getirilmesi, İslâm dininin manevi bir kaynak ve kültürel bir yönerge olarak benimsenmesi ve çok boyutlu bir Avrupalılaşma ile kendini ortaya koyan özerkleşme süreci olarak yorumlanabilir.

Siyasal İslâm'dan uzaklaşma

MÜSİAD 28 Şubat muhtırasının ardından Milli Görüş çizgisindeki partilerle siyasi ilişkisini kesmişti. RP yasaklı olmasına rağmen siyasal İslâm akımı Fazilet Partisi'nin (FP) kurulmasıyla yoluna devam ediyordu. 1998 yılında kurulan FP, 2001 yılında irtica odağı olmak gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmcaya kadar siyasi yaşamına devam etti. Ancak esnek bir siyasal strateji benimseyen MÜSİAD, aralarında yakınlıklar olmasına rağmen yeniden İslâmcılıkla suçlanmak endişesiyle Fazilet Partisi ile hiçbir bağlantı kurmadı. Siyasal anlamda taraf-

20 White, Jenny, "Pragmatists or Ideologues?: Turkey's Welfare Party in Power", *Current History*, Ocak 1997; Cilt 96, No. 606, s. 25-30; Gülalp, Haldun, "Türkiye'de Demokrasi Kıtlığı: Refah Partisi Döneminin Öğrettikleri" Gülalp, Haldun içinde, *a.g.e.*, s. 112-115.

21 Öniş, Ziya, *a.g.e.*, 2001.

sızlığı benimseyen kurum, göz önünde olmamayı seçerek siyasal ittifakların dışında kaldı ve mesleki faaliyetler alanına odaklandı.

MÜSİAD'm siyasetten uzaklaşması, derneğin iç örgütsel yapısındaki değişimlerden de gözlemlenebilir. Kuruluşundan beri derneğin başkanlığını Erol Yarar yürütüyordu. Yarar, RP ile medyaya da yansıyan bağlantıları dolayısıyla siyasal İslâm'la özdeşleşmiş bir isimdi: Yabancı ülkelere yaptığı resmî ziyaretlerinde N. Erbakan'a eşlik etmiş ve 28 Şubat sürecinde birçok farklı davada yargılanmıştı.[22] Başkanlığı artık derneğin kamusal imajını zedeliyor ve MÜSİAD yeni bir başkana ihtiyaç duyuyordu. Ali Bayramoğlu 22 Mayıs 1999 tarihinde başkanlığa seçildi. Önceki dönemlerde başkan yardımcılığı yapmış olan bu isim selefi gibi İslâmcı bir kimliğe sahip değildi ve üyelerin de desteğini aldı. Başkanlık makamına seçilişi derneğin kamusal alanda siyasal İslâm'dan kopuşunu simgelemekteydi.

Bunu başka sembolik değişimler takip etti. Derneğin amblemminde yer alan minare ve fabrika bacası imgeleri 1999 yılında değiştirildi ve İslâm'ın sembolü, İslâm'a doğrudan gönderme yapan minare figürü logodan çıkarıldı. Bunun yerine tepesinde MÜSİAD'ın "M"sinin yer aldığı dişli çark ile meşale figürlerinin yer aldığı yeni bir amblem hazırlandı. Bu amblem derneğin kurucu felsefesi olarak benimsediği "Yüksek Ahlak, Yüksek Teknoloji" sloganındaki ahlakın ışığıyla aydınlanan sanayinin devinimini temsil ediyordu.

Öte yandan İslâm'ın ticari yaşamda kullanılmasını onaylamayan yeni bir politika benimsendi. Derneğin yeni başkanı 2000 yılında şirketlere ticari faaliyetlerini "İslâmî sembollerle süslememeleri" yönünde bir çağrı yaptı. A. Bayramoğlu yabancı ülkelerde yaşayan Müslümanların birikimlerini toplamaya çalışan holdinglerin İslâmî söyleme başvurmasına karşı olduğunu ifade ediyor, camilerde nüfuzlu din adamları aracılığıyla para toplanmasını da kınıyordu. Dernek aynı zamanda üyelik şartlarını da zorlaştırmıştı; üyeler nezdinde birtakım ince-

22 Türkiye Hizbullahı tarafından işlenen cinayetlerin de yer aldığı bazı önemli suçlamalar söz konusuydu: E. Yarar "İslâmcılar asla terörist olamazlar" açıklamasıyla dikkatleri çekmişti. *Radikal*, 14 Haziran 2006.

leme ve soruşturmalar yürütülüyor ve İslâmcı olarak fişlenmiş şirketler artık derneğe kabul edilmiyordu. Yönetim, derneğin imajını zedelememek için yolsuzluk davaları ve dini kullanarak para toplama gibi faaliyetleri medyaya yansıyan Jet-Pa gibi bazı şirketlerin üyeliklerini sonlandırma kararı almıştı.

Bazı üyeler de derneğin imajından şirketlerine zarar gelir endişesiyle üyelikten istifa etmişti. Dolayısıyla bu süreç MÜSİAD için Faruk Bey'in dediği şekliyle "iyi tohumla kötü tohumun birbirinden ayrıldığı" bir süreç oldu. Kendisi durumu şöyle özetlemişti: "28 Şubat sürecinin ardından dernek aslında daha sağlam bir hal aldı çünkü sadece zor zamanlarda derneği desteklemek için MÜSİAD'a gerçekten yürekten bağlı olanlar kaldı." Dernek içi ilişkilerin sağlamlaştırılması, üyelerle yönetim arasındaki güvenin ülke çapında tesis edilmesi için krize özel önlemler alındı. Yönetim tarfından sürecin etkilerini değerlendirmek ve varsa zararlarını karşılamada destek olmak için bu gönülden bağlı üyeler tek tek ziyaret edildi, gerektiğinde üyelik ücretleri dondurulduu.

Bu yeniden örgütlenme süreci, açıklanan hedeflerin de değişmesine yol açmıştı. 1999 yılına kadar dernek "yurtdışında yaşayan vatandaşların tasarruflarını değerlendirmek için yatırım projeleri geliştirmek"[23] gibi bir amaç taşımaktaydı; bu ana hedeflerden biriydi, öyle ki bu amaçla kurulan Kombassan, İttifak, İhlas gibi anonim şirketler MÜSİAD'ın sermayesinin ve ağlarının temelinde yer alıyordu. Ancak 28 Şubat sürecinde bu tip çok-ortaklı şirketler yolsuzluk ve dinî inancı kötüye kullanmak suçlamalarıyla mahkeme önüne çıkmıştı. MÜSİAD bu hedefini programından çıkartarak kimliğini yeniliyor, faaliyet alanım ulusal ekonomi ve KOBİ'ler olarak tekrar çiziyordu.

Kurumsal kimliğin yeniden biçimlendirilmesi

Özerkleşme süreci MÜSİAD'ın kurumsal kimliğinde derin bir dönüşüme yol açtı. Dernek kendisini üç farklı düzeyde tanımlamaya başladı: Bölgesinde etkin, dünyada saygı gören ve kendi içinde birlik olan bir Türkiye yaratmak adına çalı-

23 *A.g.e.*, s. 67.

şan "ahlaki duyarlılıklara sahip işadamları tarafından kurulmuş bir işadamları derneği" olarak hukuk ve adalet, eşitlik, barış ve kendine yeten bir ülke yaratılması için uğraştıklarını, refahı ve mutluluğu sağlayacaklarından emin olduklarını iddia ediyorlardı. MÜSİAD "tarihten ve toplumdan gelen yerel ve evrensel değerlerin korunmasını" ön plana koymak istediğini söylüyordu. Ardından kendini "kişi ve kurumların, ülkenin ve toplumun, bölgenin ve dünyamn toplumsal, kültürel, siyasi, ekonomik, bilimsel ve teknolojik yönlerden kalkınmasını hedefleyen "bir kalkınma, diyalog, işbirliği ve güçler birliği platformu" olarak tanımlıyordu. Son olarak dernek "zor zamanlarda bile vazifelerine sadık kalmayı başarmış, kuruluş ilkelerine göre hareket etme sorumluluk ve iradesine sahip bir sivil örgütlenme" olarak tarif ediliyordu. Böylece, temelinde yer alan İslâm ahlakını da unutmadan eğitim ve danışmanlık faaliyetlerinin profesyonelce yürütüldüğünü vurguluyordu.

Bir işverenler topluluğu için toplum yararına çalıştığını söylemek aslında çıkar çatışmalarının üstünü örtmek anlamına gelir: MÜSİAD, insan hayatının bireysel, kurumsal, toplumsal, bölgesel ve evrensel tüm boyutlarıyla "ahenkli bir biçimde" gelişmesini sağlayacak ekonomik ve toplumsal bir makro proje gerçekleştireceğini iddia etmektedir.

Böylesine bir kurumsal kimlik İslâm ahlakından ilham alan bir dünya görüşünü[24] yansıtmaktadır ki bu, kişisel çıkarlarla kamu çıkarının birbiriyle çelişki içinde olmadığını varsayan bir bakış açısıdır. İslâm ahlakı, tevhid inancına gönderme yaparak organik ve uyumlu bir toplum anlayışım öngörür. İslâm, simgesel anlamda derneğin imajından silinmiş gibi görünse de kimliğini ve kültürünü belirlemeye devam etmekteydi. Kurucu kadrolar, ekonominin İslâm'a uygun bir biçimde ahlakileştirilmesine katkı sunmak isteseler de günümüzde bu tür bir projenin gerçekleştirilemeyeceğini kabul ediyorlar.[25] Derneğin ku-

24 *Homo Islamicus: İş Hayatında İslâm İnsanı*, İstanbul, 1994; *İktisat, Tarih, Zihniyet Dünyamız*, İstanbul, 2006.

25 Metwally, Mukhtar M., "İslâmî Bir Firmanın Davranışsal Modeli", MÜSİAD, *Homo Islamicus*, *a.g.e.* içinde, 1994.

rumsal kimliğinde bireylerin dünyevi ve manevi yaşamlarını birbiriyle uyumlu hale getirecek bir toplumsal düzen yaratmak amacından bahsediliyordu[26] ki bu, günümüzün piyasa toplumunda İslâm ahlakının canlandırılması projesiydi.

Yeni İslâmî burjuvazi böylece İslâm diniyle ilişkisini, siyasal İslâm'ın ürettiği geleneksel temsil biçimlerinden kurtarmış oldu. İslâm ahlakı ise, 21. yüzyılda kendini Türkiye'nin AB üyeliği politikasının rüzgârına kaptırıp Avrupalılaşmanın öncülüğünü üstlenen yeni İslâmî burjuvazinin kurumsallaştığı MÜSİAD'ın organizasyon kültürüne damgasını vurmaya devam ediyordu.

Çok boyutlu Avrupalılaşma

MÜSİAD'ın dönüşümü –İslâmî aktörlerin hareket alanlarının daraltılması sonucu– 28 Şubat muhtırasıyla başladıysa, sonraki dönemde bu dönüşümün yönü 1999 yılında –müzakerelerin başlatılmasının önkoşulu olarak sunulan demokratikleşme kriterlerinin sağladığı fırsatlar ışığında– Türkiye'nin AB üyeliğine adaylığının resmî olarak açıklanmasıyla belirlendi.

MÜSİAD önceleri Türkiye'nin Avrupa'nın siyasi ve ekonomik yapılarına entegrasyonuna karşı bir tutum takınmış olmasına rağmen 2000 yılından itibaren Avrupa yanlısı ittifaka dahil oldu. 2003'ten itibaren de ülkenin "İslâmî-demokratik" özellikleriyle Avrupa Birliği'ne üyeliğinin birbiriyle bağdaşıklığını savunan yeni bir söylem benimsedi.[27] Bu tutum değişikliğinin altında demokratikleşmenin şartı olarak sivil yönetimin güçlendirilmesiyle beraber dinî hakların devlet tarafından genişletilmesine katkıda bulunmak ve KOBİ'lerin AB finansal kaynaklarından ve ticari olanaklarından yararlanmalarını sağlamak da yer alıyordu.[28]

26 Balcı, Yusuf, "İslâm'da Çalışma İlkeleri", *a.g.e.* içinde, s. 113.

27 Atan, Serap, "Europeanization of Turkey's Peak Business Organizations and Turkey-EU relations", Uğur, Mehmet, Canefe, Nergis (der.), *Turkey and European Integration: Accession Prospects and Issues* içinde, Londra, New York, Routledge, 2004, s. 111-112.

28 Öniş, Ziya, Türem, Umut, *a.g.e.*, 2001, s. 94-120.

İslâm'la ilişkinin siyasal anlamda tarafsızlaştırılması

12 Aralık 1999 tarihinde Helsinki'de gerçekleştirilen AB zirvesi sırasında Avrupa Konseyi tarafından Türkiye'ye resmî adaylık statüsü tanındı. Hem AB'nin hem de Türk hükümetinin etkin ve güven veren tutumu, AB'ye üyelik konusunda kamuoyu desteğinin 1996'da %55'lik bir orandan 2001 yılında %74'e yükselmesine yol açmıştı. Ülke içinde artan bu Avrupa heyecanı, AB yanlısı aktörlerin daha etkin hale gelmesini sağlamış ve kararsızları cesaretlendirerek konuya şüpheyle yaklaşanları da katılım sürecini desteklemeye itmişti.[29]

Demokratikleşme, AB'ye üyelik için öncelikli hedef haline gelmişti. Her üye ülke demokrasiye, insan haklarına, azınlıklara saygıyı ve piyasa ekonomisini tesis ederek Kopenhag kriterlerine uymak zorundaydı.. Bu demokratikleşme perspektifi, sivil toplumun aktörlerine yeni ifade ve eylem olanakları yaratmıştı.[30] Kamu otoriteleri, hükümet ve sivil toplum arasındaki diyalog yasaların AB'yle uyumlu hale getirilmesi sürecinde pekiştirilmiş ve sivil toplum kuruluşları Avrupa yanlısı ittifakın temel unsuru haline gelmişti.[31] Özellikle işveren örgütleri Avrupacı ittifakın önde gidenleriydi. Bu değişim sivil topluma siyasetleri etkileme gücü verdiği gibi onların siyasetten de özerkleşmelerini sağladı.

MÜSİAD'm da aralarında bulunduğu İslâmî toplumsal aktörler, üyelik sürecine yön veren ve bu süreçten kârlı çıkan güçler oldu. Bu, onlar adına kamusal alanda 28 Şubat sürecinden beri ordunun olumsuz etkilerini taşıyan sistemi değiştirmek için büyük bir fırsattı. Demokratikleşme, askerlerin siyasi karar al-

29 Uğur, Mehmet, Yankaya, Dilek, "Policy Entrepreneurship, Policy Opportunism and EU Conditionality: The AKP and TÜSİAD Experience in Turkey", *Governance*, 2008, Cilt 21, No. 4, s. 587.

30 Weber, Andy, "Relations Between the State and Civil Society in Turkey: Does the EU Make a Difference?" Joseph, Joseph S. (der.), *Turkey and The European Union, Internal Dynamics and External Challenges* içinde, New York, Palgrave Macmillan, 2006, s. 91.

31 Öniş, Ziya, "Domestic Politics, International Norms and Challenges to the State: Turkey-EU Relations in the post-Helsinki Era", *Turkish Studies*, 2003, Cilt 4, s. 9-34.

ma mekanizmalarından çekilmesi anlamına geliyordu ve bu aynı zamanda ordunun da Avrupa ile ilgili görüşlerini de gözden geçirmesine yol açmıştı. İslâmî aktörler böylece tam bir siyasal oportünizm örneği göstererek katılım sürecini desteklemeye başladılar.

Milli Görüş çizgisinde yer alan ve Refah Partisi'nin halefi iki parti, Fazilet Partisi ve AKP, İslâmcılığa yaklaşımları açısından farklılaşsalar da –ilki hareketin geleneksel fraksiyonu olarak görülürken ikincisi genç ve modern versiyonu olarak yorumlanıyordu– Avrupa Birliği'ne katılım yönünde fikir birliği içindeydiler.[32] Demokratikleşme seleflerinin kaderini yaşamamalarını sağlamış ve taleplerini AB söylemine uygun bir biçimde demokrasi ve insan hakları kavramlarıyla ifade etmeleri için onlara meşru bir çerçeve sunmuştu.[33] Bu değişim AKP'nin sahiplendiği "muhafazakâr demokrat" kimliği ortaya çıkarmıştı: Dinin kutsal ve kolektif bir değer olduğunu söyleyerek siyasal militanlık adına kullanılmamasını savunuyor, bunun toplumu böleceğini iddia ediyorlardı. İslâmî kimliği demokratikleşmenin ışığında yeniden tarif ettiler ve hatta AB'ci demokratikleşme sürecinin toplumsal barışı ve bir arada yaşamı teminat altına alacağını savundular.[34]

AKP sekülerleşme, demokratikleşme ve hukuk devletinin, ifade, din ve vicdan özgürlüğünün, fırsat eşitliğinin tesisi gibi hedefleri programına aldı. AB üyeliğini ön plana çıkararak kendisini uyum reformları adına girişilecek milli seferberliğin öncüsü ilan etti. 3 Kasım 2002 seçimlerinde iktidara gelen, parti başkanlığını ve 2003 yılından itibaren de Başbakanlık görevini yürüten Recep Tayyip Erdoğan, Avrupa yanlısı bir siyaset izlemekte kararlı olduğunu ispatlamak adına Kopenhag Kriterleri'nin "Ankara Kriterleri" olduğunu söylemişti. Parti 2003–

32 Duran, Burhanettin, "Islamist Redefinition(s) of European and Islamic Identities in Turkey", Mehmet Uğur, Canefe, Nergis (der.), *Turkey and European Integration: Accession Prospects and Issues* içinde, Londra ve New York, Routledge, 2004, s. 125-146.

33 Yavuz, Hakan, *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti.* Salt Lake City, University of Utah Press, 2006.

34 AKP, *Parti Programı*, 2001.

2004 yılları arasında siyasi sistemi ve hukuk sistemini sivilleşme, azınlık ve insan haklarına saygı çerçevesinde yeniden düzenleyecek beş reform paketini uygulamaya koydu.[35]

Bir dönem "katı İslâmcı Avrupa şüpheciliği": 1994-1998

MÜSİAD, tıpkı o dönem iktidara çıkan siyasi müttefiki RP gibi 1994-1998 yılları arasında Avrupa ile yakınlaşmaya kategorik anlamda karşıt bir tutum sergilemişti. Bu tutum Avrupa'yla siyasal ve ekonomik entegrasyon projesini tümüyle ve kesin olarak reddetmeye dayalı, İslâmcı katı Avrupa şüpheciliği[36]olarak tanımlanabilir.[37] Bu ret kategoriktir çünkü AB mekanizmalarının eleştirisini yapmaz; AB'nin temsil ettiği değerlere temelden bir muhalefet anlamı taşır.

MÜSİAD'ın AB üyeliğine karşı çıkışı, İslâmcı, üçüncü dünyacı bir perspektifle Avrupa ile Türkiye arasında bir medeniyet çatışması olduğuna dair kültüralist yoruma dayanır. Bu yoruma göre ABD ve İsrail'le birlikte AB, Müslüman ülkeler bloğu içinde sınıflandırılan Türkiye'nin çıkarlarına karşı çıkan blokta yer almaktadır.[38] Avrupa'yla herhangi bir yakınlaşma yerine Türkiye'nin kültürel benzerliklere sahip olduğu ileri sürülen Müslüman ülkelerle ekonomik bir ittifak kurulması önerilir.

1996 yılında yürürlüğe giren Gümrük Birliği de İslâmcıların Avrupa şüpheciliğini pekiştirmiştir. Türkiye piyasasında AB'nin dış ticaret tarifelerinin uygulanmasıyla birlikte, rekabet

35 AKP Hükümeti tarafından yürürlüğe konan reformlar hakkında bkz. Uğur, Mehmet, Yankaya, Dilek, *a.g.e.*, s. 591-592

36 İngilizcede genel olarak "hard euroscepticim" [katı Avrupa şüpheciliği] terimi kullanılır. Taggart, Paul, Szczerbiak, Aleks, "Parties, Positions and Europe: Euroscepticism in EU Candidate States of Central and Eastern Europe", *SEI Working Papers*, No. 46, 2001, Sussex, Sussex European Institute.

37 Taggart, Paul, Szczerbiak, Aleks, *a.g.e.*, s. 10; Taggart, Paul, Szczerbiak, Aleks, "The Party Politics of Euroscepticism in EU Member and Candidate States", *SEI Working Papers* No. 51, 2002, Sussex, Sussex European Institute, s. 7.

38 MÜSİAD, *Başbakan N. Erbakan'ın Doğu Asya Gezisi ve MÜSİAD'ın Bosna-Hersek Gezisi*, No. 18, 1996, İstanbul, s. 7; Yarar, Erol, *21. Yüzyıla Girerken Dünyaya Yeni Bir Bakış*, İstanbul, MÜSİAD, 1994, s. 1; MÜSİAD, *Economic Cooperation Among Islamic Countries*, Kasım 1994, No. 8.

gücü düşük olan Türk KOBİ'leri zarar görmüştü. MÜSİAD da bu birliğin Türk ekonomisine olası zararlarının altını çizerek tutumunu sertleştirmişti. Ekonomiye dair bu iddiaya, AB ülkeleriyle Türkiye arasında var olduğu söylenen tarihsel, dinî ve kültürel karşıtlık söylemi[39] de eşlik ediyordu.

MÜSİAD Avrupa ile ekonomik entegrasyona alternatif olarak Pamuk Birliği'ni öne sürüyordu. Pamuk Birliği, pamuk tarımı ve sanayisi alanında "Balkanlar'dan Orta Asya'ya Türkçe konuşulan ve Müslüman ülkelerle ebedî dinî ve milli ilişkilere dayalı köklü bir entegrasyon"[40] amacıyla Pakistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Türkiye arasında kurulacak bir işbirliği yapılanmasıydı. KOBİ'lerin rekabet gücüne sahip olacağı bu alternatif pazar, İslâmî kardeşlik söylemiyle çevrelenmişti. Söz konusu proje İslâmî yakınlıklara vurgu yapan RP tarafından da ateşli biçimde destekleniyordu.

28 Şubat sonrasında yaygınlaşan fırsatçı Avrupa taraftarlığı

MÜSİAD 2000 yılında muhalif tutumunu değiştirerek Avrupa yanlısı bir tavır takınmaya başladı. Şeffaf ve yetkin bir yönetim mekanizması oluşturulması için demokratikleşmeyi bir araç olarak benimsiyordu. "Anayasa Reformu ve Yönetimin Demokratikleştirilmesi" başlıklı raporuyla daha sorumlu bir yönetim, demokrasi ve din, vicdan ve ifade özgürlüğünün önündeki engellerin kaldırılması çağrısı yaptı.[41] Hedefinde devletin ekonomiye müdahalesini kısıtlamak ve devlet kaynaklarının işadamları arasında daha adil biçimde paylaştırılmasını sağlamak vardı.[42] Uluslararası piyasalardaki payını artırmak amacıyla demokrasiyi destekliyordu.

Dernek 2000'lerden itibaren Türk kanunlarının AB mevzuatıyla uyumlu hale getirilmesi yönünde çaba sarf etmeye başladı.

---

39 MÜSİAD, *Pamuk Birliği*, Rapor No. 19, İstanbul, 1996, s. 121.

40 *A.g.e.*, s. 4.

41 Öniş, Ziya, Türem, Umut, *a.g.e.*, 2001, s. 102, 107.

42 Öniş, Ziya, Türem, Umut, "Entrepreneurs, Democracy and Citizenship in Turkey", *Comparative Politics*, Temmuz 2002, Cilt 34, No. 4, s. 448.

Süreci artık Batılı güçlerin ülkenin iç işlerine müdahalesi olarak değil "1980'lerden beri özellikle de [28 Şubat'ta] yaşanan siyasal, sosyal ve psikolojik çalkantıların ardından halkın gitgide artan demokrasi talebine cevaben sürmekte olan demokratikleşme çabalarının bir devamı"[43] olarak yorumluyordu. AKP ile ittifak içinde, demokratikleşme tedbirlerinin sivil topluma sağlayacağı özerkleşme ve ordu üzerinde sivil denetimin sağlanması gerekliliğine vurgu yaparak Avrupa Komisyonu'nun görüşünü destekleme kararı almıştı.[44]

İslâmî kesimlerin katı Avrupa karşıtlığından Avrupa yanlısı bir tutuma geçişi Faruk Bey'in sözlerinden de anlaşılacağı üzere siyasi fırsatçılığın bir sonucuydu: "Bir kere ok yaydan çıktı, MÜSİAD'ın yapacağı bir şey kalmadı. Pazarlıklar başladı. MÜSİAD ondan sonra politikada şunu yaptı: 'Madem giriyorsunuz, o zaman hangi koşullarda gireceğimizi konuşalım.' Yapabileceği bir şey yok, imza atılmış, devlet politikası haline gelmiş. Yani şimdi AB'ye giriyoruz, şunları, şunları, bari bunları yapmayın. Olmuş bitmiş, bundan sonra 'Gümrük Birliği'ne, AB'ye girmeyin,' desek bir şey değişmiyor. MÜSİAD hükümeti izliyor."

Tutum değişikliğinin nedeni, İslâmî burjuvazinin çıkarlarının savunulmasının ve taleplerinin karşılanmasının, aslında Türkiye'nin AB ile entegrasyon sürecine devam etmesinden geçtiğinin farkına varılması olmuştu. 2001-2004 yılları arasında Avrupa yanlısı tutum daha da pekişti. MÜSİAD hükümeti milli çıkarları yeniden değerlendirmeye ve AB ile yakınlaşmayı tehlikeye atmamak adına katılım sürecini olumsuz yönde etkileyebilecek uluslararası meselelerde uzlaşma yoluna gitmeye çağırdı. AKP Hükümeti'nin 2003 yılında Kuzey Irak'a gidecek Amerikan askerlerinin ülke topraklarından geçişine izin vermemesini eleştirerek Kıbrıs ve Türkiye'deki azınlık sorunlarıyla ilgili olarak uzlaşıya gidilmesi lehine fikir beyan etti.[45]

---

43 MÜSİAD, *Türkiye Ekonomisi 2001*, Rapor No. 38, 2001, s. 39; MÜSİAD, *Türkiye Ekonomisi 2002*, Rapor No. 39, 2002, s. 56-57.

44 MÜSİAD, *Türkiye Ekonomisi 2003*, Rapor No. 40, 2003, s. 86-87.

45 MÜSİAD, *a.g.e.*, 2001, s. 39; MÜSİAD, *Türkiye Ekonomisi 2002*, Rapor No. 39, 2002, s. 57; MÜSİAD, *Basın açıklaması*, Bas. Kom. 05-255, 15 Mart 2003.

Avrupalılaşma Milli Görüş çizgisindeki partiler gibi derneğin de İslâm'ın dogmatik yorumlarından ve Batı-karşıtı tutumundan kopmasına zemin hazırlamıştı. Öte yandan milliyetçi eğilimler 2004 yılından sonra derneğin Avrupa yanlısı tutumunda çalkantılar yaratmaya başladı.

Avrupa şüpheciliğine milliyetçi bir dokunuş

Avrupa Komisyonu 2004 yılında Türkiye'nin Kopenhag Kriterleri'ni gerçekleştirdiğine hükmederek müzakerelerin başlatılmasına karar verdi ancak tam üyelik konusu kesinliğe bağlanmamıştı.[46] Karar aynı zamanda ciddi birtakım zorunluluklar ve kısıtlamalar öngörüyordu: Uzun bir müzakere süreci, yapısal ve tarımsal fonlarla ilgili uyuşmazlıklar ve özel düzenlemeler, Türk vatandaşlarının serbest dolaşım haklarında kısıtlamalar gibi sorunlar söz konusuydu. Ayrıca Fransa ve Almanya'nın imtiyazlı ortaklık önerisi de bu sorunlara eklenmişti.

Bu olaylar Avrupa yanlısı tutumda gerilemeye ve işadamları arasında milliyetçi vurgular taşıyan bir Avrupa karşıtlığının doğmasına yol açtı: MÜSİAD da "AB'nin bir 'Türkiye sorunu' var"[47] açıklamasıyla bu çizgide olduğunu ortaya koymuştu. "Esnek milliyetçi Avrupa şüpheciliği"[48] Avrupa projesine kategorik bir karşı çıkış barındırmıyordu ancak katılım koşullarının milli çıkarları tehlikeye sokabileceğini düşünerek eleştiriyordu.[49] MÜSİAD da çekincelerini milliyetçi bir söylem içerisinden dile getirmekteydi: AB'nin Kürt sorunu ve Yunanistan ile Ege Denizi ve Kıbrıs'la ilgili sorunlar konusundaki taleplerini tehlikeli buluyordu.[50]

Bu Avrupa şüpheciliği MÜSİAD üyesi şirket sahiplerinin ki-

46 Council of the European Union, *Brussels European Council 16/17 December 2004 Presidency Conclusion*, No. 16238/04, Brüksel, 17 Aralık 2004, s. 7-9.

47 MÜSİAD, *The Evaluation of Turkish Economy 2004 and the first half of 2005*, No. 48, 2005, s. 97; MÜSİAD, *Basın açıklaması*, Bas. Kom., 9 Kasım 2006; MÜSİAD, *Basın açıklaması*, Bas. Kom.,7 Kasım 2007.

48 Orijinal terim "*soft nationalist euroscepticism*"dir.

49 Taggart, Paul, Szczerbiak, Aleks, *a.g.e.*, 2002, s. 7.

50 MÜSİAD, *Türkiye Ekonomisi 2000*, Rapor No. 36, 2000, s. 42.

şisel deneyimlerine de dayanıyordu. Bu kişiler AB'nin 2004 yılında yapılan Lüksemburg Zirvesi'nde Türkiye'yi dışlamasına ve 2010 yılında Bulgaristan ve Romanya gibi ekonomik anlamda azgelişmiş olarak gördükleri ülkeleri üyeliğe kabul etmesine büyük tepki göstermişlerdi. Schengen ülkelerine yaptıkları iş gezilerinde yaşadıkları zorluklardan ötürü AB'ye karşı son derece eleştirel bir tutum takınıyorlardı: Vize almakta güçlük çekiyorlar, gümrüklerde uzun süre bekletiliyorlar ve yetkililerden Türk işadamlarına karşı aşağılayıcı bir tutum görüyorlardı.

Ancak demokrasinin sağlamlaştırılması ve siyasal çalkantılara rağmen ekonominin büyümeye devam etmesi konusunda ülkenin entegrasyon sürecinden olumlu etkilendiğini düşünerek pragmatik davranıyorlardı. Yani dernek Avrupa yanlısı tutumunda devam ediyordu. Bununla birlikte önceleri AB'ye üyelik tartışmalarına dahil edilmeyen İslâm'la ilgili konular, 11 Eylül sonrasında oluşan yeni uluslararası ortamda gündeme tekrar gelince, İslâmî burjuvazide 2005 yılından sonra yeni bir tür Avrupa şüpheciliği baş gösterdi.

2005 sonrasında "esnek İslâmî Avrupa şüpheciliği"

MÜSİAD 2005 yılından sonra milliyetçi söylemden farklı bir Avrupa şüpheciliği retoriği benimsedi: AB ve üye ülkelerin Müslümanlara ve İslâm dinine yönelik politikalarının etkileri eleştiriliyordu. MÜSİAD yayımladığı raporlarda düzenli olarak "11 Eylül sonrasında Avrupa ülkelerinde Müslüman azınlıklara karşı uygulanan asimilasyon politikalarını" eleştiriyordu.[51] Fransa ve Almanya'yı "Müslümanlara karşı uyguladıkları ayrımcı tutumlarıyla bizzat kendi ürettikleri çoğulculuk söylemlerine uymamakla" suçluyordu.[52] Benzer eleştirileri Türk devletine de yapıyordu: "AB'nin Türk toplumunun İslâmî ve de-

51 MÜSİAD, *2004 Yılı ve 2005 Yılının İlk Yarısında Türkiye Ekonomisinin Gidişatı*, No. 48, 2005.

52 MÜSİAD başkanının konuşması, 2007, Bolat, Ömer, *Medeniyet İdeali* içinde, İstanbul, Küre, 2007, s. 194.

mokratik hassasiyetlerini tanımayan otoriter tutumunu desteklemekle" suçlamıştı.[53] Bu eleştiriler, Müslümanların demokrasi noksanlığı yüzünden karşılanmayan taleplerini oluşturmaktaydı. Dernek, üniversitelerde ve kamu kurumlarında başörtüsünün yasak olmasını, oruç ya da Cuma namazı gibi dinî pratiklere işyerlerinde izin verilmemesini demokratik olmayan tutumlar olarak görüyordu.[54]

Bu retorik, İslâmî burjuvazinin Avrupalılaşma süreciyle ve oluşumunun temelinde yer alan etken olarak siyasal İslâm'dan uzaklaşma süreciyle çelişkili görülebilir; özellikle de 28 Şubat sürecinden beri dinî meseleleri gündemine getirmemeye özen gösteren bir dernek için beklenmedik bir tutum olarak dikkat çekebilir.. Hatta Türkiye'de İslâmcılığın yeniden canlanması olarak da algılanabilir.

Aslında bu tutum 11 Eylül 2001 sonrasında uluslararası düzlemde meydana gelen birtakım değişimlerin bir sonucu olarak yorumlanmalıdır. Söylem düzeyinde, bu olay dünyanın birbirinden farklı ve aynı zamanda çatışma halinde yansıtılan Batı ve İslâm olarak iki uygarlığa bölünmesine yol açmıştı. Bu karşılıklı düşmanlık atmosferinde uluslararası güçlerin işbirliği çabaları ön plana çıkıyordu. AB, bu işbirliği politikaları için Türkiye'yi kilit bir konuma yerleştirmişti. Örneğin Türkiye'nin girişimiyle 12-13 Şubat 2002 tarihinde İstanbul'da AB ile İslâm Konferansı Örgütü arasında bir toplantı gerçekleştirilmişti. Amaç, farklı kültürler arasında iletişim ve hoşgörüyü teşvik etmek olarak açıklanmıştı.

En önemli girişim ise 2005 yılında Batılı ülkelerle Arap ve Müslüman ülkeler arasında İspanya Başbakanı Jose Luis Zapatero ve Türk mevkidaşı Recep Tayyip Erdoğan önderliğinde başlatılan Medeniyetler İttifakı projesi oldu. Küresel çaptaki bu proje farklı medeniyetlerden gelen iki ülke, yani "AB üyesi Hıristiyan" İspanya ile "AB üyeliğine aday Müslüman" Türkiye arasında bir medeniyetlerarası diyalog girişimi olarak sunuldu. Türkiye'nin AB adaylığı da böylece "medeni-

53 MÜSİAD başkanının konuşması, 2005, *a.g.e.* içinde, s. 69.

54 MÜSİAD, *a.g.e.*, 2005, s. 98.

yetler çatışmasının" dindirilmesinin yeni simgesi olarak kabul edildi.[55]

Oysa proje "medeniyetler çatışması" tezini barış ve işbirliğiyle çözmek isterken bu karşıtlığı yeniden üretiyordu. Çünkü Medeniyetler İttifakı projesi de aslında güvenlikçi bir yaklaşımla ortaya atılmıştı: "Avrupa'nın birliğini korumak ve Batılı olmayan medeniyetleri denetim altında tutmak için onlarla işbirliğine girmek Batı'nın yararınaydı."[56] Özcü paradigma, içeriğindeki tüm zenginliğe rağmen "medeniyet" kavramının tanımını dine indirgiyordu. Türkiye'nin AB üyeliği de sadece ülkedeki hâkim dine gönderme yapılmak suretiyle kullanılıyordu: Bu, Batı'nın İslâm'la çatışma içinde olmadığını göstermenin bir yoluydu. Fakat, bu sembolik söylem eninde sonunda Türkiye'nin dinî kimliğine fazlaca vurgu yapıyordu. Türkiye'nin AB üyeliğinin İslâm'la ilişkilendirilmesi İslâmî aktörlerin dinî taleplerini Avrupalılaşma ve demokratikleşme şartları çerçevesinde dile getirmelerine olanak sağladı.

Medeniyetler İttifakı'na yönelik çabalar MÜSİAD'ın Avrupa yanlısı tutumunu pekiştirdi çünkü İslâmî kimliği benimsemek AB üyeliği için artık bir engel değildi. Bu yeni açılımdan hemen faydalanıldı. O dönemki başkanı Ömer Bolat 2004 yılında "11 Eylül'den önce, Müslüman kimliğimiz katılım süreci önünde büyük bir engel teşkil ediyordu. Oluşan yeni ortam içinde bu bize bir avantaj olarak geri döndü"[57] demişti. MÜSİAD da Medeniyetler İttifakı söylemini takip ederek dünya barışına hizmet etmek adına İslâm ülkeleriyle Batılı ülkeler arasında diyalogu geliştirmek için Türkiye'nin AB'ye katılmasını ön plana koydu.[58]

Ancak bu yeni kültürcü tutum, derneğin Avrupa topluluğunun demokrasi ve insan hakları normlarının AB anlaşmalarında tanımlandığı evrensel ve seküler biçimiyle benimseme-

55 Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

56 *A.g.e.*, s. 2.

57 Bolat, Ömer, *a.g.e.*, s. 23.

58 MÜSİAD, *a.g.e.*, 2005, s. 95.

sini engelliyordu. Toplumlar arasındaki farklar öne sürülerek söz konusu normların Türk toplumuna uygun olup olmadığını sorgulamaya başladı.[59] Ayrıca, müzakere sürecinde gündeme gelen siyasi sürtüşmelerin "iki kamp arasındaki derin ve karmaşık birtakım tarihsel, dinî ve kültürel farklardan"[60] ileri geldiği söylenerek bu kültüralist yorumlar pekiştiriliyordu.

Tüm bu eleştiriler İslâmî Avrupa şüpheciliğinin bir tezahürüydü ve üye ülkelerin Müslümanlara ve İslâm dinine yaklaşımlarında taraflı davranmalarına karşıt bir tutumun göstergesiydi. Bu eleştiriler katı İslâmcı Avrupa şüpheciliğinden farklıydı çünkü AB'yi kategorik olarak reddetmediği gibi katılıma da dogmatik olarak karşı durmuyordu. Tersine, AB mevzuatıyla uyum sürecine ve ekonomik anlamda Avrupa ile bütünleşmeye destek veriyor ama Müslümanları ilgilendiren sorunlarla ilgili olarak itirazlarda bulunuyordu.

Avrupa ile ekonomik entegrasyonun dine verilen önemi azaltacağı öngörülmüştü.[61] Oysa İslâm kamusal alandan silinmemiş, tersine İslâmî sermaye Avrupa Birliği sürecine eklemlenerek İslâmî Avrupa şüpheciliği biçiminde yeni bir konum yaratmıştı. İslâmî kesimlerin Avrupa şüpheciliği söylemi MÜSİAD'ın pragmatik ve fırsatçı Avrupalılaşma politikasının daha derin bir "toplumsal Avrupalılaşma"ya dönüştüğünü gösteriyordu.

Toplumsal anlamda Avrupalılaşma, AB'yle entegrasyon çerçevesinde, Avrupa'nın formel ya da enformel normlarıyla uyumlu bir kolektif kimlik ve simgeselliğin oluşturulması olarak tanımlanabilecek, çift yönlü bir etkileşim sürecidir.[62] Bu derin Avrupalılaşma söz konusu norm ve ilkelerin yeni ve ya-

---

59 A.g.e, s. 96.

60 MÜSİAD başkam Ömer Bolat'ın konuşması, 2006, Bolat, Ömer, *a.g.e.* içinde, s. 182.

61 Turunç, Hasan, "Islamist or Democratic? The AKP's Search for Identity in Turkish Politics", *Journal of Contemporary European Studies*, Nisan 1997, Cilt 15, No. 1, s. 82.

62 Diez, Thomas, Agnantopoulos, Apostolos, Kaliber, Alper, "File: Turkey, Europeanization and Civil Society", *South European Society and Politics*, 2005, Cilt 10, No. 1, s. 5-6.

ratıcı bir tarzda yeniden kullanıma sokulmasına, biçim değiştirmesine yol açar.[63] Hukuki ya da kurumsal bütünleşmeden farklı olarak bu kullanımlar, aktörün AB deneyimindeki karşılıklı etkileşiminden yola çıkarak yaptığı öznel yorumların inşasıyla ilgilidir.[64] Böylece toplumsal aktörler de Avrupa'yla bütünleşme hakkındaki değerlendirmeleriyle Avrupa normlarının sahiplenilmesinde etkin rol oynarlar.[65] Bu kaideler, MÜSİAD üyesi girişimciler örneğinde olduğu gibi, Avrupa ve AB'yi toplumsal, ekonomik ve siyasal kimliklerin inşasında birer referans noktası olarak gösterirler.

İslâmî kesimlerin Avrupa şüpheciliği, İslâmcı bir uyanışın ürünü olarak yorumlanmamalıdır. Avrupalılaşma sonucunda ortaya çıkan bu olgu, Türkiye'nin AB'ye katılım sürecinde kendilerini İslâmî referanslarla tanımlayan aktörler tarafından ortaya atılmıştır. Bu yeni şüphecilik tam da bu aktörlerin daha önce reddettikleri bir alanla –Avrupa'yla– olumlu olarak ilgilenmeye, kendilerini konuya dahil addetmeye başladıklarını gösterir. İslâmî kimliklerini bir Avrupa'ya giriş meselesi, yani bir Avrupalılaşma unsuru olarak ortaya koymalarından kaynaklanır. Bu yeni yaratıcı kullanımların oluşma süreci olarak toplumsal Avrupalılaşma, aktörlerin Avrupa normlarını ve değerlerini deneyimlemesini sağlar ki bu da İslâmiyet'e ve Avrupa'ya özgü değer, zihniyet ve pratik sistemlerinin iç içe geçiş dinamiğini doğurur. Bu iç içe geçiş dinamiği işte İslâm'ın güncel yorum ve yaşantılarının dogmatik ve sofu açıklamalarından özgürleşmesine katkıda bulunur.

Yeni İslâmî burjuvazi demokrasinin değerlerini, dindar Müslümanların özgürlüklerinin ve haklarının adeta teminatı olarak görüyor ve Avrupa'yı artık Müslüman ülkelerin karşısında ittifak kurması gereken sömürgeci bir güç olarak algılamıyordu. MÜSİAD Avrupa'yla entegrasyonun sonuçlarını olumlu bulu-

63 Jacquot, Sophie, Woll, Cornelia, "Usage of European Integration. Europeanization from a Sociological Perspective", *European Integration Online Papers (EIoP)*, 2003, Cilt 7, No. 12, s. 3.

64 *A.g.e.*

65 Baisnée, Olivier, Pasquier, Romain, *L'Europe telle qu'elle se fait: européanisation et sociétés politiques nationales*, Paris, CNRS Edition, 2007, s. 26.

yor; azgelişmişliği ve devletlerarası sorunları çözmek konusunda onu bir kalkınma ve işbirliği modeli olarak görüyordu. Hatta Müslüman ülkeler için Afrika ve Asya bölgelerindeki devletler arasında benzer bir ekonomik ve siyasal işbirliği alanı yaratılmasını öneriyordu.[66]

MÜSİAD'da ekonomi alanında Avrupalılaşma

MÜSİAD 1990'ların ikinci yarısından itibaren aynı zamanda ekonomik anlamda da bir Avrupalılaşma yaşamaya başladı. Girişimciler Avrupa'nın "Avrupa'ya özgü" olduğu iddia edilen ticaret kültüründen, iş yaşamında uygulanan normlardan ve ekonomi yönetiminden feyz alıyorlardı. Avrupa iş çevreleri ve Avrupalı işadamlarıyla kurdukları temaslar neticesinde gitgide kendi mesleki pratiklerini gözden geçirip yenilemek için Avrupa'yı model almaya başladılar.

Çalışma zihniyetlerinin Avrupalılaşması

1980'li yıllarda uygulanmaya başlayan ekonomik liberalleşme ölçütlerinden sonra Türkiye pazarının küresel piyasaya açılması, Türk şirketlerinin büyüklü küçüklü dünya piyasasında varlık göstermeye başlamasına yol açmıştı. 1996 yılında Gümrük Birliği'nin yürürlüğe girmesiyle Türkiye ekonomisinin Avrupa piyasalarına eklemlenme süreci de hızlanmıştı. MÜSİAD üyesi KOBİ'ler, AB ülkeleriyle iş ilişkileri geliştirmekte gecikmedi. Özellikle de Almanya, Yunanistan, Hollanda, Avusturya, İtalya, Polonya, Fransa ve Romanya, Bulgaristan gibi Balkan ülkeleriyle ticaret yapmaya başladılar. İhraç ettikleri ürünler arasında inşaat malzemeleri, makine, mobilya, ambalaj ve gıda ürünleri yer alıyordu. Buna karşılık kendi şirketleri için ya da Avrupalı şirketlerin dağıtımcılığını üstlenerek ileri teknoloji ürünü makineler ve inşaat ekipmanları ithal ediyorlardı.

Türk işadamlarının Avrupa'yla entegrasyonu temelde ticare-

66 MÜSİAD başkanı Ömer Bolat'ın 2004 yılı konuşması, Bolat, Ömer, *a.g.e.* içinde, 2007, s. 48-49.

te dayanıyordu. Bu sayede kendileri gibi işadamlarıyla tanışıyor ve Avrupa piyasalarını, resmî normları ve Avrupa'daki uygulamaları gözlemleme imkânı bulup, Avrupa'nın ekonomik kültürüne tanık oluyorlardı.

MÜSİAD'ın uluslararası düzlemde aralarında Almanya, Avusturya, Hollanda, Bosna Hersek, Fransa, İngiltere, Portekiz ve Yunanistan gibi Avrupa ülkelerinin de yer aldığı altmış üç ülkede temsilciliği bulunuyor. Bu bürolarda üyelerine danışmanlık ve lojistik hizmeti verip onların uluslararası fuarlara katılmalarını teşvik ediyor. Ayrıca dernek, kuruluşundan beri düzenli olarak Avrupa'da fuarlara katılıyor. Üyelerini de ülkeler ve ekonomik mevzuat konularında bilgilendiriyor, çeviri ve vize hizmetleri sunuyor. Yabancı ülkelere geziler düzenleyerek üyelerine iş dünyasını ve ekonomiyi gözlemleme imkânı yaratıyor. Bunun dışında katılımcıların deneyimlerini ve edindikleri bilgileri paylaşmak için ülke katalogları hazırlıyor.

Bu ekonomik Avrupalılaşma, kültürel ve hukuki eksenlerle iç içe geçiyor. Avrupa ekonomi çevrelerine girmeyi ve Avrupa piyasalarında gözlemlenen kültürel normlarla çalışma tarzlarının öğrenilmesini de kapsıyor. Ardından AB'nin uyguladığı resmî normların ve hukuki ilkelerin benimsenmesi geliyor. Söz konusu işadamları CE (Conformité Européen) sertifikası[67] alma konusunda son derece istekliler. AB tarafından akredite kurumlarca yapılan denetimler zaman alsa da ve prosedür gereği üreticiye masraf da çıkarsa, ihracat yapan KOBİ'ler MÜSİAD'ın da sürece dahil olup onları teşvik etmesi ve yardımcı olması sayesinde ürünlerinin kalite standartlarına uyumlu hale getirmek için gereken çabayı harcıyorlar.

MÜSİAD'lı işadamları dış ticaretin geliştirilmesi için mevzuatın da Avrupa'yla uyumlu hale getirilmesi gerektiğini düşünüyor ve işlerinde Avrupa'nın benimsediği kalite ve işleyiş standart ve normlarına uyuyorlar. Avrupa'da uygulanan ekonomi

67 CE sertifikası, ürünlerin AB tarafından belirlenen sağlık ve güvenlik standartlarına uygunluğunu gösterir. 2004 yılında imzalanan Ek Protokole göre Türkiye'de üretilen tüm ürünlere sertifika zorunluluğu getirilmiştir. AB ülkelerine ihracatta bu sertifika zorunludur.

mevzuatını da oyunun yeni kuralı olarak tanıyor ve adil rekabet için tüm ekonomik aktörlerin, özellikle de Çin başta olmak üzere Asyalı üreticilerin, bunlara uymasını talep ediyorlar. Böylece söz konusu normlar, hem şirketlerini büyütmek, hem de Türkiye piyasasını ve yatırım yaptıkları pazarları genişletmek için bir referans noktası halini alıyor.

Şirket sahipleri Avrupa'nın iş kültürünü örnek alıyor ve kendi mesleki yaşantılarında da bu normları uygulamaya koyuyor. Bu durum İslâmcı hareketin teması olan ve katı Avrupa şüpheciliği döneminde öne sürülen "Batı'dan farklı olma kaygısının"[68] artık esamisinin okunmadığını gösteriyor. Bu işadamları, Avrupa'da uygulanan işleyiş ve denetim mekanizmalarının ve Avrupalı işadamlarının iş ahlakının şeffaf ve açık bulduklarını için Avrupalı şirketlerle iş yapmayı dünyanın diğer bölgelerine göre tercih ediyorlar. Avrupa ekonomi kültürü kadar işleyiş mekanizmalarının şeffaflığını ve regülasyon mekanizmalarının etkinliğini de takdir ediyorlar.[69] Ayrıca Avrupa iş ahlakının ilkeleri olarak profesyonelleşmeyi, iş bölümünü, disiplin ve bilimsel bilgiye atfedilen önemi de yüceltiyorlar. Öte yandan haftanın altı günü çalıştıkları ve tatil yapmaya fırsat bulamadıkları için Avrupa'da mesai saatlerinin kesin olarak düzenlenmiş olmasını, böylece iş yaşamıyla özel yaşam arasında bir denge kurulmuş olmasını da takdir ediyorlar. Buna karşılık, Türkiye'de işinden başını kaldıramayan işverenler topluluğunu eleştiriyor ama patron endeksli Türkiye piyasasına nasıl durup dinlenebileceklerini kestiremiyorlardı. Avrupa pazarına duyulan bu genel ilgi söz konusu işadamlarının yönelimlerini temsil etme iddiasındaki MÜSİAD'da kurumsallaşmıştı.

Avrupacılığın MÜSİAD örgütlenmesinde kurumsallaşması

2000 yılından beri dernek AB ile entegrasyona dair gelişmeler konusunda uzmanlaşmaya başladı ve bu konuyu örgütlen-

68 Göle, Nilüfer, *a.g.e.*, 1990, s. 184.

69 Bu saha çalışması 2007 yılında gerçekleştirildi. Dolayısıyla bu görüşler 2008 krizinden önceki döneme aittir.

mesinin merkezine yerleştirdi. AB tarafından finansal olarak desteklenen projelere katılmaya başladı ve bunları izlemekle görevli bir birim kuruldu. Örneğin MÜSİAD on üç yıldan beri AB ile işbirliği içinde "hidrolik teknisyenlerinin yetiştirilmesi programını" uygulamakta. Bu uzmanlık programı, sınai anlamda güçlü potansiyele sahip bölgelerde istihdam edilmek üzere Avrupa standartlarına uygun kalifiye işgücü yetiştirmeyi amaçlıyor.

MÜSİAD, üyelerini yaptığı yayınlarla ekonomide mevzuatın uyumlu hale getirilmesi, Türkiye'nin AB'ye katılım sürecinin durumu, KOBİ'ler için uygun Avrupa fonları konularında bilgilendirir. Avrupa'yla ilgili sorunlar hakkında raporlar yayımlar.[70] Hazırlanan yıllık raporlarda da katılım sürecine ilişkin görüş ve önerilerini paylaşır. Bu düzenli yayınlar özellikle İslâmî burjuvazinin ekonomi alanında Avrupalılaşmasına katkıdır.

Dernek, AB'nin üye ülkelere sunduğu fonlardan yararlanmaları için üyelerini teşvik etmektedir. 2006 yılında Konya'da 16 MÜSİAD üyesi, AB için proje geliştirme konusunda uzmanlaşmış bir danışmanlık şirketi aracılığıyla bu fonlardan yararlanmıştı. Daha genel anlamda ise Avrupa'nın kabul ettiği KOBİ tanımının benimsenmesini destekleyip Avrupa kurumlarının ve uluslararası bankaların fonlarından yararlanabilmeleri için Türk KOBİ'lerinin iş yaptığı sektörlerin de Avrupa ile bütünleşmesine katkı sunduğu söylenebilir.

MÜSİAD Avrupa iş dünyasının temsil mekanizmalarına dahil olarak temsil stratejilerini de Avrupalılaştırdı. 2003 yılından beri MÜSİAD Avrupa KOBİ Birlikleri Konfederasyonu'na (CEA-PME) üyedir. Katılım sürecini daha yakından takip etmek ve üyelerini ticaret ağlarına dahil edebilmek için Brüksel'de bir temsilcilik açmayı hedeflemektedir.

Aslında Avrupa ve AB'ye olan ilginin artması, 2004 yılında Ömer Bolat'ın başkanlığa seçilmesiyle de kendini göstermişti.

---

70 "Türkiye-AB ilişkileri kronolojisi" (2003), "MÜSİAD'ın AB müzakere sürecine dair önerileri", "MÜSİAD'ın AB gelişme raporu ve AB ile müzakere süreci ile ilgili görüşleri ve önerileri" (2004), "AB'deki KOBİ destek programları" (2005).

Bolat, Türkiye'de Avrupa ekonomisi konusunda birikime sahip ilk genç uzman kuşağındandı. Amsterdam ve Kiel üniversitelerinde Avrupa ekonomisi okumuştu. Avrupa ekonomisi konusunda uzman ilk başkan olan Bolat'ın, 2004 ve 2008'de seçilmesi derneğin kurumsal anlamda Avrupa meselelerine ve üyelik sürecine verdiği öneme ve bu süreçte oynamak istediği role dair bir göstergedir.

MÜSİAD'ın ekonomi alanında Avrupalılaşması bir işveren örgütü olarak ve modern sosyo-profesyonel grup olarak da güçlendiğinin bir göstergesidir. 2001 krizi ise derneğin gücüne güç katacaktır.

2001 ekonomik krizi ve konsolidasyon

Günümüzde MÜSİAD üyesi işyeri sahipleri, derneği iş hayatıyla ilgili kriterlere göre yani bir işadamları birliği olarak ve ardından etik bir örgütlenme olarak görüyorlar. Derneğin profesyonelliğini iş hayatlarındaki gelişimleri için sunduğu hizmetlere ve bundan sağlayacakları faydaya göre değerlendiriyorlar. Üyeler derneğin temsil becerisini alkışlıyor, ekonomik konjonktürde, kamusal sorunlarla ilgili ve TÜSİAD'a karşı aldığı tutumları benimsediklerini söylüyorlar. MÜSİAD'ın 2001 krizindeki tutumu üyelerin dernekle bu derece bütünleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.

2001 yılı Şubat ayında Türkiye ekonomi tarihinin en büyük krizi yaşandı.[71] Kasım 2000'de yaşanan büyük bankacılık krizi 2001 yılı Şubat ayında genel bir ekonomik kriz halini aldı. Vergi kaçırma, likidite krizi, kâr oranlarında düşüş ve enflasyonun yükselmesi, borsamn çöküşüne, Türk lirasının değer kaybına yol açtı. Olumsuz döviz dalgalanmaları dolayısıyla MÜSİAD üyesi pek çok işadamının yer aldığı ihracata yönelik üretim yapan sanayi sektörlerinde ve ithalata dayalı ticarette krizin olumsuz etkileri yaşandı.

71 Öniş, Ziya, "Beyond the 2001 Financial Crisis: The Political Economy of The New Phase of Neo-liberal Restructuring in Turkey", *Review of International Political Economy*, 2006, Cilt 16, No. 3, s. 409-432.

Kriz aslında 1990'ların ekonomik ve siyasal alanda yaşanan istikrarsızlıkların bir sonucuydu. Ekonominin oldukça hassas bir dengeye dayanıyor olmasını ve yolsuzlukların üstesinden gelinemeyecek derecelere varmasını da göz önüne alırsak, kriz ilk sinyallerini 1999 yılında vermişti ve hükümet aynı yılın Aralık ayında IMF ile bir anlaşma imzalayarak vergi istikrarı, ekonominin yeniden yapılandırılması ve bankacılık sisteminin düzenlenmesini içeren bir programı kabul etmişti.

TÜSİAD ve MÜSİAD bu anlaşmaya ve ülke ekonomisinin gidişatına tepkisini hemen gösterdi. TÜSİAD başkanı AB'ye üyelik sürecinde IMF programının ekonomik dengeleri sağlamakta başarılı olacağına dair inancını ifade ederek "önümüzdeki on yılı aydınlık gördüğünü" açıkladı. Oysa MÜSİAD başkam 1994 yılında finansal alanda liberalleşmeyi izleyen ilk krizin ardından yayımladıkları ve ekonomik dengelerin 1999 yılında büyük bir kriz riski taşıdığım söyleyen raporlarına istinaden birçok defa bu iyimser havayı eleştirdi.[72] 2001 yılında yaptığı basın açıklamalarında krizin geçici olmadığını ve IMF anlaşmasıyla alınan geçici tedbirlerin krizi ancak geciktirebileceğini söylüyordu.

Kriz 2001 yılı Şubat ayında ülke ekonomisini tümüyle allak bullak edince MÜSİAD'm öngörüsü doğrulanmış oldu. Topluluk üyeleri de bu durumu derneğin bir başarısı ve TÜSİAD'm sarsılmaz otoritesine karşı elde edilmiş bir koz olarak gördü.

2001 krizi böylece MÜSİAD'ın imajını ve işadamları dernekleri alanındaki statüsünü değiştirmiş oldu. Üstelik MÜSİAD 1999 yılından beri öngörülerde bulunmak dışında üyelerini olası bir kriz ortamına da hazırlamıştı. Krizin etkilerini asgariye indirmek için uygulanacak bir tedbirler listesi yayımlamıştı. Basit ve açık bir dille hazırlanan bu listedeki tedbirler oldukça somut ve uygulanabilir nitelikteydi çünkü ne büyük yatırımlar gerektiriyor ne de şirketin baştan sona yeniden örgütlenmesini içeriyordu. Ayrıca istikrarsızlık ve kriz durumlarına uyum sağlamaya yönelik birtakım stratejiler öngörüyordu.

Tavsiye niteliğindeki bu tedbirler girişimcinin yaşamının fi-

72 MÜSİAD, *MÜSİAD'ın 30 maddelik kriz reçetesi*, 4 Ocak 2001; MÜSİAD, *2001, 2000'den iyi olmayacak*, 12 Ocak 2001.

nansal, stratejik ve psikolojik yönlerini kapsıyordu. Liste, "İşadamı moralini hiçbir zaman bozmamalı, başladığı yeri unutmamalı. Krizle karşılaşan işadamı için birinci reçete, maneviyatını kaybetmemek, *moralini yüksek tutmak*, böylece krizle mücadele azmini güçlendirmek olmalıdır"[73] tavsiyesiyle başlıyor, aktarılan çeşitli deneyim ve bilgilerle "siyasetçilerin ve bürokratların propaganda niteliğindeki söylemlerine" kulak asılmamasını, üyelerin piyasayı yakından takip etmelerini, iyi bir avukatla ve iyi bir muhasebeciyle çalışmalarını, ayrıca kriz sonrasında öngörülemeyecek durumlara daha kolay uyum sağlayabilmek için alternatif planlar hazırlamalarını öğütlüyordu. Bu kapsamda finansal öğüt anlamında ithalatın azaltılması, döviz cinsinden borçlanılmamaya dikkat edilmesi, bankalarla temasın korunması, zamanında üretim yapılması yani stoklamaya gidilmemesi ve daimi müşterilerle ilişkilerin devam ettirilmesi konularına dikkat edilmesi tavsiye ediliyordu.

Öneriler gerçekten de etkili oldu. Üyeler bu reçeteye uymuş ve krizden en az zararla çıkmak için bu fikirlerden yararlanmışlardı. Ayrıca bu tedbir listesini çevrelerine de yaymışlardı. Önceleri MÜSİAD'a güvenmeyen ve onu felaket tellallığıyla suçlayan çevreler bundan sonra fikir değiştirecek ve derneğin tüm yayınlarını talep eder hale geleceklerdi.

Dernek de böylece olumlu bir tanınırlık ve medyada da görünürlük kazandı. Öngörüleri doğru çıkınca MÜSİAD'a daha önce yer vermeyen gazeteler artık derneğin basın açıklamalarını ve ekonomi tahminlerini yayımlamaya başladı. Ekonomi konusundaki tahminlerinin doğrulanması ona mesleki güvenilirlik de kazandırmıştı. Dernek artık siyasal İslâm'ın finans kaynağı olarak görülmüyor, reel ekonomi konusunda güvenilir ve uzman bir meslek örgütü olarak algılanıyordu.

Mesleki statüsünün konsolidasyonu, derneğin ekonomi politikalarıyla ilgili konumunu da güçlendirmiş ve hükümetle ilişkilerinden de görülebileceği gibi kendine güvenini pekiştirmişti. 2003 yılında, dernek üyeleri nezdinde AKP Hükümeti'nin faaliyetleri hakkında bir memnuniyet araştırması yaptı. Hükü-

73 MÜSİAD, *a.g.e.*, 4 Ocak 2001.

mete AB politikaları, demokratikleşme ve ihracat konularında "geçer not" veren üyeler özelleştirme, iç borçların azaltılması ve istihdam yaratma gibi konularda hükümeti eleştiren yorumlar yaptılar. Medyada derneğin resmî görüşü olarak yayımlanan bu açık eleştiriler, derneğin söz konusu siyasi partiden özerkleşmesinin ve ekonomi alanında uzmanlaşmasının bir göstergesiydi. Bu girişimci grubunun burjuva sınıf kimliğini ve siyaset-üstü toplumsal rolünü benimseyerek AKP iktidarının kimi politikalarına eleştirel yaklaşımı genel bir tavır haline dönüşemedi: MÜSİAD halen iktidarın –AB, 4+4, Ortadoğu– siyasetlerini savunur. İslâmî burjuvazinin, belki de gereğinden çok bel bağladığı partiyle çıkar ilişkileri bu grubun hâlâ klientelist ağların kazançlı konforunu bırakmaya hazır olmadığını gösteriyor.

Öte yandan, IMF ile ilişkiler derneğin AKP iktidarından farklı bir tutum sergilediği bir diğer konuydu. MÜSİAD hiçbir zaman IMF ile müzakerelere sıcak bakmamıştı. 2000 yılında IMF ile imzalanan anlaşma yürürlüğe konduğunda programda revizyon talep etmiş, IMF yetkililerinin gücünün sınırlandırılmasını, sosyal politikaların gözden geçirilmesini ve reel sektörle ilgili olarak katı vergi sisteminin değiştirilmesini, Merkez Bankası'mn piyasalara müdahalesinin engellenmesini, dalgalı kurdan esnek kura geçilmesini önermişti. 3 Kasım 2002 seçimlerinde AKP iktidarı ele geçirip IMF programını uygulamak konusunda kararlı olduğunu açıkladıktan sonra da partiyle ilişkilerinde bu konudaki eleştirel konumunu sürdürdü ve taleplerini yineledi.

Bu katı yaklaşım IMF nezdinde de yankı bulmuştu. İlk defa, 8 Temmuz 2003 tarihinde bir IMF heyeti MÜSİAD'ı ziyaret etti. Bu, tarihî bir ziyaretti çünkü TÜSİAD ve TOBB'la birlikte MÜSİAD'm Türkiye'deki işverenlerin bir temsilcisi olarak uluslararası düzlemde tanındığını gösteriyordu. Ayrıca MÜSİAD da heyetle görüşmeyi kabul ederek Batı emperyalizminin aracısı olarak gördüğü IMF'ye karşı ideolojik muhalefetini terk etmiş, onun Türkiye yararına ortaklık kurulabilecek bir kurum olduğunu kabul etmiş oluyordu. Programla ilgili revizyon taleplerini değiştirmese de MÜSİAD artık onu meşru bir uluslararası ekonomi mercii olarak tanımıştı. Ziyaret, derneğin üyelerince

de olumlu karşılandı: Görüşmecilerimiz bunu derneğin mesleki bir başarısı ve bir övünç kaynağı olarak anıyordu.

IMF'nin MÜSİAD ziyaretleri devam etti, hatta kurumsallaştı. Bunu başka uluslararası ekonomi kurumlarının ziyaretleri takip etti. 2009 yılında IMF ve Dünya Bankası yetkililerinden oluşan bir karma heyet MÜSİAD yöneticileriyle bir araya geldi. JP Morgan, Morgan Stanley, BNP Paribas gibi dünyanın en büyük şirketlerinin portföy yöneticileri de Türkiye'de reel sektörün gelişimini gözlemlemek üzere çalışmalarını takip ettikleri derneği ziyaret de etmeye başladılar.

Büyük uluslararası ekonomik güçlerin ziyaretleri, ulusal ekonomi ve özellikle de reel sektör ve KOBİ'lerle ilgili konularda MÜSİAD'ı uzman bir işveren temsilcisi olarak tanıdıklarının göstergesiydi. Uluslararası düzlemde kabul görmesi MÜSİAD'ın özerkleşmesini tamamladığını ve ekonomi konularında uzmanlığının ve mesleki temsiliyet gücünün arttığını (*empowerment*) gösteriyor, aynı zamanda İslâmî burjuvazinin Türkiye'deki ekonomik ve toplumsal önemini gözler önüne seriyordu.

Cahit Bey, 2000'li yılları şefkatle "MÜSİAD yerini pekiştirdi. Oğlan çocuğu delikanlı oldu," sözleriyle anlatıyordu. Mesleki saygınlık ve toplumsal itibar kazanan MÜSİAD, büyümek ve uluslararası pazara açılmak isteyen KOBİ patronları için bir cazibe merkezi haline geldi. MÜSİAD'a üyelik bir ayrıcalık simgesi haline geldikçe dernek de işverenler topluluğu içinde sivrildi. Derneğe katılmak mesleki başarının bir ölçütü olarak kabul edilirken üyelik toplumda yükselmenin de anahtarı haline geliyordu.

İslâmî burjuvazinin seçkinler sınıfına girişi

AKP ve siyasal konsolidasyon

AKP'nin 2002 yılında iktidara gelmesi MÜSİAD tarihinin üçüncü dönüm noktasını oluşturur. MÜSİAD AKP hükümetine desteğini parti 2002 seçimlerini kazanır kazanmaz sunmuştu. Partiyle aralarındaki siyasal yakınlık siyasal-ekonomik an-

lamda birbirlerini tamamlamalarım sağlamış, derneğe ekonomik ve siyasal ayrıcalıkların paylaşımında öncelikli bir konum kazandırmıştı. Aralarındaki yakınlaşma toplumu İslâmîleştirme amacını taşıyan "yeşil sermayenin" yükselişine katkı sunan bir İslâmcı bir klientalizm olarak adlandırılıyordu.[74] Oysa bu yakınlaşma, İslâmcı bir ideolojik ittifaktan daha derin ilişkilere işaret etmekteydi ve içinde toplumun İslâmîleştirilmesinden daha karmaşık bir toplumsal değişim dinamiği barındırıyordu. Bunun toplumsal-tarihsel, kişisel ve siyasal boyutları vardı.

Öncelikle iki kurum arasında eskiye dayanan toplumsal-tarihsel bağlar söz konusuydu. MÜSİAD ve AKP, 1970'li yılların İslâmcı karşı-seçkinlerinin toplumsal-siyasal mirasından gelmekteydi ve 1980'lerin milli burjuva ideolojisinin taşıyıcısıydılar. Kendilerini, Özal'ın ekonomide liberal ve kültürel olarak muhafazakâr ideolojisinin mirasçıları olarak görüyorlardı. 1990'lı yılların ikinci yarısında yaşanan dönüşüm sürecinden beraber geçmişlerdi: Geleneksel siyasal İslâm'dan özerkleşmiş, Avrupa'yla yakınlaşmış ve her ikisi de kendi alanlarında uzmanlaşmıştı: MÜSİAD, çıkarları adına çalıştığı üyelerine karşı sorumlu bir işveren örgütü, AKP de seçmen tabanına karşı sorumlu ve laik siyasal alanın kurallarına tâbi bir siyasal parti olmuştu. Her iki kuruluş da İslâm'ın ideolojik halinin ve köktenci yorumlarının kamusal alanda kendi rollerini oynamanın önünde bir engel oluşturduğunu anlamış ve İslâmî değerleri ve İslâmî yaşam tarzlarını, siyasi çeşitlilik ve toplumsal çoğulculuk ilkeleri çerçevesinde temsil etmeyi tercih eder olmuşlardı.

Bu ortak güzergâh, iki kurumun yetkilileri arasında kişisel bağlantıların varlığıyla da sağlamlaşıyordu. Kurucu kadrolar aynı kuşaktan gelmekteydi. 1970'li yıllarda aynı İslâmî sosyalizasyon mekânlarında bulunmuş, 1980'lerde İstanbul'da birlikte iş yapmışlardı. İki kurum arasında geçişler çoktu. Resmî görevler üstlenmemiş olsalar da AKP'nin müstakbel yöneticileri dernek kurulur kurulmaz hemen MÜSİAD'a üye olmuşlardı. 18 Kasım 2002-11 Mart 2003 tarihleri arasında Başbakan-

74 Rubin, Michael, "Green Money, Islamist Politics in Turkey", *Middle East Quarterly*, Kış 2005, Cilt 12, No. 1, s. 13-23.

lık, 2003-2007 yılları arasında Dışişleri Bakanlığı yapmış olan, 2007'de de Cumhurbaşkanı seçilen Abdullah Gül, MÜSİAD'a üyeydi. Ailesinden birçok kişi de derneğin Kayseri teşkilatında yer alıyordu. AKP'nin genel başkanı olan ve 2003'ten beri Başbakan olarak görev yapan Recep Tayyip Erdoğan da MÜSİAD üyesiydi. Benzer biçimde 2007'den 2009'a kadar Dışişleri Bakanı ve ardından Ekonomi Bakanı ve Başbakan Yardımcısı olan Ali Babacan da MÜSİAD üyesiydi. Buna paralel olarak MÜSİAD üyeleri ve başkanlarından AKP'ye geçenler de olmuştu. 2002 yılında derneğin kurucuları arasında yer alan ikinci başkan Ali Bayramoğlu, memleketi Rize'den milletvekili seçilmişti. Gaziantep şubesinin eski başkanı (1998-2005) ve 2002 yılından beri AKP milletvekili Mehmet Erdoğan da 2010 yılında derneğin Yüksek İstişare Heyeti'ne girmişti.

İki kurum arasındaki yakınlık, siyasal temsil emellerinde de kendini gösteriyordu. AKP kültürel olarak muhafazakâr, siyasal olarak otoriter ve milliyetçi, ekonomik anlamda liberal yeni orta sınıfların temsilcisiydi.[75] MÜSİAD da kendisini "Anadolu sermayesi"nin yani derneğe göre toplumun özünü teşkil eden yeni orta sınıfların temsilcisi olarak sunuyordu. Dolayısıyla AKP ve MÜSİAD'ı küreselleşmeyle birlikte modernleşen ve yükselişteki dindar grupların çıkarlarını savunan ikiz örgütlenmeler olarak görmek mümkündür.

2000'li yılların MÜSİAD'ı ve 2001 yılında kurulan AKP, büyüyen bir ekonomik güce sahip ve servet dağılımının kendisi lehine yeniden düzenlenmesini, siyasette daha etkin olmayı ve sosyo-kültürel anlamda kabul görmeyi talep eden yeni İslâmî burjuvaziyi kurumsallaştıran yapılardır. Her iki kurum da ekonomik gelişmeden, demokratikleşmeden ve küreselleşmeden pay almayı arzular. İkisi de, düzeni yıkıp yerine yenisini koyarak değil, kurulu düzeni dönüştürerek sistemi yeni burjuvazinin çıkarları için uygun hale getirmeyi planlar.[76]

---

75 İnsel, Ahmet, "AKP and Normalizing Democracy in Turkey", *South Atlantic Quarterly*, 2003, Cilt 102, No. 2/3, s. 293.

76 Seufert, Günter, "Démocrates musulmans", *Outre-Terre*, 2005/1, Cilt 10 (Türkiye-Avrupa-Express 2014?), s. 183.

İki yapının siyasal söylemleri de benzerlik gösteriyor: liberal demokratik değerleri sahipleniyor ve ordunun etkisinin azaltılmasını, otoriter laikliğin yerini kademeli sekülerleşmeye devretmesini, İslâmî pratiklerin, din ve vicdan özgürlüğünün geliştirilmesi için insan haklarının ve bireysel özgürlüklerin genişletilmesini istiyor, Avrupa'yla bütünleşmeyi arzuluyorlar.[77] Avrupa'ya karşı ılımlı tavırlarıyla küreselleşmeden en az Batılı mevkidaşları kadar yararlanmak istiyorlar. Son olarak, "İslâm-modernleşme-ekonomik kalkınma"[78] olarak adlandırılabilecek kültürel denklemi temsil ettiklerini ve böylece ülkeyi geleceğe hazırlamak istediklerini söylüyorlar.

MÜSİAD, AKP iktidarından azami yarar sağlayarak statüsünü pekiştirmeyi başardı: Dernek yöneticileri daha fazla siyasal güç ve ekonomik ayrıcalık kazanarak kamu idaresinde önemli görevler üstlendiler. Bu iktidar yakınlığı zaten klientalizm etrafında şekillenen sermaye-siyaset ilişkileri çerçevesinde ekonomide başarı elde etmenin olmazsa olmazı, önemli görevlere yükselmenin anahtarı oldu. Dernek üyelerinin üst mevkilere yükselmesini sağladığı için, seçkinler grubuna dahil olmak için vazgeçilmez bir aracı kurum haline geldi. Elbette bu koşullarda, derneğin "müstakil" –devletten, siyasetten bağımsız– olma davasının iktidarla bütünleşme sonucunda hükmünün kalmadığını teslim etmek gerek.

MÜSİAD üyesi seçkilerin yöneticiler sınıfına dahil olması, aynı zamanda ülkenin "siyasal formülünü",[79] yani yönetici kademesinde yer almak için gerekli kişisel özelliklerin tanımını değiştirdi. Kemalist seçkinler grubunun zayıflaması ve yerine yeni İslâmî bir seçkinler grubunun geçmesi, Türkiye'de iktida-

77 Bkz. Dağı, Hasan, "Rethinking Human Rights, Democracy and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical MiddleEastern Studies*, 2004, Cilt 13, No. 2, s. 135-151.

78 Keyman, Fuat; Koyuncu, Berrin, "AKP, MÜSİAD, Ekonomik Kalkınma ve Modernite", *Düşünen Siyaset*, 2004, Cilt 19, s. 127.

79 Bottomore, Tom, *Élites and society*, Londra ve New York, Routledge, 1964, 2. baskı, 1993, s. 36. "Siyasal formül" hükümet kanadındaki seçkinlerce üretilmiş bir öğretidir. Toplumu idare ederken ahlaki bir temelde izlenecek yolu açık bir biçimde ortaya koymayı sağlar. *A.g.e.*, s. 78-79.

rın ruhunun ve niteliğinin de bu yeni burjuvazinin çıkarları ve idealleri lehine değişmesinin yolunu açtı.

Şirket sahiplerinin seçkinler sınıfıyla bütünleşme süreci iki aşamada gerçekleşir: girişimcilerin farklı sermaye türlerini bünyelerinde biriktirmesiyle kendi yörelerinde, yani taşrada seçkinler sınıfına girmesi, eşrafa katılması ve ardından bu taşra eşrafının ulusal ölçekte seçkinler konumuna yükselmesi.

Şirket sahiplerinin yerel eşrafla bütünleşmesi

MÜSİAD'a üye olmak, günümüzde bir ayrıcalık ve sosyal statü simgesi olarak, gururla sahiplenilen bir kimlik halini aldı. Dernek artık üyelerine saygınlık kazandıran bir statü grubudur ve bu da farklı zenginlik türlerinin edinilmesine olanak sağlar: Ekonomik sermaye, mesleki beşeri sermaye, seçkinlerle çıkar birliği ve medyada tanınırlık bu grubun yükselişini getirir.

"Arkadaş piyasası" ve ekonomik sermayenin yaratılması

MÜSİAD'ın patronlar ağı aslında bir piyasaya tekabül eder: Bir alışveriş ağı, hizmet ve mal değişim sistemi gibi işler. Ancak bu piyasayı, aktörler arasında kurulan ilişkiler, bunların birbirilerine karşılıklı tutumları ve birbirlerini algılayışları açısından kendine has bir piyasa olarak nitelendirebiliriz.

MÜSİAD'ın temsil ettiği piyasa üç seviyede ve yatay olarak örgütlenmiştir. Taşra şubelerinin üyeleri birinci seviyeyi yani yerel pazarı oluşturur. 30 şubesiyle dernek tüm sektörlerden 3.000'e yakın üyeyi bünyesinde toplar. Şubeler arasındaki bağlantılar ikinci seviyeyi yani ulusal pazarı oluşturur ve 30'dan fazla ülkedeki temsilcilikleriyle ticari bağlantılar genişleyerek üçüncü seviyedeki uluslararası piyasayı oluşturur.

Sakarya'da ray ve vagon imalatı yapan bir sanayici işleyişi şöyle anlatır: "Ben Ereğli'ye gittiğim zaman sac almak için, aramama gerek yok bir telefonla mal elime gelir. Çünkü orada üyelerimiz var. Bütün yardımlarını gösterirler. Atıyorum, teneke ihtiyacım mı var? Bana şu şu ölçülerde teneke lazım, Türki-

ye'de bunu en hızlı yapan kim? İlla ki bizden biri vardır." MÜSİAD üyeleri güçlü referanslara sahip ve ortak olunabilecek bir işadamları portföyü oluşturur.

Ancak bu piyasaya girerken "faydacı" izlenimi vermemeye çalışırlar çünkü onlara göre çıkarcılar, MÜSİAD'a sadece işlerini büyütmek ve para kazanmak için katılanlardır. Derneğe bu şekilde katılmak ahlaki anlamda kabul edilemez bir davranış olacaktır. Dolayısıyla birbirlerinin potansiyel ortağı değil arkadaşları olduklarını söylerler. "MÜSİAD'da birlikte ticaret yaptığımız dostlarımız var" derler. Sakarya'da bir erkek hazır giyim mağazasının sahibi ve yöneticisi olan Şeref Bey MÜSİAD'a katıldıktan sonra tanıştığı kişilerden bahsederken "arkadaş sermayesi" sözünü kullanır. Üye olduğundan beri dernekte tanıştığı kişilerin müşterisi olduğunu söyler.

Bu piyasanın özelliği, aktörlerin onu dostane bir topluluk olarak algılamasıdır. Piyasa, olumlu ve karşılıklı güven ilişkileri üzerine kurulur; bu, rekabetin, asimetrik bilgi dağılımının ve güvensizliğin hüküm sürdüğü genel piyasa imgesinin tam tersidir. Kurulan bağların, bir ticaret dini olan İslâm'ın simgeleriyle yüklü olduğu söylenebilir: Din burada bireyler arasındaki ticareti, topluluk bağlarını kuvvetlendiren toplumsal bir edim olarak yüceltir. Ticari değiş-tokuş da ekonomik bir edimden fazlasını ifade eder; bu aynı zamanda kardeşliği korumanın da bir yoludur.[80] Çocuk hazır giyim mağazası olan Sakaryalı genç bir tüccarın dile getirdiği gibi, dernek içinde işadamları "birbirini tanır, yakınlaşır ve bundan yarar sağlar". Yani dostluk ve ekonomik bağlantılar birbiri üstüne kurulur, iç içe geçer. Hatta "kol kırılır yen içinde kalır" mantığıyla işleyen MÜSİAD'da üyeler arasında yaşanan iş anlaşmazlıklarında sorunu "dostane" biçimde çözmek üzere görevli bir komite vardır. Bu dostane piyasanın iyi işlemesi de bu sayede sağlanır, KOBİ yöneticisi olan üyelerin tanışıklıkları, çıkar ortaklıkları ve toplumsal statülerinin birbirine yakın oluşu da buna yardımcı olur.

80 Chapellière, Isabelle, *Ethique & Finance en Islâm*, Monako, Koutoubia, 2009, s. 33-34.

Bu dostluğun kaynağı, üyelerin "güvenilir ve referans sahibi" işadamlarından oluşan bir topluluk olarak gördükleri derneğe duyduğu güvendir. Bu genel saygı ve değer, üyeler lehine bir avantaj yaratır: Üyeler, çıkarları uygun olduğu sürece, dernek üyeleriyle ticaret yapmayı tercih ederler. Bu güven duygusu, işbirliğine, ortaklaşa faaliyetlere, şirketlerin ortak başarısına ve zenginleşmelerine katkı sağlar. MÜSİAD'm faaliyetleri, bilgi paylaşımım ve kişilerin karşılıklı ilişkilerini kolaylaştırarak sosyal sermaye üretimine yöneliktir. Bu faaliyetler, ticaret ahlakı ve işbirliği değerleriyle ilgili enformel normların üretimine de olanak sağlamaktadır. Bu normların derneğin geneline yayılması, hem arkadaş sermayesini artırır hem de ticari işbirliklerini çoğaltır; müzakereler daha kolay sonuçlandırılır, anlaşmalar daha hızlı imzalanır, anlaşmazlıklar daha kolay çözülür.

Bununla birlikte, MÜSİAD'ın temelinde bu duygusal simgeselliğin ötesinde araçsal bir mantık yer alır ve bu esas katılım güdüsü olarak ortaya çıkar. Arkadaş sermayesinin daha ziyade güvenilir ilişkiler kurma ve bilgi paylaşımı sağlama amacıyla ön plana çıkarıldığı görülür. Ticaret, dostluğun nişanesi olarak görülmez; dostluk tersine ticaretin aracı olarak kabul edilir.

Üyeler, derneği temelinde ekonomik sermaye üreten bir yapı ve üyeliklerini de bir çıkar kaynağı olarak kabul eder. MÜSİAD'da yaşanan etkin sosyalizasyon onlara kapitalist bir ruh kazandırırken topluluktan fayda sağlamak konusunda da teşvik eder. 2004 yılından beri Konya şubesine üye olan genç bir sanayici, üyeliğinin ona kazanç sağladığını; oysa bir arkadaş grubu olarak gördüğü bu topluluk içinde kendi ürünlerini övmenin başta uygunsuz kaçacağını düşündüğünü söylemiştir. Ancak şube başkanının tavsiyesi üzerine kuruluş felsefesini daha iyi kavradığını dile getirir: MÜSİAD'a katılmak iş potansiyelini ve dolayısıyla kazancı artırmak içindir. Birçok girişimci, derneğin faaliyetleri sayesinde ürünlerini uluslararası pazarlarda tanıtabildiğini ifade eder. Ekonomik başarının dışında burada mesleki yetkinlik de kazanırlar.

Etkin katılım: Mesleki alanda beşerî sermayenin kaynağı

Üyeler "MÜSİAD size balık vermez. Balık tutmayı öğretir" ifadesini kullanmaktadır. Kârlı bir pazar olarak görülen dernek, aynı zamanda bir "okul" addedilir. Dernek, girişimcilerin kişisel ve mesleki gelişimlerine katkı sağlar. Girişimciler de ülkenin ekonomik sorunlarına gerçekçi, rasyonel ve KOBİ'lerin yararına çözümler üretmek için derneğin hazırladığı yayınları, sektörel raporları mesleki yaşantılarında rehber kabul ederler. Konferans ve seminerler piyasaların durumunu yakından takip etmelerini, insan kaynakları yönetimine ve şirket idaresine dair yeni yöntemleri öğrenmelerini sağlar. Akademisyenler ve uzmanlar tarafından hazırlanan bu yayınlarda başarılı girişimcilerin deneyimleri aktarılır; aile şirketleri için yeni rekabet, işbirliği, girişimcilik ve kurumsallaşma stratejilerine dair öneriler yer alır. Yıllık raporlarda ise ekonomik, sektörel ve finansal analizlerin yanı sıra bir sonraki yıl için ekonomik tahminlere de yer verilir.

Bunun dışında, düzenli olarak gerçekleştirilen toplantı ve seminerler, ekonomi hakkında farklı deneyim ve bilgilerin üyeler arasında paylaşılmasını, böylece üyelerin piyasayı farklı açılardan görmelerini sağlar. MÜSİAD bu sayede üyelerinin kişisel gelişimine katkı sunarken onların piyasada daha iyi konum almalarının olanaklarını da yaratmış olur. Gençlik Komitesi üyeleri seminerlerden, konferanslardan ve deneyimli şirket yöneticilerinin aktardıklarından oldukça faydalandıklarını söylemişlerdir.

Dış ticarete yönelik bu faaliyetler, patronlara da yeni perspektifler sunar. Konya'da inşaat sektöründe faaliyet gösteren bir şirketin sahibi, yabancı ülkelere yaptığı iş seyahatlerinden ve deneyimlerinden bahsederken şu sözleri kullanmıştır: "Yani dört duvar arasına sıkıştığımız zaman, bazı işler sanki hiç ulaşılamayacak hedefler gibi algılanıyor. Şimdi firmalar karşı karşıya geliyor, bunlar hakikaten ileriye yönelik birçok ufuk açıyor. Bence çok etkileyici." Derneğe üyelik aynı zamanda girişimciliğin psikolojik yönlerini de besler ve özgüven yaratır. Antalya'da aynacılık yapan bir tüccar, derneğe katılımının yarattığı değişimi şöyle anlatır: "Ben dünya görüşüm yönünde katıldı-

ğım programlarla dolu dolu geçiriyorum. Zamanınız varsa, hiç dersiniz de bitmez, sürekli mailler gelir. Programlara katılmak kendime güvenimi artırdı, vizyonumu genişletti, daha çok çalışmam gerektiğini, yapılamayacak bir şey olmadığını, her şeyin başarılabileceğini [öğretti]. Bu gibi psikolojik mânâda farklılıklar oldu." Özgüven ve mesleki hedeflere sahip olmak, çalışma yaşamında başarı için harekete geçirilecek psikolojik sermayeyi oluşturur: Bu sermaye girişimciyi, iş yapmaya ve faaliyet alanını genişletmeye daha hevesli kılar.

İş yaşamında değer üretimine imkân veren tüm mesleki bilgi, beceri ve deneyimlerle birlikte toplumsal yatkınlıkları ve kişisel nitelikleri, mesleki beşerî sermaye kavramı altında tanımlayabiliriz. Söz konusu sermaye verimlilikte rol oynayan bir unsur olarak kişinin faaliyetlerine etki ederken toplumsal anlamda yükselmeyi sağlayan bir unsur olarak da kişinin sosyal yaşamında rol oynar.

Bu sermaye MÜSİAD'ın yönetiminde görev alan, derneğin seçkinleri diyebileceğimiz üyeler, seviyesinde daha belirgindir çünkü dernek adına birtakım sorumluluklar almak, sadece üye vasfıyla topluluğa dahil olanlara kıyasla daha etkin bir angajman gerektirir. Bu etkin katılım derneğin sadece iç yapısını, örgütlenmesini değil kamusal alanı da kapsayan bir katılımdır. Dolayısıyla hem bölge hem de ülke meseleleriyle ilgilenmeyi ve bu sorunlara müdahil olmayı gerektirir.

Şirket sahipleri dernekte sorumluluk aldığında idarecilik, finansal ve beşerî kaynak yönetimi, üyelerin faaliyetlere katılmasını sağlama ve toplantı düzenleme gibi birtakım beceriler gerektiren örgütsel ya da idari görevler üstlenirler. Bu kişiler aynı zamanda güncel ekonomiden de haberdar olmalıdır; çünkü MÜSİAD'ın sözcüsü olarak basın toplantıları yapmak durumundadır. MÜSİAD'ı temsil ediyor olmak, özellikle şube başkanlarınca çok önemsenmektedir. Şube başkanları ve danışma konseyi üyeleri güvenilir kişiler ve başarılı işadamları olarak üyelerce özellikle saygı duyulan, tavsiyelerine başvurulan kişilerdir. Yönetimde rol alan üyeler bu anlamda MÜSİAD'ın seçkinleri olarak düşünülebilir.

Bu sayede edinilen bilgi ve beceriler, siyaset, yöneticilik ya da ekonomi uzmanlığı gibi alanlara aktarılabilir. Söz konusu sermaye bu seçkinler topluluğuna dahil olan kişilere toplumda söz sahibi olmak için gerekli niteliklere sahip olduğu hissini vererek onlara özgüven aşılar ve kendi eşrafında söz sahibi olma arzusu kazandırır. Böylece MÜSİAD seçkinleri yerel düzeyde sorumluluk almak konusunda cesaretlenirler.

Seçkinlerle biraradalık

MÜSİAD, işadamlarıyla ülke yönetimi arasında bir ara merci ve KOBİ'lerin temsilcisi olma iddiası taşır. Bu rol, yönetici seçkinlere ekonominin gidişatı ve KOBİ'lerin durumu hakkında fikir verme, onlara girişimcilerin taleplerini iletme ve grubun çıkarları doğrultusunda baskı oluşturma konularını içerir.

Derneğe etkin bir biçimde katılmak, üyelere ve özellikle de yönetici konumundaki dernek seçkinlerine, yörenin ve genel olarak ülkenin yönetici seçkinleriyle tanışma imkânı verir. Derneğin kamusal hayattaki varlığı, seçkinler ile muteberlerin karşılıklı olarak birbirini tanımasının ve aralarında bir güven ilişkisi kurulmasının önünü açar; bu ilişkilenme, söz konusu kişilerin birlikte iş yapmasını ve ayrıcalıklar elde etmesini sağlar. Bu sosyal sermaye bir sınıf atlama aracı olarak iş görüp siyasal etkiye sahip konumlara erişme aracı haline gelir.

Şubelerin görevleri arasında yöre eşrafına yapılan ziyaretler önemli yer tutar: Sivil toplum kuruluşlarına, yerel gazetelere, hastanelere ve vakıflara yapılan ziyaretler; kamu kurumlarında yapılan protokol ziyaretleri, özellikle de vali, belediye başkanı, kamu hizmetiyle görevli birçok kuruluşun müdürleri, siyasi partiler, ticaret ve sanayi odaları ziyaret edilen makamlar arasında yer alır. Ayda en az iki defa yapılan bu ziyaretler, sektör komitelerinin haftalık ve aylık toplantılarının yanı sıra sürekli olarak düzenlenen faaliyetlerle kurumsal bir hal alır. Heyet, taşra şubelerinin başkanları ve yönetim kurulu üyelerinden, kısacası MÜSİAD seçkinlerinden oluşur.

Yerel sektör komiteleri bölgedeki üniversitelerle birlikte

ekonomi raporları hazırlarlar. Bu raporları sunmak için bakanların, ilgili yönetici ve idari makamların katılımıyla konferanslar düzenlenir. Bunların dışında dinî ve milli bayramlarda ya da başka vesilelerle kutlama törenleri düzenlenir. Taşra seçkinleri de bu etkinliklere onur konuğu olarak katılırlar.

Faaliyetler, şubenin bulunduğu şehir ile sınırlı değildir. Siyasi ve idari makamlarda bulunan seçkinler, bakanlar, muhafazakâr siyasi parti başkanları ve TOBB yetkilileri MÜSİAD'ın ülke çapında düzenlenen organizasyonlarına katılırlar: Bunlar arasında Yıllık Genel Kurul, Yüksek İstişare Kurulu'nun iki ayda bir gerçekleşen toplantıları ve ekonomi raporlarının yayımlanmasını takip eden basın toplantıları yer alır. AKP'nin iktidarı ele geçirmesinden beri bu etkinlikler hükümete ve bakanların açıklamalarına olan desteklerini göstermek için bir gövde gösterisi fırsatı haline gelmiştir. Yönetici sınıfın varlığı ve milli meselelerin dile getirilmesi, MÜSİAD'ın etkinliklerine toplumun ve özellikle de medyanın ilgisini artırmıştır.

Şirket sahipleri, tanışıklıkların kendilerine sağladığı gücün elbette farkındalar. 2001 yılından beri MÜSİAD üyesi olan ve 20 kişi çalıştıran Sakaryalı bir kırtasiyeci "[Üye olduktan sonra], en azından etrafımdaki insan sayısı değişti, daha fazla insan tanıdım. Kalite anlamında birtakım şeyler yükseldi. Çeşitli, renkli yüzlerle karşılaştık. Belki bugün birçok insanın ulaşamadığı ama bizim oturup, fotoğraflarda da gördüğünüz gibi, sohbet ediyoruz. Bakanlar gibi, sanayi odası başkanları, emniyet müdürleri gibi insanlara MÜSİAD kanalıyla ulaştık. Bana göre MÜSİAD bir ayrıcalık" demişti. 1990'dan beri kırtasiyecilik yapan, ortaokul mezunu küçük tüccar için seçkinlerle yan yana gelmek, MÜSİAD'a üye olmadan önce hayal bile edilemeyecek denli büyük bir olay olarak algılanmaktaydı. Kırtasiye deposundaki çalışma masasının yanındaki duvarda boylu boyunca sergilediği dernek yemeklerinin, konferansların, gezilerinin fotoğraflarından ne kadar önemsendiğini anlayabileceğimiz bu karşılaşmalar ve tanışıklıklar, bu işadamının bu yeni aidiyetinden duyduğu gururun bir göstergesi olarak şirketi ve kendisi için bir üstünlük simgesi niteliğinde algılanmaktadır.

Görüştüğümüz üyeler, şirketlerinin büyüklüğü ne olursa olsun, seçkinlere yakın olmayı aynı önemle vurguladılar. Sakarya'da 4.000 kişinin çalıştığı büyük bir güvenlik ve temizlik şirketinin yöneticisi Engin Bey, MÜSİAD'a katıldıktan sonra eskiden kendi imkânlarıyla çözemediği resmî işlerini halletmek için yetkililerle daha kolay temasa geçebildiğini dile getirdi. Sakarya'da iş yapan bir başka girişimci, dernekten "duvarları aşmak için bir araç" olarak bahsetti. Dolayısıyla MÜSİAD, özellikle AKP iktidarından sonra etkin bir klientalizm ağı ve etkili bir baskı grubu haline gelmiştir. Cahit Bey'in sözleri derneğin aracılık rolünü üstlendiğini ve bunun da işadamlarının resmî makamlara karşı genel olarak konumunu güçlendirdiğini vurgular:

> "Siz birey olarak herhangi bir bakanlığa ya da bir genel müdürlüğe ya da bir başbakana ulaşmanız nasıl bir şeyse onu değerlendirin. Bir de MÜSİAD olarak gittiğinizi [düşünün]. Yani MÜSİAD, dernek böyle bir güç. Eğer altınızda da üç-dört bin üyeniz varsa, bunların her biri yanında en az yirmi-otuz, üç yüz-beş yüz kişi çalıştırıyorsa, korkunç bir hacim bu. İşte o zaman sizi dinlemek zorunda kalırlar."

Özetle, bir girişimcinin yerel eşrafa dahil olması iki aşamada gerçekleşir: Kişi önce MÜSİAD'a üye olur ve dernek içinde sorumluluk alarak derneğin seçkinleri arasına girer; ardından kamusal alanda tanınırlık kazanır, yönetici seçkinlerle yakınlık kurar ve onlara etki etmeye başlar. İşadamları sürecin bilincindedir; istihdam sağlayan şirket sahipleri olarak yerel eşraf arasında meşru bir etkiye sahip olduklarını bilirler. Dernek yaşantısına etkin olarak angaje olmak, üyeler arasında bir yurttaşlık bilincinin oluşmasına yol açar ve siyasete ilgilerini artırırken onları aynı zamanda kendi şehirlerinde ekonomik ve siyasal sorumluluklar almaya da teşvik eder. Seçkinler arasında yaşanan bu dolaşım, medyada görünürlük kazanmanın getirdiği sembolik sermayenin edinilmesiyle sabitlenir.

Medyatikleşme

MÜSİAD'a angaje olmak üyelere bir medya sermayesi kazandırıyor. Derneğin medya sermayesi 1990'lı yıllardan beri iniş çıkışlar yaşamıştı. MÜSİAD esasen 1996'da Refah Partisi'nin iktidara gelmesiyle medyada yer almaya başladı. Görünürlüğü başta *Vakit, Zaman, Yeni Şafak, Altınoluk* gibi muhafazakâr ve İslâmcı gazetelerle sınırlı kalmıştı ve RP Hükümeti'yle yakınlığı olan yetkilileri nezdinde tanınıyordu. Ardından, 28 Şubat sürecinde ulusal basında dernekten çokça söz edilmeye başladı. MÜSİAD'dan önceleri laik medyada oldukça olumsuz söz edildi: Dernek ya İslâmî sermayenin finansörü olarak anılıyor ya da usulsüz ekonomik işlere karışmakla gündeme geliyordu. Aynı dönemde İslâmî basın ise tersine onu laik askerî tahakkümün kurbanı olarak sunuyordu.[81]

2000'li yıllardan itibaren derneğin profesyonelleşmesi, Avrupa Birliği'ne sıcak bakmaya başlaması ve AKP iktidarında yaşadığı konsolidasyon sürecinin ardından imajı oldukça düzeldi. Medyada olumlu bir imajın yansımasında seçkinlerle olan bağlantılarının etkili olduğu aşikârdır. Kamusal tartışmalarda etkin hale geldikçe KOBİ'lerin temsilcisi ve Türk sivil toplumunun önemli bir bileşeni olarak medyada sunulmaya başladı. Ulusal basın, artık derneğin yönetici seçkinlerle ve IMF gibi uluslararası örgütlerle yaptığı görüşmelere ve ekonomi, demokratikleşme, dinî özgürlükler, Kürt sorunu, AB'ye üyelik, Irak Savaşı gibi sorunlarla ilgili basın açıklamalarına yer veriyordu.

Bu medyatikleşme sadece genel merkezin faaliyetleriyle sınırlı kalmıyordu. Şubelerin faaliyetleri de yerel basında şehir hayatının önemli olayları arasında yer buluyordu. Şube başkanı yerel ya da ulusal bir gündem maddesiyle ilgili beyanatta bulunduğunda, sektörel bir komite ekonomiyle ilgili bir rapor yayımladığında, şube bir seminer ya da konferans düzenlediğinde ya da derneğin kuruluş yıldönümü kutlandığında medyada ses getiriyordu. Yönetim değişiklikleri, komite ve yönetim kurulu

81 Uzunay, Birol, *a.g.e.*

seçimleri olduğu kadar şubeden bir grubun yerel kamu kuruluşlarına, hastanelere ya da diğer sivil toplum örgütlerine ziyaretleri de medyaya yansıyan yerel gündemin parçası oluyordu. Şube İstanbul merkezden yetkililerin, siyasetçilerin, siyasi parti başkanlarının ya da diğer sosyal derneklerin yetkililerini ağırladığında medya yine orada hazır bulunuyordu. Hatta şubenin ya da gençlik komitesinin düzenlediği eğlenceler, yemekler ve sportif faaliyetler de yerel basının ilgisini çekiyordu. Antalya şubesinin 1997'deki kurucularından biri derneğin yerelde nasıl algılandığını şöyle belirtti: "Başkanımız da biraz medyatik bir insandır. Yerel basında [adı geçer]. Antalya küçük bir yer. [Basın] konu bulmada zorlanıyorlar, bizim yaptığımız işlere bakıyorlar. Bakıyorlar ki öbürlerine göre daha bir iyi."

MÜSİAD seçkinlerine ve faaliyetlerine medyanın ilgisi, aslında bu çıkar grubunun zenginleşmesi, profesyonelleşmesinin ve iktidarlaşmasının bir sonucuydu. Ekonomi konularında bir otorite olarak meşruiyetinin tanındığının bir göstergesiydi. Medyadaki görünürlüğü sembolik sermayeye dönüşerek grubun seçkinlerine önemli ve etkili işadamları statüsü kazandırıyordu. Böylelikle dernek hayatına etkin katılım onların sınıf atlamasına ve taşra eşrafına dahil olmalarına yardımcı oldu.

Medyatikleşmeyle beraber iktidara giden yolda sivil angajmanların çeşitlendiğini görmek gerekir: Yeni seçkinler farklı faaliyet alanlarında yetkiler kazanarak yatay bir hareketlilik ve kamusal görevler almak suretiyle de yerelden ulusala dikey bir hareketlilik yaşamaya başladılar. Seçkinlerin bu dolaşımı yeni İslâmî burjuvazinin Türkiye'deki iktidar yapıları içinde kök salmasına olanak sağladı.

MÜSİAD seçkinlerinin sosyal hareketliliği

Girişimciler kamusal hayata üç farklı şekilde dahil olurlar: sivil/yurttaş örgütlenmelerinde, siyasi partilerin yerel ve ülke çapındaki örgütlenmelerinde ve ticaret ve sanayi odalarının yönetiminde görev alarak.

MÜSİAD yönetiminde etkin rol almak, bu seçkinleri başka sivil yurttaşlık faaliyetleri yürütmeye ve sivil toplumu örgütlemeye yönlendiriyordu. Sekiz farklı dernekte[83] çalışan Cahit Bey örneği bunu gözler önüne serer: işveren örgütleri, mesleki örgütlenmeler, sosyo-kültürel vakıflar ve okul aile birlikleri. Sivil toplum örgütü tercihleri, mesleki iştigalleriyle ve toplumsal aidiyetleriyle bağlantılıdır. Rize ve Karadeniz işveren dernekleri coğrafi aidiyet yani memleket ve mesleki kimliklerle ilgilidir. Sosyo-kültürel örgütlenmelerle bağlantıları (UTESAV, BAKİAD ve TGTV) ise İslâmî sermayesiyle ilintilidir. Bu yardımlaşma cemiyetleri, içinde MÜSİAD üyelerinin de yer aldığı İslâmî seçkinlerce kurulmuştur. Örneğin 2001'den 2007'ye kadar TGTV başkanlığını yürüten MÜSİAD üyesi N. Necmi Sadıkoğlu aynı zamanda İslâm Dünyası STK'lar Birliği'nin (ISDB) ilk genel sekreteriydi.[84]

Kurumsal iletişimden sorumlu bir başkan yardımcısı aynı zamanda hem Vefa Lisesi'nde yönetim kurulu üyesiyken Florya Vakfı'nın ve Saruhanlar Köyü Kalkındırma Derneği'nin de başkanı olabilmektedir. MÜSİAD'ın dış ilişkiler komitesi başkanı aynı zamanda İstanbul Ticaret Odası'nın (İTO) ve İş Güvenliği Derneği'nin meclis üyesidir. Aynı komisyonun başkan yardımcısı ise Boğaziçi Üniversitesi Mezunlar Derneği (BUMED) ve Boğaziçi Üniversitesi Öğrencileri Derneği (BURA) üyesidir. MÜSİAD'ın araştırma ve yayın komisyonu başkanı, hem İstanbul Sanayi Odası (İSO), hem İTO hem de İstanbul Oluklu Mukavva Üreticileri Derneği (İSOMDER) üyesidir.

---

82 Söz konusu üyelikler, alan araştırmasının yapıldığı 2006-2007 döneminde geçerliydiler. Kitabın yayımlanmasına kadar değişmiş olabilirler.

83 Bunlar arasında BAKİAD – Boğaziçi Atlantik Kültürel Dostluk ve İşbirliği Derneği, UTESAV – Uluslararası Teknolojik, Ekonomik, Sosyal Araştırmalar Vakfı, TGTV – Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı yer almaktadır.

84 2005 yılında kurulan ve Müslüman ülkelerde faaliyet gösteren STK'lar arasındaki koordinasyonu sağlayan platform İslâmî STK'ların kuruldukları ülkelerde yasal mevzuata uygun biçimde örgütlenmesini teminat altına almayı ve "İslâm dünyasının" sorunlarına çözüm üretmeleri için işbirliğine girmelerini sağlamayı hedefler.

Mesleki kimlik ve İslâmî sermaye MÜSİAD üyesi seçkinlerin sivil angajmanlarım belirleyen etkenler olarak karşımıza çıkıyor. Taşra teşkilatına bakacak olursak, MÜSİAD'ın Konya şubesinin kurucu başkanı ve bir holding sahibi olan Hüseyin Üzülmez birçok yerel ve ulusal örgütlenmede etkin rol almaktadır: Konya Ticaret Odası başkanlığı ve TOBB başkan yardımcılığı yapmıştır. Birçok İslâmî örgütlenmenin de kurucuları arasında yer alır: UTESAV (İstanbul) ve SADAV (Sosyal Araştırmalar ve Dayanışma Vakfı, Konya). Aynı zamanda TOBEV (TOBB Kültür ve Eğitim Vakfı, Ankara), TEPAV (Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı, Ankara), TOBB-ETÜ (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Ankara) gibi sosyo-ekonomik vakıfların kurucuları ve mütevelli heyetleri içinde yer alır. 12 Haziran 2011 yerel seçimlerinde AKP Konya milletvekili seçilmiştir. Hüseyin Üzülmez örneğinde aslında MÜSİAD üyesi seçkinlerin dikey hareketliliğine tanık oluruz: Konyalı zengin ve tanınmış bir işadamı, MÜSİAD'ın şube başkanı olmuş ve siyasal, sosyo-kültürel, eğitsel alanlarda ve işveren örgütleri içinde ulusal ölçekte rol alarak seçkinler sınıfına entegre olmuştur.

MÜSİAD üyesi seçkinler İslâmî yönelimli yardımlaşma derneklerinin dışında spor kulüpleri, çevre ve kültür, köy kalkındırma, okul aile birliği ve mezun derneklerinde de rol alırlar. Gençlik komitesi üyeleri liselerinin mezunlar derneğine, üniversitelerinde tiyatro ve fotoğraf kulüplerine üye olabilir. Şirket sahipleri de ülke yönetiminin üst kademelerinde çeşitli dernek ve partilerde rol alırlar.

MÜSİAD seçkinlerinin hareketliliğinin öncelikle bir faaliyet alanından diğerine bireysel sıçramalarla başladığını ve ardından kişilerin yerel düzeydeki seçkinler sınıfından ulusal ölçekte seçkin konumuna geçiş hareketiyle sonlandığını gözlemliyoruz.[85] Bu grupta ilk dolaşım hareketi yataydır ve daha ziyade insani ya da yardımlaşmaya dayalı sosyal angajmanları içerirken ikinci hareket dikeydir ve daha ziyade işverenler alanında ve siyasal alandaki sorumluluk pozisyonlarından geçer.

85 Coenen-Huther, Jacques, *Sociologie des élites*, Paris, Armand Colin, 2004, s. 144.

MÜSİAD'ın temelinde konulan prensibi, siyasal özerkliği ve ideolojik anlamda herhangi bir akıma angaje olmaktan kaçınması, ne siyasete ilgisizlik ne de üyelerin siyasal alandan çekilmesi anlamına gelmiştir. AKP'nin 2002 yılında iktidara gelmesinden beri siyasal angajman sistematik bir biçimde parti çerçevesinde gerçekleşmektedir.[86] 29 Mart 2009 seçimlerinde birçok genel kurul üyesi ya da şube başkanı, yerel yönetimler için AKP'den aday olarak gösterilmiştir. İçlerinden bazıları Sakarya, Tunceli, Gaziantep, Konya, İstanbul ve Kayseri'de ilçe belediye başkanlıkları, Kayseri ve Malatya'da belediye başkanlığı almıştır (derneğin faaliyet gösterdiği 31 ilin sekizinde). Aslında bir siyasal partiye angaje olma isteği MÜSİAD üyeleri arasında kendini sıkça gösterir. Antalya şubesinin eski başkanı, selefi 1999 yılında siyasete atıldığında başkan seçildiğini ve şube başkanlarının 2 yılda bir seçilmesine rağmen birçok üye, AKP'nin siyasi arenaya çıktığı, 2002 genel seçimleri ve 2004 yerel seçimlerinde siyasete girdiği için yeni aday çıkmamış ve kendisi bu görevi altı yıl sürdürdüğünü söylemişti. Dolayısıyla, yeni İslâmî burjuvazinin siyasete girişi, Refah Partisi döneminde de siyasete kayışlar olmakla birlikte, kendi iktidar aracı olan AKP'nin ulusal ve yerel siyaset sahnesine çıkışıyla kendini gösterir.

MÜSİAD üyeleri ayrıca partinin taşra teşkilatında da sıkça görev alırlar, özellikle de il meclislerinde. Örneğin, derneğin son derece güçlü olduğu Konya'da 2007 yılında AKP'nin il yürütme kurulu başkanı ve başkan yardımcılarından biri MÜSİAD üyesiydi. 2010'da, AKP'nin 15 yürütme kurulu üyesinin dördü ve il/ilçe idare kurulunun 50 üyesinin yedisi MÜSİAD'lıydı. Konyalı tanınmış işadamlarından ve derneğin saygın isimlerinden –zira kendisi 1996 yılından 2006 yılına kadar MÜSİAD Konya Şube başkanlığı yapmıştı– Ziya Özboyacı 2011 yılma kadar da AKP il başkan yardımcılığını yürütmüş ve yerel

86 AKP'nin taşra teşkilatlarındaki partizan angajman üzerine Sakarya, Antalya, Konya ve Kayseri'de saha çalışması yapılmıştır.

teşkilatlara başkanlık yapmıştı. Sakarya'da 2007 yılında AKP il yürütme kurulu başkanı, başkan yardımcısı ve diğer iki üye, yani on yedi üyenin dördü MÜSİAD üyesiydi. 2010 yılında ise il yürütme kurulunun bir üyesi ve elli il idare kurulu üyesinin dördü derneğe üyeydi.

2007 yılında AKP Kayseri yürütme kurulu başkan yardımcısı ve elli üyenin sekizi ve AKP il idare kurulunun bir üyesi MÜSİAD üyesiydi. Genç MÜSİAD'ın iki üyesi partinin gençlik kollarında çalışıyordu, bunlardan biri de başkandı. 2010 yılında il yürütme kurnlunda yer alan dernek üyelerinin sayısı ikiden dörde yükselmiş ve il idare kurulundaki MÜSİAD'lı sayısı, isimler değişse de, kırk yedi kişi içinde sekiz olarak kalmıştı. 2010 yılında Antalya'da il yürütme kurulundaki on üç kişinin üçü MÜSİAD üyesiyken il idare kurulunda otuz dokuz üyeden ikisi dernek üyesiydi. AKP'yle birçok açıdan çeşitli bağlantılar bulunmasıyla ayrıcalığı güvence altına alınan MÜSİAD üyeliği, katılımcılara siyasal alanda hareket alanı açıyor, seçkinler sınıfına katılmak için bir sosyal hareketlilik sağlıyordu.

Bu siyasal angajman ulusal ölçekte de varlığını sürdürmektedir. 1996 yılında yirmi iki MÜSİAD üyesi farklı partilerden milletvekili seçildi: On yedisi RP'den, üçü ANAP'tan ve ikisi BBP'den (Büyük Birlik Partisi) milletvekili oldular.[87] AKP'nin yükselişiyle birlikte MÜSİAD üyesi seçkinler siyasete bu parti içinde devam ettiler: Kasım 2002'de kurulan ilk AKP hükümetinde 363 milletvekilinin yirmi üçü MÜSİAD üyesiydi.[88] 2007 yılında AKP'nin ikinci zaferinin ardından 341 milletvekili içindeki MÜSİAD'lı sayısı otuza yükseldi. 12 Haziran 2011 tarihinde yapılan seçimlerden sonra şu anda yirmi üç MÜSİAD üyesi parlamentoda yer almaktadır; AKP'nin 327 vekilinin yirmisi ve 53 MHP milletvekilinin üçü MÜSİAD üyesidir.

Tüm bu olgulara baktığımızda, derneğin artık Türkiye'deki iktidar alanında yeni İslâmî burjuvazinin entegrasyonunun

87 Bulut, Faik, *a.g.e.*, s. 315.

88 Duran, Burhanettin, Engin, Yıldırım, "Islamism, Trade Unionism and Civil Society: The Case of Hak-Iş Labour Confederation in Turkey", *Middle Eastern Studies*, Mart 2005, Cilt 41, No. 2, s. 243.

bir aracı olduğunu görürüz. Bununla birlikte siyasal angajman bu işadamları için ancak ikincil bir faaliyettir ve seçim dönemleriyle sınırlı kalır: 2007 yılında partide etkin olan çoğu isim 2011'de siyaset sahnesinde yer almamıştır. Şirket sahipleri konjonktürel olarak siyasete atılır; yani konjonktür temel faaliyet alanları olan şirketleri için olumlu göründüğünde. Ekonomiyi siyasetten daha dinamik bir alan olarak gördüklerini ve siyasi bir kariyer düşünmediklerini de eklerler.

İşverenlerin korporatist angajmanı

Her işadamı mesleğini icra edebilmek için bir odaya kayıtlı olmak zorundadır. Ancak bu odaların yönetiminde yer almak sivil yurttaşlık angajmanı gereğidir ve burada söz konusu olan, ekonomik topluluğun kamusal işlerini düzenlemek ve örgütlemekle görevli korporatist yapılarda sorumluluk almak için gönüllü olarak girişilen bir mobilizasyondur.

Fakat oda seçimlerinin demokratikliği işadamlarınca tartışmalıdır. Sakarya'da metal konstrüksiyon sektörü mensubu, 2005 yılından beri MÜSİAD üyesi bir şirket sahibi, oda seçimlerin ilan sürecinin demokratik olmadığını ve temsiliyet sorununa yol açtığı söylemiştir. Yerel basında ilanı okuduklarında ya da odanın lokaline uğradıklarında ve ilan panosuna dikkat ederlerse ancak şans eseri seçimlerden haberdar olduklarını dile getirmiştir. Seçim süreçlerinin belirli topluluklar yararına işlediğini vurgulamış ve işadamlarının doğrudan bilgilendirilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

Dolayısıyla oda yönetimlerinde yer almak kolektif eylem becerisiyle doğrudan bağlantılıdır. Seçimlerle ilgili bilgilerin paylaşılması, aday listelerinin hazırlanması ve seçmenleri yanlarına çekmek için kurulan temaslar, kaynakların güçlü biçimde mobilize edilmesini gerektirir. Yani MÜSİAD gibi örgütlenme ve mobilizasyon gücü olan grupların adaylarını oda yönetim kurullarına sokma şansı daha yüksektir. Taşra teşkilatlarında farklılıklar görülse de odalarda MÜSİAD üyelerinin yetkili konuma yükseldiği aşikârdır. Şirket sahiplerini ticaret ve

sanayi odalarının meclislerinde, istişare kurullarında ve sektör komitelerinde başkan, başkan yardımcısı ya da üye olarak görmek mümkündür.

Dernek özellikle Konya'da güçlüdür. MÜSİAD, İstanbul'dan sonra en çok üyeye burada sahiptir: 408 üye şirket. MÜSİAD Konya teşkilatının kurucusu ve 1993-1996 arasındaki ilk başkanı Hüseyin Üzülmez 1995 yılında Konya Ticaret Odası (KTO) başkanı seçilmiştir ve burada halen çeşitli görevler yürütmektedir. Üyeler KTO yönetiminde önemli roller üstlenmiştir: Genel kurulun on bir üyesinin üçü, meclis başkanı ve üç başkan yardımcısı ve birçok meslek komitesi üyesi MÜSİAD üyesi şirket sahiplerinden oluşmaktadır.[89] Konya Sanayi Odası'na bakılacak olursa (KSO) burada da egemen oldukları görülür. 2007 yılında oda yönetim kurulunun tamamı MÜSİAD üyelerinden oluşmaktaydı. 2010 yılında ise varlıkları kendini daha çok hissettirmeye başlar: Üç yönetim kurulu koltuğu dışında KSO meclisinin çoğunluğunda da dernek üyeleri vardır (47 koltuğun 24'ü).

2005 yılından beri MÜSİAD İstanbul Ticaret Odası (İTO) yönetiminde de kendini hissettirmektedir. İTO üye (1274) ve şirket sayısı anlamında (1573) Türkiye'deki en büyük oda teşkilatıdır. İTO seçimleri diğer oda seçimlerinden daha çok ses getirir ve ulusal çapta öneme sahiptir. Kayıtlı 350.000 üyesiyle İTO Türkiye'nin en büyük, dünyanın da üçüncü odası konumundadır. Dört yılda bir meclise 257, 70 meslek komitesine de 347 üye seçilir. Türkiye'nin ekonomi başkenti İstanbul, ülkenin en büyük holdinglerine ev sahipliği yaparken İTO da ekonomik anlamda tartışmasız bir güce ve siyasi etkiye sahiptir. Meclis, yönetim kurulu ve başkanlık seçimleri, işveren grupları arasındaki bir meydan savaşı gibi geçer ve şirketler, işveren örgütleri ve siyasi partiler arasında çekişmelere sahne olur.

İTO 2000'li yıllara kadar geleneksel olarak TÜSİAD üyesi büyük şirketlerin yöneticileri tarafından idare ediliyordu; KOBİ'ler ise yeterli oranda temsil edilemiyorlardı. Bu tahakküm ilk defa 1995 yılında, iktidardaki RP ile ittifakına yaslanan MÜSİ-

89 2010 yılı verileri.

AD, kendi üyelerini seçtirmeye çalışınca kırıldı. Dernek, az kalsın büyük şirket sahiplerini başkanlıktan düşürüyordu.

MÜSİAD, İTO yönetimine ilk "davetsiz misafirini" 15 Mart 2005'te soktu; bir TÜSİAD üyesinin oğlu ve MÜSİAD üyesi olan, AKP'nin İstanbul il teşkilatı kurucusu ve başkan yardımcısı Murat Yalçıntaş, on yıldır başkanlık görevini yürüten TÜSİAD'ın adayı Mehmet Yıldırım'ı 106'ya karşı 120 oyla geçip İTO başkanı olduğunda Yalçıntaş'ın "Değişim Grubu" adı verilen listesinde yer alan altı MÜSİAD üyesi de İTO yönetim kuruluna seçildi.

Bundan dört yıl sonra, 2 Şubat 2009'da, *Vatan* gazetesi İTO seçimlerini manşetine taşıdı: "İTO, MÜSİAD oldu!"[90] Yalçıntaş, "AKP muharebesi" olarak nitelendirilen seçimlerde yine bir MÜSİAD adayı olan İbrahim Çağlar'a karşı zafer kazandı. Murat Yalçıntaş'ın ikinci kez İTO başkanlığı kesinleşince Çağlar da İTO meclis başkanlığına seçildi.

Bu sonuç uzun zamandır İTO'ya hâkim olma arzusunda olan MÜSİAD'ın bir zaferiydi. Dernek, İstanbul teşkilatının geniş mobilizasyon yeteneği sayesinde ekonomi başkentinin yönetimini eline geçirmişti. MÜSİAD, İTO yönetiminde mutlak çoğunluğu ele geçirmiş; yönetim kurulunun tamamına yakınını, on koltuğun dokuzunu elde etmişti ve mesleki komitelerde de ağırlığım hissettiriyordu. Örneğin bir önceki MÜSİAD Başkanı Ömer Cihad Vardan İTO meclis üyesiydi ve altı disiplin kurulu üyesinin de dördü derneğe kayıtlıydı. MÜSİAD'lılar bunun dışında TOBB genel kurulundaki İTO delegeleri arasında da önemli bir sayıya sahiplerdi (otuz delegenin on biri).

İTO'da yönelim değişimiyle birlikte çoğu KOBİ olan birçok şirket Sabancı, Koç, Tekfen, Doğuş gibi büyük holdingleri önemli görevlerden elemiş oldu. İstanbul ticaretinin yeni patronları temsiliyet kazandı ve tanındı. Bu anlamda, "Türkiye'de sermaye el değiştirdi" sözü doğrulanmış oluyordu. Bu gelişmeler, Cumhuriyet ekonomi tarihinde yeni İslâmî burjuvazinin iktidarının pekiştiğinin ve laik büyük burjuvazinin tekelinin yıkıldığının birer göstergesiydi.

90 *Vatan*, 2 Şubat 2009.

Seçimler esnasında, Yalçıntaş'ın listesinde yedi MÜSİAD üyesi ve İslâmî burjuvazinin daha zayıf kanatlarının temsilcisi olan diğer iki işveren birliğine üye iki işadamı vardı. Bunlar, Fethullah Gülen'e yakın Türkiye İşadamları ve Sanayiciler Konfederasyonu (TUSKON) ve Milli Görüş'e yakın Anadolu Aslanları İşadamları Derneği (ASKON) idi. Ama ikisi de seçimlerden sonra MÜSİAD'a geçtiler. Bu da MÜSİAD'ın, İslâmî burjuvazi nezdinde egemen işveren örgütü olarak gücünü pekiştirdiğini kanıtlamaktadır.

MÜSİAD üyesi seçkinler böylece Türkiye'nin yönetici seçkinler sınıfına dahil olmuş ve bu entegrasyon onların ekonomik kalkınma, siyasi yönelimler ve ülkenin toplumsal dönüşümü gibi konularda yeni İslâmî burjuvazinin ekonomik çıkarları ve sosyo-kültürel özellikleri doğrultusunda etki etmelerine olanak sağlamıştır. Sosyo-kültürel özellikler demişken yeni İslâmî burjuvazinin çalışma ahlakını incelemek anlamlı olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇALIŞMA RUHU

Mesleki dinamizm, örgütlenme anlayışı, iktidar arzusu ve bir değerler sistemine adanma, bir grubun ya da bir sosyal kategorinin yönetici sınıf statüsüne ulaşma becerisini belirleyen etkenlerdir.[1] MÜSİAD etrafında gelişen etkin örgütlenme, iktidar kademelerinin yavaş yavaş yeni İslâmî burjuvazi tarafından kontrol edilmesinin önünü açmıştır. Derneğe katılım ekonomi alanında başarıya ulaşmanın koşulu ve bir ayrıcalık simgesi haline geldikçe söz konusu zümre, iktidar alanına daha çok entegre olur; toplumsal düzeni etkileme gücü de bundan kaynaklanır. Bu yeni seçkinler böylece topluma nüfuz etme olanaklarına sahip olur ve kendi ideolojileriyle yani İslâm'la ilişkili olarak ortaya konan saygınlık kriterleri, meşruiyet ilkeleri ve değer sistemleri aracılığıyla iktidarın yeni dayanaklarını belirlerler.

Seçkinlerin iktidar alanlarındaki hareketliliğiyle birlikte yeni çıkarlar ve aynı zamanda yeni idealler de ortaya çıkar.[2] Seçkinlerde yönetme arzusu, yüksek performans, yüksek toplumsal konum ve gururla taşman değerler birbiriyle bütünleşerek kendini gösterir. Yeni seçkinlerin hareketliliği böylece öncelikli değerlerin ve toplumun yeni ihtiyaçlarının algılanışına dair

1 Coenen-Huther, Jacques, *a.g.e.*, s. 75.

2 Bottomore, Tom, *a.g.e.*, 1993, s. 41-42.

yorum şemalarının değişimine de yol açar. Yeni İslâmî burjuvazinin Türk toplumunun egemen değerlerini dönüştürme yönündeki temayülleri, toplumsal grubun özünü oluşturan "grubun ruh hali ve yaşam özelliklerinin yanı sıra maneviyatı, üslubu, estetik yatkınlıkları ve dünya görüşü"[3] biçiminde incelenerek ele alınacaktır.

Yeni İslâmî burjuvazinin örgüt(lenme) kültürü

> "Çünkü ticarette amaç sadece para kazanmak ve büyümek değil. O kazanılan paranın çeşidi, şekli de çok önemli. Yani hakka riayet ederek, karşı tarafın haklarına riayet ederek [olmalı]. Çok büyük riske girip zor durumda kalma durumu olmaması lazım. Belli kısıtlamalar giriyor. Sırf nereden, nasıl olursa olsun para kazanmak değil. Alın teriyle, emekle, helalinden para kazanmak. Benim felsefem bu, MÜSİAD'm da felsefesi budur."[4]

Saha çalışması MÜSİAD'm, üyelerince benimsenen ve topluluğun işleyişinde ortaya konan güçlü bir örgüt kültürünü[5] gözler önüne seriyor. Örgütlenmenin ulusal çapta birliğini sağlayan bu kültür aynı zamanda yeni İslâmî burjuvazinin etrafında örüldüğü ortak kimlik olarak da okunabilir.

Kurum, bir tür ekonomik davranış ahlakına ve işadamı kimliğine dayanır. Ayırt edici özellikler olarak dile getirilen birtakım nitelikler söz konusudur ve bunların aynı zamanda derneğe katılım kriteri olarak da eleyici bir rol oynadığı görülür. Derneğe katılım mekanizması döngüsel bir süreçte gerçekleşir: Girişimcilerin kuruma atfettiği kimliksel ve kültürel özellikler, yeni üyelerin seçiminde kriter olarak belirir ve nihayetinde

---

3 Geertz, Clifford, "Religion as a Cultural System", Banton, Michael (der.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* içinde, Londra, Routledge, 1966, s. 3.

4 MÜSİAD'ın kurucularından biri, İstanbul.

5 Örgüt kültürü, bir örgütlenmenin faaliyetlerini gerçekleştirme biçimini tanımlayan değerler, inanışlar, semboller ve pratikler bütünü olarak tanımlanabilir. Mercier, Samuel, *a.g.e.*, s. 30.

bunlar bir örgüt kültürüne dönüşür. Bu seçme süreci seçkinci (elitist) ve ahlakçı bir nitelik gösterir.

Çıkar grubunun maneviyatçı seçkinciliği

MÜSİAD üyelerini seçerek bünyesine alır. Bu seçme işlemi, girişimcilerin mesleki tutumları ve kişisel davranışları, diğer MÜSİAD üyeleriyle ilişkileri ve katılım amaçları değerlendirilerek yapılır.

Katılım süreci girişimcinin talebiyle başlar. Yürüttüğü mesleki faaliyetler dışında ekonomik ve siyasal konjonktür ve işadamlarının görüşleri de kişinin işveren birliğine kabul edilip edilmeyeceği kararı üzerine etkilidir. Kamu ihaleleri ve hizmetlerin tahsisinde sağladığı klientalist olanaklar ve MÜSİAD'ın partiyle yakınlığı dolayısıyla AKP'nin iktidara yükselmesi, girişimcileri derneğe üye olma yönünde cesaretlendirmiştir. Katılım talepleri gözle görülür biçimde artmıştır. Kayseri şube üyelerinden biri bu artışı şu sözlerle anlatır:

> "Siyasi konjonktür gereği MÜSİAD'a üye olmak isteyen bir çok firma vardı. Buraya üye olurum siyasette işimi sıcak tutarım, MÜSİAD'a üyeyim diye ihaleden bir şey alırım falan diye düşünen. Biz bunlara kapımızı kapatmaya çalışıyoruz. Her önüne gelen üyemiz olsun diye bir amacımız olmadığı için sayıları böyle çok hızlı şekilde artmıyor. Az olsun, samimi olsun."

MÜSİAD üyesi seçkinler 2003 yılından beri üye alımı sürecinde daha katı bir tutum izlemektedir; mümkün olduğunca "çıkarcıları" değil daha ziyade uzun vadeli angajmanlara hazır "samimi" buldukları insanları derneğe kabul etmekte ve böylece statülerini korumak istemektedirler.

2003 yılından beri, yönetim kurulu *gerçekten* üye olmak isteyenleri seçebilmek için katılım prosedüründe değişikliğe gitmiştir. Katılım ücreti iki katına çıkarılmış ve bu durum, derneğe girmenin salt mesleki kariyer ve ekonomik çıkar birliğinden daha geniş bir ortaklığın göstergesi ve uzun vadeli bir yatırım olduğu söylemiyle meşrulaştırılmıştır.

Bir grup ne kadar kapalı hale gelirse, gruba bağlılık da o kadar sembolik değer kazanır ve bir o kadar da ayrıcalık üretir. MÜSİAD 2003 yılından itibaren daha seçici yani daha kapalı, seçkinci bir kurum haline gelmiştir. Katılım üç aşamada gerçekleşir: üyelik talebinin yapılması, talebin değerlendirilmesi ve üyeliğin onaylanması. Süreç yerel düzeyde başlar; ardından bunu girişimcinin kuruma yerel düzeyde iştirakinin İstanbul merkez tarafından onaylanması izler. Genellikle aday şube yönetim kurulunun onayını aldığında, adli sicil kaydı temizse – çünkü Cumhuriyet Savcılığı'ndan temiz kâğıdı istenir– merkez tarafından kabul edilme olasılığı oldukça yüksek olur.

Derneğe kabul edilen yeni üye, bin dolarlık bir yıllık aidat ödemekle yükümlüdür ancak bu rakam 2003 yılında iki bin dolara[6] yükseltilmiştir. Aidat bu seçim işleminin seçkinciliğinin maddi kısmını oluşturur ve grupta gelişme potansiyeli güçlü şirketlerin ve reel bir ekonomik sermayeye sahip girişimcilerin istendiğini gösterir.

Dernek yaşantısına katılımın da ekonomik bir boyutu vardır. Üyeler yabancı ülkelere yapılan iş ziyaretlerine, MÜSİAD'ın düzenlediği uluslararası fuarlara, Türkiye'nin çeşitli illerinde gerçekleştirilen düzenli toplantılara, yemeklere ve tatillere katılmak için paylarına düşen meblağları öderler. Bu iştirakler ayrıca zaman da gerektirir. Yani işletme, başında patronu olmadan iş görebilecek kadar istikrarlı bir yapıda olmalıdır. Örgütlenme politikasına göre dernek yapısal istikrara, belirli bir ekonomik sermayeye ve büyüklüğe, ticaret hacmine ve piyasada iyi bir konuma sahip şirketleri hedefler. Yani dernek, küçüklerden ziyade orta ve büyük ölçekli işletmeleri bünyesinde toplama eğilimi sergiler. Bunu Konya ASKON'un o dönemki başkanının benzetmesinden de anlamak mümkündür:

> "İtiraf etmek gerekir ki MÜSİAD üyelerinin ciroları olsun, şirket büyüklükleri olsun, ürettikleri malların kalitesi olsun, ciddi bir gelişmişlik düzeyleri var. Benim üyem paradan bahse-

6 Bu rakamlar 2007 yılında şube başkanları ve üyeleriyle yapılan görüşmelerden alınmıştır. Bugün değişmiş olmaları mümkündür.

dince bir milyar filan gibi rakamlarla konuşur, oysa ki MÜSİAD üyesi 30-40 milyardan bahseder. Benimki kendini MÜSİAD'da yalnız hisseder. Temsil edildiğini hissedemez. İkinci olarak, MÜSİAD üyelerine seminerler veriyor. ASKON üyesinin aklına henüz gelmeyen konuları yıllar yıllar önce işlediler. Yani MÜSİAD'lıya göre benimki daha ilkokulda gibidir."

Katılımı belirleyen öznel ve nesnel kriterler mevcuttur. Sakarya şube başkanı, üyeliğin "manevi olduğu kadar ekonomik bir boyutu da olduğunu" açıkça dile getirir. Nesnel kriterler resmî olarak ilan edilir: üyelik talebi, doldurulması gereken formlar, adli sicil kaydı ve katılım ücretinin ödenmesi. Öznel kriterlerse resmî olarak tanımlanmamıştır. Buna rağmen grup içi ve grup dışı ayrımında belirleyici rol oynarlar çünkü üyelik için iki ya da üç üyenin referansı zorunludur ve bu öznel kriterler bu aşamada devreye girerler.

Bunlar aslında, statü grubu oluşumunda nesnel kriterlerden bile daha önemli addedilebilir çünkü üyeler için toplumsal itibar burada devreye girer. Üyeler MÜSİAD'ı ülke çapında güvenilir, saygı duyulan ve tavsiye edilen, ortaklık yapılabilecek bir girişimciler birliği olarak görürler ve bu imajı korumak arzusundadırlar. İş ortaklığı yapılacak girişimcinin seçimi, derneğe verilmek istenen imajla yakından bağlantılıdır. Dış ticaret ve reklam sektöründe iş yapan, 2006 yılından beri MÜSİAD'ın Kayseri şube üyesi olan bir girişimci, üyenin imajının tüm MÜSİAD topluluğunu bağladığını anlatır: "Ticareti önemli, kişiliği önemli. Bir kişi bile kötülese [üye] yapamıyoruz, çünkü mutlaka duyuluyor daha sonra, kendimiz için de kötü referans olmaması lazım." Üye olmak, işverenler alanında referansa sahip olmak anlamına gelir ve işadamına, bireysel ve mesleki tutumuyla topluluğun olumlu imajım yansıtma sorumluluğunu yükler.

Dolayısıyla katılım prosedürünün öznel yönü, seçkinci bir mantığa dayanır. Üyelik süreci, üstünlük sahibi olduğu iddia edilen bir girişimciler grubu oluşturmanın başlıca yöntemi olarak görülür. Bu anlayış, MÜSİAD'ın Sakarya şube üyesi ve erkek hazır giyim işi yapan Şeref Bey'in sözlerinde de açıkça gö-

rülebilir: "Örgütlü bir toplumdaki bir kişiyle, örgütsüz toplumdaki bir kişi [arasında] örgüt seçtiği için bana göre artı bir değere geçiyor. MÜSİAD kurumunun kültürünü alması açısından önemli. Ben kendimden örnek vereyim: MÜSİAD'a başlamamla MÜSİAD'dan önceki durumda kendimi geliştirdim... O kuruma layık olmaktan kaynaklanan benim bir hassasiyetimden de olabilir. O kurum içerisinde bana bir yetkili görev verilmişse hassasiyet gösteririm." Böylelikle, üye alımı süreci topluluğa aidiyet normatif yargılara yol açar ve üyelik kişisel değerin ve mesleki başarının bir göstergesi haline gelir.

Dolayısıyla öznel katılım kriterleri aslında üyelerin sahip olduklarına inandıkları birtakım değer ve normları yansıtır. Seçme süreci de kolektif imajın inşasında önemli yer tutar: Her yeni üye örgüt kültürünün pekişmesi için bir fırsattır. Üyeler, *yaratmak istedikleri* MÜSİAD imajına ve vermek istedikleri *kendi* imajlarına göre adayı değerlendirirler. Grubun norm ve değerleri, diğer girişimcilerle karşılaştırma ve kendini değerlendirme kriteri olarak benimsenir. Bir grup dışa kapalı hale geldikçe üyeler değerlere daha çok tutunur ve seçilme kriterleri normatifleşir. Seçme prosedürü de böylece normatif bir seçkinciliğe neden olur. İslâmî burjuvazinin de, günümüzde, manevi değerler taşıyan ahlaklı bir işadamı topluluğu oluşturma iddiasında olduğu için ahlakçı bir seçkincilik taşıdığı iddia edilebilir.

Ahlaklı işadamları topluluğu

Kuruculardan Murat Bey, "MÜSİAD gönüllü bir topluluktur. Aynı zamanda da bir ahlaki örgütlenmedir. Vizyonu ve ahlaki kuralları vardır. Bir idealin peşindedir," demişti. Nesnel kriterlerin tersine öznel seçim kriterleri dernek tarafından resmî olarak ilan edilmez ve ancak girişimcilerin ifadelerinden anlaşılabilmektedir. Bunlardan temelde üç normatif seçilebilme etkeni olduğu sonucuna varabiliriz: adayın mesleki ve kişisel özellikleri, kültürel eğilimleri ve üyelerle olan ilişkileri. Girişimcinin ve şirketinin nitelikleri onun ticaret ahlakım gözler önüne serer; bu ilk kriterdir. Örgüt kültürünü tamamlayan diğer özel-

likleri, ortak kimlik olarak benimsenen Anadolu muhafazakârlığı ve topluluğun iyi işlemesinin önkoşulu olarak sunulan dostane ilişkileridir.

Ticaret ahlakı

MÜSİAD'a üye olmaya hak kazanmak için bir girişimcinin sahip olması gereken özellikleri belirtirken görüşmecilerimiz ilk olarak ticaret ahlakı ifadesini kullanırlar. Yani dernek "dürüst ticaret yapan" girişimcilerden oluşan bir topluluk olarak nitelenir. Bu ahlak anlayışı, seküler ve İslâmî olmak üzere iki düzlemde ele alınabilir.

Seküler ticaret ahlakı

İslâmî burjuvazinin bakış açısına göre bir şirketin işleyişi düzgünse, ürünlerini gerektiği gibi teslim ediyorsa, mal ve hizmetleri kaliteliyse, borçlarını zamanında ödüyorsa, karşılıksız çek vermiyorsa girişimcinin ticari ahlaka sahip olduğu düşünülür. Söz konusu ahlak anlayışı, girişimcinin kamusal yaşamını da kapsar. Girişimcinin toplumsal ilişkilerinde karşısındakine saygılı olması ve çevresince saygı duyulup takdir edilmesi beklenir. Bu niteliklere sahip olan bir girişimci de "ticaret erbabı" olarak MÜSİAD'a kabul edilir.

Söz konusu girişimci aynı zamanda "düzgün bir kişiliğe" sahip olmalıdır. Çalışkanlığı, dürüstlüğü, samimiyeti, güvenilirliği, doğruluğu, alçak gönüllülüğü, iyiliği ve etrafındakilere saygısıyla diğerlerinden ayrılmalıdır. MÜSİAD üyeleri kendini geliştirmeye açık dinamik girişimcileri aralarında görmeyi, tavsiye etmeyi tercih ettiklerini söylerler. Açık görüşlülük ve ekonomik girişimlerde esneklik, piyasaya uyum sağlama ve yeni teknolojileri benimseme becerisini ilgilendiren özelliklerdir ve "iyi" bir girişimcinin sahip olması gereken nitelikler arasında sayılır. Bu niteliklerin yüceltilmesiyle aslında çağdaş ekonomi kültürü ön plana çıkarılır. Yani MÜSİAD, girişimcinin niteliklerini değerlendirirken modern kapitalizmi referans noktası kabul eder.

En büyük üye şirketlerden birinin sahibi olan Engin Bey, MÜSİAD ile TÜSİAD arasındaki ayrımı şu şekilde dile getirir: "TÜSİAD birkaç holding, geri kalan dürüst, büyüme potansiyelli ahlaklı işadamları MÜSİAD'da." MÜSİAD üyeleri, TÜSİAD'm temsil ettiği büyük holdinglere ahlaki bir eleştiri yöneltir. Söz konusu holdinglerin rantçı olduğunu ve devlet teşvikleriyle büyüdüğünü iddia ederler. MÜSİAD üyeleri, kendilerini devlet desteği olmadan, kendi ekonomik sermayeleriyle ve ahlaklı bir biçimde işlerini büyütmüş sanayiciler olarak görürler. Ayrıca reel sektörde üretim yapıp istihdam yaratarak ülkenin ekonomik ve toplumsal kalkınmasına katkıda bulunduklarını da savunurlar. Karşıtlık üzerinden kurulan bu ayrım, iş ahlakı çerçevesinde İslâmî burjuvazinin kolektif bilincini pekiştirme rolü oynar.

Üyeler derneğe katılımı engelleyecek niteliklerden şöyle bahsettiler: "Yüz kızartıcı suç işlemiş bir kişi, çok agresif ya da dengesiz olan, kamuoyunda namı iyi olmayanlar [giremez]. Zaten yönetime sunuluyor. Sicili bozuk dendi mi asla üye olamaz." Sakarya'da iç dekorasyon ve tekstil sektöründe faaliyet gösteren bir girişimciye göre, "Toplumsal olaylarda istenmeyen hareketlere girmiş olanlar; ahlaki olsun, affedersin ama toplum önünde her türlü terbiyesizliği yapmış bir insan üye olamaz."

Bu iş ahlakının, genel anlamda ahlaklı bir yaşam biçimi benimsemeyi de beraberinde getirdiği düşünülür ve dolayısıyla girişimcinin statüsünü, itibarını ve ayrıca saygınlığını belirleyecek güçtedir; MÜSİAD üyeliği de onun haysiyetinin nişanesi olarak sunulur. Bu seçicilik aynı zamanda bir iktidarlaşma stratejisidir. Üyelik seçiminin normatif itibar kriterlerine göre yapılması, derneğin ekonomik gücünü ve siyasal etkinliğini artırmak için benimsenen bir stratejidir. Konyalı genç bir sanayici şöyle der: "Sonuçta biz bir STK'yız, üye sayımız arttıkça gücümüz artacaktır. Gücümüz arttıkça da toplumda ya da siyasetçiler yanında gücümüz artacak. Doğru insanlarla güçlenirsek sesimiz daha güçlü çıkar, daha etkili oluruz, Konya'da da Türkiye genelinde de."

İslâmî ticaret ahlakı

Üye seçiminde benimsenen seçkinci ve ahlaki tutum, bireyin tüm yönleriyle değerlendirilmesini içerir; çünkü ticaret ahlakı "vicdanın", "düzgün" bir toplumsal tutumun, "güzel" ahlakın ve "doğru" bir yaşam tarzının işareti addedilir. Girişimcinin kamusal yaşamının yanı sıra özel yaşamı da değerlendirmeye konu olur. Sakarya'da inşaat sektöründe faaliyet gösteren bir üyenin ifadesiyle: "İş ve aile yaşamının dengeli ve düzenli olması dikkat edilen konular. Yani yaşaması, düşünceleri, oturup kalkması, çevrede sayılıp sevilmesi, [aile düzeni] gibi kriterler dikkat ettiğimiz noktalardır." Topluluk, bütününe bakıldığında birçok görüşmecimiz tarafından *namuslu*, *güvenilir* ve *samimi* insanlardan oluşan bir bireşim olarak sunulur. Konya şubesinin genç üyelerinden biri dernekle tanışmasını ve katılmaya karar vermesini "beni etkileyen, insanların samimiyeti" sözleriyle ifade etmiştir: "Beş altı günlük bir Suriye-Ürdün gezisi yaptık. Orada MÜSİAD'ı çok yakından tanıma fırsatı buldum. Oradaki insanların sıcaklığı, samimiyeti beni çok etkiledi." Yine Konyalı genç bir üyeye göre "MÜSİAD üyeleri toplum tarafından belli bir konumda, belli bir ahlaki değerde, belli bir ticaret kalitesinde olan insanlar [olarak tanınır]."

Dini sadece inanç düzeyinde yaşadığını belirten Semih Bey, bu topluluğa olan saygısını girişimcilerin İslâm dinine bağlılığıyla açıklar: "Teşkilat olarak da seviyorum, teşkilatın dürüstlüğüne güveniyorum. Annemin bir lafı vardır, 'Oğlum, içinde Allah korkusu olan insandan korkma,' der. Bu benim için çok önemlidir. Ve bu camiada bunun olduğuna inanıyorum." Semih Bey girişimcinin mesleki dürüstlüğünü, inancına bağlayarak İslâm ahlakını, ticaret ahlakının bir unsuru olarak benimser. Bu ahlak vurgusu helal ile haram arasındaki ayrımda da kendini gösterir. Söz konusu girişimcilerin temel ahlak ilkelerinden biri, meşru olmayan yollardan para kazanmamak ve çocuklarına "haram lokma" yedirmemektir.

Üyelerin İslâm ahlakı tanımında bir çeşitlilik söz konusudur. Üyeler arasındaki bu ayrışma öncelikle kuşak farkından

ileri gelir. Milli Görüş çizgisindeki eski kuşak karşı-seçkinlere mensup üyeler İslâm ahlakına saygıyı bir üyelik kriteri olarak benimserler. Bu girişimciler İslâm'ı, MÜSİAD'a katılmaya layık "iyi" işadamı ahlakının temel bileşeni olarak görürler: *Dürüstlük, güvenilirlik ve haramdan uzak durmak* üyeliğin olmazsa olmazlarıdır. Bunun yanı sıra, çoğunlukla mesleki amaçlarla derneğe katılanlar kategorisinde yer alan genç üyeler de İslâm ahlakına önem atfederler ama bu ahlakın her şeyden önce ticari dürüstlük ve değerlere saygı biçiminde mesleki tutum çerçevesinde aranması gerektiğini belirtirler. Bireyin özel yaşamı hakkında ahlaki bir yargıda bulunmaktan kaçınır ve düzenli ibadeti özel olarak yüceltmezler.

İslâmî kimlik üzerinden örgütlenmiş olan daha yaşlı üyeler, bu ahlaka daha geniş, işadamının tüm yaşamını kapsayan bir yorum getirirler ve ibadeti de "iyi" Müslüman'ın asli işareti olarak görürler. Konya'nın en tanınmış işadamlarından, derneğin Konya şubesinin kurucularından Mesud Bey, MÜSİAD'ı ve temsil ettiği topluluğu öncelikle İslâm'a gönderme yaparak tanımlar: "Bu bir İslâm kuruluşudur, belli bir dünya görüşünün hâkim olduğu ve belli bir inanç sisteminin hâkim olduğu insanların beraber olduğu bir kurum. Bunu böyle belirlemede bir sakınca yok çünkü bu tür sivil toplum örgütleri kendi misyonlarıyla vardır, kendi misyonunu inkâr eder ya da başka misyon edinmeye kalkarsanız kendinizi de değiştirmeniz gerekir!" Bu tanımlama genel olarak dindar bir yaşam biçiminin önceliğini varsayar ve tüm insani ve mesleki özelliklerin temeline İslâm ahlakını yerleştirir.

Mesud Bey'in doktriner İslâm anlayışına göre aday seçimini ve derneğin örgütlenmesini yönlendirecek temel olgu, dine saygılı girişimcinin yüceltilmesi ve "iyi" Müslümanlardan oluşan bir işadamları topluluğunun kurulması olacaktır. Bu ahlakçı tutum aynı zamanda seçkincidir de, dindar olmaması nedeniyle ahlaki açıdan düşkün addedilen işadamlarının üyeliğinin reddedilmesini gerektirir. Dolayısıyla Mesud Bey dindarlığın görünür biçimlerini girişimcilikte kabulün anahtarı ve toplumsal itibarın simgesi kabul eder. Kurucu olarak Mesud Bey'in ahlakçı anlayışı, derneğe İslâmcı bir imaj verir. Ancak bu, ne MÜ-

SİAD'ın gerçek işleyişini, ne de söz konusu meslek grubunun örgüt kültürünün tamamını yansıtmaktadır.

İslâmî imaj ile ticari profesyonellik arasında

MÜSİAD üyesi Sakaryalı bir kırtasiyeciye göre "Ya kardeşim, 'oraya namazını kılmayanı, takkesi olmayanı almazlar takunya giymeyen adamın orada işi olmaz', böyle abuk sabuk şeyler [duyuyoruz]. Böyle bir şey yok. MÜSİAD ciddi bir kurum." 1993 yılında Konya şubesinin kuruluşunda yer almış üyelerden birinin, derneğe katılmak için başvuran bir aday hakkındaki sözleri ise şöyle: "Özel hayatında, alkol mü alıyor, şunu bunu mu yapıyor, bu bizi ilgilendirmez."

Dernek güçlü bir İslâmî imaja sahip olmasına rağmen görüşmelerimizde İslâm ne pratik bir zorunluluk ne de MÜSİAD'ın oluşturduğu topluluğun ideolojik yönelimi olarak dile getirilmedi. Hatta bazı görüşmeciler ibadetin üyelik için şart olmadığının da altını çizmişti:

> "Ben üyeyim ama rakımı da içiyorum, Ramazan'da orucumu da tutarım. Ama namazımı da kılmam. Yani 5 vakit namazım yoktur... Dinimize düşkünüz de çok da düşkün değiliz. Umremize de gideriz, falan da denize de gireriz. Benim hanım mayo da giyer. Bizde öyle kapalılık diye bir şey yok. Çok açık da değiliz kapalı da. Köye gidince şalvarımızı giyeriz, denize gidince mayomuzu. Öyle kabul ettikleri müddetçe bizim için sağ olmuş sol olmuş [önemli değil]. Faydası var... İşadamlarıyla berabersiniz, bilgi alışverişi oluyor."

Bu sözlerden de anlaşıldığı gibi MÜSİAD'ı oluşturan topluluk genel olarak İslâmî kaidelerine göre yaşar: Alkol kullanılmaz, ibadetlerini yerine getirir, oruç tutulur, kadınlar denize mayoyla girmez. Ancak katılımcıların seçiminde bu genel alışkanlığın bir kural olmadığı "ibadet kusuru"nun üyelik için belirleyici bir etken olarak dayatılmadığı görülür. Burjuvazinin bu kesimi içinde İslâm'la farklı ilişkilenme tarzlarının ortaya çıkmasının nedeni ve göstergesi budur.

Dekorasyon ve mutfak ekipmanları sektöründe hem üretici hem de tüccar olarak faaliyet gösteren, 2004 yılından beri MÜSİAD'ın Sakarya şubesine üye bir işadamı, derneğe katılmadan önce MÜSİAD hakkındaki düşüncesiyle katıldıktan sonra deneyimledikleri arasındaki farkı şöyle açıklar: "Bir gün beni bir yemeğe davet ettiler. Gittim. İlk başlarda bu kadar profesyonel olacağını tahmin etmemiştim, daha dinsel bir kurum gibi gelmişti bana. Ama değil, öyle değil. Gittiğinizde işin konuşulduğu, yurtdışı pazarların konuşulduğu bir yer. Tabii çok profesyonel olmayanlar da geliyor ama önemli olan ne istediğinizi bilmek... Herkesle konuşmak zorunda değilsiniz. Gidersiniz, iki üç tane bile proje yakalasanız ciddi bir paradır bu."

MÜSİAD'a katılım, siyasi ya da ibadete dayalı bir dindarlık üzerinden değil her şeyden önce ekonomik çıkarlar ve mesleki amaçlar üzerinden gerçekleşir. Bu saptama dört önemli noktayı gözler önüne serer. Öncelikle, girişimciler MÜSİAD'a işadamı kimlikleriyle ve ekonomik çıkarları için üye olurlar. İkinci olarak, ticaret ahlakının mihenk taşı olarak İslâm'a yapılan gönderme, modern kapitalizmin kural ve ilkelerinin benimsenmesine engel oluşturmaz. Tersine, kapitalist ve İslâmî iki değerler sisteminin karşıtlığı ya da çatışmasından ziyade iç içe geçmesi söz konusudur. Üçüncü olarak, yeni burjuva kuşak dindarlık anlayışlarıyla eski karşı-seçkinler kuşağından ayrışır. Eski kuşak doktriner ve bütüncül bir anlayışa sahipken günümüzde dindarlık daha ziyade İslâm ahlakına ve değerlerine saygı çerçevesinde tanımlanır. Dördüncü olarak, üyelerin çoğu ibadetlerini yerine getiren dindar Müslümanlardan oluşsa da İslâmî pratikler ne İslâm ahlakının belirtisi ne de bir üye seçim kriteri olarak dayatılmaz; bu daha ziyade yeni burjuvazinin kültürel bir bileşeni olarak ortaya çıkar.

Kültürel bileşen: Anadolu muhafazakârlığı ve "manevi değerler"

İslâm ahlakı girişimcinin yaşamında bir ilham kaynağı, MÜSİAD'a üye olarak seçilme kriteri ve *maneviyat* sahibi olduğu iddia edilen cemaatinin ayrım simgesi olarak ortaya çıkar.

Söz konusu girişimcilere göre "maneviyata sahip olmak", "ahlaki hassasiyetlere" sahip olmak anlamına gelir. Bu ahlaki hassasiyetleri "manevi değerler" ifadesiyle tanımlamak mümkündür ve bu aslında manevi ve ahlaki değerlerin, ilkelerin ve duyarlılıkların bütününü tarif eder. Necmettin Erbakan'dan beri "Maneviyat" İslâmî hareket tarafından "iyi" Müslüman'ın dindarlık emaresi kabul edilir. Sözcük bencilliğe, materyalizme, bireyciliğe ve harama karşı fedakârlığı, ruhaniliği, dinselliği ve helal olanı yücelten İslâmî bir çağrışıma sahiptir.

Bu işadamlarının tanımına göre "Manevi hassasiyetler" girişimcinin birtakım kişisel özelliklerini tarif eder: vatanperverlik, milli değer, gelenek ve âdetlere bağlı olmak, örf ve ahlaka saygı gibi. Bunlar, 1996 yılından beri MÜSİAD üyesi olan, iletişim sektöründe ticaretle uğraşan Konya şube başkanının dile getirdiği gibi "Anadolu sermayesinin" belirleyici kültürü olarak sunulan muhafazakârlığa özgüdür. Üyeler MÜSİAD topluluğunu "muhafazakâr Anadolu insanları" olarak betimlerler.

Üye seçiminde etkin olan bu kültürel aidiyet bilinci, derneğin daim kılınmasının önünde bir tehdit olarak görülen "kan uyuşmazlığı" riskinin önüne geçer. Ayrıca Batılılaşmış seçkinlerin kültürüne karşı bir tür Anadolu kültürünü destekleyen siyasal bir tutumdur bu. Yeni İslâmî burjuvazinin benimseyip üzerinde hak iddia ettiği, laik Batıcı seçkinlerce hor görüldüğü söylenen bu Anadolu kültürü de yeni burjuvazinin iktidarıyla bugün Türkiye'yi yöneten seçkinlerin yeni "yüksek kültürü" haline gelir.

Dostane ilişkiler

MÜSİAD'a üye olma sürecinde kişisel tanışıklıklar önemli rol oynar ve genellikle dört tür ilişki biçimi gözlemlenir: akrabalık, arkadaşlık, mesleki ve ticari ilişkiler ve siyasal yakınlıklar.

Üyeler kişisel ya da mesleki tanışıklıkları dolayısıyla kendilerini geliştirmek isteyen arkadaşlarını da derneğin faaliyetlerine katılmaya ve MÜSİAD'a üye olmaya teşvik ederler. Dostane ilişkiler toplumsal entegrasyonun, sivil yurttaşlık angajmanla-

rınm ve kolektif eylemin bir unsuru olarak ortaya çıkar. Görüşmecilerimize göre, çıkar birliği dışında aidiyet benzerlikleri de girişimcinin söz konusu toplulukla bütünleşmesini teşvik etmekte ve "gönül bağı" üyelikte önemli bir etken olarak yüceltilmektedir. Batılılaşmış büyük burjuvazinin hor gördüğü *habitus*larının birbirine benzemesi, karşılıklı güven, dayanışma ve işbirliği isteğini canlandırır. Bu türden yakınlıklar ticaret ahlakı, İslâmî duyarlılıklar ve Anadolu kültürü etrafında bir bütünleşmeye zemin hazırlar.

Bu mizaç benzerliği, katılımcılık ruhunu besleyen bir dostluk havası yaratarak derneğin örgütsel başarısına da katkı sunar. Dernek yaşamına katılmak, çıkar güdülmeden girişilen bir eylem olarak algılanır; öyle ki üyeler MÜSİAD yetkililerine özveri, bağlılık ve gönüllülük gibi nitelikler atfederler.

Kapitalist pazar, girişimcinin kimi zaman yeterli teknik imkânı, finans kaynağı ve piyasa hakkında bilgisi olmamasına rağmen rekabet ortamında riskler almasını zorunlu kılar. MÜSİAD'm dostane atmosferi deneyim ve bilgi paylaşımının sağlanması için rekabete dayanmayan, dayanışmacı ve samimi bir hava yaratır. Bu çift yönlü sosyallik, girişimcinin yaşamına iki açıdan etki eder: Onun beşerî sermaye üretmesini ve böylece işlerini büyütmesini, iş kaygılarının yarattığı baskıdan kurtulmasını ve günlük iş rutininden sıyrılmasını sağlar.

"İnsan yaşantısındaki ilişkilerde MÜSİAD'm faydalı düşünceleri olduğuna inanıyorum. İşte o manevi duyguları da besliyor, insanın beslenmesi sadece gıdayla değil ruhun gıdası da çok önemli. O beslenmeyi de bize yakın düşünen arkadaşların oluşturduğu gruptan daha kolay bir güç bulup oluşturuyor." Sakaryalı bir inşaat mühendisinin dediği gibi MÜSİAD bünyesindeki faaliyetlerin çeşitliliği aslında üyelerin birçok farklı yaşam faaliyetini dernek çatısı altında toplar: Üyelerin aileleriyle birlikte katıldığı boş zaman faaliyetleri ya da dinî içerikli faaliyetler bunlar arasında yer alır.

Bu faaliyetler, kolektif bir sınıf bilincinin ve güçlü bir aidiyet duygusunun üretilmesine katkı sağlar. Derneğin başkan yardımcısı da bunu şöyle dile getirir:

"Düşünün mesela bir kulübe üye olursunuz. Aynı şekilde biz de MÜSİAD'da diyoruz ki arkadaş bizim bir çalışma şeklimiz var, prosedürlerimiz var, onlara uyuyoruz. Bu aile ortamı gibi: Gidiyoruz mesela toplantılara, bölgesel toplantılar yapıyoruz, buraya ailelerimizle beraber katılıyoruz. İstanbul'da da yapıyoruz, diyoruz ki ailelerle gelin. Aileler tanışıyor ve diyoruz ki tanışalım. Toplantılar yapıyoruz. O zaman ne oluyor? Sosyal ilişkiler de artmış oluyor. Sadece eşlerinin gitmiş olduğu bir ortam olmaktan çok veya onun yanında bu sefer hanımların da, çocukların da birbirleriyle tanıştığı bir ortam haline geliyor. Bu sefer ne oluyor? Babadan anneye, anneden çocuğa kadar insanlar bir çarkın içinde yoğurulmuş oluyorlar... Bu, o sosyal yapıyı güçlendiriyor. Bu kadar zamanı bir yere ayırıyorsanız o zaman da siz MÜSİAD'lı oluyorsunuz. Hadise bu."

Böylece bir işadamı örgütlenmesi olarak MÜSİAD, kolektif bir kimlik etrafında örülmüş bir toplumsal grup olarak yeni bir İslâmî burjuvazinin oluşmasını sağlıyor.

Yeni İslâmî burjuvazinin ruhu

MÜSİAD'ın temsil ettiği sınıf kimliği, yeni İslâmî burjuvazinin ruhunu oluşturan üç temel değer etrafında inşa olur: aile, iş ve din. Girişimciler tarafından en önemli değerler olarak sıralanan bu üç unsur derneğin örgütlenme dinamiklerinde de etkilidir.

Aile ve toplumsal yeniden üretim mekânı olarak MÜSİAD

Aile yeni İslâmî burjuvazinin en temel değerini oluşturur. Söz konusu girişimciler boş zamanlarının çoğunu, mesleki yaşantılarında da yer alan ailelerine ayırırlar. Üyelerin yarısından fazlası, aile şirketlerinden oluşur. Babalar, kardeşler, yeğenler bu şirketlerde hisse sahibi ya da ücretli olsun olmasın yetki sahibidirler.

Aile MÜSİAD'm dernek faaliyetlerinde de ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Üyeler eğlencelere, yemeklere, iftarlara ya da gezi-

lere eşleri ve çocuklarıyla birlikte katılırlar. 2011 yılından beri dernek eğitim komisyonu çerçevesinde *Hanımlar Platformu* adındaki bir yapılanmayla üyelerin eşleri için çeşitli faaliyetler düzenlenmektedir. Bunlar "Nebevi değerlerinin aile yapısı üzerindeki etkileri", "Depresyon ve tedavisi" gibi farklı konularda yapılan seminerlerden oluşur. Platform ayrıca örneğin İstanbul Akvaryum Gezisi gibi kültürel geziler de düzenler. Platform 8 Mart 2012 Dünya Kadınlar günü dolayısıyla bir kahvaltı ve "Müslüman kimliğiyle iş dünyasında yer edinmek" konulu bir de konferans düzenlemiştir. Bu toplantılar hem kadınların sosyalizasyonunu hem de İslâmî burjuvazinin ruhunu ailenin her bireyi nezdinde inşa etmeyi hedefler; MÜSİAD'a aidiyet bilincini pekiştirmeye katkı sunar. Ayrıca gençlik kurulları da toplumsal yeniden üretim mecralarından birini oluşturur.

Gençlik kurulları: Yeni burjuva kuşakların oluşturulması

Genç MÜSİAD (GM) 18-30 yaş arası genç işadamı/iş kadını ve öğrencilerden oluşur. Bu kişiler çoğunlukla üyelerin çocukları ya da yeğenleridir. Üyeler gençleri manevi ve ailevi değerlere uygun "düzgün" bir sosyalizasyon mekânı olarak gördükleri bu kurula girmeye teşvik eder. GM'ye katılım, gençleri alkol ve uyuşturucu gibi ahlakdışı kabul edilen alışkanlıklardan uzak tutmak için geliştirilen bir sosyal strateji olarak ortaya çıkar. Bu anlamda, gençlik kurullarının işleyiş biçimi İslâmcılık sonrası hareketlerin, İslâmî günlük yaşamlar ve yaşam alanları oluşturma ve dayanışma ilişkileri geliştirme[7] çerçevesine uymaktadır.

GM söz konusu gençlerin mesleki gelişimleriyle de ilgilenir. Gençlik kurulları düzenli faaliyetlerde bulunmakla yükümlüdür. Her ay bir sivil toplum örgütüne ve bir kamu kuruluşuna resmî ziyarette bulunulur. Bu düzenli ziyaretler gençlerin yerel eşrafla tanışmasını ve yörenin sorunlarıyla ilgili bilgi edinmelerini sağlar. Ayrıca diğer İslâmî örgütlenmelerle birlikte yardım-

7 Mandaville, Thomas, "Transnational Muslim solidarities and everyday life", *Nation and Nationalism*, 2011, Cilt. 17, No. 1, s. 7-24.

laşma faaliyetleri de düzenlerler. Genç üyeler, örneğin 2007 yılında Sakarya'da Fethullah Gülen hareketine yakın İslâmî bir eğitim derneği olan Eğitim Gönüllüleri Derneği'nin düzenlediği Kuran okuma yarışmasının birincisine bisiklet hediye etmek için para toplamıştır. Kurban Bayramı'nda da YÖÇEYDER'e (Yetim Öksüz Çocuklar Eğitim ve Yardımlaşma Derneği) zekât niyetine kurbanlık koyun vermişlerdir. Dolayısıyla GM bünyesindeki sosyalizasyonun, dayanışma ve hayırseverlik gibi İslâmî burjuva ahlakının sahiplendiği değerler etrafında genç girişimci kuşakların yetişmesini sağladığı söylenebilir.

Öte yandan bu GM şubeleri faaliyetlerin değerlendirildiği ve iş bölümünün yapıldığı haftalık toplantılar, MÜSİAD'lı işadamlarının ya da akademisyenlerin katılımıyla mesleki ve kişisel gelişim seminerleri ve üye şirketlere ziyaretler düzenlerler. Bu pratikler mesleki bilgi ve deneyimlerin genç girişimci kuşağına aktarılmasını ve ulusal çapta bir meslek ağı kurulmasını kolaylaştırır. Bu anlamda gençler tıpkı babalarının istediği gibi piyasalar hakkında bilgilenir, bir işadamının yaşamında karşılaşabileceği sorunlarla tanışır ve bunun sonucunda topluluğun çalışma ruhunu özümser. Dernek çatısı altında oluşan bu ortam, böylece gençlerin İslâmî burjuvaziyle bütünleşmesini ve onun "ahlaklı girişimci" aidiyet bilincini benimsemesini sağlamış olur.

GM üyesi gençler dernek yapılanması haricinde birbirlerini arkadaş olarak görürler. Akşam yemeklerinde, pikniklerde, mangal günlerinde ve –bowling gibi– oyunlarda, –futbol maçları gibi– sportif etkinliklerde ve sinema gecelerinde bir araya gelirler. Derneğin –genç ve yetişkin– kollarının katılımıyla düzenli olarak gerçekleştirilen Genel İstişare Kurulu (GİK) toplantıları, gençlere toplumsal ağlarla tanışma ve mesleki bilgi edinme dışında yeni sosyalizasyon olanakları da sunar. İki ayda bir ve her seferinde farklı bir ilde yapılan GİK toplantıları gençlerin kendi kentleri dışına çıkmasını sağlar. Bu toplantılarda mesleki gelişim faaliyetleri dışında eğlence etkinlikleri de mutlaka düzenlenir ki çoğu gencin katılım amacı da bunlardır.

Yeni bir kente gitmenin gençler açısından ilgi çekici bir sos-

yal serbestlik sağladığını gözlemlemek de mümkün; ancak bu, her zaman muhafazakâr babalarının öngördüğü türden tam kontrollü bir serbestlik olmayabiliyor. Sakarya Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi'nde okuyan, Sakarya GM üyesi bir öğrenci, dernekten arkadaşlarıyla katıldığı ilk yurtdışı seyahatini şöyle anlatır:

> "Benim ailemin çok sert bir yapısı var. Babamlar, dedemler, büyükannemler hepsinden icazet almam gerekiyor, bir yere gitmem için. O yaşa kadar, geçen sene 20 yaşıma kadar dışarıda kaldığım gün sayısı iki haftadır. MÜSİAD benim düşüncemi açtı, benim açımdan. Ben mesela buradan bir arkadaşım, üç aylık tanışıklığım vardı ki, geçen sene beni Kıbrıs'a tatile götürmüştü. Sadece üç aydır tanışıyor olmamıza rağmen ailem izim verdi. MÜSİAD'dan tanışıklığın vermiş olduğu bir durum... Kimi zaman kendimi şey diye nitelendiriyorum: MÜSİAD'ın yaramaz çocuğu gibi."

Gencin hikâyesinin geri kalanından, bu gezi sırasında hayatında ilk defa bir bara gittiğini, genç kadınlarla karşılaştığını ama onlara bakmamaya çalıştığını ve kendisini alkol almaktan alıkoyduğunu anlarız. Muhafazakâr ailelerde gençlerin zaman geçirdikleri ortamların aile tarafından onaylanması, tasvip edilmesi, gençlerin ailelerinden serbestlik kazanabilmelerinin ön koşuludur. Söz konusu aileler için ahlaki referans grubu olarak MÜSİAD'a dahil olmak, gençlerin ebeveyn otoritesinden çıkması için bir fırsat olarak ortaya çıkar ve dolayısıyla sosyalleşmelerine, yetişkinliğe geçişlerine destek olur. Ebeveynler için güven verici olansa GM dahilindeki sosyalleşmenin İslâmî burjuva ahlakı içinde kalacağına olan inançtır.

Dolayısıyla MÜSİAD bünyesinde gerçekleşen sosyalizasyon, dernek politikasının da öngördüğü gibi beşeri sermayeye, sosyalliklere ve gençlerin zihniyetine etki eder. Deneyimli girişimcilerin yanında bulunan ve onları "ticaret erbabı" kabul eden genç kuşaklar, bu kişileri hem mesleki hem de özel yaşamlarında model alırlar. MÜSİAD ve özel olarak GM, aileyi dernek yaşamına dahil ederek muhafazakâr Anadolu kültürünün, tica-

ret ahlakının ve İslâmî burjuvazinin çalışma ruhunun yeniden üretimini sağlamış olur.

Sebatkâr çalışma ve özgür irade

İkinci değer, sebatla çalışmaktır. İşletme sahipleri mesleki yaşamlarına sıkı sıkıya bağlıdır ve sürekli çalışmanın önemli bir değer olduğuna inanırlar. Genellikle işlerinden memnundurlar ve serbest zamanlarının da büyük bir bölümünü işleriyle ilgili ek faaliyetlerle geçirirler. Ayrıca kazançlarını öncelikli olarak şirketlerini büyütmek ve teknolojik açıdan geliştirmek için yapılan yatırımlara ayırırlar.

İslâmî burjuvazinin ruhunda, çalışmak başlı başına övgüye layık ve maddi karşılığı da olan bir değerdir. Çalışmaya atfedilen değer çok boyutludur: Hem ekonomik hem toplumsal ve milli hem de psikolojik ve manevi bir değer olarak görülür.

Çalışmak, öncelikle bir geçim kaynağı yaratır. Yüksek kazanç, bir işin "iyi" olarak değerlendirilmesindeki ilk kriterlerdendir. Şirket sahipleri genellikle gelirleriyle rahat bir yaşam sürdüklerini söylerler. Buna karşın çalışmaya atfettikleri önem ve değerin, parayı ve onun maddi getirilerini yüceltmek anlamına gelmediğini savunurlar. Zenginleşmeyi çalışarak para kazanmakla bir tutmayan bu işadamlarına göre çalışmadan para kazanmak da insan onurunu kırıcı bir durumdur. Yani azimle çalışmak kazanılan parayı meşrulaştırır, "helal" kılar.

Çalışmaya, toplumla ilgisi olan sembolik bir anlam yüklerler. Çalışmak, topluma karşı bir ödev olarak yüceltilirken ülkenin kalkınmasına katkı sunmanın bir yolu olarak da görülür: İşletme, istihdam yaratarak toplumsal bütünleşmeyi sağlar. Kendi işlerine saygı duyar ve saygı duyulmasını da isterler. Yani şirketlerinin imajına büyük önem atfeder ve başarıda etken olarak gördükleri olumlu bir kişisel imaj yaratmaya çalışırlar.

Psikolojik değer açısından bakıldığında, çalışmanın başarı duygusuyla ilgili olduğu görülür. Onların gözünde iyi bir iş, kişinin becerilerine uygun ve insanı tatmin eden bir iş olacaktır. Çalışma hayatında inisiyatif ve karar alma özgürlüğünü savunurlar;

kişisel sorumluluk, benimsediklerini söyledikleri bir mesleki değerdir. Birey, sadece yaptığı işten değil toplumdaki yerinden de sorumludur. O nedenle tembellik ve çalışma isteğinin olmaması, yoksulluk ve işsizliğin ana nedenleri olarak sıralanır.[8]

Sakarya'da bir güvenlik ve temizlik firmasının yöneticisi olan Engin Bey Türkiye'de işsizlik oranlarının yükselmesini şöyle açıklar:

> "Türkiye'de de işsizlik var deniyor, bence yok. İşsizler ordusu, tembel insanlar ordusu var. Çalışmayan insanlar var. İşsizlik yok, ben kabul etmiyorum... Yeni nesile bakın: Okuldan mezun olunca köşeyi nasıl dönerim nasıl çok paralar kazanırım, nasıl uzun rahat bir hayat yaşarım, [tek dertleri bu]. Rahat bir hayat yaşamanın çalışmayla beraber olduğunu, performansıyla beraber olduğunu kimse düşünmüyor... Çalışan insana her zaman her şekilde iş var. Vasıfsız eleman ücreti Türkiye'de bir asgari ücrettir. Ben çalışmam asgari ücretle [diyorlar]. Peki çalışma! Çalışmadığın zaman neyi kaybediyorsun? Bir, o maaşım kaybediyorsun, iki sigortanı kaybediyorsun. İşsizsin, her gün birilerinden istediğin bir para harcıyorsun. Evliysen çoluğun çocuğun... Kayba bakın. Bir de çalışan adamı düşünelim: 400 milyon maaş alıyor, servisi var, yemeği var, kıyafeti var, sigortası var, ferdi kaza sigortası var. Bir işi var, artı mesaisi var. Diğer türlü hiçbir şeyi yok."

MÜSİAD Konya şubesinin kurucusu olan ve mutfak ekipmanları üreticisi Sabri Bey, toplumsal adalet ve ekonomik teşvik politikaları hakkında aynı liberal söylemi tekrar eder. Sebatla çalışmayı överken hem devlet yardımlarını ve kamu hizmetlerini hem de AKP Hükümeti'nin sosyal devleti geliştirmek adına Ramazan ayında kurduğu iftar çadırlarını eleştirir. Liberal bir burjuva olarak, çok çalışmayı yüceltir ve kişinin kendi

8 WVS'nin farklı dinlerle ekonomi arasındaki ilişkiye dair 1981-1997 arası verileri, her dinden inananların (Yahudi, Müslüman, Katolik, Protestan ve Budist) yoksulluğu tembellik ve çalışmayı istememe olgusuyla açıklamaya daha eğilimli olduğunu ortaya koymuştur. Guiso, Luigi, Sapienza, Paola ve Luigi Zingales, "People's Opium? Religion and Economic Attitudes", *CRSP Working Paper*, No. 542, Ağustos 2002.

sosyo-ekonomik gelişiminden sorumlu olduğunu söyler. Halk tarafından, ihtiyaçlarının tanındığına dair işaretler olarak algılanan bu inisiyatifleri onaylamaz; bunların "tembelliğe ve istismara yol açtığını" söyler. Bu değerlendirmeler İslâmî burjuvazinin toplumsal sorunlara sınıfsal liberal bir bakış açısından baktığını göstermektedir.

Bu liberal burjuva ruhu, çok çalışmayı yaşamın merkezine yerleştirir ve söz konusu girişimciler çalışkanlığı ebeveynlerin çocuklara öğretmesi gereken beş temel değerden[9] biri olarak görür. Bu bakış açısına göre kişinin değeri çalışma kapasitesine göre belirlenir, sosyal ya da ekonomik anlamda bir kurumun yardımına muhtaç olması bu değerin sorgulanmasına neden olur. Yani bu araştırmamızın konusu olan bu sosyal gruba göre kişi kendi geçimini kendisi sağlayabildiği ölçüde başarılı bir girişimci, iyi bir vatandaş ve değer görmeye layık bir birey olabilir. Hayatının sorumluluğunu bireye veren bu değerlendirme, kişinin geleceğine, kaderine ilişkin tutumunu da içerir.

İslâmî burjuvazinin kadere karşı tutumu

İslâmî burjuvazide kadere ilişkin olarak da liberal bir tutum gözlemlemek mümkün. Söz konusu işadamları ilahi iradenin bireyin kaderini belirlediğine inanır. Ancak bireylerin kendi kaderleri üzerindeki özgür iradesinin gücüne de büyük önem atfederler. Mesud Bey özgür irade ile ilahi iradenin aslında iç içe geçen dinamikler olduğunu ifade eder: "Bir insanın kaderi kendi iradesiyle yaptıklarıdır. Kaderi inkâr edemezsin ama hayatta başına gelen her şeyden de kaderi sorumlu tutamazsın."

Biri kutsal diğeri dünyevi bu iki güç arasındaki çatışma, geçerliliğini yitirmektedir çünkü girişimciler, Mesud Bey'in sözlerindeki gibi, bu iki iradenin birleştiği bir anlayışı savunmaktadır: "İlahi bir irade var tabii. Temel noktaları koyar: doğum tarihin, cildinin rengi, annen baban gibi. Bir de kişinin özgür iradesi var. Hayatta tercihleri yapan, karar alan bu. Bu ikisi beraber hayatını belirliyor."

9 Bu beş temel değer terbiye, çalışkanlık, sorumluluk, dindarlık ve hoşgörüdür.

Girişimciler açıkça bu kavramı dile getirmemiş olsa da söylemlerinde bir tür "tevekkül" kavramı ortaya çıkar. *Tevekkül*, kişinin kendi becerileriyle iş gördüğü, mükâfatın ise Tanrı'dan geldiği inancına dayanır. Bu bir boyun eğiş ya da edilginlik değildir; bireye kendi karar ve eylemleriyle hayatını kurma özgürlüğünü ve sorumluluğunu yükler. Buna göre, kişi zor koşullara doğabilir ancak kendi çabalarıyla bu koşulları değiştirebilme yetisine sahiptir. "Çünkü," der Mesud Bey, "başımıza gelen her şeyden kaderi sorumlu tutamayız". Bu olumlayıcı çabaya inanış, rekabetçi kapitalizmin gereği olarak girişimcinin dinamizmini besler.

Burada bireyin özgürlüğüne ve özerkliğine ve dolayısıyla da bireysel sorumluluğuna verilen bir değer söz konusu, özellikle de iş hayatında. Bu öncelik, toplumsal eşitlikle ilgili konularda da otaya çıkıyor. Girişimciler özgürlük ve eşitlik kavramlarının ikisinin de önemli olduğu düşünür, ancak ikisi arasında bir seçim yapmaları istendiğinde daha ziyade ilkinden yana konum alırlar. "Kimsenin ezilmemesi ve toplumsal sınıflar arasında büyük farklar olmaması" prensibinden ziyade "herkesin özgürce yaşadığı ve önüne hiçbir engel çıkmaksızın ilerlediği" bir dünyayı tercih ederler. Müstakil bir girişimci ruhunu ortaya koyan ve yoğun çalışmayla bireysel sorumluluğu ön plana çıkartan bu liberal tutuma yeni İslâmî burjuvazinin ruhunu oluşturan üçüncü ve temel bir unsur daha eklenir: O da İslâm ahlakıdır.

İslâm ahlakı, "düzenli bir yaşamın" önkoşulu

Söz konusu girişimcilerin yaşamında din, merkezî bir yere sahiptir. İslâm'a atfedilen önem, bu KOBİ patronlarını meslektaşlarından ayıran en önemli unsurdur. Dine diğer meslektaşlarından daha fazla değer verirler ve bu tutum MÜSİAD bünyesinde, genel işverenler grubunda olduğundan daha homojen bir biçimde karşımıza çıkar.[10] Dolayısıyla, dernek Türkiye'deki girişimcilerin dindar olanlarını bir araya getirmektedir.

10 WVS Türkiye 2005 verilerine göre Türkiye'de on ve ondan fazla kişi çalıştıran işverenlerin %82,8'i ve ondan az sayıda kişi çalıştıran işverenlerin %76,9'u di-

Söz konusu girişimciler kendilerini dindar olarak tanımlar. Dindarlık ilahiyatçılar tarafından İslâm'a mutlak itaat olarak betimlenen bir kavramdır. Öte yandan araştırmamız sonucunda, bireysel anlamda dindarlığın dogmatik anlamda kişinin zihniyetinin ve yaşam tarzının tümünü yapılandıran kapsayıcı bir manevi güç olarak algılanıp dile getirilmediği ortaya çıkmıştır. İşadamlarının dindar olup olmadıkları sorusuna verdikleri cevaplar dindarlık olgusunun kişisel ve çok bileşenli bir anlam ifade ettiğini gösteriyor. Dindarlık yeni İslâmî burjuvazide üç düzeyde değerlendiriliyor: inanç, ibadet ve ahlak.

Bu işadamları öncelikle inançlarının tam olduğunu belirtiyorlar. Kişiler farklılaşmalar esasen pratikler, ibadetler düzeyinde ortaya çıkıyor. Dinî pratikler, bu grubun gündelik yaşamının örgütlenişinde önemli yer tutuyor. Hem dinî pratiklere, hem de dinî eserler okuyarak imanlarını geliştirmeye zaman ayırırlar. Öte yandan, ibadet konusunda kendi ebeveynlerine ve özellikle de annelerine, yani bir önceki kuşağa nazaran daha zayıf olduklarını düşünüyorlar. Aynı zamanda ibadetlerin uygulaması konusunda iş hayatının öncelikleri doğrultusunda kendilerine esneklik tanıyorlar. Bu girişimciler topluluk içinde asıl önemli olanın İslâm ahlakının değer ve toplumsal ilkelerine saygılı olmak olduğunu savunuyorlar. Bu manevi değerlere saygısı olmayan ve sadece ibadetlere dayanan bir dindarlığa prim vermiyor, ibadetin bireye saygı duymak için yeterli bir unsur olduğu fikrine katılmıyorlar.

Bu yüzden İslâmî burjuvazinin İslâm'ı, dinî vecibelerin yerine getirilmesinden ziyade, bir iş ve yaşam ahlakı olarak benimsediğini söyleyebiliriz. Üstelik bu, doktriner ya da toptan bir sahiplenme de değildir. Kişiselleşmiş dindarlık tanımlarıyla samimi bir inanç sahibi olduklarını söyleyen bu girişimciler, İslâm ahlakının, değer ve maneviyatının çocukların evlerinde öğrenmesi gereken en temel değerlerden biri olduğunu ifade ediyorlar.

---

ne önem vermektedir. Öte yandan görüşme gerçekleştirdiğimiz MÜSİAD üyelerinin tümü "dinin çok önemli olduğunu" ifade etmiştir. Bkz. www.worldvaluesurvey.org.

Düzenli bir yaşam:
Genç İslâmî burjuvaların inşası projesi

Söz konusu işadamları aile reisi rolleriyle, çocuklarının "düzgün" bir kişilik, "iyi" bir aile yaşamı ve "başarılı" bir mesleki kariyer edinerek *düzenli bir yaşam* sürmesini arzuladıklarını söylüyorlar. Onlara göre *düzenli bir yaşam* sürmek önemlidir ve bu da iyi bir eğitim, çocuklarının kişiliğine ve isteklerine uygun bir mesleki kariyer ve İslâm ahlakının benimsenmesini gerektirir. Onlara bu türden bir yaşamı sağlayacak kaynakları ve rehberliklerini sunmanın bir babalık vazifesi olduğunu düşünüyorlar.

Söz konusu girişimciler eğitime ayrıcalıklı bir önem atfediyorlar. Çocuklarının iyi okullarda ve üniversitelerde okumasını istiyor ve bunun için tüm olanaklarını seferber etmeye hazır olduklarını söylüyorlar. "İyi bir diplomaya" sahip olmaları için onları kentlerinin en iyi okullarına ve kolejlerine gönderiyor, özel dersler aldırıyorlar. Muhafazakârlıklarına rağmen prestijli üniversitelerde eğitim alabilmeleri için çocuklarını diğer kentlere ya da yurtdışına göndermeye hazır olduklarını da ekliyorlar. Ayrıca Batı dillerini öğrenmelerini de arzu ediyorlar. Eğitim yaşamları kısa sürmüş olanlar ailelerinin geleceği için "kendi hatalarını düzeltmenin" bir yolu olarak çocuklarının eğitim sermayesine sahip olmasını sağlamaya daha hevesli görünüyorlar. Çünkü İslâmî burjuvazinin bakış açısına göre eğitim, toplumda yükselmek, saygıdeğer bir yere gelmek için önemli bir araç olarak görülüyor.

Öte yandan babalar çocuklarının mesleklerini kendilerinin seçmesini istiyorlar. Çocuklarının baba mesleğini devralmasından memnun olacaklarını ama onları buna zorlamadıklarını söylüyorlar. Modern bir bakış açısıyla, yeteneklerini keşfedebilmeleri ve mesleklerini özgürce seçebilmeleri için psikolojik ve mesleki danışmanlık hizmeti aldırmaktan da çekinmiyorlar. Uluslararası ticaret yapmak, topluluk nezdinde büyük bir başarı imgesi olarak görüldüğü için çocuklarının da mesleki yaşamlarında uluslararası bir perspektife sahip olmasını arzu ediyorlar.

Son olarak, onlara göre "düzenli" ve "başarılı" bir yaşam sürebilmek için İslâm ahlakının da edinilmesi son derece önemli

görünüyor. Çocuklarının "düzgün ahlaklı", "iyi bir Müslüman" olmasını istiyorlar. Onlara örnek olacak şekilde davranmak istemelerinin nedeni olarak bunu veriyorlar. Ahlaki ders olarak haram lokma yememeyi ve yedirmemeyi öğretiyor ve çocuklarının da yaşamlarını ahlaklı yoldan kazanmalarını bekliyorlar. Onlara göre "iyi Müslüman" olmak "düzgün insan" olmanın önkoşuludur. İyi bir Müslüman da öncelikle Allah sevgisine ve korkusuna sahiptir, İslâm dinini iyi bilmelidir, yalan söylememeli ve sözüne sadık olmalıdır, düzgün bir aile yaşamı sürmelidir, çalmamalı ve haram para kazanmamalıdır, alkol ya da uyuşturucu kullanmamalı, insanlara saygı göstermeli ve ayrıca vatan sevgisine sahip olmalı ve ülke yararına hizmet etmeye çalışmalıdır.

İslâmî burjuvaziye göre "iyi Müslüman" olmak, bir doktrine ya da ideolojiye teslim olmak anlamına gelmez ve kendini sade ibadetle de göstermez. "İyi Müslüman" kavramını tarif eden İslâm ahlakının, yaşam tarzı, değerler sistemi, toplumda ve iş yaşamındaki davranış normları ile tanımlanıyor olması ve milliyetçi değerlerin de bu tanımın içinde yer alması aslında dindarlık olgusunun siyasi projelerden ya da ideolojik yargılardan ziyade sosyal ve ekonomik bağlamla ilintili olduğunu gösteriyor. Dolayısıyla bu manevi sermayenin yeni İslâmî burjuvazinin sosyo-kültürel ayrım simgesi olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

İyi Müslüman'ın üç temel *düzenli yaşam* ilkesi –aile, sebatla çalışma ve İslâm ahlakı– girişimcilerin ekonomi alanındaki karar ve eylemlerine de etki ediyor ve böylece bunlar MÜSİAD'ın örgüt kültürüne hâkim ilkeler olarak ortaya çıkıyor. Şimdi İslâmî burjuvazinin ruhunun işletme sahiplerinin mesleki söylem ve pratiklerine nasıl yansıdığını inceleyebiliriz.

Araçsal mantıkla İslâm ahlakının eklemlenmesi

Ahlak ve ekonomi

Araçsal mantık modern kapitalizmin temel niteliklerinden biridir.[11] Modern ekonomi alanındaki aktörlerin karar ve ey-

11 Salmon, Anne, *a.g.e.*, 2009, s. 13.

lemlerinde amaç kârın artırılmasıdır; bu tüm diğer amaçların üzerinde yer alır: Bu amaç kendisi uğrunda seferber edilecek tüm araçları ve nasıl örgütleneceklerini de belirler.

Öte yandan kâr sağlama hedefi bireylerin tutumlarını ya da toplumsal ilişkileri açıklamak için yeterli değildir. Max Weber'e göre "insanlara hayat veren ruh hali, bu nihai ve kati unsur, uygulanan yöntem ne kadar mükemmel olsa da büyük araştırmaların sonucunda ortaya çıkan istatistiki verilerin soğukluğunda değil ancak betimleyici bir anlatıda bulunabilir."[12] Anne Salmon da Weberci bir yaklaşımla kapitalizmin gelişmesini açıklayacak "yeterli neden"i bulamadığını iddia eder.[13] Ahlak 18. yüzyıldan beri ekonomi kuramcılarının temel sorunsallarından birini oluşturur.[14] Bu konuyla ilgilenmelerinin nedeni, maddi çıkarları doğrultusunda hareket eden bir insan tipi üzerine kurulmuş ahlaktan bağımsız bir bilim dalı olarak algılanan ekonomiyle toplum yararını bireysel çıkarların üzerinde tutan ahlak sistemleri arasındaki bitmek tükenmek bilmeyen çatışmadır. Bu çatışmayı aşabilmek için de kuramcılar bireylerin bencilliği üzerine varsayımlarını ahlaki bir meşruiyet çerçevesi içinde yeniden tanımlama çabasına girerler.[15]

Ahlak kendini daima bir şekilde, kapitalizmin gelişimini sağlayacak etkileşimlerin düzenlenmesi için kapitalist rasyonelliğe hizmet ederken bulmuştur. Kapitalizm sınırsız sermaye birikimini öngören ve ahlaki boyutu olmayan bir süreç olduğu içindir ki insanlığın "kapitalizmin ruhu"[16] diye bir şeye ihtiyacı vardır. Kapitalist sistem, ekonomik aktörlere olabildiğince çok sayıda insan için elde edecekleri tatminden çok fedakâr-

12 Weber, Max, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Tel Gallimard, 2003, s. xlx.

13 Salmon, Anne, *a.g.e.*, 2009, s. 13.

14 Buğra, Ayşe, "İktisat ve Ahlâk", *Toplum ve Bilim*, Bahar 1988, No. 41, s. 9-41. Ayrıca bkz. Demeulenaere, Pierre, "Comportement économique et normes du capitalisme", *Revue internationale des sciences sociales*, 2005/3, No. 185, s. 465-476.

15 Buğra, Ayşe, *a.g.e.*, s. 10.

16 Boltanski, Luc, Chiapello, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

lık göstermelerini sağlayacak geçerli ve kabul edilebilir sebepler sunmalıdır.[17] Bu ruh, halihazırda etkileşim halinde olan ahlakla ekonomi arasında "seçmeci yakınlıklar"[18] üretilmesinin sonucunda ortaya çıkan ve kapitalist süreci meşrulaştıran bir ideolojidir. Kurulan bu seçmeci yakınlıklar bir neden-sonuç ilişkisinden çok ekonomik eylemler, ait olunan toplumsal grup ve sahip olunan değerler sistemi arasındaki uyum ve tamamlayıcılık üzerine kurulur. Bu unsurlar birbirlerini destekledikleri ölçüde etkileşime geçerek tutarlı bir kapitalist ruh yaratırlar. Dolayısıyla, bireyin gerçek yaşamında bu ahlakın uygulamaya konduğu çalışma ruhu,[19] onun ahlak sistemi ve sosyo-kültürel aidiyetleriyle eylem ve çıkarlarının iç içe geçmesinin bir ürünüdür.

İş ahlakı dediğimiz şey gerek oluşma sürecinde gerek içeriğinde bireyin aidiyet duyduğu grubun kültürel özelliklerinin olduğu kadar grubun içinde devindiği kültürel ve sosyo-ekonomik bağlamın da etkisi altındadır.[20] Çalışma zihniyeti de bu grubun benimsediği kolektif ahlak üzerine inşa edilirken bu grubun toplum içindeki statüsü ve konumundan etkilenir, yani ahlaki ve manevi unsurlar kadar dünyaya dair maddi ve somut etkenler de işin içine girer. Öyleyse, bir toplumsal grubun belli bir dönemdeki çalışma zihniyeti ahlak sisteminin sosyo-kültürel aidiyetlerinin ve mesleki faaliyet ve çıkarlarının birbiriyle eklemlenmesi sonucu oluşur.

Bu çerçevede, Türkiye'nin yeni İslâmî burjuvazisinin çalışma ruhu da muhafazakâr Anadolu kültürü ve İslâm ahlakının kapitalist rasyonellikle eklemlenmesinden kaynağını alır. İslâm'la ekonomik rasyonelliğin iç içe geçmesiyle karşımıza bir ideal tip çıkmaz; tersine eylem ve söylem düzeyinde son derece çeşitli biçim ve tarzlarla karşılaşırız. Bu çeşitliliği yakalamak sadece Kuran'ın ve Sünnet'in ticaret hayatıyla ilgili buyruklarına bakarak mümkün olmaz. İslâmî burjuvazinin çalışma ruhunu ince-

17 Salmon, Anne, *a.g.e.*, 2009.

18 Weber, Max, *a.g.e.*, 2003, s. xli.

19 Ülgener, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlâki ve Zihniyet Dünyası*, *a.g.e.*, s. 17.

20 Mercier, Samuel, *L'Ethique dans les entreprises*, Paris, Repères, 1999, s. 97.

lerken, işadamlarının kendilerine rehber aldıkları ideallerin ya da ahlaki söylemlerin günlük iş hayatında eyleme nasıl döküldüklerini inceleyeceğiz. Hangi ahlaki ya da dünyevi kaynaklardan ilham aldıklarını ve bunları nasıl yorumladıklarını ortaya çıkartacağız. Bunu yaparken de içinde hareket ettikleri sosyal ve ekonomik bağlamın dinamiklerini göz önünde bulundurmak, işadamlarının öznelliklerini ortaya koymamıza yardımcı olacak. Dikkatimizi özellikle İslâmî dindarlığın iş hayatıyla ilgili kararlara, ilişkilere ve etkinliklere ne derece ve ne şekilde etki yaptığına çevireceğiz. Bu gerçek öznellikte de MÜSİAD üyeleri her şeyden önce rasyonel kapitalist girişimciler olarak dikkatimizi çekiyorlar.

Rasyonel girişimciler

Bahsini ettiğimiz kişiler, modern ve rasyonel girişimcilerdir. Karar ve eylemlerinin tümünde iki hedef göze çarpar: kârlılık ve istikrarlı kalıcılık. Bunların ilki tümüyle ekonomik bir kavramdır ve kapitalizmin değişmez hedeflerinden birini oluşturur. İkincisi, zamana ve mekâna yayılan, işletmeyi toplumsal ve ekonomik açılardan ilgilendiren daha karmaşık bir kavramdır. Söz konusu aktörler tarafından sürdürülebilir büyüme, rekabet gücü ve iyi bir marka imajı yaratmak gibi terimlerle açıklanır.

Girişimcilerin ekonomi alanındaki eylemlerini sınıflandırmak mümkündür. Öncelikle ürün ve sektör çeşitliliğine yönelir ve işletmenin daha önce yatırım yapmadığı alanlarda yatırım yaparlar. Üretim sektöründen inşaat sektörüne geçmek örneğinde olduğu gibi, faaliyet gösterdikleri sektörü değiştirebilirler. Yerel pazarın çapını Türkiye, Avrupa ve uluslararası pazarlara doğru genişletmek arayışındadırlar. Teknoloji, üretim ve dağıtım yöntemleri gibi konularda yaptıkları yeni yatırımlarla işletmelerini modernleştirmeyi hedeflerler. Son olarak daha iyi bir kurumsal örgütlenmeyi tesis etmeyi ve kendi markalarıyla piyasada tanınır hale gelmeyi amaçlarlar.

Ekonomik karar ve yöntemler öncelikle piyasanın hukuki, siyasal ve toplumsal açıdan durumuna göre belirlenir. Piya-

sa kuralları dışında devletin ekonomideki rolü, küreselleşme ve uluslararası rekabet, AB mevzuatıyla uyum, teknolojik ilerleme ve toplumsal dönüşümler, müşterilerin talep, beğeni ve tutumlarındaki değişimler de stratejilerini belirlemede önemli bir yer tutar.

Söz konusu girişimciler inisiyatif alma ve yeni fikirlere, yeniliklere hızla uyum sağlama becerisine, esnekliğe ve uluslararası bir vizyona sahiptir. Yeni kazanç olanaklarının görülmesi karar ve eylemlerine yön verebilir. Yerel ölçekte oldukça güçlü bir hareket alanına sahip oldukları için yatırımlarını kârlı gördükleri farklı sektörlere kaydırmak konusunda tereddüt etmezler. Sakarya şube başkanının dediği gibi: "Eğer bir sektör kazanç sağlamaz hale geldiyse orada inat etmenin anlamı yoktur." Yeni İslâmî burjuvazide Protestan ahlakındaki "beruf"a eşdeğer bir meslek bilinci olmadığını görüyoruz. Aksine statülerini yöneticilik olarak tanımladıkları için, mesleki anlamda hareketli ve değişken olabilirler.

Yöneticilik anlayışı aynı zamanda işletmelerine, ürünlerine ve dolayısıyla marka imajlarına karşı kişisel bir sorumluluk da yükler onlara. Üretim ve ticaret stratejileri, tüketicide bir marka bilinci yaratmaya odaklıdır. Ticaret stratejilerini, gitgide modernleşen, kentli ve kozmopolit hale gelen tüketici eğilimleri ve tutumlarına göre, kalite, fiyat ve ödeme biçimleri üzerinden belirlerler.

Kâr ve tasarruflar öncelikli olarak yine işletmenin teknolojik açıdan modernleştirilmesi, üretim hacminin genişletilmesi ve yatırım amaçlı olarak kullanılır. Girişimciler sanayi ve piyasanın gerisinde kalmamak için hem teknik sermayeye hem de çalışanlarının gelişimine yatırım yaparlar. Entegre şirket stratejisi, söz konusu işadamlarınca özerklik kazanmak ve ürünlerinin kalitesini güvence altına almak için uygulanır. Üretimin tüm aşamalarının aynı işletme bünyesinde yapılmasını öngören bu strateji, taşeron şirketlerden kaynaklanan gecikme ve üretim hatalarının önüne geçilmesini sağlar. Fakat aslında, bu çalışma prensiplerinin İslâmî referanslarla değil şirketin istikrarı ve kalıcılığı amacıyla açıklanmış olması dikkati çekiyor.

Pragmatik bir mantıkla, piyasa baskılarını mümkün olduğunca bertaraf edip fırsatları değerlendirerek sermayelerini işletmeye çalışırlar. Hangi endüstride faaliyet gösterirlerse göstesinler, genel olarak sermaye ve bilgi aktarımının kolay olduğu hizmet ve inşaat sektörüne ya da ticarete yatırım yaparlar.

Birçok girişimci, yatırım yaptığı ana sektör dışında yan sektörlere atılmasını, piyasanın "dinamizmine ayak uydurma isteği" ile açıklar. KOBİ olmanın getirdiği esneklik dışında açık ve esnek bir düşünce tarzına sahip olmaları, ekonominin gidişatına kolayca uyum sağlamalarına olanak verir. Hızlı büyüyen pazarlara ve en dinamik sektörlere yatırım yaparlar. Bunlar genellikle toplumsal değişim dinamiği yüksek kentlerdeki gayrimenkul piyasası, inşaat, gıda, hazır giyim sektörleridir; çünkü modernleşme ve kentleşmeyle birlikte hem tüketim ve eğlence alışkanlıkları değişir hem de alışkanlıkların rasyonelleşmesi, yeni estetik beğenilerin ortaya çıkması, kalite ve hizmet kavramlarının bilincine varılması ve markaya talep doğrultusunda tüketici tutumları farklılaşır. Örneğin alışveriş merkezlerinin açılması, sanayi üretimi yapan girişimcilerin kârlı gördükleri perakendeciliğe yönelmesine yol açan bu dinamizmin bir parçasıdır.

Piyasada konumunu sağlamlaştırmak, öncelikli hedefler arasında yer alır ve girişimciye özgüven vererek faaliyetlerini ulusal ve yabancı pazarlara yöneltmek konusunda cesaretlendirir. Uluslararası piyasalara açılmak başlı başına bir hedeftir çünkü yabancı ülkelerle ticaret yapmak bir başarı emaresi olarak görülür. Bu durum açık görüşlülüğü, esnekliği ve uyum becerisini güçlendirir çünkü küreselleşme girişimciyi farklı tüketici eğilimleri, rekabet, farklı düzenlemeler, kalite standartları ve işletmelerin sosyal sorumluluk meseleleri gibi yeni ekonomik parametrelerle karşı karşıya bırakır.

Girişimcilerin yatırım yapmayı arzu ettiği ilk dış Pazar Avrupa'dır. Çalışma ruhunun Avrupalılaşması, tüketim alışkanlıklarının Avrupalılaşmasını da beraberinde getirir. Avrupa'dan yeni eğilimler, yeni estetik ve lüks beğeniler ithal eder ve bunları yerel ve ulusal pazara yönelik olarak ürettikleri ürünlere uyar-

larlar. Dolayısıyla burada kültürel bir ithalat da söz konusudur. Sürekli yeni işletme ve yatırım fikirleri arayışındadırlar ve kendi markalarını yaratmak için yüzlerini Avrupa'ya dönerek buradan ilham alırlar.

Araçsal mantıkla İslâm ahlakının eklemlenmesi

Yeni İslâmî burjuvazinin patronlarının, modern ve rasyonel birer kapitalist aktör olduklarını kabul etmek gerek. Piyasa kurallarına katı biçimde tâbi olmaları, iş örgütlenmesinin, özel yaşamdaki tutumlarının yani toplumsal ve ailevi yaşantılarına dair değerlendirmelerde kullanılan söylemin de rasyonelleştirilmesini beraberinde getiriyor. Meriç Bey'in toplumsal ilişkilerini kurma ve yönetme anlayışını anlatırken söylemini araçsal rasyonellik kavramı etrafında örmesi, sosyal sermayenin rasyonelleştirilmesinin güzel bir örneğini sunuyor. 29 yaşında genç bir avukat olan Meriç Bey, görüşme sırasında MÜSİAD'ın bir şubesinde gençlik kurulu başkanlığı yapıyordu. Avukatlık mesleğinde başarılı olmanın güçlü bir sosyallik gerektirdiğini şöyle anlatır:

> "İnsanlarla olan iletişiminizi kesmeyeceksiniz hiçbir yerde. Eğer bir simitçiden simit alıyorsanız ona kartınızı vermeniz lazım, o da potansiyel bir müşteri. Toplumdaki herkes potansiyeliniz sizin. Eğer onu müşteri olarak görürseniz o size müşteri olarak döner. Ben bunun için MÜSİAD gibi siyasi partilerde de kendimi ön planda tuttum. Mesela siyasi partilerin gençlik kollarındakiler oraya iş için gelirler. Benim avukatlığın başındaki çalışma hayatımda çok işime yaradılar. Benim büyük kazancımı onlar oluşturmuştu o zamanlar. Ki siyasetten kimse para kazanamaz. Simitçi örneği gibi herkesi potansiyel müşteri olarak düşüneceksiniz. Ben arabamı yaptırmaya oto sanayiye gidiyorum. O adam benim avukat olduğumu bilmiyorsa benim de orada arabamı yaptırmama gerek yok. Her şey hayatı daim ettirmek için, bunun yolu da işiniz. Avukatlık için de böyle. Sosyal olguyu yakalamak lazım. Ben bir şey satmıyo-

rum, bilgim satabileceğim tek şey. Satılabilecek insanı bulmak [lazım]. Onun için yanlış yapma ihtimaliniz de yok: Toplumda kötü konuşulan bir yerde olursanız bitersiniz. Kötü diye bilinen bir şeyin içinde geçmemeniz lazım. Hizmet sektörü öyle. Ama bir de avukatlığın saygın bir yönü var."

Bu anlatıda toplumsal tutumun rasyonel – amaç odaklı bir yorumunu görmek mümkün. Piyasayı ekonomik girişim sahası addeden bir tüccar gibi, avukat Meriç Bey çevresini potansiyel müşterileri olarak görür. Böylece, içinde bulunduğu toplumsal alandan ve (müşteri, iş arkadaşı ya da dost olarak) oynadığı rolden bağımsız olarak, çevresindekilerle ilişkilerini mesleki yaşamı üzerindeki potansiyel etkileri bağlamında değerlendirir. Burada, içinde yaşanılan dünyanın mesleki başarı ve ekonomik kalıcılık aracı olarak araçsal bir dille yeniden okunması ve rasyonel bir şekilde yaşanması söz konusudur.

Sabri Bey'in sözleri de tutumların rasyonelleştirilmesinin bir örneğini sunar. Sabri Bey örneğinde, araçsal rasyonelliğin özel alanla ilgili anlamlandırmalara uygulanması söz konusudur. Konya'da emaye mutfak malzemeleri üreten şirketi, ürünlerinin %75'ini ihraç etmektedir. 57 yaşındaki Sabri Bey 1993 yılından beri MÜSİAD Konya şubesinin ilk üyelerinden biridir. Aile yaşamından ve kişisel huzur gibi kavramlardan bahsederken tıpkı bir iktisatçı gibi konuşmakta ve İslâmî çağrışımlar taşıyan "hayırseverlik" kavramından önce "bahşiş" kavramını kullanmaktadır:

"MÜSİAD'ın organize ettiği bir tatil var. Hem kaynaşma hem dinlenme. Ben kendim için olsa gene gitmezdim, eşim için [gidiyorum]. Rüşvet mi sayarsınız? Bazen o da gerekiyor, insan hayatında aile düzeninde. Aslında rüşvet gibi çıkarır hanımına harçlık verir. Aslında kendi sağlığı içindir, hediye mi dersin rüşvet mi dersin? Huzurun için, ailen için. Buna da İslâm'da da şöyle derler: çocuğuna çoluğuna evine her harcadığın sadaka yerine geçer, hayır yerine geçer. Genel merkezin, şubelerin çoğunun bilmediği bir şey söyleyeyim: 14 Şubat Sevgililer Günü. Ben MÜSİAD'da eşine gül gönderen ilk insanım. O dönem-

de çok yadırganmıştım, biliyorum. Kimisi dedi Yahudi icadıdır, kimisi bilmem, İslâm'da yok dedi. Ben şuna bakarım, insanı mutlu etmiş mi etmemiş mi? Sonuç aldım mı? Evet, aldım. 14 Şubat'ta almışım gülü vermişim, ertesi güne gül burada kurumuş. Sapı kalmış, atılmamış. İşte bu işadamının en önemli yapması gerekenlerden birisi. Aile duasının yanında, eşi çok önemli, evdeki huzuru çok önemli, huzur olmasa işinde başarı mümkün değil. Bu gönül alma işi önce kişinin kendisi için önemli. Hanımına ayakkabı alacaksan, rüşvet gibi al, ben rahat etmek için alıyorum de, önce kendine al. Öyle düşün. Zaten eşin yabancı değil, almak zorundasın. Bunu yapmayınca huzur yok, [kendimi] işe de veremiyorum."

Bir eylemin birçok yönelimi ve dolayısıyla birçok anlamı olabilir. Tatil, gül ya da ayakkabı gibi hediyelerden bahsederken Sabri Bey bunu eşine karşı sergilediği eli açıklık olarak yorumluyor. Bu edimi çıkar gözetmeyen, kendinden menkul bir eylem olarak yüceltebilecek ahlaki yönelimin tersine üretici kimliğiyle Sabri Bey burada duygusal ilişkilerinin etkilerini girişimci olarak araçsal bir bakış açısıyla değerlendiriyor.

Üstelik Sabri Bey Sevgililer Günü'nde eşine hediye ettiği gül örneğinden, ekonomik rasyonellikte aidiyet grubunda kültürel olarak kabul edilebilir olanın sınırlarını dahi aşmasına rağmen gururla bahsediyor; zira grupta Sevgililer Günü'nün bir "Yahudi icadı" olduğuna dair bir genel kabul olduğunu böylece öğreniyoruz... MÜSİAD içinde eleştiri oklarını üzerine çekse de eyleminin amacına ayrı bir önem veriyor: Eşini memnun ederek ailede huzuru sağlamak, onun ekonomik başarısına katkı sunacaktır.

Sabri Bey araçsal rasyonelliğin yanı sıra İslâm ahlakını da takviye olarak devreye sokuyor. Hayırseverliği öğütleyen İslâm ahlakı, artık aile için yapılan harcamaların birer hayır işi olarak araçsallaştırılmasıyla mesleki başarıda önemli bir etkene dönüşmüştür. Hayırseverliği yorumlayış biçimi iki mantık dizgesinin araçsallaştırılıp iç içe geçmesinin sonucu olarak görülebilir: Edimlerin hem bir iktisatçı mantığıyla (bahşiş) hem de

İslâmî mantık içinde (hayırseverlik) hesaplandığını gözlemleriz. Açıkladığı biçimiyle sergilediği eylem, hem ailevi ve mesleki açıdan, hem de İslâmî açıdan çıkarcı bir eylemdir. Buna karşılık ekonomik ve İslâmî kuralların ailevi ilişkilere uyarlanmış bir simgeselliği vardır. Eşine verdiği basit bir "hediye"den yola çıkarak yeni İslâmî burjuvazinin üç temel değerinin –aile, iş, din– araçsal rasyonellik ve İslâm ahlakının bileşiminden oluşan bir perspektifle nasıl üst üste bindiğini görmek mümkündür.

Aslında ahlak ile ekonomik rasyonellik arasında, ancak bu ikisi bağlamdışı soyutlamalar olarak ele alındığında ve geleneksel toplumlarla piyasa toplumunun eğilimleri arasında bir karşılaştırma söz konusu olduğunda gerilim olduğu söylenebilir.[21] Meriç ve Sabri Beylerin sözleri, ekonomik, toplumsal ve dinî olguların birbirinden ayrı yaşam alanlarını ilgilendirmediğini gözler önüne serer; alanların işleyişi ve bu alanlarda kurulan ilişkiler arasında geçişler, etkileşimler vardır. Hatta farklı konularla ilgili kullanılan dil ve izlenen mantık dizgesinde, ekonomik, sosyal ve dinî olan'ın birbirinden kopuk olmadığı, tersine aynı "kültürel örüntü"nün[22] parçası oldukları ve birinde yürütülen mantığın ve kullanılan dilin diğer alanlara da aktarılabileceği açıktır. Araçsal rasyonellik, ekonomi alanında faaliyet gösteren aktörün davranışları üzerinde bu alandaki –ekonomik amaçlarla ilgili olan– "iyi"yle "kötü"yü birbirinden ayırt edecek güç,[23] evrensel boyuta sahip normatif ilkeler bütünü haline gelir, tıpkı bir nevi ahlak gibi. Burada iyi ve kötü, öngörülen hedefe göre faydacı terimlerle tanımlanır. Piyasa kuralları bireyi yönlendirdiği ölçüde araçsal rasyonellik bireyin ekonomik alan dışındaki mantık dizgesini de etkilemeye başlar. Eylem farklı nedenlerle sergilenmiş olabilir; ancak piyasanın kuralları bu eylemleri, davranışları açıklama biçimini belirler ve dolayısıyla bu, yeni burjuvazinin zihniyetinin bileşenlerinden biri olarak karşımıza çıkar.

21 Wuthnow, Robert, "Religion and Economic Life", Smelser, Neil J., Swedberg, Richard, *The Handbook of Economic Sociology* içinde, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994, s. 626, 628.

22 *A.g.e.*, s. 640

23 Ahlak tanımı Jean-Jacques Wunenberg'den alınmıştır. Akt. Mercier, Samuel, *a.g.e.*, s. 4.

Faydacı ahlak anlayışıyla İslâm ahlakı arasında bir eklemlenme söz konusu. Bu, iki ahlak sisteminin iç içe geçmesi ve ortaya çıkan sentezin kişiler için bir ilham ve mantık yürütme kaynağına dönüşmesi olarak yorumlanabilir. Burjuvazinin yorumuna ve yaşayışına göre kapitalizm ve İslâm dini birbiriyle karşıtlık içinde bulunmaz; bu iki "ahlak" iç içe geçmekte, birbirini tamamlamakta ve güçlendirmektedir. Yeni İslâmî burjuvazinin ayırt edici özelliği işte tam da bu yeni sentezde bulunur.

Girişimci ahlakı

Ekonomik faaliyetlerin tek rehberi ve düzenleyicisi piyasanın görünmez eli değil elbette. Söz konusu faaliyetler, hem modern hem geleneksel, tüm biçimleriyle toplumsal olarak içselleştirilmiş, benimsenmiş,[24] aslında kültürel, psikolojik ve ahlaki açıdan inşa edilmiş faaliyetlerdir.[25]

Ekonomik aktörler, kapitalist mantıkla diğer belirleyici değer sistemleri, yani toplumsal, kültürel, ahlaki vb., arasındaki çatışmadan kaynaklanan ikilemlerle karşılaştıklarında, tercihleri üzerinde sadece ekonomik hedefler ve piyasa zorunlulukları değil kişisel çıkarları, benimsedikleri değerler ve içinde hareket ettikleri bağlamın koşulları da belirleyicidir.[26] Bu durumda, ekonomik olmayan mantık yürütme öğeleri ekonomik eylemlerde ve çalışma ruhunun oluşmasında etkin rol oynar. Burada incelenen işadamlarının sebatla çalışmayı bir değer ve topluma karşı sorumluluk olarak görmeleri, "iyi" bir işadamının tanımını yaparken İslâm dininin buyurduğu haram ve helal ayrımına gönderme yapmaları, materyalizmi reddetmeleri ve girişimcinin başarısını çalışma ahlakı uyarınca değerlendirmeleri, ekonomik faaliyetlerin kültürel ve ahlaki boyutlarını gözler önüne serer.

---

24 Polanyi, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press Books, 1944.

25 Wutnhow, Robert, *a.g.e.*, s. 623.

26 Falise, Michel, "A propos de l'expérience de chantiers éthiques", *Revue éthique des affaires*, 1997, s. 41, akt. Mercier, Samuel, *a.g.e.*, s. 6.

Kapitalist mantıkla İslâm ahlakı iç içe geçerken bir tür iş bölümünden bahsedebiliriz: Kapitalizmin kuralları, piyasada hayatta kalmanın temel ilkelerini ortaya koyar; İslâm ahlakı ise piyasa kuralları içinde ekonomik aktörün hareket alanı seçimlerini, ekonomik faaliyetin doğasını ve biçimini, becerilerini ve bunların yorumlanışını belirler. Girişimci bu durumda "kârlı olan"la "doğru olan" arasında, faaliyetlerini değerlendirme biçimiyle hedefleri arasında bir denge kurar.[27] Bu aynı zamanda ahlaki ve maddi kaygıları dengeleme sorunudur. Ahlak aslında işte bu yüzden, ekonomik yaşamla dinin kesişme noktasında durur.[28] Girişimcinin ahlakı bu çerçevede, piyasanın gerçek dinamiklerini hesaba katarak "iyi" ve "kötü" ayrımı üzerinden ekonomik faaliyetleri yöneten ilke ve normlar bütünü olarak oluşur. Dolayısıyla bu bizzat manevi ve dünyevi kaygıların bir ürünüdür.

İslâmî burjuvazi böylelikle İslâm ahlakını ve kapitalist rasyonelliği kabul eden bir çalışma ahlakıyla tanımlar kendini. Peki ama İslâm dinine bağlılık söz konusu girişimcilerin mesleki yaşantılarına nasıl yansır? Kendine özgü bir ahlak üretir mi? Ahlakileştirilmiş bir kapitalizm mi söz konusudur, yoksa ilahi anlamlar yüklenen bir iş hayatı mı?

Görüştüğümüz birçok işadamının, ekonomik girişimlerini vatanperverlik ve İslâm ahlakı gibi manevi değerlerle açıklamış ya da meşrulaştırmış olduğunu görmek oldukça ilginçtir.

Ekonomik vatanperverlik ve ihracatçı olma hedefi

MÜSİAD üyeleri kendilerini vatanperver olarak tanımlar. Vatanperverlikten yola çıkarak, ekonomik girişimlerin ekonomik ve toplumsal anlamda "doğru" ve "iyi" olup olmadığını, istihdam yaratma gücü, halkın refahına ve ülkenin kalkınmasına olan katkıları ölçüsünde değerlendirirler. Dolayısıyla vatanperverliğin ekonomik kararlar üzerindeki etkileri incelenmeye değer bir konu oluşturur.

27 Wutnhow, Robert, *a.g.e.*, s. 628.

28 *A.g.e.*, s. 630.

Sakaryalı bir zücaciyecinin sözlerine kulak vermekte fayda var: "İthalat yaparken kendimi vatan düşmanı gibi hissediyorum, paramız dışarı gidiyor ya. Hep zorluyorum, dışarı ne satabilirim diye. Ben ülkemi çok seviyorum." Bu sözler ekonomik kararlarda ve etkinliklerde vatanperverliği belirleyici bir unsur olarak dile getiriyor. Ekonomik vatanperverlik, küreselleşmeyle birlikte ekonomik bağımsızlığın kaybedilmesi duygusuna karşı geliştirilen bir kavram. Kişinin ithal ürünlere karşı kendi ülkesinde üretilen mal ve hizmetleri sahiplenmesini,[29] ülkesinin kalkınmasına katkı sunmayı ve milli çıkarları bireylerin maddi çıkarlarından üstün tutmayı öngören bir tutum. Vatanperver işadamı modeli de sanayileşme, istihdam yaratma, ihracatın artırılması, ithalatın azaltılması ve milli ürün ve markaların tüketilmesi yoluyla ülkenin ekonomik anlamda kendi kendine yeter hale gelmesini sağlamak adına ekonomik faaliyeti ülküleştirir. Ülkesine bağlı olma duygusuyla böylece ekonomik faaliyete özel bir anlam yüklenir: İşletmeler üstün bir menfaate, yani milli çıkarlara hizmet etmenin araçları haline gelir.

Fakat vatanperverlik simgesinin son derece değişken şekillerde mobilize edildiğini görmek dikkate değer. Bu simge yurt içi sanayi ve tarım üretimini –çünkü ithalatın azalmasını sağlar– olduğu kadar ihracatı –çünkü milli gelire katkı sağlar– açıklamak için de kullanılıyor ama aynı zamanda ithalatı da yeri geldiğinde –girişimci, ihtiyacı olan malları yurtdışında daha ucuza bulunca– benimsiyor. Dolayısıyla vatanperver söylem tıpkı ahlaki bir söylem gibi etkinler arasında bir değer hiyerarşisi yaratırken bir taraftan da farklı faaliyet ve ilgi alanlarına –girişimcinin çıkarı doğrultusunda– uyum sağlayabilecek kadar elverişli ve esnek bir nitelikte şekilleniyor.

Girişimcilerin iş hayatlarıyla ilgili kararları, şirketlerini geliştirmek için izledikleri stratejileri inceleyince "vatan sevgisi"nin girişimcileri burada idealize edildiği biçimiyle yönlendirmediği ortaya çıkıyor. Kararlar ve faaliyetler, bu simgeselliğin ötesinde tümüyle kapitalist bir mantık izliyorlar: Kararları kârlılık belirliyor. Söz konusu işadamları, piyasa gereklilikleri ve olanakla-

29 *The Economist*, 7 Şubat 2009, s. 9.

rına göre araçsal rasyonelliği benimseyip pragmatik bir biçimde ekonomik istikrar, rekabet ve kârlılık arayışındalar. Kayseri şube başkanının söylediği gibi: "Ama ticaretin tek bir dili vardır: kazanç. Dışarıda kazanırsanız dışarı, içeride kazanırsanız içeri satarsınız."

Vatanperverlik anlamı, kapitalist faaliyetlerine ortak bir kimliğin ayırt edici unsuru olarak sonradan yüklenir. Kavram, ekonomik davranışları ülkenin varsayılan ekonomik çıkarlarına uygun şekilde açıklamaya, gerekçelendirmeye ve meşrulaştırmaya yarar. İslâmî burjuvazi için ekonomik vatanperverlik bir eylem ahlakı değil "işletme ahlakı" olarak ortaya çıkar: Temel amacı kapitalist sermaye birikimini desteklemek olan dünyevi bir ahlaktır. Bu ahlakileştirici bir söylem, rekabetçi mantığı genel menfaat ilkesiyle uyumlu hale getirme ihtiyacından doğar. Dolayısıyla bu ahlak anlayışı kapitalizmin gereklerine göre ekonomi alanı içinde üretilmiştir ve girişimcinin içinde bulunduğu aidiyet grubunun var olan kültürel repertuarı içinde ekonomik faaliyetin yeniden yorumlanarak ahlaki hale getirilmesini sağlar.

Ekonomik vatanperverlik, girişimcilerin söylemlerini biçimlendiren, onu kutsallaştıran bir unsurdur: Milli refaha katkı sunmak için çalışmanın adıdır girişimcilik. Bu ahlak anlayışı, kendisini Anadolu halkıyla özdeşleştirerek milli kalkınmada sorumluluğu ve vatan sevgisini vurgulayan yeni burjuvazinin sahiplendiği Anadolu muhafazakârlığı ile de uyum içindedir. Bu söylemin ötesinde ekonomik kararları ve şirket stratejilerini belirleyen bir etken dikkat çeker: ihracat yapmak. Bu başlıbaşma bir değer olarak görülür ve girişimcinin mesleki tutumunu belirler.

İhracat için ihracat

İhracat, söz konusu grupta herkesin orta, uzun vadeli de olsa ortak hedefidir. KOBİ'ler arasında ekonomik istikrarın olmazsa olmazı ve mesleki başarımn göstergesi kabul edilir. Sabri Bey 1992 yılından beri emaye mutfak gereçleri üreten bir sa-

nayici. 16.000 m²'lik fabrikasında 187 kişi çalışıyor. Kalkınma stratejisinin temeli ihracata dayanıyor: Şirketini kurduktan hemen sonra ihracat yapmaya başlamış. Sabri Bey şirketin istikrarı için ihracat yapmanın zorunlu olduğunu şu sözlerle anlatıyor: "Ne yaparsan yap dışarı satmak lazım; bir de nakit akışını oradan sağlamak zorundasın. Her ay bir nakit akışın var, onu ancak ihracat sayesinde sağlayabilirsin, iç piyasada biz vadeli veriyoruz, 4-5 ay. Onu öyle oradan finanse ediyoruz. O kaynak bizim için çok önemli. İkincisi dışarıda bizim ufkumuz çok güzel açılıyor, rakipleri izliyoruz." Buradan da anlaşılacağı üzere ihracat stratejik bir değer olarak görülür çünkü sadece temel bir finans kaynağı olmakla kalmaz aynı zamanda şirketin büyümesi için gerekli bir süreç olan piyasayı yakından takip etme olanağı da sağlar.

İhracat, girişimci üzerinde ayrıca psikolojik etkilere de sahiptir. İhracat, değer verilen ve kişiye değer atfeden bir mesleki gelişmişlik düzeyi olarak görülür. İhracat yapma isteği girişimcinin kalitesi olarak algılanır ve kişiyi gururlandıran bir iştir çünkü işin kalitesinin de göstergesidir. "İhracat yapmak için ihracat yapmak": Bir "takıntı" gibi, eylemin amacı bizzat eylemin kendisi olur. İhracat faaliyetinin amacı girişimcide sağladığı mesleki tatmin duygusudur. Sabri Bey bu duyguyu şöyle anlatır: "İşe ihtiyacım var, paradan çok, işi bulmam lazım. Zarar kâr önemli değil iş lazım... Şimdi ne Amerika'sı ne bilmem neyi kaldı, [ihracat yaptığımız] 28 ülke oldu, hâlâ şu ülkede de mamulüm olması lazım [diyorum]. Para değil ülke kazanımını düşünüyorum." İstekleri gerçekleşmiştir: Şu anda cirosunun %75'i, 37 Ortadoğu ve Afrika ülkesi dışında Avrupa ülkelerine, Rusya ve ABD'ye yaptığı ihracattan gelmektedir.

Bu hırslı girişimcilerin ihracata yönelmesini sağlayan şey, vatan sevgisi değilse onları uluslararası pazarlara açılmaya teşvik eden en önemli unsur kişisel hırs, başarma arzusu ve piyasada tanınırlık kazanma isteğidir. İşletme üzerinde belirleyici etkiye sahip bir diğer etken ise çalışma ahlakına dönüştürülen İslâm ahlakıdır.

İslâm dini ile kapitalizm arasındaki ilişkileri sorgulamaya başladığımızda karşımıza iki farklı yaklaşım çıkıyor. Bunların ilki, İslâm'ın kapitalizmle bağdaşmayacağını savunan Weberci yaklaşım. İkincisi ise bireyin modernlikle ilişkisinden ziyade İslâmî hareketin kolektif ve ideolojik yönlerini ön plana çıkaran yaklaşım.[30] Dinin çoğunlukla siyasal İslâm'ı finanse etmek, tarikatları güçlendirmek ve toplumu İslâmîleştirme planlarına yardımcı olmak için araçsallaştırıldığı, kullanıldığı iddiasıyla karşılaşırız.[31] İslâm dininin ekonomiyle ilişkisi aynı zamanda İslâm'ın kişisel çıkar için kullanıldığını ve metalaştırıldığım savunan iktisadi bir perspektifle de ele alınır.[32] Öte yandan olguyu psikolojik yönden ele alan bir diğer yaklaşım da İslâm'ın kapitalist piyasaya adım atmış dindar Müslümanların suçluluk duygusunu yatıştıran, meşrulaştırıcı bir söylem olarak oynadığı role vurgu yapar.[33]

Sosyal bilimler alanındaki çalışmalar ise "Devletin İslâmîleştirilmesi" konusunu inceleyen siyasal yaklaşımın etkisi altındadır. Bu yaklaşım hatalı değilse de günümüz piyasa toplumunda ortaya çıkan bireysel ve kapitalizm-uyumlu İslâmî davranış biçimlerini açıklamak için yeterli değil. Siyasal alanda İslâmcı hareketlerin dönüşmesi ve post-İslâmcılığa geçiş, modernleşme ve kapitalizmle etkileşim içinde oluşan İslâm'la yeni ilişkilenme biçimlerinin değerlendirilebilmesi için bu yaklaşımın farklı bir bakış açısıyla ele alınması gerekiyor.

Burada gençler, kadınlar, girişimciler gibi modernliğin taşıyıcısı konumundaki aktörlerin ortaya koyduğu İslâmî davranış modellerinin doğuşu önemlidir.[34] Bu, modern kamuoyunun

30 Göle, Nilüfer, *Interpénétrations: L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Editions, 2005, s. 25.

31 Kepel, Gilles, *a.g.e.*, 1993; Bilici, Faruk, *a.g.e.*, s. 412-434.

32 Haenni, Patrick, *a.g.e.*, 2005; Çınar, Menderes, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, İstanbul, Dipnot Yayınları, 2005, s. 114-173.

33 Kuran, Timur, "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy", Kuran, Timur, *Islam and Mammon. The Economic Predicaments of Islamism* içinde, New Jersey, Princeton University Press, 2004, s. 51.

34 Göle, Nilüfer, *a.g.e.*, 2005, s. 26.

çoğulcu çerçevesi içinde Müslümanların varlığının ve farklılığının dile getirilişiyle birlikte, İslâm'ın kamusal bir aktör haline gelmesi sürecinin bir sonucudur. İslâm "bir eylem repertuarını çağrıştırdığında, toplumsal tahayyül olarak dolaşıma girdiğinde ve hem bedende hem mekânda dışsallaştırılıp kendini ortaya koyduğunda"[35] kendine özgü niteliklerini görmek mümkün olur. Günümüzde İslâm, kamusal alandaki varlığıyla ve modernlikle ilişkileniyor. Bireyselleşme ve hayat alanlarına uygun olarak farklılaşma dinle ilişkinin günümüzde aldığı biçimleri açıklamak için kullanılabilir kavramlar olarak karşımıza çıkıyor. Olguya sadece siyasal eylemin rasyonel ve kolektif mantığı içinde ve dinin araçsallaştırılması açısından baktığımızda bunları kavramamız mümkün olmayacaktır.[36] Günümüz kapitalist sistemi bağlamında dindar girişimcinin İslâm diniyle kurduğu ilişki, modern kapitalist piyasa dinamikleri çerçevesinde İslâm'la ekonominin eklemlenmesinin görünümlerinden biri olarak ortaya çıkıyor.

Ticaret kültürü olarak İslâm

İslâm ahlakının ve geleneklerin, girişimcilerin bedensel pratik ve tutumlarına yön verdiğini söyleyebiliriz. Plastik bahçe mobilyaları üreticisi İbrahim Bey, MÜSİAD'ın Kayseri şube başkanlığını yürütmekte. Pierre Cardin marka polo tişörtüyle bardağındaki suyu üç yudumda içtikten sonra[37] şöyle der: "Ticaretin dili tektir: kazanç." Ardından yerel ticaret kültürünün özelliklerini övmeye başlar: ona göre, kentindeki tüccarların başarısının sırrı Kayseri'nin İslâm ahlakından ilham alarak benimsedikleri ticari kültürdür. Kuran'a ve hadislere gönderme yaparak konuşmasını sürdürür. Son derece ahlakileştirilmiş idealize edilen ekonomik bir tutum üzerine bir söylemdir bu. Verdiği her bir örneği bir hadis ya da bir ayetle taçlandırıp çalışma ahlakına gönderme yaparak açıklar. Tüccar yaşa-

35 *A.g.e.*

36 *A.g.e.*

37 Suyu üç yudumda içmek İslâm geleneğinde sünnet kabul edilir.

mının tüm yönlerine dair kuralları dinî referanslarda bulacağına inancı tamdır... İslâm ahlakının ekonomik faaliyetleri gözlemleme, yorumlama ve düzenlemede kendisine yol göstereceğini düşünmektedir.

Öte yandan ahlakileştirici söyleminin arkasında, İslâm'dan esinlenen iş ahlakı ile ekonomik başarı arasındaki nedensellik ilişkisini kurma biçimi –ilki ikincinin koşuludur– ahlaka faydacı bir açıdan baktığını gösterir. Sözlerinden anlaşılacağı üzere burada "*Ethics pays*" ya da "*Ethics is good business*" gibi işletme ahlakı hareketinin sloganlarının İslâmîleştirilmiş bir tarzda sahiplenilmesi söz konusudur.[38] Aslında İbrahim Bey bu ahlakın değerini, tıpkı diğer kaynaklar gibi kâr getirip getirmeyeceğine göre, yani ekonomik açıdan değerlendirir. İslâm ahlakı, girişimciyi psikolojik olarak teşvik eden ve var olan işbirliği biçimlerini yeniden gündeme getiren bir kaynak olarak sunulur. İş ahlakı ekonomik faaliyetleri yüceltmek için kapitalizmin ruhuna uygun biçimde yeniden kavramsallaştırılır ve araçsallaştırılır.

İslâm ahlakının araçsallaştırılarak sahiplenilmesinin ötesinde bu ahlak anlayışının içeriği de girişimcinin davranışlarına yön veren bir ilham kaynağıdır. İbrahim Bey'in bahsettiği değerler, özellikle de işbirliği, dayanışma, dürüstlük ve müşterilere sunulan hizmet anlayışı ve ciddiyetle çalışmak, sadece İslâmî sıfatıyla tanımlanabilecek değerler değildir: Bunlar evrensel değerlerdir. İbrahim Bey'in sözlerindeki farklılık, bu değerlerinin kökeni olarak İslâm ahlakını göstermesidir. Ona göre Batı'da vücut bulan modern ekonomi anlayışına karşıt olarak konumlandırdığı değerler aslında 1980'lerin sonlarından itibaren ABD'den Japonya'ya kadar tüm piyasalara hâkim olan ve beşerî kaynakların kârlılık ve verimlilik dinamikleri içinde seferber edilmesini öngören küresel ekonominin "şirket ahlakı" anlayışına aittir. Bu ahlakın merkezinde "müşterinin talebi ve ona sunulan hizmet, iyi bir marka imajı yaratmak"[39] yer alır ve

38 Gélinier, Octave, *L'éthique des affaires, Halte à la Dérive*, Paris, Seuil, 1991, s. 51; Mercier, Samuel, *a.g.e.* s. 21-22, 43-44.

39 Salmon, Anne, *a.g.e.*, 2002, s. 149-165; Mercier, Samuel, *a.g.e*, s. 43, 49.

bu da işbirliği ve küresel ağların açılması üzerine inşa edilmiş kapitalizmin yeni ruhudur.[40]

İslâmî kaynaklara gönderme yapmak, burada araçsal rasyonelliğin çerçevesini oluşturur; onu dışlamaz. Tersine, İslâm ahlakı ve kapitalist mantık günümüz kapitalizmiyle uyumlu yeni bir ahlak anlayışı yaratacak biçimde iç içe geçer. İşletme ahlakının işlev ve hedefi aynı kalırken –kapitalizmi geliştirmek ve bireyleri bu yönde mobilize etmek– değişen şey, onu mobilize eden aktörün kültürel referanslarına göre bu ahlakın farklılaşan biçimi ve referanslarıdır. Dolayısıyla bu ahlak anlayışı oldukça değişken biçimlerde kendini gösterir: Kapitalist söylem farklı kültürlerde farklı biçimler ve meşruiyetler kazanabilir. İbrahim Bey'in telkin ettiği İslâmî özellik, söz konusu evrensel kapitalist ahlak anlayışının girişimcinin inancıyla uyumlu biçimde yerel kültüre uyarlanmış versiyonudur. Hatta bu ahlak kapitalist İslâmî işletme ahlakı MÜSİAD bünyesine tümüyle entegre olmuş durumdadır.

MÜSİAD'ın kurumsallaştırdığı biçimiyle İslâmî işletme ahlakı

1994 yılında *Homo İslâmîcus: İş Hayatında İslâm İnsanı* başlıklı kitabın yayımlanmasıyla İslâm, MÜSİAD'ın örgütlenme kültürüne tümüyle entegre olur. Bu kitap Türk ve yabancı entelektüeller tarafından yazılmış ve akademik sosyal bilimler dergilerinde yayımlanmış makalelerden oluşan bir derlemedir. Makalelerin ortak konusu, insanlığa hizmet edecek iyi bir Müslüman işadamı olmak için her inananın ekonomik faaliyetlerinde benimsemesi gereken ideal davranış kurallarını açıklamaktır. Söz konusu yayın İslâmî işletme ahlakı biçiminde kurumsallaşma, İslâmî bir *management* modelinin oluşturulma çabasının ürünüdür.

İslâmî şirket ahlakı dernek bünyesinde 90'larda bir manifesto niteliğindeki bu yayınla kurumsal kimlik özelliği kazanmış-

40 Boltanski, Luc, Chiapello, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

tı. Bugünse, bu homojenleşmiş idealden farklı olarak, çeşitlilik gösteriyor ve özellikle de daha kişisel etkiye açık ve işlevsel biçimler alıyor. Zaten, bu burjuvazi ahlakında birleştirici olan bu ideale tıpa tıp uymak değil, ki işadamları bugünün piyasa koşullarında bunun mümkün olmadığını herkesten iyi bilirler, İslâm'ın bir işadamı modeli sunduğunu kabul ve tasdik etme tutumudur.

Kuran ve hadislerden ilham alınan tüccar ideali kurum içi dolaşımını bu nedenle sürdürüyor. İbrahim Bey, konuşmasında zikrettiği tüm hadis ve ayetleri MÜSİAD'ın ajandasından okumuştu. Derneğin tüm üyelerine gönderdiği ajandada her gün için önerilen ayet ya da hadisler girişimcilere ahlaki referans kaynaklarıyla motivasyon sağlamayı amaçlıyor. Bu şekilde, ajanda temel işlevi olan zamanın organizasyonun dışında ikinci bir fayda benimsemiş oluyor: Üyelere İslâm'ı gündelik ticaret hayatında hatırlatarak topluluk içinde İslâmî bir işletme ahlakının ortak bir kültür olarak yayılmasını sağlamak.

Aynı mantıkla MÜSİAD'm Kayseri şubesi de İslâm ahlakının ticaret alanına eklemlenmesi için bir başka girişimde daha bulunmuştur. Yerel teşkilat her cuma tüm üyelerine mesaj yoluyla ekonomiyle ilgili ve "ticaret dünyasında motivasyon veren" ayet-i kerimeler göndermektedir. MÜSİAD, girişimcileri çalışmaya sevk etmek ve mesleki yaşamlarını yüceltmek için İslâm ahlakını önerirken modern ve kişisel iletişim kanallarını kullanmış olur.

Ekonomi İslâmîleşiyor mu?
Yeni *İslâmî seçicilikler*

MÜSİAD bünyesinde "iyi" bir Müslüman işadamı modeli yaratmak için İslâmî işletme ahlakının oluşturulması ve kurumsallaşması, ekonomi alanının İslâmîleşmesinin belirtileri olarak yorumlanabilir.

Öte yandan İslâm ahlakının işletme çerçevesinde kişiler arasında ve kurumsal olarak yeniden sahneye çıkması, söz konusu çıkar grubunun kendisini İslâm dinini sahiplenerek toplumsal

alanda ayrıcalıklı bir yere koymak istemesinden ileri gelir. Yani ekonomi alanının örgütlenişinin İslâmîleştirilmesi politikasından ziyade, kapitalizmin ahlakileştirilmesi ve girişimcilerin bu ahlakın taşıyıcılığına soyunmaları söz konusudur. Bu ahlakın manevi kökleri halen din iken mobilize edilme amacı dünyevidir: Girişimcileri, çalışmaya, işbirliği yapmaya ve böylece serbest piyasayı destekleyen güvenilir bir ekonomik camia yaratmaya teşvik etmek amacının dinden çok liberal ekonomiyle ilgili olduğu açıktır.

İslâm'ın bu tarzda etkinleştirilmesi, onu piyasanın kurallarına ve modern girişimcinin mesleki gerekliliklerine tâbi kılar. Harekete geçirilen ne İslâm'ın altın çağının gelenekleri, ne de İslâmcı bir ütopyadır; kapitalizme en uygun ve uyarlanabilir İslâmî simge, norm ve geleneklerin seçilmesi ve bugünkü piyasaya uygun olarak yeniden dile getirilmesi söz konusudur. Girişimcilerin konuşmaları, zihinlerinde İslâm ahlakıyla kapitalist rasyonellik arasında sert bir ayrıma işaret etse de, eylemlerinde kapitalist mantıkla İslâm ahlakının servet yaratmak ve üretkenliği artırmak için rahatça iç içe geçirildiğini görürüz. Bu durum İslâmcı köktendincilikten farklıdır: İslâm dinini ekonominin ve toplumun sorunlarına çare olarak sunmaz; ekonomik faaliyetlerin hizmetinde, para kazanma ve başarılı olma hırsına eşlik eden toplumsal, kültürel, psikolojik bir kaynak olarak görür.

İşletme ahlakında İslâm'a gönderme yaparken bir seçicilik söz konusudur. Sonucu aynı olsa da ahlakın içeriği kültüre ve aidiyetlere göre biçimlenir. Doğruluk ve dürüstlükle ilgili değerler, ortak menfaatlerin yüceltilmesi, adil rekabet ve sorumluluk ahlakı İslâm'da olduğu kadar Hıristiyanlık'ta ve Yahudilik'te de öğütlenir.[41] Ancak kendilerini dindar Müslümanlar olarak tanımlayan bu girişimciler bu ahlaki söylemi oluştururken kendi İslâmî referanslarını mobilize ederler. Dolayısıyla, bu seçicilik dinî olmaktan daha ziyade kültüreldir. İslâmî bur-

41 Chapellière, Isabelle, *a.g.e.*, s. 71-76; Erner, Guillaume, "La morale économique chrétienne: le tournant médiéval", *Revue internationale des sciences sociales*, 2005/3, No. 185, s. 513-522.

juvazi, ahlakını, İslâmî kültürel sermayelerinin kapitalist birikime uyumlu unsurlarını kullanarak oluşturur. Dolayısıyla burada, kültürel ve ekonomik etkenler arasındaki bağların yeniden örülüşünde bir *İslâmî seçicilik* söz konusu olur. İleride, örneklerle bu kavram netlik kazanacak.

Sonuç olarak, ahlaki söylem İslâmî burjuvazinin çalışma ruhunun esasını oluşturur ve İslâmî değer ve normlara riayet etmek, dindarlığın göstergesi kabul edildiği ölçüde kendini her üyede yeniden üretir. Bu ahlak anlayışı, yukarıda belirtildiği gibi ekonomik faaliyetlerin tek temel belirleyeni değildir, kapitalist mantık da kârlılık odaklı bir çerçeve sunar. Ahlaki söylem zorlayıcı olmayıp girişimcinin eylemlerinde izleyeceği yola rehberlik eder ve özgür iradesine ahlaki bir yorum şeması sunar: Girişimcinin kazancının haram mı yoksa helal mi olduğuna dair ahlaki bir sorgulama yapmasını sağlar.

İslâm'ın ekonomik davranış biçimlerine eklemlenmesi

İslâm ahlakı, söylem dışında ekonomik davranışlarda da kendini gösterir: işletmenin faaliyet sektörünü, işe alım kriterlerini ya da mekânsal ve zamansal örgütlenişini ilgilendiren konularda yapılan seçimlerde bunu bulabiliriz. Bu seçimlerin kökeninde temel bir soru yatar: "Kazancım helal mi?"

"Kazancım helal mi?"

Ahlaki olarak meşru olan, kapitalist rasyonellik uyarınca ekonomik açıdan tasarlanabilecek olandan daha dar bir çerçeveye işaret eder ve ahlaki sorgulamalar, ekonomik faaliyetlerin sınırları sorusunu gündeme getirir.

İslâm ahlakı, kişinin yaşamındaki etik tutarlılığı korumak adına faaliyetlerini yönlendirir. Doktriner biçimde ele alındığında, bu ahlak anlayışı İslâm teolojisindeki birlik (tevhid) düşüncesinden ileri gelen kapsayıcı bir bakış açısıyla, hem Müslüman topluluğunun ekonomik yaşamını, hem de onun ötesinde toplumsal yaşamını düzenler. Her edimin Allah rızası için ve

onu yüceltmek için yapıldığı önkabulünden yola çıkar. Dolayısıyla ekonomiye özerk bir statü tanımaz.[42] İyiyi ve kötüyü, müsaade edilen (helal) ile yasaklananı (haram) belirleyen şey Tanrı'nın iradesidir. Ekonomik faaliyetler de kendi aralarında doğru ve müsaade edilenlerle yanlış ve zararlı oldukları için yasaklanmış faaliyetler olarak ahlaki bir sınıflandırmaya tâbidir. Alkolü, pornografiyi ve spekülasyonu yasaklayan İslâm dini, günah sayılan bu şeylerin üretimini ve ticaretini de yasaklar. Yasaklanmış faaliyetlerden kazanılan para gayrimeşru ve kirli addedilir; dindar bir Müslüman, mesleki yaşamında bunlardan uzak durmalıdır. Bu ahlakı benimseyen dindar bir girişimci de mesleki tercihlerine bu anlayışı uygulamayı tercih edebilir.

İslâm ve sektörel tercihler

Ahşap mobilya üreticisi olan Bekir Bey MÜSİAD'ın Antalya şubesinin 1997 yılından, yani kuruluşundan beri üyesidir. Şehir merkezinde bir de oteli vardır. Faaliyet gösterdiği sektörü seçerken İslâm'ın yasaklarına riayet ettiğini şöyle anlatır: "Birkaç otel[im] var şehir merkezinde, genelde pazarlamacı, iş adamlarına yönelik, öyle sosyetik değil bizim yerimiz. Ben alkole karşı bir insanım, onun için turistik otellere girmedim, benim bu otelimde de yok, satmıyorum. Zaten gelen adam iş için geliyor, eğlenmeye gelen adam sahile gidiyor, o da bizi ilgilendirmiyor."

Bekir Bey alkol tüketmez ve özel yaşamda da alkol tüketimini ve ticaretini onaylamaz. Antalya'dan kozmopolit ve turistik, dindar bir Müslüman için yaşaması zor bir kent olarak bahseder:

> "Antalya güzel yer, ama maneviyatı zayıf... Pek tasvip etmiyorum. İnsanların birbirine saygısı yok. Biraz da maneviyatın zayıf olmasına veriyorum bunu. Mesela ikimiz de binada oturuyoruz, balkonlarımız karşı karşıya, bakıyorsunuz, karşıdaki adam üst tarafı soyunmuş, içki içiyor, ben de ailemle otu-

42 Chapellière, Isabelle, *a.g.e.*, s. 21.

ruyorum. Onun yüzünden ben balkonda oturamıyorum. Tamam, onun balkonda oturmasına ben bir şey demiyorum, ama en azından adam gibi üzerini giyinir, balkonda oturacaksa oturur ama benim ailemi rahatsız etmeye hakkı yok. Benim ailem onu seyretmek zorunda değil. Ama insan saygısı olur, üzerine bir şey giyinir adam gibi oturur çayını kahvesini içer. İçkini içiyorsan onu da iç ona da bir şey demiyorum ben. Ama adam gibi otur."

Alkolün reddedilmesi, Bekir Bey'in İslâm ahlakınca biçimlenen davranışlarının bir yansımasıdır:

"Arkadaşlarla çıkıp eğlenmeyi severiz, çevremizde içki olayları olmaz, ama otururuz güleriz eğleniriz... Market alışverişini genelde içkisiz yerlerden [yaparız]."

İslâm ahlakı ona hem kendisinin hem de çevresindekilerin tutum ve davranışlarını değerlendirmesini sağlayan bir şema sunar.

Bu ahlaki reddediş, faaliyet sektörü tercihinde de kendini gösterir. Bekir Bey turistik otelcilik sektörüne girmemesini alkolü reddetmesiyle açıklar. Antalya'da yerli ve yabancı turistlerin alkol talebi göz önüne alındığında, alkol satışı bu sektörde rekabet edebilmenin önkoşulu olarak ortaya çıkar. Öte yandan Bekir Bey bunu İslâmî açıdan ahlaksız bir davranış olarak yorumlamaktadır. Dinî inanışına karşı gelmekle rekabet gücünü yitirmek arasında, seçimini turistik otelcilik sektörüne girmemekten ve alkol satışının rekabet koşullarını etkilemediği bir alan olan, işadamları için otelcilik hizmeti vermeye devam etmekten yana yapar. Bu İslâmî ahlaki tercih aynı zamanda piyasayı da göz önüne alan rasyonel bir karardır. Benzer bir İslâmî seçicilik MÜSİAD'ın temsil stratejilerinde de kendini gösterir.

İslâm ahlakı ve MÜSİAD'ın sektörel temsiliyeti

Derneğin inşaat, otomotiv, tekstil, kimyasal ve madeni ürünler sanayilerinde, matbaacılık ve reklam, bilişim teknolojile-

ri, enerji, gıda ve hizmet sektörlerinde aktif 3.000'e yakın üyesi bulunuyor. Üye seçiminde "helal para kazanmak" öne çıkan bir kriter iken sektörel temsiliyet konusunda izlenen politikada da İslâmî bir seçicilik göze çarpar. Bu seçicilik MÜSİAD'm İslâm dinine sıkı sıkıya bağlı olan imajıyla daha da güçlenir. Örneğin alkol ticareti yapan bir işadamı, baştan reddedileceğini düşünerek üyelik başvurusu bile yapmayacaktır. Bu seçicilik, derneğin işverenler alanı içindeki temsiliyet iradesine ve becerisine sektörel sınırlamalar getirir ve İslâmî bir işveren örgütü olarak tanımlanmasını haklı kılar. Bu özellik katılımcıların bazı yöneticilik kararlarında da kendini gösterir.

Meslek ahlakı olarak İslâm

İslâm ahlakıyla kapitalist mantığın iç içe geçmesi bir tür meslek ahlakı yaratmıştır. Sabri Bey'in kalite hakkında sarf ettiği sözler bunun bir örneğini sunar:

> "Bir ülke sağlığa zararlı olduğu bilinen bir ürün talep etti benden. Ben böyle bir ürün üretmem diyorum, iki dolara bile yapmam, sağlığa uygun bir hammadde değil. Biz yapmıyoruz bunu. Radyan soba İtalya'da yasaklandı, Türkiye'de her kış kaç kişi ölüyor da niye kimse bu sobaya bir şey yapamıyor. Adana'da kendi bayim 10.000 tane istedi, yapma imkânım olmasına rağmen yapamam dedim... Yani insanın parasını almakla iş bitmiyor. Bizim inancımıza göre insanın hem parasını hem de duasını alacaksın. Kaliteli mal olacak, parası da iyi olacak."

Burada ekonomik bir ürünün kârlılığı ile onun sağlık üzerindeki etkilerinin yarattığı ahlaki sorun arasında bir gerilim söz konusudur. Üretici, ahlaki nedenlerle piyasada talep edilen, üretme becerisine sahip olduğu ve ona kâr getirecek bir malı üretmeyi reddeder. Bu, aynı zamanda ekonomik ve ahlaki muhakeme arasındaki bir çatışmadır: Ahlaki olarak reddedilen bu üretimin ekonomik anlamda düşünülünce yapılması mantıklı ve kârlı olurdu. Bununla birlikte, söz konusu gerilim sadece kısa vadede etkili olabilir çünkü insan sağlığına zararlı olduğu

düşünülen malları üretmeme tercihi, marka imajı ve işletmenin uzun vadeli çıkarları açısından da rasyonel bir karardır. Bu tercih genel anlamda *insanlık* anlayışıyla da ilgili İslâmî kaygılardan öte evrensel ahlakı ilgilendiren bir meseledir.

Öte yandan Sabri Bey'in ilham kaynağı İslâm dinidir. Ona göre insan sağlığına zarar verebilecek bir ürün söz konusudur ve İslâm ahlakına göre bu işten kazanılacak para meşru değil, haramdır. Haram para kazanmayı reddetmek burada sorumlu çalışma ahlakına işaret eden İslâmî bir seçim olarak ortaya çıkar. Sabri Bey bu ahlak anlayışını babasından öğrendiğini söyler:

> "Babam hem ustam hem hocam, öğretmenim bizi küçük yaştan beri öyle alıştırdı: helal nedir, haram nedir, hak nedir hukuk nedir, alışveriş nedir, düzgünü ne olması gerekir... Biz bunları çocukluğumuzdan beri dinlediğimiz için bize bunlar [sağlığa zararlı ürünler üretmek] uygun gelmiyor. Sobanın fiyatlarını çıkarırken –kıştan kışa yapılır soba– babam bana çok kızardı: 'Oğlum biraz merhametli ol, bak bunu beş [lira] yap, bak bunu alanlar fakir insanlar, Allah bunun bereketini verir, biraz merhametli ol,' [derdi]. 'Yok,' derdim, 'zaten enflasyon filan,' derdim. 'Enflasyonun batsın,' derdi çok kızardı. Ben onun söylediklerini çok sonra anladım."

Sabri Bey, iş yaşamının başlangıcında, ticarette İslâm ahlakının uygulanmasını savunan babasına karşıt olarak araçsal bir rasyonellikten taraftır. Çıkarlar ile ödevler arasındaki bu zıtlaşma, kâr hedefli araçsal rasyonellikle Allah rızasını arayan İslâm ahlakı arasındaki gerilimden kaynaklanır.

Weber, kişinin içine doğduğu bağlamın ve ana baba evindeki dinî atmosferin etkisindeki eğitiminin mesleki kaderini ve tercihlerini belirlediğini söyler.[43] İslâm ahlakıyla yetiştirilmiş ve duygusal açıdan tüccar modeli olarak babasını alan Sabri Bey, ekonomik rasyonellikle İslâm ahlakı arasındaki gerilimleri, bu iki ahlak anlayışının kesişim noktasında bulunan, kâr getirebilecek ara mekânlar bularak aşar. Bu ahlak onun genç kuşaklara aktarmak isteyeceği işadamı ruhunun parçasını oluşturur. On-

43 Weber, Max, *a.g.e.*, 2003, s. 10.

lara ahlak ile çıkarlar arasındaki gerilimlerden uzak durmalarını öğütler:

> "'Babam, 'Oto boyacıların, oto kaportacılarının hiç böyle zengin olanını gördün mü?' derdi. Hakikaten de 72'den beri sanayideyim, örnek göstereceğim, babamı yanıltacağım ya, yok ama 'yok' derdim. Peki neden? Bilmiyorum. 'Ben anlatayım: Şimdi bir kaportacı, üç gün boş dursa ne düşünürsün?' derdi. Düşündüm, 'e kaza olsun derdim'. 'Tabii öyle istersin senin işin oysa kaza beklersin, bu da iyi bir niyet değil,' derdi. 'İnsanların kaza yapmasını istemen bereketli bir meslek değil,' derdi, 'boyacı da öyle, bak bu iki meslek bereketsiz meslek,' derdi. 'Peki sen, sırf soba yapıyorsun. Kaç soba yapıyorsan onun iki katı dua alıyorsun: Evini ısıtıyor, yemeğini pişiriyor, hay şunu yapandan Allah razı olsun demezler mi?' derdi. 'Bu mesleğin böyle bir bereketi var,' derdi. Hiç unutmuyorum, o benim için bir dönüm noktası oldu. Aynı şeyleri ben yeni meslek edineceklere söylüyorum; paradan çok insanı memnun edecek meslek seç derim."

İslâm'a bağlılık, bir söylem ya da bir yönetim prensibinden öte girişimcinin iş hayatına bir meslek ahlakı olarak girebilir; kararların ve seçimlerin belirleyici etkeni olarak ekonomik eylemleri yönlendirebilir. Faydacı mantıkla dindarlığın iç içe geçişinde, bireyin İslâm ahlakım benimsemesine engel olmayan ama çıkarlarına da hizmet eden ekonomik çözümler bulmak, İslâmî burjuvazinin temel girişimcilik stratejisini oluşturur.

İslâm ahlakının iş yaşamına girişi: Zorunluluk mu yoksa tercih mi?

Öte yandan bu vakalar bizi kestirmeden dindarlığın çalışma ahlakına sistematik biçimde uyarlandığı sonucuna götürmemeli. Antalyalı genç bir MÜSİAD üyesi, İslâm ahlakının ekonomik davranış biçimlerine entegrasyonunun hiç de doğrudan ve sistematik olmadığının kanıtı. 2003 yılından beri Genç MÜSİAD üyesi olan Ali Bey, Antalya'da gelinlik tasarımcısı. Özel ya-

şamında oldukça dindar bir profil çizse de –alkol kullanmaz, ibadetlerini yerine getirir, oruç tutar, oruç sonrası teravihe katılır– işinde benimsediği anlayışın İslâm ahlakıyla uzaktan yakından ilgisi yoktur.

Ali Bey kadın kuaförü olarak çalıştıktan sonra küçük bir Anadolu kasabasında bir mağaza açarak gelinlik satmaya başlar. Ardından New York ve Milano'da mesleki eğitimler alır. Kendi modellerini yaratmaya ve bunları kendi markasıyla satmaya başlar. Aynı zamanda butik olarak da hizmet veren dikim atölyesi şimdi Antalya'nın en şık semtlerinden birinde, kentin göbeğinde yer alır.

Ali Bey örneğinde İslâm ahlakı, tasarladığı gelinlik modellerine, müşterilerine ve mağazasının düzeniyle ilgili tercihlerine etki edebilirdi. Pekâlâ kapalı gelinlikler tasarlayabilir, mağazasını İslâmî giyim kuşam kurallarına göre haremlik-selamlık düzenleyebilirdi. İslâm ahlakının ekonomik faaliyetlerine entegrasyonu kazancını da riske atmazdı, varlıklı bir İslâmî müşteri kitlesine ulaşabilir, Türkiye'de yükselişte olan İslâmî moda piyasasında önemli bir yer edinebilirdi.

Ancak Ali Bey bu müşteri kitlesiyle "ilgilenmediğini" söylüyor. Kendisini daha ziyade avangard bir tasarımcı olarak tanımlıyor ve Antalya'da su altında gelinlik defilesi yapan ilk tasarımcı olduğunu gururla dile getiriyor. Çalışma ahlakı, mesleki hırslarıyla, bir tasarımcı olarak arzularıyla kazanç elde etme arayışının bir bileşiminin ürünüdür. Ticarette izlediği mantık bunun bir kanıtıdır: "Ben gelinlik işine girmek istiyordum... Gelinlik her gün satılan bir şey olmadığı için çok uç noktalara satacaksınız ki yılı güzel tamamlayasınız. Bir milyara gelir, on milyara satılır. Gelinlik işini yaparsan kiranı bir günde çıkaracaksın." Yani alçakgönüllülük, merhamet, azla yetinme gibi değerler, davranışlarına ve hedeflerini dile getiren sözcük dağarcığına etki etmez.

Özel yaşamında gözlemlenen dindarlık, ekonomik anlamda bir İslâmî seçiciliğe dönüşmemiştir. O halde, İslâm'ın ekonomik davranış biçimleriyle bütünleşmesi, girişimcinin tercihine bağlıdır. Bu, demokratik ve liberal bağlamda, zorunlu bir uygu-

lama değildir ve bu açıdan da dogmatik ve ideolojik bir tutum olarak nitelendirilemez. Yukarıdaki örneklerde İslâm'la ilişkilenme ve mesleki davranış biçimlerinin birbirinden farklı olduğunu görürüz. Kuşak farklılığı gibi bireyin istek ve hedefleri de bunun nedeni olarak öne sürülebilir. Dolayısıyla İslâmî burjuvaziyi tümden biçimlendiren homojen bir İslâmî iş ahlakı olduğunu ileri sürmek, sosyolojik açıdan gerçekçi olmayacaktır. Aksine, dindarlığın iş ahlakına dönüşürken biçim ve içerik olarak kazandığı çeşitlilik gözlemlenmeye değerdir.

Mesleki ve ahlaki tercihlerin kesişim noktasında işe alımlar

Genellikle işletme sahibi figürü etrafında örgütlenen KOBİ'lerin çoğunda ücretli çalışanların işe alınma süreci, işbölümü, karar alma sistemi pek kurumsallaşmamıştır. İşletme sahibi, idari personeline kimi zaman danışarak, kimi zaman onların fikirlerini almadan işletme yönetiminin tüm yönlerine karar verir ve ardından işleyişi yakından takip eder. Aynı zamanda işe alımlarla da ilgilenir ve her şeyden önce hem mesleki hem de kişisel anlamda güven duyacağı kişileri seçer. Onun bu müdahalesi, benimsediği değerlerin personel seçim sürecinde etkili olmasını sağlar.

Mesleki değerlendirme

İşverenler personel adaylarında işin ve sektörün gereksinimlerine göre birtakım nitelikleri ön plana çıkarır. Üst düzey yöneticilik kademeleri için üniversite mezunlarını tercih ederler. Ara kademeler için lise diploması yeterli görülür. Teknik işler için, konuyla ilgili eğitimi ya da mesleki deneyimi olanlar tercih edilir. Bunun dışında bilgisayar bilgisi artık tüm kademeler için talep edilen bir özelliktir; kuyumculuk gibi en geleneksel zanaat işleri için bile.

Sanayi firmaları söz konusu olduğunda, teknik uzmanlık en önemli kriter haline gelir. Girişimciler bunu güvence altına almak için farklı stratejiler benimserler: Meslek lisesi mezunla-

rını işe alır ya da yetiştirmek üzere vasıfsız elemanları şirket bünyesinde değerlendirmeyi tercih ederler. Girişimciler satışla ilgili pozisyonlar için iletişim becerisine önem verirler: Düzgün diksiyon ve sunum becerisi talep edilir. Söz konusu kriterler, müşteri memnuniyetine önem veren tüm firmanın benimsediği kriterlerdir ve işe alınacak kişinin seçiminde rol oynar.

Müşteri memnuniyeti ve öznel değerlendirme

Müşteri memnuniyeti, günümüz kapitalizminin ruhunun temel değerlerinden biri. Girişimciler, benimsedikleri değerlere göre bu amaçla farklı stratejiler geliştirirler. KOBİ'ler söz konusu olduğunda, işverenin değer yargıları ve müşteri beklentilerine dair öznel yorumları, sunduğu ürün ve hizmetlere yansır. Sakarya'da bir erkek hazır giyim mağazasının sahibi ve yöneticisi olan Şeref Bey'in kadın çalışanı olup olmadığı sorusuna verdiği cevap buna bir örnektir:

> "Bayan giyimi yapmadığımız için bayan çalışanımız yok ama böyle bir süreç var. Ben alt katı orta vadede bayana tahsis etmek istiyorum çünkü dört katın da erkeğe tahsis edilmesi çok mantıklı yatırım değil. Bir katı bayana tahsis edeceğimiz zaman bayana çok rahat alışveriş edeceği bir ortamı sağlayabileceğimi düşünüyorum. Yani erkeklerle iç içe değil de böyle daha rahat bir ortam. O zaman bayan çalışan da almayı düşünüyorum."

Öncelikle ekonomik mantıkla tüm mağazayı erkek giyimine ayırmanın iyi bir karar olmadığından yola çıkarak kadın giyim sektörüne girmeye karar veren Şeref Bey şu anda kadın personeli olmamasını bu sektöre henüz girmemesiyle açıklar: Ona göre müşteriler hemcinsleri tarafından hizmet edilmeyi istemektedir. Elbette, günümüzde pratik sebeplerle mağazalarda kadın ve erkek giyim reyonları ayrılmıştır, ama Şeref Bey'in kullandığı dil bu ayrıma ahlaki bir boyut da kazandırır. Girişimcinin öznel yargıları ve değerleri burada işe alımda belirleyici bir etken halini alır. Bu geçirimlilik, İslâm ahlakının işletmeye uyarlanmasına zemin hazırlar.

Aranan kişisel özellikler ve İslâmî açıdan ahlaki değerlendirme

İşe alım süreçlerinde dürüstlük ve güvenilirlik ön plana çıkan kişisel özellikler arasında yer alır. Görüştüğümüz işverenler bunu güvence altına almak için iki yol izlemektedir: Çalışanlarını ya tanıdıkları arasından seçerler ya da toplumsal ağlar aracılığıyla daha önceki işvereninden bilgi almak ve işe alacağı kişinin ailesiyle, özellikle de babasıyla tanışmak isterler.

Mesleki donanım dışında kişisel ahlak da önem verilen tercih kriterlerindendir. Bu değerlendirmede işverenin İslâm ahlakı önemli rol oynar. Sabri Bey'in işe alımlarda izlediği yol mesleki ve normatif seküler kriterlerin önemini gözler önüne serer. Firması dünya pazarında belirli bir yere sahip olduğu için adayın öncelikle uygun bir diplomaya sahip olmasını, yabancı dil bilmesini ve bilgisayar becerilerinin gelişmiş olmasını ister. Ardından adayın kişisel ve ailevi yaşamıyla ilgilenir. Memleketini, evli mi bekâr mı olduğunu, ebeveynleriyle iyi ilişkiler içinde olup olmadığını öğrenmek ister: "Yeni eleman geleceği zaman, ismi, nereli, hangi okuldan mezun? Sonra ilk sorduğum evli misin? Annen babanla beraber misin? Görüşür müsünüz? Bazıları ne alakası var diyor. İşverenlerin tamamının yapması lazım, hatta Avrupa'da da yapması lazım. Anne baba duası peygamber duası gibidir. Bedduası da öyledir. Eğer o bana gelen insan anne baba duası almamışsa, huzurlu değilse kendi huzurlu olmadığı gibi bana da huzur vermez. Kıstas olarak buna ben çok dikkat ederim, çok da faydasını görmüşümdür. Bu şekilde almadığım insanların başka yere gittiğinde çok büyük zarar verdiğine de şahit olmuşumdur. Dua çok önemli benim inancıma göre. İşletme için de işte bunlar önemli. Direk alakası var. İnsanlara fayda çevreden, yakınlardan başlar, Peygamber kabul etmiyor ben niye kabul edeyim ki?"

Adayın kişisel anlamda benimsediği ahlak anlayışının değerlendirilmesi İslâm ahlakına göre yapılır ve bu, özel yaşamla meslek yaşamı arasındaki sınırları ortadan kaldırır. Sabri Bey ana-baba rızasını Peygamber'in rızasıyla eşdeğer görerek, de-

gerlendirmede inancım devreye sokmuş olur. "İyi" Müslüman, "hayırlı" evlat ve "performanslı" bir çalışan arasında analoji kurar; bunları birbirine denk görür. Öte yandan bu ahlaki kaygı, adayın dindarlığından ya da dinî ibadetlerini yerine getirip getirmemesinden çok benimsediği değerlere, sosyal yaşamına ve kişisel ahlakına dair bir kaygıdır. Bu açıdan İslâmî burjuvazinin işe alımlarda bütüncül bir değerlendirme yaparken İslâmî ahlaka uygunluğun önemli olduğunu savunabiliriz. Yine de başında güçlü bir dinî ahlak anlayışına sahip işverenlerin bulunduğu firmalar etrafında inşa olan ve işe alımlarda dindarlığın başat rol oynadığı İslâmî bir iş piyasasının oluştuğunu söylemek şu an için haklı bir iddia olmaz. Zira girişimciler salt İslâmî değerlerin benimsenmesinin tek başına mesleki başarıyı getirmediğini görecek kadar rasyonel davranırlar. Ancak, insan ilişkilerinde olumlu etkisi olduğunu düşündükleri için buna önem verirler; özellikle de çalışanların bir aile ferdi olarak görüldüğü KOBİ'ler söz konusu olduğunda.

Dolayısıyla, adayların tâbi tutulduğu bu ahlaki değerlendirme süreci, seküler ve mesleki kriterlerin yanı sıra girişimcinin kişisel dindarlık anlayışının İslâmî bir seçicilik unsuruna dönüşmesine yol açabilir: Mesleki becerileri ve profili uygun olan ve İslâm'ı hayatına tatbik eden aday tercih edilecektir.[44] Ancak KOBİ kurumsallaşıp büyüdükçe insan kaynakları departmanı uzmanlaşacak ve işverenin benimsediği kişisel değerler ve ahlak anlayışı iş örgütlenmesinde daha az etkili olmaya başlayacaktır. Kurumsallaşma, işe alım kriterlerinin standartlaştırılmasını, iş yönetiminin kişisel tercihlerden bağımsızlaşmasını gerektirecektir. Süreç iki yönde ilerleyebilir: Modern anlamda profesyonelleşme ya da dünyevi tarzda İslâmîleşme. Söz konusu girişimcilerin temelde araçsal rasyonellik doğrultusunda hareket ettikleri göz önüne alınırsa, İslâmî seçenek daha zayıf görünmektedir.

---

44 Dindarlığın işveren-çalışan ilişkilerine belirleyici bir etki yaptığını gösteren bir çalışma için bkz. Durak, Yasin, *Emeğin Tevekkülü. Konya'da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık*, İstanbul, İletişim, 2011.

Girişimciler ithalat ve ihracat faaliyetleriyle çok-kültürlü, çok-mezhepli uluslararası ekonomi topluluğuna dahil olurlar. Peki ama girişimcinin dinî inancı, piyasada iş yapacakları ortakların seçiminde etkili oluyor mu? Bu soruyu iki aşamada inceleyebiliriz: MÜSİAD'ın uluslararası örgütlenmesi ve üyelerinin uluslararası piyasadaki ortaklıkları.

Uluslararası düzlemde MÜSİAD

Dernek Türkiye'nin rekabet gücünü artırmak ve üyelere dünya çapında ticaret imkânı sağlamak için araçsal bir rasyonellik benimseyerek, İslâmî açıdan tarafsız bir ekonomik açılım politikası benimsemiştir. MÜSİAD 1990'ların başlarından itibaren yabancı ülkelerde temsilcilik açmaya başlamıştır. Şu anda Avrupa'da, Asya'da, Ortadoğu'da, Afrika'da, Amerika'da ve Uzak Doğu'da altmış üç temsilcilikle otuz ülkede faaliyetini sürdürmektedir. Temsilcilik açılan ülke tercihlerinde İslâmî bir yönelim göze çarpmaz.

Ancak bu örgütlenme içinde yer alan işadamlarının tümü, uyrukları ve yaşadıkları ülkelerin hâkim dini ne olursa olsun Müslümanlardan oluşur. Örneğin, Fransa temsilciliği Türk, Mağripli ve İslâm dinine geçenlerden oluşur. Öyleyse, derneğin Türkiye'deki üyelere uyguladığı ahlaki seçiciliği yabancı ülkelerde İslâmî seçicilik biçiminde ortaya çıkar.

Bununla birlikte, İslâmî seçicilik uluslararası düzlemde Müslüman bir işbirliği ağı oluşturma projesi olan International Business Forum (IBF) örgütlenmesinde de kendini gösterir. Bu, "ticari ve sınai ilişkileri geliştirmek amacıyla [Türkiye ile] tarihsel ve kültürel bağları olan ülkelerin"[45] bir araya geldiği bir oluşumdur. IBF 1995 yılında Pakistan'ın Lahor kentinde Müslüman ülkelerce düzenlenen bir kongrede, İslâm Konferansı Örgütü (İKÖ), İslâmî Kalkınma Bankası (İKB), İslâm Ticaret Odası (İTO) ve MÜSİAD ortaklığında oluşturulmuştur. Gü-

45 *MÜSİAD Broşürü*, İstanbul, 2010, s. 30.

nümüzde IBF uluslararası bir kongre ve bir ticaret fuarı olmak üzere iki önemli etkinlik kapsamında yapılmaktadır. Düzenlenen konferanslarda İKÖ üyesi elli yedi Müslüman ülkenin devlet başkanları, üst düzey yöneticileri, siyasetçileri ve işadamları bir araya gelir. IBF her yıl başka bir üye ülkenin başkentinde ve iki yılda bir İstanbul'da toplanır. Toplantı Türkiye'de yapıldığında MÜSİAD başkanlığında gerçekleşir ve başka bir başkentte düzenlendiğinde ise dernek büyük bir resmî heyetle toplantıya katılır.

IBF, MÜSİAD'ın uluslararası ekonomi alanında organizasyonunu yürüttüğü tek yapılanmadır. Bu, ulus-aşırı bir İslâmî örgütlenmedir çünkü forumu düzenleyen yapılar İslâm kimliği üzerine ve mutlaka Müslüman bir ülkede ve tamamı Müslümanlardan oluşan bir katılımcı kitlesi için düzenlenir. Müslümanlar topluluğunu ekonomik açıdan güçlendirmek amacıyla oluşturulan bu yapı ulus-aşırı İslâmî kimliğin somutlaşmasının bir örneğidir; çünkü birleştirici tek aidiyet olarak İslâm'a bağlılık, ulusal aidiyetleri ortadan kaldırmaktadır.

MÜSİAD'ın genişleme ve uluslararası düzlemde işbirliği politikasıyla sahneye koyduğu İslâmî seçicilik, İslâmî bir işveren örgütü olarak tanımlanmasını sağlar. Bununla birlikte bu türden bir İslâmî seçicilik, katılımcıların uluslararası ticaret stratejilerinde belirleyici bir etkiye sahip değildir.

Ekonomik ortaklık, İslâmî ilişki midir?

Girişimciler açısından dinî yatkınlıkların iş ortakları tercihinde belirleyici olmadığını görürüz. İş ortaklıkları kapitalist bir mantıkla ve şirketlerin kapasitesine, işverenin çıkarlarına ve piyasanın durumuna göre yapılır. Dinî farklılıklar ticari ilişkiler üzerinde olumsuz etki etmezken İslâmî yakınlıklar sadece ekonomik çıkarlar uygun olduğunda kişisel yakınlık ve güven ilişkisinin tesisini sağlayan bir etken olarak devreye girer.

İslâmî kimlik, girişimcilerin özellikle Müslüman ülke pazarlarına yönelmesine neden olmaz. Ticaret din-dışı ama ahlaki bir toplumsal ilişkilenme biçimi olarak inşa edilir. Girişimci-

ler manevi dünyaları doğrultusunda iş yapacakları kişilerde bir meslek ahlakı ararlar. Bu ahlakı birbirine saygı, dürüstlük, beraber iş yapılacak piyasanın ekonomik normlarının, kurallarının ve işbirliği ilkelerinin benimsenmesi olarak tanımlarlar. Girişimciler, ister dinî, ister ruhani, isterse yasal zorunluluk olsun bu ahlakın kaynağıyla ilgilenmiyorlar; onun uygulanışıyla ilgilenir ve yatırım yapacakları ülkelerle iş ortaklarını bu ahlaka sahip olduklarını düşündükleri kişiler arasından seçmeye özen gösterirler. Düzgün işleyen bir ekonomik yapıya ek olarak söz konusu ahlak anlayışı da uluslararası piyasalara güven duyulmasını sağlayan önemli etkenlerden biridir.

Ayrıca İslâm'la ilişkilenme biçimi, Türkiye'den iş ortaklığı tercihinde de belirleyici bir etken olarak karşımıza çıkmaz. Örneğin Sakarya'da stor üreticisi olan ve 2000 yılından beri MÜSİAD üyesi Selim Bey Türkiye'nin en büyük bira markası olan Efes Pilsen'in bir kampanyası için şemsiye üretmiştir. Bu aslında faaliyet sektörünü, alkolü yasaklayan İslâm ahlakı uyarınca belirleyen ve alkol kullanan müşteriyle ilgilenmediğini söyleyen Bekir Bey'in durumuyla çelişmektedir. Selim Bey de alkol tüketmez. Ancak alkollü ürün imal eden bir müşterisi olmasını, ahlaki açıdan uygunsuz addetmez ve bu işten kazandığı paranın da haram olduğunu düşünmez. Bu ayrışma, İslâm ahlakının ticaret hayatında dogmatik ya da doğrudan bir İslâmî seçiciliğe neden olmadığım gösterir. Ticaret hayatında İslâmî seçiciliğe ne zaman ve ne ölçüde başvuracağına karar veren bizzat girişimcinin kendisidir.

Modern ekonomiye dahil olmak ve uluslararası pazarlara açılmak, kazanç sağlamak için girişilen çıkar ortaklıklarını güçlendirirken, dinî ve mezhepsel ilkelerin bu ilişkilerdeki etkisinin zayıflamasına yol açar. 1997 yılından beri İstanbul'da sınaî ısıtma sektöründe faaliyet gösteren ve İngiltere, İtalya ve ABD'ye ihracat yapan bir şirketin sahibi ve mühendis olan MÜSİAD başkan yardımcısının 2007 yılında dile getirdiği gibi, her işadamının amacı para kazanmaktır: "Neticede ne farkı var ki? Onlar da insan biz de insanız, neticede herkes bir şekilde para kazanmaya çalışıyor."

Kazanç odaklı ekonomik faaliyetlerin ahlaki kodlarla açıklanmamasına dayanan kapitalist zihniyetin evrenselliği, dinî, kültürel, etnik her tür kimliği aşarken ilham kaynağı ne olursa olsun bir ticaret ahlakı aranıyor. Görünüşe göre kazanç arayışı işadamlarını birleştirirken iş ahlakı ise ticareti "cilalıyor".

"Ticaret erbabı Yahudiler..."

MÜSİAD'lı girişimcilerin Yahudi işadamlarının ticaret kültürünü özellikle övdüğünü söyleyebiliriz. Yahudi işadamlarıyla çalışanlar "ticaret erbabı" olarak gördükleri "Yahudiler"le çalıştıklarını ve bundan bir açık görüşlülük olarak gurur duyduklarını da özellikle belirttiler.

Sakarya'da ray ve vagon üretimi sektöründe önemli bir sanayici, Yahudi olduğunu belirttiği müşterilerle ticaretinden şöyle bahseder:

> "Ben MÜSİAD üyesiyim ama benim alışveriş yaptığım İstanbul firmalarının birçoğu Yahudi'dir. MÜSİAD'ı müstakil işadamları mantığıyla yargılarsanız, o taraftan bakarsanız hiçbir şekilde bizde din, dil, kişi, mezhep ayrımı yok. Ben çok açık [söylüyorum] Yahudilerle çalışıyorum, bunu şeffaf olarak söylüyorum ve ticarette de hiçbir sıkıntım olmayan kişiler. Yani bizim defterimizde kitabımızda kapımız herkese açık. Açık açık da söylüyorum, alışveriş yaptığım firmaların yüzde yetmişi Yahudi ve ben bundan gurur duyuyorum. Neden? Ticaret yapmayı öğrendim Yahudilerin elinden. Çünkü Yahudiler bana güzel ticaret yapmayı öğrettiler. Açıkçası söylüyorum çünkü iş saati çalışmayı, gezme saati gezmeyi iyi bilen insanlar. Biz Türkiye'de bunu henüz başaramadık."

Bu sanayici, mesleki ortaklık tercihlerinde İslâmî seçicilik göstermemenin ötesinde iyi iş ahlakını Yahudi dininin özelliği olarak, Yahudilere özgü bir zihniyet olarak yüceltir, hatta Müslümanların çalışma tarzından üstün kabul eder.

Gerçekten de girişimciler, karşısındaki kişide öncelikle iş ah-

lakına ve profesyonelliğe önem verir. Yahudilere özgü bir tür iş ahlakının idealleştirilmesi, işadamlarının çalışma tarzlarının kültürel nedenlerle mezhepleşmesi olgusunu gözler önüne serer. Benzer biçimde, Ermeni bir işadamında tanık olunan ekonomik rasyonellik, ciddiyet, disiplin gibi mesleki nitelikler de genel bir kural gibi tüm Ermenilere uyarlanır. Sakaryalı bir mutfak mobilyası üreticisi bunu şöyle dile getirir: "Bunu Yahudi ve Ermeniler bizden daha iyi başarıyorlar. Onların prensipleri daha güzel, bizim insanımız da yavaş yavaş ticaret yapmasını öğreniyor."

Elbette burada çarpıcı olan ulusal ekonomik topluluğun dinî gruplar nezdinde bölünerek ve özcü niteliklerle kişisel deneyimden kaynaklanan gözlemlerin o dine ait herkese atfedilerek anlamlandırılmasıdır. Kendini İslâm dinine bağlılığıyla diğerlerinden ayıran bir topluluğun içinde, diğer dinlere mensup meslektaşlarının mesleki anlamda daha başarılı bir kültür ve zihniyet sahibi olduğunu söylemesi de oldukça ilgi çekici bir durum... Buradan da İslâm dinine bağlılığın bu işadamı grubunda "iyi" bir işadamı olmak için yeterli görülmediğini, ticari ilişki kurarken dinden ziyade çalışma ahlakının değerli bulunduğunu gözlemliyoruz. Bununla birlikte, ticari ilişkiler kurarken yönlendirici görünmeyen İslâmî duyarlılıkların, şirket hayatının sahneye konuluşunda belirleyici bir etken olduğunun ortaya çıktığını fark edeceğiz.

Özel hayatla mesleki hayatın iç içe geçiş yeri olarak şirket

Uzamsal ve mekânsal bir örgütlenme olarak işyeri, girişimcilerin çalışma zihniyetinin ortaya iş ahlakının uygulamaya konduğu alanlardır. Dolayısıyla, bu mekânların incelenmesi, İslâmî burjuvazinin iş anlayışının gözlemlenmesinin bir parçasını oluşturur. Şirket, özel ve mesleki alan arasında gözenekli bir mekân oluşturur. Aile yaşamı ve İslâm'a bağlılık, bu alana müdahil olan özel yaşam temsilleridir.

İş ve aile

İşe adanan zamanla boş zaman, girişimcinin hayatının zamansal[46] iki yüzünü oluşturur. KOBİ'ler söz konusu olduğunda bu ikisinin sınırlarının tamamen silikleştiğini gözlemliyoruz. Görüştüğümüz girişimciler, bayram ve tatiller haricinde haftada altı gün çalıştıklarını söylüyorlar. Sabah 09:30 civarı mesai başlar ve akşam yediye, sekize kadar çalışılır. Ancak şirketin açık olduğu saatler dışında da ulaşılabilir olmaları gerekir çünkü KOBİ işverenle özdeşleşmiştir; özellikle de küçük şehirlerde. Müşterilerin ya da ortakların güvenebileceği tek kişi, işverendir. Şirketle ilgili tüm kararlarda son söz işverene ait olduğu için onunla irtibat kurmak ve diğer yetkililerle muhatap olmadan doğrudan onunla görüşmek isterler.

Mesleki faaliyetlere ve dinlenmeye ayrılan zaman dilimleri kesin olarak belirlenememektedir. İşte olmadıklarında bile yeni ticaret sahaları bulmaya çalıştıklarını söylerler: "Hep iş düşünüyoruz. Seyahate bile gittiğinizde hep iş, iş, iş." Dolayısıyla aslında şirketin özel hayatlarıyla bu kadar iç içe geçmiş olmasından şikâyet ettikleri de söylenebilir.

İşverenler açısından asıl önemli nokta, özel hayatlarının mesleki hayatlarına karışmasıdır; çünkü çoğu aile şirketi sahibidir. Aile fertlerinin şirkette görev almasından ötürü özel, ailevi ilişkiler işyerine taşınmış olur. Aile alanındaki işbölümünün işyerinde de aynen geçerli olduğu durumlar bile yaşanır: Çoğunlukla işverenin ev hanımı olan eşinin, kocası için ve bazen de küçük işletmelerde tüm çalışanlar için öğlen işyerine yemek getirdiğini görmek mümkündür. Böylelikle, maliyetleri düşürmeye katkı sunduğu için ailenin ekonomik bir etken haline geldiğini görürüz. Bunun dışında, işverenin, çalışanlarından birinin eşini şirket mutfağında ya da temizlik işleri için istihdam ettiği de görülür. Ayrıca okuldan sonra çocukların iş-

46 Cezayirli girişimcilerde şirket zamansallığı için bakınız: Madoui, Mohamed, "Temps de travail, temps de prière: les entrepreneurs algériens face à l'irruption du sacré dans l'entreprise", *Lien social et politique*, 2005, No. 54, s. 105-114; Madoui, Mohamed, "Temps et usage du temps par les entrepreneurs algériens", *Temporalités*, 2. sömestre, 2005, No. 3, s. 108-120.

yerine gelmesi ya da cumartesi gününü ve okul tatillerini babalarının yanında şirkette geçirmesi de sıkça rastlanan bir durumdur. İşverenin eşinin ev dışında işleri varsa çocuklarını işyerine bıraktığı da gözlemlenir. Şirket böylelikle evin bir uzantısı olarak algılanır.

Öte yandan yoğun çalışma dönemlerinde geniş aile fertleri işverene yardıma gelir. Aile, piyasanın gerekliliklerine uyum sağlayarak ekonomik işletmenin çekirdeği olmaya devam eder ve aile yaşamı piyasa yapısına entegre olur. İşletmenin bu geçirgen yapısı, girişimcinin özel hayatına ait olan dinle ilişkisinde de görülebilir.

İşverenin yaşamının örgütlenişi: Entegre İslâm

İslâmî seçicilikler girişimcinin gündelik hayatında üç açıdan gözlemlenebilir: zaman yönetimi, işyerinin mekansal yapılanması, çalışanların giyim kuşam alışkanlıkları.

İbadet saatlerine saygı

Görüşmelerimizin düzenlenişi ve gerçekleştirilişi, dinî ibadetlere ayrılan zamanla ilgili olarak İslâmî bir zamansallığın var olduğunu görmemizi sağladı. Çalışmayı kişinin selametine hizmet eden bir pratik olarak gören Protestan ahlakına göre, dinî zamansallık mesleki zamansallıkla üst üste binebilir.[47] Ancak dindar Müslüman girişimcilere göre, çalışmak kendinde bir değere sahiptir ve dinî bir anlam taşımaz. Esas olan iş hayatında, diğer alanlarda olduğu gibi, İslâm'ın yasaklarına dikkat edip evrensel nitelikteki insani değerlere saygı göstermektir. Ahlaki açıdan "iyi" tüccarla "kötü" tüccarı ayıracak olan budur, yoksa kazanılan zenginlik değil. Çalışmayı, dinî pratik/ibadet anlamında kişinin Tanrı'ya karşı değil kendine, topluma ve vatana karşı yüklendiği bir sorumluluk olarak kutsal kabul ederler.

47 Madoui, Mohamed, "Temps de travail, temps de prière: les entrepreneurs algériens face à l'irruption du sacré dans l'entreprise", *Lien social et politique*, 2005, No. 54, s. 105-114.

İslâmî zamansallık ile mesleki zamansallık, ayrı ayrı deneyimlense de gündelik yaşamda namaz kılmak, abdest almak, tespih çekmek ve Ramazan'da oruç tutmak gibi ibadetler aracılığıyla iç içe geçer. Günlük beş namaz vaktinden ikisi, öğle ve ikindi namazları çalışma saatlerine denk gelir.

MÜSİAD bünyesinde dinî pratikler dindarlık anlayışında başat yer tutmaz; yani "iyi" bir girişimci olmanın önkoşulu, ibadet etmek değildir. Öte yandan söz konusu pratikler dindar bir girişimcinin topluluk içindeki gündelik rutinini ve zamanın kullanımını belirleyen önemli unsurlar arasında yer alır. Örneğin yaptığımız görüşmelerin randevularını alırken genelde namaz öncesi ya da sonrası şeklinde bir planlama yapıldı. Cuma namazı ise çoğunlukla gözlemlediğimiz ibadetler arasında yer alıyordu. Görüşmelerimizin namaz saati geldiği için kesildiği de oldu.

Ancak girişimcinin İslâmî zamansallığa uymasının şirket bünyesinde tümsel biçimde kendini dayatmadığını gözlemledik. Ramazan ayında oruç tutmayanlar için öğlen yemeği çıkarıldığına da tanık olduk.

İbadet, girişimcinin İslâm dinine bağlılığının zamansal bir görünümü olarak belirdiği gibi dinî vecibelerin yerine getirilmesi de yeni İslâmî burjuvazinin işyerlerinin mekânsal düzenlenmesi ve dekorasyonunda kendini gösterir.

İşyerlerinde İslâmî görünürlükler

Şirket bünyesinde İslâm'ın görünürlük kazandığı mekânların başında namaz odaları, abdest alanları gelir. Orta ve büyük ölçekli işletmelerde genelde ibadet için ayrılan özel bir mekân bulunur. Bu oda kimi zaman dışarıdan gelen ziyaretçilerin de görebileceği ve tüm çalışanların kullanabileceği şekilde düzenlenmiştir. Küçük işletmelerde bu namaz odası, küçük bir alanın, koridorun ya da kapalı bir balkonun halıyla kaplanmasıyla ve birkaç seccade serilmesiyle oluşturulur. MÜSİAD şubelerinde de mutlaka bir mescit bulunur.

İslâmî burjuvazinin şirketlerinde İslâmî semboller taşıyan

eşyalar da bulmak mümkün. Örneğin Arap harfleriyle işlenmiş hat yazıları, *Kuran*'dan ayetler, Mekke fotoğrafları, (Mevlana gibi) kutsal şahsiyetlerin ya da mekânların resimleri, Osmanlı padişahlarının portreleri[48] ya da dinî kişiliklere gönderme yapan nesneler gibi. Kayseri'de inşaat sektöründe faaliyet yürüten genç bir işadamının bürosundaki duvarını süsleyen Fethullah Gülen'in konuşması, bunun bir örneği sayılabilir.

İslâm'a gönderme yapan nesneler arasında ikinci sırayı kitaplar alır. İşletme sahiplerinin bürolarında *Kuran* ve özel ya da mesleki yaşamla ilgili İslâmî nitelikte kitaplar göze çarpar (*Kadın ve Aile Yaşamında Din, İslâm Dini ve Medeniyeti Ansiklopedisi, Dinlerarası Diyalog Nedir?, Kuran'a Göre İş Yönetimi*).

Üçüncü grupta, yöneticileri ya da faaliyetleri İslâmî eğilimleriyle tanınan bazı kurumların promosyon olarak dağıttığı eşyalar yer alır. Bunlar arasında Albaraka Türk gibi İslâmî bir bankaların, İHH İnsani Yardım Vakfı gibi İslâmî yardım derneklerinin bastırdığı takvimler, Kuveyt Türk logolu kalemler, Türk Finans'ın saatleri, Beğendik mağazalarımn dağıttığı Arapça hat resimleri göze çarpar. Bu nesneler hem İslâmî dekorasyon zevkini hem de girişimcinin dahil olduğu İslâmî ağları gözler önüne serer.

İslâmî unsurlar nasıl söz konusu girişimcilerin çalışma zihniyetlerinin ve toplumsal yaşamlarının tek baskın unsuru değilse, işyerlerinin de düzenlenmesindeki tek unsur değildir. Bu mekânlarda girişimcinin kültürel yönelimleri hakkında bilgi veren başka nesneler de bulunur. Bunlar, girişimcinin üyeliğini ya da hayırseverliğini tescilleyen dernek plaketleri, arapça yazılı afişlerin yanında Mustafa Kemal Atatürk portreleri olabilir.

İşadamlarının çalışma mekânlarını dolduran diğer unsur olarak son teknoloji ürünü ve lüks mobilyalardan da bahsetmek gerek. Görüştüğümüz girişimcilerin bürolarımn neredeyse tamamında bilgisayarlı sistemler ve klima sistemleri bulunuyor-

48 Osmanlı padişahlarının portreleri İslâmî bir simgeselliğin görünümleri olarak algılanır çünkü Osmanlı padişahları aynı zamanda halifedir ve İslâmî gruplar Osmanlı İmparatorluğu dönemini, İslâm medeniyetinin ve Türk toplumunun şanlı geçmişi olarak yüceltirler ve Cumhuriyet tarihini öven laik seçkinlerle karşıtlık içinde Osmanlı dönemini kimlik öğesi olarak sahiplenirler.

du. Çoğunun odasında plazma televizyonlar mevcuttu ve her an dünyadan haberdar olma isteklerini gösteren NTV ya da CNN Türk gibi haber kanalları açıktı. Sonuç olarak, çalışma mekânları yeni burjuvazinin iş ahlakını yansıtır şekilde ziyaretçilerde profesyonel, modern, toplumun içinde ve İslâm'a bağlı bir işletme görünümü çizecek tarzda düzenlenmiştir.

İslâmî seçiciliğin kadın görünümleri

İncelediğimiz KOBİ'lerde çalışanların çoğunluğunu erkekler oluşturuyordu. Az sayıdaki kadın çalışan, çoğunlukla idari görevlerde ya da hizmetli olarak çalışıyor ve üretim ya da yönetim kademelerindeki görevleri sadece işverenin asistanı ya da sekreteri pozisyonunda kalıyordu. Mutfak ya da yemekhanede çalışıyor ve ayrıca şirket girişinde misafirleri karşılama işini de yürütüyorlardı.

Dine bakışın ve dinî yaşayışın piyasada farklılaşmalara yol açtığı günümüz Türkiye'sinde başörtülü çalışanların varlığı işletmede İslâmî tarzda bir seçiciliğin göstergesi olarak kabul edilebilir. Ancak incelenen çoğu işletmede ve aynı işletme bünyesinde başörtülü olduğu kadar örtünmeyen kadınlar da mevcuttu. Bununla birlikte idari üst kademelerdeki az sayıdaki kadın genellikle başörtülü değilken temizlik ve mutfak işleri gibi hizmetlerle ilgilenenlerin çoğu başörtülüydü. İşyerinde, işverenin eşlerinin varlığı da, çoğunlukla başörtülü oldukları için, İslâmî görünürlüğü pekiştiriyordu.

Kadınların varlığı üye işletmelerde olduğu gibi MÜSİAD'ın örgütlenmesinde de İslâm'ın görünürlüğünün emarelerini taşır. Öncelikle saha araştırmamıza giren üye işkadını olmadığını söylemeliyiz. Dernek kurucularından birinin şu an şirketi devralmış kızı derneğin erkek egemen yapısının "Türkiye toplumunun genel durumunu yansıttığını" söylemiştir. Aslında Türkiye'de iş dünyası, özellikle de Anadolu'nun muhafazakâr kesimlerinde özel sektörün üst kademeleri tümüyle erkek egemenliğindeyken, burjuvazi örgütlenmesi olarak MÜSİAD'ın işkadınlarını cesaretlendirme yönünde oynayacak öncü bir rolü

olmalıdır, hem de genç kadınlar kuşağı günümüzde aile işlerini devralmaya başlamışken.

Şu an için dernekte kadınların varlığı şube sekreterlik pozisyonu ve gençlik kurullarında üyelikle sınırlıdır. Ama burada bile ciddi bir azınlık durumundadırlar: 2010 yılında otuz şubenin sadece üçünün şube sekreteri kadındı. Genç MÜSİAD bünyesinde ise kadın üye sayısı daha fazladır. Üniversite öğrencileri ya da aile şirketinde işe yeni başlamış olan bu genç kadınlar, üyelerin kızlarıdır. Görüştüğümüz girişimcilerin eşleri genellikle ev hanımıdır ama kızları yüksek öğrenim görmektedir. Kızlarının eğitime devam etmelerini ve iyi meslekler edinmelerini arzu ederler. Kendilerine uygun bir sosyal çevre olarak gördükleri MÜSİAD'a katılmak konusunda onları teşvik ederler. Derneğin İslâmî kimliğiyle algılanması, muhafazakâr ve dindar kesimlerden gelen genç kızları aile alanından çıkıp sosyal hayata karışmaları konusunda cesaretlendiren bir unsur olarak ortaya çıkar.

Genç kadınların bu alandaki varlığı onların iş dünyasında ve kamusal alanda daha etkin olma isteklerini de gözler önüne serer. İslâmî giyim tarzına sadık kalan bu genç kadınların öznellikleri, modaya uygun markalı bluzlar ve canlı renklere sahip fularlarda kendini gösterir. Faaliyetlerine ve günlük ruh durumlarına göre farklı giyim kuşam tarzları yaratırken içinde bulundukları sosyal çevrenin kabul edilen normlarına uymaya da özen gösterirler. İstanbul'daki GM üyesi genç kadınlar genellikle renkli başörtüleri takarken muhafazakâr illerde kadınların giyim tercihlerinde koyu renkler hâkimdir, genellikle koyu renk pardesü ve eşarp kullanırlar. Öte yandan MÜSİAD toplantıları için koyu renk bir manto ve eşarptan oluşan klasik bir başörtülü giysi tercih edilir. Gençlik komitesinin toplantı ve etkinliklerinde ise genelde daha öznel tarzlarını ortaya koyarlar, kot pantolon ve bluzlarıyla uyumlu renkli eşarplar kullanırlar.

Bu İslâmî giyim kuşamdaki çeşitlilikle beraber, genç bir GM üyesinin, derneğe yeni katılan bir genç kız hakkındaki sözleri, MÜSİAD bünyesinde kadınların giyim kuşamlarındaki sınırları göstermek açısından iyi bir örnek sunar. Yeni üye olan bir genç

kız, İstanbul'da düzenlenen bir Genel İstişare Toplantısı'nın ardından, kendisi gibi birçok gençle birlikte derneğin düzenlediği bir tekne gezisine katılır. "Pembe renkli, dekoltesi açık bir bluz" giyen genç kadın "diğerleri arasında hemen fark ediliyordu. Üstelik, sigara içiyordu". Ertesi gün GM'de herkes kıyafetinin uygunsuzluğu ve İslâmî muhafazakâr kültüre ters tutumu dolayısıyla bu genç kadından bahseder. Bu, onun derneğin herhangi bir etkinliğine ilk ve son katılışı olur... Bu genç kadın üyenin kendini çekme durumu, bu topluluk içinde kadın olarak var olmanın bedensel pratiklerle ilgili koşulları olduğunu gösteriyor. İslâmî burjuvazinin erkek egemen işadamları grubuna kadın olarak katılımın normu başörtüsü takmak ve kuralı da –eğer örtülü değilse– her türlü gösterişten uzak durmaktır. Bu norm ve kurallar, erkeklere uygulanmazken, İslâmî burjuvazi içinde kadınların oluş ve davranış biçimlerindeki çeşitliliği sınırlandırıcı, dışlayıcı ve dönüştürücü İslâmî görünürlüğü gruba seçilmede bir kıstas olarak koyuyor ve İslâmî burjuvazinin İslâmî seçkinciliğini sergiliyor.

Son olarak, dindarlığın şirket yaşamının bir diğer alanı olan finansal yönetime etkisini incelemek anlamlı olacaktır.

Finansal alanda İslâmî seçicilikler

İşletmenin finansmanı, KOBİ patronu için önemli bir sorundur. KOBİ sahipleri, işletmelerinin ekonomik yapısı ve zayıflığı nedeniyle borç, banka kredisi, özel yatırımcıların sağladığı krediler gibi yabancı finansman kaynaklarına[49] ve kurumsal fonlara[50] ulaşma konusunda büyük şirketlere kıyasla daha çok zorlanırlar. Makro düzeyde mevzuat ve ekonomik düzenlemelerde

49 OECD, *Le financement des PME et des entrepreneurs, Synthèses*, Şubat 2007, s. 1.

50 Kedici, Gizem, *Financing Problems of Small Firms: Evidence from Turkey*, Dissertation of Master of Science in Economics, The University of Birmingham, Eylül 2003, s. 9. DİE'nin 1991 yılı araştırmalarına göre KOBİ'lerin %77,8'i yüksek masraflar dolayısıyla krediyi finansal araç olarak kullanmaktan kaçınmaktadır. G. Kedici'nin 2003 yılında yaptığı çalışması, bu durumun devam ettiğini gözler önüne serer: Görüşmecilerin %65'i yüksek masraflar dolayısıyla banka kredisine başvurmadığını belirtmiştir. Kedici, Gizem, *a.g.e.*, s. 30, 33.

KOBİ'lerle büyük şirketler arasında ayrımların olmayışı vergilendirme sisteminin işleyişindeki eksikler KOBİ'lerde finansal kısıtlamalar yaratır. Benzer biçimde, bankacılık kredileri sisteminde uygulanan yüksek faiz oranları KOBİ'lerin ihtiyaçlarına uygun değildir.

KOBİ'lerde yönetimin şahıs odaklı olması, bankaların gözünde işletmenin istikrarını ve güvenilirliğini riske attığı gibi yabancı finans kaynaklarına erişimi de zorlaştıran bir diğer unsurdur. Zanaat temelli, ekonomik sermaye açısından zayıf, kârlılık oranı bakımından değişken oluşlarının yanı sıra teminat mektubu almakta yaşadıkları zorluklar, bu işletmelerin bankadan kredi alırken önlerindeki en büyük engelleri oluşturur. Değişken bir finansal ortamda, öz sermaye ve kaynaklar güvenilecek temel değer olarak ortaya çıkar. Görüştüğümüz girişimcilerin çoğu, KOBİ'lerini öz sermayeleriyle kurduklarını belirtmiştir.[51] Aile fertleri ve arkadaş çevresi de ya borç vererek ya da ortak olarak firmanın kuruluşuna destek olmuştur. Ama zamanla girişimciler ayrıca kredi, leasing ya da borçlanma yoluna da giderler. Finansman stratejileri ekonomik koşullara ve işletmenin büyüme hedeflerine göre belirlenir. Bu anlamda birçok stratejiye başvurulur ve kapitalist rasyonellik, İslâmî finans kaynaklarına başvurma yöntemi dahil olmak üzere, bu stratejilerde belirleyici rol oynar.

Finansman stratejileri

Girişimcilerin çoğunun şirketlerini kendi öz sermayeleriyle kurmuş olduklarını belirttik ama kaynak yokluğundan ötürü dış finans kaynaklarına başvuranlar da vardır. İşletme sahipleri şirketin kurulması ve yönetiminde öz sermayeyle hareket etmeyi, riskleri azaltmak, işletmenin devamlılığını sağlamak, kri-

51 Bu araştırma verilerini doğrulayan başka çalışmalar da vardır. Devlet İstatistik Enstitüsü'nün (DİE) 1991 yılındaki bir çalışmasına göre Türkiye'deki KOBİ'lerin %64,43'ü girişimcilerin öz sermayeleriyle kurulmuştur. G. Kedici'nin 2003 yılında Ankara'daki 39 KOBİ üzerine yaptığı araştırmasında ise bunların %76,9'unun kendi öz sermayeleriyle kurulduğu ve çalıştığı, %23'ünün ise banka kredisine başvurduğu ortaya konmuştur. Kedici, Gizem, *a.g.e.*, s. 22

zin etkilerinden korunmak, maaş ve vergilerle ilgili ödemeler dengesini sağlamak açısından güvenli bir yol olarak görürler. Bu strateji, kârın korunmasında önemli bir etken iken işletmenin güvenilir bir imaj yaratmak ve işverenin sorumluluklarını güvence altına almak açısından da belirleyicidir. İslâmî burjuvazinin KOBİ patronlarına göre, öz sermayeyle çalışmak sınırlı risk almaya izin verdiği için meşru olmayan yollardan para kazanma gerekliliğini ortadan kaldırarak ticarette "alçakgönüllülüğü" öğütleyen İslâm ahlakı anlayışıyla da örtüşür.

Bu temkinli girişimciler, kredi ve borçlanma konularına da temelden kuşkuyla yaklaşırlar zaten. Bu kuşku, borç verenin "kredi kullandırma" faizi (riba) talep etmesinden ileri gelir.[52] Öte yandan girişimciler genelde bu kuşkuyu İslâmî terimlerle değil daha ziyade kredi faizinin yaratabileceği zorluklarla ilintili biçimde ifade ederler. Kredi, söz konusu girişimcilerin tercih etmediği bir finans kaynağıdır; çünkü onları "daimi bir borcun altına sokacaktır". Kredi ödemelerinde tâbi olacakları zorunluluklar onların özgür karar verme ve esnek hareket etme istekleriyle örtüşmez.

Bununla birlikte geleneksel finans hizmetlerine ve ürünlerine başvurmak, yine piyasa koşullarına ve büyüme stratejilerine bağlı bir seçenek olarak değerlendirilir. Genellikle, belirli bir istikrarı ve büyümeyi yakalayanlar bu finans kaynaklarına başvurmayı tercih eder. Sermaye yeterli değilse mesleki ihtiyaç kredilerine[53] ve ekipman kredilerine[54] işletmenin kuruluşunda başvurulur.

Elbette değişken uluslararası piyasada da finansal stratejiler değişiyor ve işadamlarının MÜSİAD'ı finans stratejilerinde bir Avrupalılaşma göze çarpıyor. Anadolu menşeli KOBİ'ler Avrupa ülkelerinin özellikle Avrupa Yatırım Bankası başta olmak üzere çeşitli kurumlarına ve Avrupa Birliği fonlarına gitgide da-

52 Chapellière, Isabelle, *a.g.e.*, s. 81.

53 Kamu finans kurumları ya da bankalar tarafından şirket kurmak amacıyla kişilere verilen orta ya da uzun vadeli krediler.

54 Bir kredi kuruluşu tarafından bir işletmeye, makine ve teçhizat alması için verilen orta ya da uzun vadeli kredi.

ha fazla başvurur hale geldiler.[55] Avrupa fonları konusunda uzmanlaşmış bir danışmanlık firmasının sahibi, 2006 yılında on üç Orta Anadolu kentinde faaliyet gösteren birçok KOBİ'ye, belediyelere ve sivil toplum kuruluşlarına toplam 90 milyon avroluk fon aktarıldığını belirtiyor. Kendisi de MÜSİAD üyesi olan bu danışmanlık şirketi sahibi, özellikle Konya'daki MÜSİAD üyesi işletmelerin yatırım ve teknolojik modernleşme projeleri için danışmanlık yapmakta. 400 kadar müşterisinin çoğunluğu MÜSİAD üyesi ve 2006 yılında AB'ye yaptığı on yedi finansman projesinin on altısını kazanmış.

Girişimcilerin kullandığı yabancı finansman kaynaklarının artması ve gitgide Avrupalılaşması dışında İslâmî burjuvazinin stratejilerinde İslâmî finansın yerine bakmanın vakti geldi.

İslâmî finans, geleneksel bir strateji mi?

İslâm dininde faizin baştan reddediliyor olmasının dindar Müslümanların geleneksel finans kaynaklarına karşı çıkmasına ve "doğal" olarak İslâmî finansa yönelmelerine neden olduğu iddia edilir. Oysa girişimcilerin parasal uygulamalarına yakından baktığımızda, pek çok farklı finans çözümünün kullanıldığını görürüz ve bu da muhafazakâr orta sınıfların İslâmî finans ile ideolojik bir ilişki içinde olduğu varsayımını yeniden gözden geçirmemize neden olur.

Faizsiz bankacılık yoluyla kazanmak

Beşir Bey'in durumu finans kaynaklarının çeşitliliğini göstermesi ve finans kaynağı seçiminde İslâmî bankaları tercih etmesindeki araçsal rasyonelliği ve esnekliği gözler önüne sermesi açısından aydınlatıcı bir örnektir. Beşir Bey Antalya'da toptan kırtasiyecilik yapmaktadır. Yöresindeki otellere ve özel şirket-

55 Avrupa Yatırım Bankası 1965 yılından beri Türkiye'de ekonomik kalkınma projelerini desteklemektedir. Türkiye ekonomisine aktarılan kredilerin %32'si uzun vadeli borç biçiminde KOBİ'lere tahsis edilmiştir. European Investment Bank in Turkey, erişim: http://www.eib.org/attachments/country/turkey_2009_en.pdf, s. 3.

lere büro sarf ve bilişim malzemeleri satar. Ayrıca ihalelere katılır ve okullar, askeriye, üniversite ve hastaneler gibi kamu teşebbüslerinin tedariğini de sağlamaktadır. Üreticilerle müşteriler arasında sunduğu aracılık hizmetleri çelişkili bir durum yaratır: Müşterilerinden para almadan önce üreticiye malın ücretini ödemek zorundadır. 2001 krizinden beri yükselen depolama maliyetleri yüzünden ödeme dengelerinde ciddi sıkıntı yaşamaktadır. Banka kredileri bu çalışma tarzına uygun değildir. Birçok farklı bankayla çalıştıktan sonra, hedefini çoğunlukla bankacılık sisteminden dışlanan küçük üreticileri ve tüccarları, "ülkenin refahı ve toplumsal adaleti için işbirliği" yaratma kaygısıyla desteklemek[56] olarak açıklayan İslâmî finans kurumlarından biri olan Albaraka Türk ile çalışmaya başlar:

> "Şu anda hiç kredimiz yok. Bu kadar aktif olmamızın sebebi, 2003'te Türkiye İş Bankası'yla çalışıyordum o zaman. Sonra Dışbank'la çalıştık, şimdi Fortis oldu ya. Çeklerle çalışıyorduk, zaten borcumuz vardı. Şurada Albaraka vardı aşağı tarafta. Müdürü vardı, bizden alışveriş yapıyorlardı, derken, bizimle çalışın dediler. Onların bir taksitli sistemi var, malı alıyor, 3, 5, 10 taksitle sana satıyor. O ara çok iyiydi, biz onlarla çok iyi iş yaptık. Ama ben 2002'den beri çok az stokla çalıştığım için sürekli nakitteyim likitteyim. Ki bu arada da MÜSİAD'a üye oldum, orada da hep şunu söylediler: Stoktan çıkın, konferanslarda, birifinglerde, gelen maillerde, kitaplarda, böyle bir dönemin geleceğini stok maliyetlerinin çok yüksek olduğunu filan gibi. Albaraka'nın o sistemi de çok işime yaradı. Malı alıyorsunuz bir ay sonra ödemeye başlıyorsunuz, ama beşe bölünüyor, bu beş taksit oluyor. [Banka faizlerinden farkı] 100 milyarı birinde 90 gün sonra, birinde 20'şer 20'şer beş ayda [ödüyorsun]. Bu benim işime daha iyi geldi, artı bana peşinden 25 liralık malı 20 liraya alıyordum. Rakiplerime karşı çok avantaj kazanmış oldum. Biz burada çok iyi bir pazar yakaladık. Ben bir kamyon mal alıyorum hem iskontolu hem de 5 taksitle. Öyle bir konuma geldi ki ben ilk taksidi ödeye-

56 Chapellière, Isabelle, *a.g.e.*, s. 167.

ne kadar üç kamyon sattığım oluyordu. Orada Allah için, faizsiz bankacılık denen sistemle iyi paralar kazandık ve ünlü rakiplerimize karşı da çok iyi öne geçtik. Çeki unuttuk, [Albaraka] onlar da para kazanıyor biz de kazanıyoruz. Ama bu son dönem geldi artık. Kredi kartları devreye girdi. Endex destek Arena grubu 12 aya 0 faiz vermeye başladı. Bu defa benimki [Albaraka] 11-12 aya %7, % 8 almaya başladı. Ben içeri girmeye başladım. Kredi kartlarına döndük yavaş yavaş. Her bankanın kredi kartını aldık, derken bir sera yapalım dedik. Tekrar çek kesmeye başladık, Albaraka'ya kredi borcumuz var onu ödüyoruz. Yani her cuma kredi kartlarıyla kapatıyoruz, her cuma ödememiz var. Ya bazen parayı görmüyorum."

Beşir Bey'in finansal stratejileri faaliyet gösterdiği sektörün parametreleriyle ve piyasanın talebiyle ilişkili olarak araçsal bir rasyonellik tarafından belirlenir. İslâmî finans araçları, tümüyle ekonomik bir perspektifle ve verimlilikleri uyarınca çek ve kredi kartlarıyla aynı ölçüde başvurulan bir kaynak oluşturur.

2002-2005 yılları arasında kullandığı İslâmî finans ürünleri, Türkiye'de en çok başvurulan İslâmî finans ürünü olan *murabaha*dır. Şeriata en uzak yöntem olarak görülen murabaha,[57] müşterinin talep ettiği bir malın banka aracılığıyla satın alınıp, iki tarafın uygun gördüğü bir zaman dilimi içerisinde spekülatif bir faiz uygulamaksızın belirli bir kâr payı eklenerek satılmasına dayanır. Bu ürün Beşir Bey'in sorununu, yani üreticilerle müşteriler arasındaki ödemeler dengesi sorununu çözecek en uygun yöntem olarak görünür. Bu ürün Albaraka Türk'ün kendisine sağladığı parayla malı iskontolu olarak almasına ve borcunu peyderpey ödemesine olanak verir.

Beşir Bey'in anlatımı ışığında, İslâmî bir bankayla çalışmasının hiçbir ideolojik sebebi yoktur; İslâmî bir simgesellik taşımaz ve ahlaki bir kaygıdan kaynaklanmaz. Bu tamamen rasyonel ve İslâmî açıdan tarafsız bir tercihtir. Çek ödeme sisteminden murabahaya geçişini Albaraka Türk'ün bu finansal ürün için önerdiği kârlılıkla açıklar. Zaten anlatısının hiçbir nokta-

57 Chapellière, Isabelle, *a.g.e.*, s. 155, 188.

sında ürünü tarif etmek için "murabaha" sözcüğünü kullanmaz. Bu sistemi tercih etmesini, İslâm'la ilişkisiyle değil şirketinin rekabet gücünü artırması ve büyük oranda kazanç getirmesiyle açıklar. Daha kârlı bir finansal araçla karşılaştığında finansman stratejisini değiştirmekte tereddüt etmez, faizli kredi kullanır, tüm bankaların kredi kartlarını alır, çek keser.

Öte yandan Albaraka Türk'ün Antalya şubesi de Beşir Bey'in müşterileri arasında yer almaktadır. Bu ticari ilişki, şube ile olan yakınlığı ve yöneticisiyle tanışıklığı onu İslâmî finans sistemini denemeye teşvik etmiştir. Bu tanışıklık aynı zamanda "finansal açık"[58] sorununu çözmesini, yani bankayla KOBİ patronu arasında güven ilişkisi yaratarak ve işlemleri kolaylaştırarak KOBİ'lerin dış finans kaynaklarına erişimde karşılaştığı yapısal engelleri aşmasını sağlamıştır.

Beşir Bey örneği İslâmî finans kaynaklarının kullanım biçimlerinde sekülerleşme eğilimini göstermesi açısından anlamlıdır. Ekonomik rasyonelliğin ön plana alındığı bu vaka, İslâmî burjuvazinin oluşumu ve İslâmî finansın yaygınlaşmasıyla toplumun İslâmîleştirilmesi projesi arasındaki ideolojik bağlantıları sorgulamamızı gerektirir. 1980'li ve 1990'lı yıllarda İslâmî finansın kökeninde bir tür İslâmî ahlak kaygısı ve İslâmcı bir ideolojik bağlantı bulunsa da günümüzde İslâmî burjuvazi kalkınma ve finansman stratejilerinde siyasal ve ideolojik bağlantılardan muaf kapitalist bir mantık izler. Dinî kuralların ekonomiye uygulanmasının simgesi olan İslâmî finans bundan böyle geleneksel bir finansman aracına dönüşür çünkü talebin doğası değişmiştir: Söz konusu bankaların müşterilerinde ahlaki kaygıların ve siyasal tutumların yerini artık ekonomik güdüler almıştır. Bu durum özel finans kurumlarının pazarlama stratejilerinde de ürünlerinin tanıtımında ahlaki unsurlardan ziyade ekonomik avantajların ön plana çıkarılmasına neden olur.

Yeni İslâmî burjuvazi, genel bankacılıktan öte spekülasyon yoluyla paranın rantiye biçimde biriktirilmesine kuşkuyla yaklaşır. Bu kuşku, geleneksel bankalara topyekûn bir kar-

58 Finansal açık (*financial gap*) küçük işletmelerin ihtiyaç ve kapasitelerine uygun koşullarda finansal araçlar üretmesini engeller. Kedici, Gizem, *a.g.e.*, s. 13.

şı duruş olarak algılanmamalıdır. Örneğin kuruculardan Cahit Bey Türkiye'deki bankacılık sistemine karşı son derece eleştirel bir tutum takınırken eleştirilerini İslâm'la ilişkilendirerek değil Türk bankalarının KOBİ'lerin finansman sorununa yanıt verememesi gibi sistemin yapısal zayıflıklarından dem vurarak yapıyor.

MÜSİAD üyesi bu işadamları geleneksel bankalarla çalışmakta çekince görmüyorlar. Pek çok bankanın kredi kartı bu grupta da halen mesleki yaşamda herkesin kullandığı bir ödeme aracı olarak varlığını sürdürdüğü gibi kişisel harcamalar için de kullanılıyor. Bazıları faizden gelen kazancı kabul ederken bazıları da faiz gelirine bulaşmamak için farklı yollar buluyorlar. Konya'da bir özel hastanenin yöneticisi ve doktor olan Bülent Bey bunu şu sözlerle ifade ediyor:

> "Israrla 'iş hayatınızla inancınızı nasıl örtüştürüyorsunuz?' [diye soruyorlar]. 'Bankalarla çalışıyor musunuz?' diyorlar. Ben de 'tabii çalışıyorum,' dedim. Bütün işim bankayla benim. Faiz almam mesela eğer merak ediyorsanız; bu benim inancıma aykırıdır. Faiz almadan da ben bankayla çalışıyorum. Benim kredi kartım var, internet hesabım var. Her şeyim var, bankalarda çeklerim var. Yani hem iş yapıp hem Müslüman olmayı kafalarında bağdaştıramıyorlar."

Dindarlık mutlaka geleneksel bankacılık sisteminin reddedilmesini gerektirmez ve girişimciyi de İslâmî finansa yönlendirmek açısından yeterli bir gerekçe oluşturmaz. Banka tercihi, tamamen rasyonel bir tercihtir. Dindarlık, tefeciliğin yasaklanması kuralına karşı gelmemek için bu sistemin işleyişine İslâmî seçiciliklerle eklemlenebilir. Kayserili bir aydınlatma malzemeleri satıcısının ifadesiyle: "Bu kaynakları kullanmanın değişik yolları var, çünkü faiz ödemek mantıklı değil." Akreditif karşılığında gayrimenkul ipoteği gösterilmesi yöntemiyle çalışmak, faiz geliri almadan ya da faiz ödemeden kredi kullanmanın *mantıklı* yöntemlerinden biri olarak görülür.

Söz konusu girişimciler geleneksel bankacılık sistemi içinde yer almaya devam eder ancak paralarını faiz getirisi olan vadeli

hesaplara yatırmazlar. Kredi kartı kullanırlar ama ödeme tarihlerine özen gösterip faiz ödememeye dikkat ederler. Kredi, borç ya da akreditif kullanırlar ama yine faiz ödememek için gayrimenkullerini ipotek olarak gösterirler. Geleneksel bankacılığa İslâmî seçici tarzdaki bu yaklaşım, ahlaki bir kaygıdan ileri gelir ancak ekonomik rasyonellikle de uyumludur. Bu kaygı girişimcinin yüksek faiz oranları ödemesini engeller ve zarar riskini azaltarak kârın artırılmasına katkı sağlar. Faize harcanacak para şirketin geliştirilmesine aktarılır. Tüm İslâmî seçicilikler gibi bu tip parasal uygulamalar ve İslâmî finans tercihleri de araçsal rasyonelliğe uygundur ve girişimcinin ekonomik çıkarları doğrultusunda işler.[59] MÜSİAD'ın dernek olarak finans sektörüyle ilişkisi, üyelerin ekonomik çıkarlarıyla tam uyumlu bir İslâmî seçicilik biçiminde kendini ortaya koyar.

MÜSİAD ve finans

Derneğin finansla ilişkisi, temsiliyet iddiasına, üyelerine sunduğu hizmetlere ve kendi iç işleyişine odaklanarak incelenebilir. MÜSİAD, kendisini sanayi ve ticaret gibi reel sektörlerde faaliyet gösteren küçük ve orta ölçekli işletmelerin temsilcisi olarak sunar. Finans sektörü aslında kapsam dışındadır, yine de üyeler arasında banka yöneticileri olmasa da finans sektörü çalışanları vardır.

MÜSİAD üyeleri arasında, Türkiye pazarında faaliyet gösteren tüm İslâmî bankalar, Albaraka Türk Katılım Bankası, Anadolu Finans Kurumu, Türkiye Finans Katılım Bankası, Kuveyt Türk Evkaf Finans Kurulu bünyesinde çalışanlar vardır. Bu durum, MÜSİAD ile bu kurumlar arasındaki bağlantıların bir kanıtıdır ancak kurumsallaşmış bir temsiliyet ilişkisinden bahsedilemez. Daha ziyade bireysel bağlantılar söz konusudur; örneğin bir banka şubesinin müdürü dernek üyesi olabilir. Bu şube müdürü bankadaki konumu değiştiğinde MÜSİAD'la olan ilişkisini devam ettirebilir ya da sona erdirebilir, ama onun yeri-

59 Weber bunu işletme sahibinin vahşi rekabet ortamındaki rasyonelleşmesine bağlar. Weber, Max, *a.g.e.*, 2003, s. 47.

ne gelen kişiye devretmez. Dolayısıyla bu ilişkinin sistematik ve kurumsal olmadığı açıktır: Dernek yönetiminde de İslâmî bankalar özel olarak temsil edilmez. Ayrıca üyelik, İslâmî bankalara özgü değildir. Türkiye Vakıflar Bankası ve Türkiye Yapı Kredi Bankası gibi geleneksel bankaların yöneticileri de MÜSİAD'a üye olurlar. Bunların sayılarının görece daha az olması hem örgütsel hem de kişisel anlamda İslâmî yakınlıklarla açıklanabilir.

Banka sorumlularıyla bağlantılar MÜSİAD'm yerel ağlarını kurarken izlediği mantığı gözler önüne serer. Üyeleri arasında bankacıların bulunması, KOBİ sahipleriyle yerel banka şube çalışanları arasındaki kişisel tanışıklıklar karşılıklı güven ilişkisi yaratır ve dolayısıyla bu durum KOBİ sahiplerinin kredi ve borçlanma konularında karşılaştıkları yapısal engelleri aşmalarına yardımcı olur. Bu nedenle Türkiye finans piyasasında faaliyet gösteren tüm bankaların şube yöneticilerinin mümkün olduğunca üye yapılması topluluk yararınadır.

Göreli İslâmî seçicilik ve ekonomik rasyonellik MÜSİAD'm finansal işleyişinde de görülebilir. İncelenen şubelerde, aidat toplamak ve fatura ödemeleri için bankacılık sistemine başvurulmuyordu, bu görevle sekreterler ilgileniyordu. Elbette, bu işleyiş finansal işlerin izlenmesi nisbeten kolay olan küçük ölçekli şubelerde uygulanabilir, ki zamanla profesyonelleşme ele toplama sisteminden banka aracılığıyla ödeme sistemine geçişi gerektirir.

Öte yandan genel anlamda ekonomiyle ilişkilere baktığımızda geleneksel bankacılık sisteminin kullanıldığını görürüz. Örneğin, dernek 21 Nisan 2009 tarihinde TOTAL ile özel bir anlaşma imzalamış ve üyelerin dernek araçları için yaptıkları benzin alımlarında indirim sağlayan bir kart almalarını sağlanmıştır. Bu karta sahip olabilmek için üyelerin TOTAL'in önerdiği bankalardan birinde bir kredi hesabı açtırmaları gerekir. Önerilen bankalar en büyük geleneksel bankalar yani Akbank, Türkiye İş Bankası, Yapı Kredi Bankası ve Garanti Bankası'dır. İslâmî banka alternatif olarak önerilmemiştir. Bu üyelerin özellikle böyle bir talebinin olmadığını, derneğin de özellikle faizli

bankacılıktan uzak durma kaygısının olmadığını gösterir. TOTAL Kart sayesinde ise üyelere benzin alımlarında %3 ila %6 arasında bir indirim sağlanır. Tüm TOTAL benzin istasyonlarında geçerli uygulamaya göre toplam harcamanın %3'üne denk puan kazanılır ve bu puanlar bir sonraki harcamalarda para olarak kullanılabilir. Aslında bu mekanizma, harcanan para üzerinden kâr yaratan, bir nevi çalışmadan kazanç yaratan bir sistem olarak görülebilir. Dolayısıyla İslâm inancına göre çaba sarf edilmeden kazanılan bir para olduğu için haram kabul edilmesi gerekir. Bu haliyle kampanyanın İslâm ahlakına ters düştüğü ileri sürülebilir ama dernek açısından bunun İslâmî bir rahatsızlık yaratmadığı görülmektedir. Aksine, derneğin bu anlaşmanın ardından Türk Havayolları ve GSM şirketi AVEA ile de benzer anlaşmalar imzaladığını eklemek gerekir.

MÜSİAD içinde geleneksel bankalarla kurulan ilişki İslâmî ahlak söylemiyle ekonomik gerçeklikler arasındaki mesafeyi gözler önüne serer. Bu anlaşmalar grubun çıkarı söz konusu olduğunda ekonomik ortakların seçiminde araçsal rasyonelliğin İslâmî seçiciliklere baskın geldiğini ortaya koymaktadır. Dernek burada İslâmî kaygılardan uzak kendi örgütlediği ve temsil ettiği işadamları grubuna çıkarları doğrultusunda fayda sağlama sorumluluğunu yerine getirmektedir. Bu nedenle de MÜSİAD topluluğu her şeyden önce bir ekonomik çıkar grubudur.

İslâmî finansın kapitalist açılımları

Girişimcilerin finans alanıyla kurduğu ilişki araçsal bir rasyonellik izlediklerini, esnek yapıda olduklarını ve piyasa dinamiklerine uyum sağlama becerilerinin yüksek olduğunu gösteriyor. İslâmî finans, İslâmî burjuvazinin kapitalist mantık uyarınca başvurduğu pek çok kaynaktan biri. Ahlaki kaygılar ya da ideolojik yönelimler İslâmî finans ürünlerinin kullanımını teşvik eden nedenler arasında görünmüyor. Tercihlerinde, bu ürünlerin işadamlarının çıkarlarıyla uyumluluğu, kârlılığı ve ulaşılabilirliği belirleyici oluyor.

İslâmî bankalar günümüzde küresel ekonomik sisteme tam

uyum sağlamış durumda ve geleneksel bankalara rakip olabilecek özelliklere sahip. Kârlı ve müşterilerin ihtiyaçlarına uygun ürünler sundukları oranda da rekabet güçlerini artırıyorlar. Hatta İslâmî finansın, istikrarsızlığı ve şüpheli durumları engelleyerek ve tasarruf sahibi, yatırımcı ve banka arasındaki güven ilişkisine önem atfederek, avantaj yaratma becerisiyle daha kârlı olduğu bile söylenebilir.

İslâmî ekonomi öğretisini ortaya atanlara göre faizsiz bankacılığın ekonominin İslâmîleştirilmesi yolunda öncü kuvvet görevi görmesine ve bu bankaların kurulmasının başlangıçta ümmetin yeniden İslâm'a kazandırılmasını amaçlamasına rağmen,[60] Türkiye'de İslâmî bankalarının kuruluşu daima, gerek İslâmî sermayenin Körfez ülkelerinin sermayesiyle gerek Avrupa'daki göçmenlerin tasarruflarıyla ilgili olarak, İslâmî sermayenin rantabilizasyonu kaygısını taşımıştır. İslâmî finans giderek kendini kurucu ideologlarının İslâmcı amaçlarından bağımsızlaştırmıştır. Tıpkı 2000'li yıllarda İslâmî burjuvazinin siyasal İslâm'la yollarını ayırmasına benzer biçimde İslâmî finans da siyasal İslâm projelerinden ayrışmıştır ve artık günümüzde toplumu İslâmîleştirme aracı olarak görülemez.

2005 yılından beri Katılım Bankası adını alan İslâmî bankalar Türkiye'de hem pazar paylarını artırmakta hem de şube örgütlenmelerini yaygınlaştırmaktadır. Türkiye'de İslâmî finans, faizin ilgası argümanı haricinde özgünlüğünü yitirmiştir çünkü İslâm öğretisine en uygun ürün olan "muşareke"ler (tam ortaklık) işlemlerin azını oluşturur. Geleneksel bankacılık sistemiyle bir arada var olmaları bu özel finans kuruluşlarını geleneksel bankalarınkiyle benzer ekonomik davranışlar benimsemeye itmiştir (riskleri azaltmak, kârı artırmak, büyük ölçekli yatırım arayışı) ve 2000 yılından beri de giderek devletin geleneksel bankacılık sistemi için uyguladığı finansal şartlara tâbidirler.[61]

Söz konusu bankaların İslâmî renklerinin uçuklaşmasının bir diğer nedeni de şirket sahiplerinin bu bankaları gitgide İslâmî güdülerle değil, sağladığı ürünlerin kârlılığı ve sunduğu

60 Chapellière, Isabelle, *a.g.e.*, s. 100, 110.

61 *A.g.e.*, s. 164, 183, 199.

hizmetlerin avantajları dolayısıyla tercih ediyor hale gelmesidir. Dolayısıyla İslâmî bankaları diğerlerinden ayıran tek unsur olan ürünlerinin İslâmî göndermelere sahip oluşu, tümüyle kimliksel bir iddia olarak kalmakta ve diğer bankalarla rekabet konusunda kârlılık, ahlaki önermelerden daha belirleyici hale gelmektedir.

Finans alanında da görüldüğü gibi, İslâm dininin piyasayla uyumlulaştırılma biçimleri gün geçtikçe değişiyor. 1980'li yıllarda İslâmcı karşı-seçkinler, toplumsal Müslüman kimliğinin güçlendirilmesi için İslâmî finans kaynaklarının yaratılmasını sağlayan siyasal girişimcilerdi; oysa artık bugün İslâmî burjuvazi İslâmî finansın rasyonel tercihli müşterisi konumuna gelmiş durumda.

Sonuç

Evet, Türkiye'de yeni bir İslâmî burjuvazi oluştu. Varlığının gözle görünür ve niteliksel kanıtları mevcut ve kamusal alanda da bu sıfatla tanımlanıyorlar. Artık burjuva alanının egemen aktörü olan bu yeni çıkar grubu, toplumsal uzamın örgütlenişine, siyasal alana ve ekonomik ve ahlaki-kültürel yapılandırmalara etki ediyor. MÜSİAD, işverenlerin kamusal alandaki varlıkları açısından İslâm'la müspet bir ilişki kurulmasını meşrulaştırdı ve kendisi de kamusal İslâm'ın çağdaş görünümlerinden birini oluşturuyor. MÜSİAD'ı, tanımladığı, örgütlediği, temsil ettiği, kurumsallaştırdığı ve yeniden ürettiği bu yeni İslâmî burjuvazinin oluşumundaki tarihî aktör olarak tanımlamak mümkün. Günümüzde İslâmî burjuvazi, Türkiye'de meydana gelen toplumsal dönüşümün taşıyıcısı durumundadır ve uyguladığı İslâmî seçiciliklerle öznelliğini dışa vurmaktadır.

İslâmî burjuvazi, toplumsal dönüşümün yeni taşıyıcısı

Türkiye, 2000'li yıllardan beri ekonomik ve siyasal dönüşümler dışında, İslâm dininin modernlik içindeki yerinin ve siyasal kültürünün –laiklik, ordunun rolü, "Türklüğün" tanımı–

ve dünyadaki konumuna dair temsillerin –yeni-Osmanlıcılık, Arap reformları için örnek olmak– kendi geçmişinin –Osmanlı mirasının yeniden keşfi, Ermeni sorunu ve Kürt kimliğiyle ilgili tartışmalar ve elbette geleceğini tanımlama biçimlerinin– AB ile entegrasyon ve yeni uluslararası işbirliklerinin –(İran-Türkiye-Brezilya)– sorgulanmasıyla birlikte toplumsal zihniyetlerin ve yaşam tarzlarının dönüşümüne de tanık oldu. İslâmî burjuvazi, siyasal, ekonomik ve toplumsal temsilcileriyle toplumun topyekûn yeniden tanımlanmasında etkin bir rol oynamaya başladı.

Yeni burjuvazinin toplumsal dönüşümden yarar sağlama, ülkenin geleceğine ve uluslararası trendlere yön verme isteği aşikâr. Hal böyleyken elindeki güç, iktidarı elinde tutmasının haricinde, sosyal üstünlük iddiasının, yani ekonomik ve siyasal etkinliğinin ve sergilediği eylemlerin değerinin[1] arzu edilir ve erişilebilir olmasıyla yakından ilişkili. Söz konusu seçkinler, gündelik yaşamlarında bir yaşam tarzını ve sınıf ruhunu somutlaştırarak ellerinde bulundurdukları yetkileri, ülkülerini ve başarılarını yeni itibar kriterleri olarak sunmaktalar.[2] Seçkinlerin asıl gücü, yeni bir model, bir örnek sunabilme ve bu modelin halk tarafından taklit edilebilme becerilerinde saklı.[3]

Ulusal kültürün tanımı, seçkinler arasındaki bir iktidar meselesidir; özellikle de ideallerin çatışma halinde kızıştığı değişim dönemlerinde... Türkiye'de bu rekabet yerleşik laik burjuvaziyle yeni dönemin İslâmî burjuvazisi arasında cereyan ediyor. Bazı noktalarda bu iki kutbun uzlaştığı görülüyor. Her iki taraf da etkin yönetim anlayışını, Avrupalılaşmayı, ekonomik liberalizmi ve teknolojik ilerlemeyi savunuyor. Kapitalizmin, performansı ve kârı ön plana çıkaran rasyonel ve pragmatik mantığını benimsiyorlar. Ekonomiyle ilişkilerinde etkin bir küreselleşmeden taraflar ve tüketim toplumuna her gün daha çok entegre oldukları görülüyor.

---

1 Coenen-Huther, Jacques, *a.g.e.*, s. 106.

2 *A.g.e.*, s. 423.

3 Nadel, Siegfried F., "The Concept of Social Elite", *International Social Science Bulletin*, 1956, C. 8, s. 418.

Öte yandan İslâm dininin toplumsal örgütlenmedeki yeri ile ilgili olarak, kültürel temsiller konusunda birbirlerinden ayrışıyorlar. Laik burjuvazi 1923 yılından beri gündemde olan, İslâm'ın cumhuriyetçi devletçi tanımı dışında kamu işlerine özerk müdahalesini kesin şekilde men eden Kemalist Batılılaşmanın takipçiliğini temsil ediyor. Yeni İslâmî burjuvazi ise İslâm ve Anadolu geleneklerinin ve simgelerinin ön plana çıkarılmasıyla teminat altına alınacak, Türkiye için özgün olduğu iddia edilen bir modernleşme öneriyor. Böylelikle yeni burjuvazinin nezdinde Türkiye'deki toplumsal değişime yön verecek Kemalist ve Batıcı sosyal gelişmeye alternatif oluşturabilecek bir sosyal değişim ve bir sınıf atlama modeli sunuluyor.

Bu iki burjuvazinin işverenler alanı içindeki öncü temsilcileri, TÜSİAD ve MÜSİAD bünyesinde yer alan seçkinlerden oluşuyor. Burada sadece işverenler arasında yaşanan bir ekonomik çıkar çatışması değil aynı zamanda ahlaki ve kültürel bir zıtlaşma da mevcut. Bu kültürel rekabette halka yakınlığı dolayısıyla MÜSİAD'm ortaya koyduğu örnek, çoğunluk tarafından benimsenebilirlik ve taklit edilebilirlik açısından daha avantajlı görünüyor. Bu yakınlık üç boyutta incelenebilir: ekonomik, coğrafi ve kültürel.

Burada öncelikle ekonomik bir yakınlık söz konusu çünkü yeni burjuvazi büyük ölçüde KOBİ sahiplerinden oluşuyor. Temsil ettiği ekonomik sermaye, TÜSİAD bünyesinde toplanan büyük ve birikimi zor olan sermayeden farklı olarak orta ölçekli şirketlerde ve orta vadede çalışma ve birikimle gelmiş olup, büyük holdinglerin sermayesine göre elde edilmesi daha mümkün duruyor. Bu burjuvazinin ahlaki temsili de bu ekonomik gücün ulaşılabilirliği mesajını pekiştiriyor. Söz konusu grubun temsilcileri bunu sebatkâr çalışma, girişimcilik dinamizmi ve iş ahlakı sayesinde ulaşılabilir bir sermaye olarak sunuyorlar.

İkinci olarak KOBİ'ler metropollerde ve özellikle de İstanbul civarında öbeklenmiş TÜSİAD bünyesindeki büyük holdinglerin aksine Anadolu kentlerinde yayılmış halde bulunuyorlar. Dolayısıyla, İslâmî burjuvazinin halkla sosyal-mekânsal anlamda da yakınlık avantajı var. Bu işadamları bizzat yerel ekonomi-

nin aktörleri olarak varlık gösteriyorlar ve şehirlerinin eşrafından olarak kabul edilip saygı görüyorlar. Yaptıkları yardımlar ve hayır işleriyle de çevrelerinin ve dar gelirli kesimlerin sempatisini kazanıyorlar. Örnek alınabilecek ve yeniden üretilmesi mümkün yerli bir işadamı modelini temsil ediyorlar.

Son olarak, MÜSİAD bünyesindeki seçkinlerin toplumun büyük kesimiyle kültürel bir yakınlığa sahip olmaları. Derneğin kuruluşundan beri kendilerini *halktan, aşağı tabakadan* taraf, TÜSİAD bünyesindeki "azınlık" seçkinlerle ahlaki-kültürel bir karşıtlık çizgisinde konumlandırıyorlar. Kendilerini büyük İstanbul burjuvazisinin seçkinciliğine karşı "Anadolu sermayesinin" çıkarlarının savunucusu olarak gösteriyorlar. Taşralı girişimcinin sebatla çalışarak yükselişini büyük burjuvazinin "rantçı" faaliyetlerine üstün görüyorlar. Laik seçkinlerin Batı tarzı kalkınma modelini eleştiriyor; kendi ekonomik kalkınma ve modernleşme modellerini Anadolu muhafazakârlığı ve İslâmî hassasiyetleri üzerine inşa ediyorlar. Yeni İslâmî burjuvazinin kamusal alandaki egemenliği ve iktidarı da Anadolu'nun yerel kültürünü ülkenin yüksek kültürü seviyesine çıkarıyor ve böylece kendini onunla özdeşleştiren halkın öz değerini yükseltiyor.

Ekonomik, coğrafi ve kültürel düzlemde halkın çoğunluğu ile kurulan bu yakınlık, böylece yeni İslâmî burjuvazi tarafından temsil edilen toplumsal modeli bir esin kaynağı haline getiriyor. Bu sayede yeni İslâmî burjuvazi de kendi çıkarlarını, kendi varoluş tarzlarını, kendi değerlerini ve ideallerini ön plana koyan İslâmî tondaki yaşam ve tutum biçimlerini kabul ettirebilme şansı yakalıyor.

İslâm'la kurulan ilişkinin toplumsal alanda bir tercih ilkesi olarak sunulması yeniden-İslâmîleşme sürecinden farklı bir duruma işaret ediyor. Gücü, İslâm'ın köktenci ve devletle bütünleşmiş biçimlerinden uzaklaşmış, siyasetten bağımsız biçimde ve modern aktörlerce kamusal yaşama dahil edilmesinden kaynaklanıyor. Bu eklemlenmenin biçimi de böylece öznelleştirilmiş ve oldukça esnek olabiliyor: Kamusal İslâm kapitalizme uyarlanabilir, demokratik ve rasyonel biçimler alıyor.

İslâm'la ilişkilenme tarzları da, Türk modernliğinin Batı modernliğinden farkını ortaya koyan bir ittifak unsuru olarak Türkiye'nin uluslararası düzlemdeki ilişkilerinde ön plana çıkarılıyor. İslâmî burjuvazi kendisini bu sayede bir model olarak ortaya koyuyor ve ekonomik-siyasal özgürlük taleplerini dile getiren Arap göstericiler tarafından da bu şekilde algılanıyor.

Aslına bakılırsa, Anadolu'nun çağlardan beri var olan etnik-kültürel çoğulculuğu göz önüne alındığında İslâmî hassasiyetlerin Anadolu kültürünün özü olarak sunulması indirgemeci bir yaklaşım. Bu, Türkiye'deki kimlikler matrisi içindeki kültürel kodlardan, en büyüğü de olsa, sadece biri olan İslâm'ın yerini sağlamlaştıran siyasal bir tavır olarak okunmalıdır.

Bugün İslâmî burjuvazi kendi gücünün farkında ve son derece kenetlenmiş durumda; İslâmî sermayenin konumu iltimas ilişkileriyle korunuyor, iktidarla iç içe olmanın getirdiği ayrıcalıklar bu birliği pekiştiriyor. İslâm ahlakı bir performans unsuru ve statü simgesi olarak perçinleniyor ve kamusal alanın örgütlenişinde dinin rolünü artırıyor. Bu tahakküm, sembolik düzlemle sınırlı kalabilir. Bu durumda, kamusal İslâm kârlı ve prestijli olduğu için daha ziyade gösteriş için kullanılacaktır ve din de aktörlerin benimsediği bireysel stratejilerde konformist ve pragmatik bir mantık içinde kişisel çıkarlara yönelik bir *simge* haline gelecektir. Öte yandan, İslâmcı bir nitelik kazanıp kamusal alanın ahlakileştirilmesi siyasetine de hizmet edebilir. Bununla birlikte İslâm'ın ekonomik, siyasal ve hukuki alanın düzenleyici ilkesi olarak hâkim olması pek mümkün görünmüyor. 2003 yılından beri ülkeyi yöneten İslâmî burjuvazi, bu alanların düzgün bir biçimde işlemesi için dinin düzenleyici etkisinden azade olması gerektiğine ikna olmuş görünüyor.[4] Ancak İslâm'la iliş-

4 Bu sonuç söz konusu araştırma döneminde geçerliydi, fakat 2011'den beri hükümetin aldığı kararlarda, iç politikada ve dış politikada benimsediği söylemlerde ve yürürlüğe giren yasalarda dinin, bir dönüşüm ve meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığını, toplumsal hareketlere karşı tutumlarında ise bir sınıflandırma mekanizması olarak kullanıldığım gözlemliyoruz. Bugün, İslâmî burjuvazinin içindeki çeşitlilikten ve bu kesimin değerlerinin ve fikirlerinin zenginliği, hoşgörüsü ve esnekliğinden giderek uzaklaşarak ideolojikleşen bir siyasetle karşı karşıyayız.

kilenme, yükselme ve siyasi iltimas arayışındaki aktörlerin söylem ve pratiklerinde varlığını devam ettiriyor. Kuşkusuz, günümüzde İslâmî seçiciliklerin açıkça ifade edilmesi, sınıf atlamak için en etkili toplumsal strateji olarak ortaya çıkıyor.

Giderek daha elitist olmakla birlikte MÜSİAD, belli bir iş ahlakına saygı duyulması şartıyla ve bir çıkar birliği olması halinde, yeni katılımcılara ve uluslararası ortaklıklara kapılarını açmış bir işveren örgütü olma özelliğini koruyor. Toplumsal alanda söz konusu burjuvazi İslâm'la ilişkilenme bakımından bir çeşitlilik gösteriyor. Genç kuşaklar yeniliklere ve farklılıklara daha da açık... İslâmî burjuvazi küresel dinamiklerle oldukça uyumlu bir biçimde ilerliyor. 1970'lerde İslâmcı karşı-seçkinlerin varoşlara seslenmek için bir adalet ilkesi olarak kullandığı İslâmî aidiyet bugün bu burjuvazinin sınıfsal ayrıcalık ilkesine dönüşmüş durumda. İslâm'la ilişkilenmenin burjuvaziye özgü bir nitelik kazanması elbette Türkiye'ye has yeni bir modernlik yaratıyor. Bu modernliğin iki koşulla süreklilik arz edeceğini söyleyebiliriz: İlk koşul, "iyi Müslüman" olmanın tanımının, cemaat tipi ahlakçı örgütlenmelerin tekeline girmemesi ve ikinci koşul ise bu toplumsal değişimin öncüsü aktörlerin iktidarının, Türkiye'deki yaşam tarzlarının çoğulcu niteliğiyle uyumlu olması ve demokrasiye, hukuk devletine, şeffaflık prensibine ve farklılıklarla saygı duyması.

Günümüzde İslâm'ın toplumsal yansıması olarak *İslâmî seçicilikler*

Moderniteyi anlamada Batı'mn kullandığı ve "kutsal olan"la "dünyevi olan"ı birbirinden ayıran siyasi lügat geçerliliğini çoktan yitirdi çünkü din, seküler stratejiler ve hedefler gözeterek toplumsal eylemleri biçimlendiren bir unsur olarak varlığını devam ettiriyor.[5] İslâm, "modern yaşamın karmaşasıyla ve istikrarsızlığıyla iç içe geçiyor"[6] ve modern İslâmî aktörler ara-

5 *A.g.e.*, s. 404.

6 Geertz, Clifford, "La religion, sujet d'avenir", Wieviorka, Michel (der.), *a.g.e.* içinde, s. 430.

cılığıyla kamusal alanı biçimlendirmeye devam ediyor. Türkiye'de İslâmî burjuvazinin oluşumu, modernleşmenin dine rağmen gerçekleşmediğini, tersine dinî kimliğin sınırlarının yeniden çizilmesine ve dinin yorumlanışına ve deneyimlenmesine bizzat müdahil olduğunu ve dindarlığın ortaya konuş biçimlerinin dönüşmesine yol açtığını gösteriyor. "Dinin geçmiş zamanın kalıntısı olduğu görüşünden kurtulmamız gerekiyor"[7] çünkü bu süreç aslında karşılıklı bir etkileşimin sonucu.

Yeni İslâmî burjuvazi İslâm'ın kamusal yüzlerinden biri. Ortaya çıkış hikâyesi aynı zamanda dinle ilişkilenme biçiminin modernlikle, laiklikle, küresel kapitalizmle, demokrasiyle ve Avrupa'yla etkileşim içinde burjuvaziye özgü bir tarza bürünmesinin hikâyesi. Bu, üç aşamada gerçekleşiyor. İlk süreç, laiklik ve pozitivizm ilkesi uyarınca 1924'ten 1970'lere kadar dinin özel alana hapsedilmesiyle betimlenebilir. İkinci aşama, İslâmî karşı-seçkinlerin kolektif ve ideolojik mobilizasyonuyla İslâm'ın siyasallaşmasına denk geliyor. 1980'den beri devam eden üçüncü aşama ise, İslâm'la kurulan ilişkinin eylem ve konumlanışlarda bir tercih ilkesi olarak öznel anlamda dışsallaştırılmasına işaret ediyor. İslâm'ın dogmatik, ideolojik yorumlardan ve devlet denetiminden kurtulması Türkiye'de kendine has ve değişken yeni İslâmî burjuvazinin oluşmasında etkili olan temel unsurlar arasında yer alıyor.

Ekonomi, İslâm'ın modern kapitalizm dinamikleriyle iç içe geçişinin en açık biçimde gözlemlendiği alan. Dindar bir işadamının İslâm'la ilişkisini mikro-sosyolojik açıdan incelediğimizde İslâm'ın ekonomiye, dindar Müslüman'ın İslâmcı bir aktör olduğu önkabulünü haklı çıkaracak bir tarzda, topyekûn şekilde dahil olmadığını görüyoruz. İslâm'ın ekonomik davranışa dahil olma şekli ve düzeyi bireyin inisiyatifinde. Burada kişilerin dindarlığının bir iş ahlakına dönüştürülmesi söz konusu. Bu dönüşüm farklı şekillerde olabilir ve sonuçta ortaya çıkan bu ahlakın aldığı biçimler, girişimcinin isteğine ve hür iradesine bağlı.

---

7 Joas, Hans, "La modernisation entraîne-t-elle nécessairement la sécularisation des sociétés", Wieviorka, Michel (der.), *a.g.e.* içinde, s. 413.

İslâmî seçicilikler de dolayısıyla tümüyle girişimcinin kişisel çıkarları ve istekleri ile ve pek tabii içinde yer aldığı piyasanın koşulları doğrultusunda şekilleniyor. Kapitalizmin araçsal mantığı ve İslâm ahlakı bu seçiciliklerin yaratılmasında etkin iki unsuru oluşturur. İlki faaliyetlerin genel çerçevesini belirlerken ikincisi de aktörün tercihlerini yönlendirir ve bu sayede kendi faaliyet alanı içinde diğer aktörlerden ayrışmasını sağlamış olur. Bu seçicilikler, piyasanın sınırları dahilinde bu iki ahlak dizgesini uyumlulaştırarak araçsal mantığın dayattığı kararlarla İslâm ahlakının izin verdiği faaliyetler arasında çıkabilecek gerilimleri gidermeye yarar. Ekonomik faaliyetin amacı, kâr sağlamak ve şirketin varlığını devam ettirmek olduğu için, İslâmî seçicilikler esas olarak araçların seçimi, amaçlarla araçlar arasındaki ilişkilerin yorumlanışı, faaliyetlerle aktör arasındaki ilişkilerin hangi çerçevede yürüyeceği ve ekonomi alanındaki konumlanışların nasıl söyleme aktarılacağı konularında devreye girer. İslâmî burjuvazinin ekonomik yaşamının tüm yönlerini İslâmî tercihler belirlemez. Ne zaman, ne ölçüde, nasıl bir yorumla ve hangi biçimler altında bunu ortaya koyacağına ancak aktör karar verebilir. Bu da toplumsal/ekonomik yaşamında İslâmî seçicilikleri oluşturur.

İslâm'ın küreselleşme ve kapitalizmle eklemlenmesinden türeyen İslâmî seçicilikler, aktörlerin İslâm'la ilişkisinin faaliyet alanına göre parçalı biçimde ortaya konduğunu gösterir. Bunlar, girişimcilerin tercihlerini, tutum ve davranışlarını tümüyle belirlemez. Bir tercih ilkesi olarak İslâm, aktörün eylemlerine etki etmezken, söyleminde ortaya çıkabilir; tutumları yönlendirirken söylemde ortaya konmayabilir; ya da bazı alanlardaki faaliyetleri yönlendirebilirken diğer alanlarda izine dahi rastlanmayabilir. Kimi zaman da kişinin benlik tanımına şekil verirken toplumla ilişkilerinde kendini göstermeyebilir. Sonuç olarak İslâm'la olan ilişkisini ne derecede, hangi alanda ve ne çapta ortaya koyacağına karar veren, günümüz modernitesinde İslâm'dan başka kimlik ve kavrayış kaynakları da olan, bireydir.

Burada İslâm'la ilişkilenmenin bireyselleşmesi ve kişinin düşünce dünyasına, mantığına ve sorgulamalarına tâbi, seçmeci

bir ilham kaynağına dönüşmesi söz konusudur. İslâm bu noktada tartışılabilir, sorgulanabilir ve tercih sebebi olarak benimsenebilir bir ilke haline gelir. Bu da sekülerleşmenin ta kendisidir. İslâmî seçicilikler kültürel sermayenin ürünüdür ve dolayısıyla toplumun örgütlenişinde tıpkı zevkler ve estetik gibi sınıfsal bir ayrım unsuru olarak işler. Bu haliyle İslâmî yönelim, kendini Tanrı'ya adayarak kendinden ve bu dünyadan vazgeçmeyi vazetmez. Söz konusu seçicilikler bireyin, istek ve amaçlarıyla şekillenen dünyevi yaşamını ilgilendirir ve bireyin bu dünyada, bu toplumda ve bugün kendini gerçekleştirmesini sağlar.

Araştırmamızın sonucu olarak ortaya çıkan bu seçicilik, kamusal yaşamın örgütlenişinde kültürel ve kişisel olguların son derece etkin olduğunu gösterir: İslâmî seçicilikler özel yaşamla kamusal yaşamın kesişme noktasında üretilmektedirler ve bu iki alanın sınırlarının gitgide geçirgenleştiğini kanıtlar. Ayrıca toplumsal bir ayırt edici özellik olarak bu seçicilikler sürekli bir dönüşüm içindedir çünkü İslâmî dindarlıkla son sürat değişen küresel piyasa toplumunun kurallarının buluşma noktaları arasındaki düzenlemeler bireyin düşünselliğine tâbi olarak her an yeniden düzenlenir.

Günümüzde İslâmî aktörler öznelliklerini, ister bireysel ister kolektif olsun, İslâmî seçicilikler aracılığıyla ortaya koymaktadır. Elbette bu, bireysel ve kolektif tercihlerin kamusal alanda ifade edilmesine imkân veren demokratik ve liberal ekonomi toplumlarında böyledir.

İslâmî seçicilik kavramı, dolayısıyla, İslâm'ı bir yana, ekonomiyi, toplumu, siyaseti, diplomasiyi, kültür endüstrilerini, Batı'yı, modernliği vb... bir yana koyup, yeni toplumsal olguların ortaya çıkmasına yol açan etkileşim ve kesişim alanlarını görmezden gelerek inceleyen kültüralist ve oryantalist yaklaşımlarla bir kopuşu zorunlu kılar. Bu kavram sayesinde sorunsalı eylem üzerine inşa eder ve aktörü kendi bağlamı içinde ele alır, böylece dini değil, dinle kurulan ilişkiyi inceleme imkânı buluruz. İnceleme ölçütü olarak bunu aldığımızda, niyetler ya da öğretiler gibi soyutlamalara değil doğrudan somut olana – eyleme, söyleme – odaklanabiliriz.

İslâm diniyle kurulan aidiyet belirleyici bağ, kişinin ekonomiye bakışma, sosyal yaşam içindeki ilişkilerine ve siyasal eğilimlerine dair birtakım tercihlerde bulunmasına neden olur. İslâmî seçicilik, bu alanların herhangi birinde eylemlerin İslâmî sembollere ve geleneklere gönderme yapmasıdır. Dinle ilişkilenmenin dışsallaştırılış biçimlerine öncelik vermemiz bu seçiciliklerin kişinin dininden ve dindarlığından bağımsız bir biçimde ortaya çıkabileceklerini gösterir. İslâmî yaşam tercihleri, İslâm'a ilişkin olumlayıcı bir kamusal ilişkinin göstergesidir ancak özel yaşamında kişinin dindarlığını kanıtlayacak nitelikte değildir. Kişi, özel yaşamında dinî zorunluluklara uymazken kamusal yaşamında İslâmî seçicilikler sergileyebilir. Ekonomik ve toplumsal kazanç vaadi ya da herhangi maddi manevi kaybı bertaraf etme amacı bireylerin İslâmî seçiciliklerde bulunmalarına neden olabilir. Örneğin, İslâmî pratiklerin uygulanmasının norm ya da kural olduğu toplumsal koşullarda, bu pratiklerin kişinin dindarlığından mı yoksa herhangi bir cezai uygulamayı bertaraf etme isteğinden mi kaynaklandığını ayırt etmek zordur. Aynı şekilde, Müslüman olmayan bir kişi İslâmî finans ürünlerini, sırf bu işi yapanlara güvendiği için ya da İslâmî finans, konvansiyonel bankacılıktan fazla kazanç getirdiği için tercih edebilir. Bu gibi durumlarda İslâmî seçicilik Müslümanların tekelinden ve dinle ilişkilerine özgü bir sorunsal olmaktan çıkar ve dini ve dindarlık düzeyi ne olursa olsun kişinin içinde bulunduğu bağlamla ilişkilerini göz önüne alan toplumsal ve siyasal bir sorunsal haline gelir.

Bireyin dinine, dindarlığına değil, içinde evrildiği toplumsal bağlamla etkileşimine odaklanmak araştırmaların temel metodu olmalıdır. Bu şekilde aynı bireyin birbirinden çok farklı eylemlerini ayrı ayrı inceleyebilir ve eğer varsa her birinin İslâmî niteliğini ortaya koyabiliriz. Bu bakış açısı aynı zamanda İslâm'ın farklı alanlardaki yerini ve rolünü gözlemlemeye ve dinle kurulan ilişkinin dışsallaştırılmasını teşvik eden (toplumsal, siyasal, kişisel) olguları kavramaya olanak verir. Bu sayede bu ilişki ile onu çevreleyen dinamiklerin sürekli etkileşiminin zaman içinde geçireceği dönüşümü yakından izlenmemizi sağlar.

İslâmî seçiciliklerin her alanda, egemen olan güç ilişkilerine ve alanın kurallarına göre, farklı biçimler alacağını göz önünde bulundurursak, İslâmî olgunun çoğul biçimlerini gözlemlemek de böylece mümkün olacaktır.

Bu kavram, teorik bir araç olarak, araştırmacıyı aktör ile sistem arasındaki etkileşime öncelik tanımaya iterken günümüz İslâm'ı hakkındaki araştırmaları da mezheplerin ya da coğrafi bölgelerin özcü ve köktenci prangalarından kurtarır. Bireyin öznelliği ve düşünselliği ışığında İslâmî seçiciliklerin incelenmesi bu yolla dinin ve modernliğin birbirine eklemlenmesinin yarattığı yeni sorunsalları ve yeni toplumsal yapılandırmaları daha doğru yöntemlerle incelememize katkıda bulunacaktır.

KAYNAKÇA

Adaş, Emin Baki, "Production of Trust and Distrust: Transnational networks, Islamic Holding companies and the State in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 2009, Cilt 45, No. 4, s. 625-636.

Ahmad, Faroz, *The Making of Modern Turkey*. Londra, Routledge, 1993.

Akagül, Deniz, "Le(s) capitalisme(s) turc(s) face à l'intégration européenne", *CEMOTI*, 2003, No. 36, s. 105-125.

Alkan, Haluk, "Türkiye'de İşadamı Örgütleri ve Devlet", *Birikim*, Eylül 1998, No. 114, s. 43-62.

Alkan, Haluk, Aydın, Uğur, "Türkiye'de İşadamı-Devlet İlişkileri Perspektifinden MÜSİAD", *Toplum ve Bilim*, Yaz 2000, No. 85, s. 133-155.

Anquetil, Alain, *Qu'est-ce que l'éthique des affaires*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

Aras, Bülent, Çaha, Ömer, "Fethullah Gülen and His Liberal 'Turkish Islâm' Movement, *The Middle East Review of International Affairs*, Aralık 2000.

Arıkan, Burak, "The Programme of the Nationalist Action Party: An Iron Hand in a Velvet Glove?", *Middle Eastern Studies*, Ekim 1998, Cilt 34, No. 4, s. 120-134.

Atan, Serap, "Europeanization of Turkey's Peak Business Organizations and Turkey-EU relations", Uğur, Mehmet, Canefe, Nergis (der.), *Turkey and European Integration: Accession Prospects and Issues*, Londra, New York, Routledge, 2004.

Atasoy, Yıldız, "Cosmopolitan Islamists in Turkey: Rethinking the Local in a Global Era", *Studies in Political Economy*, Autumn 2003/Winter 2004, Cilt 71/72, s. 133-161.

Ayata, Sencer, "Patronage, Party and State: The Politicization of İslâm in Turkey", *Middle East Journal*, Kış 1996, Cilt 50, No. 1, s. 40-56.

Aydın, Zülkûf, "The Role of the State in Turkish and South Korean Development Experience", *Turkish Public Administration Annual*, 1996/1997, s. 17-44.

Aydın, Zülkûf, *The Political Economy of Turkey*. London, Pluto, 2005.

Baisnée, Olivier, Pasquier, Romain, *L'Europe telle qu'elle se fait: européanisation et sociétés politiques nationales*, Paris, CNRS Edition, 2007.

Bardelli, Pierre, *Le modèle de production flexible*, Paris, Presses Universitaires de France (Que Sais-je?), 1996.

Barkey, Henri, *The State and The Industrialization Crisis in Turkey*, Boulder, Colo, Westview Press, 1990.

Bayart, Jean-François, *L'Islam républicain*, Paris, Albin Michel, 2010.

Becker, Howard S., *Les ficelles du métier*. Paris, La Découverte, 2002.

Berger, Peter L., ve Luckmann, Thomas. *La construction sociale de la réalité*. Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986.

Bertaux, Daniel, *Les récits de vie*. Paris, Nathan, 1997.

Beyhan, Burak ve Bilge Arınath Köroğlu "*Collaborative Relations As the Basis of Economic Development: The Tale of Denizli*", ERC/METU VI. International Conference in Economics, Ankara, Turkey, 2002. www.econ.utah.edu/ehrbar/erc2002/pdf/P049.pdf.

Bianchi, Robert, *Interest Groups and Political Development in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Bilici, Faruk, "Sociabilité et expression politique Islamistes en Turquie: les nouveaux *vakıfs*", *Revue française de science politique*, 1993, Cilt 43, No. 3, s. 412-434.

Birdal, Murat, "The Rise of Religious Corporations in Turkey: Incorporation of Religious Values into the Economic Sphere", *Yönetim*, Haziran 2006, s. 38-45.

Bocock, Robert J., "The Ismailis in Tanzania: A Weberian Analysis", *The British Journal of Sociology*, Aralık 1971, Cilt 22, No. 4, s. 365-380.

Boies, John, Pichardo, Nelson A., "The Committee on the Present Danger: A Case for the Importance of Elite Social Mouvement Organizations to Theories of Social Movements and State", *Berkeley Journal of Sociology*, 1993-1994, Cilt 38, s. 57-87.

Boix, Carles, Posner, Daniel N., "Making Social Capital Work: A Review of Robert Putnam's Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy", *The Weatherhead Center for International Affaires*, Haziran 1996, s. 96-4.

Bolat, Ömer, *Medeniyet Ideali*, İstanbul, Küre, 2007.

Boltanski, Luc, "Les systèmes de représentation d'un groupe social: les 'cadres'", *Revue française de sociologie*, Ekim-Aralık 1979, Cilt 20, No. 4, s. 631-667.

Boltanski, Luc, *Les cadres: la formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 1982.

Boltanski, Luc, Chiapello, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Boratav, Korkut, *Türkiye İktisat Tarihi, 1980-2005*, İstanbul, İmge, 2003.

Bottomore, Tom, *Élites and society*, Londra ve New York, Routledge, 1964, 2. baskı, 1993.

Boudon, Raymond, "La rationalité du religieux selon Max Weber", *L'année sociologique*, 2001/1, Cilt 51, s. 9-50.

Bourdieu, Pierre, "L'espace social et la genèse des classes", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1984, Cilt 52, No. 1, s. 3-14.

Bourdieu, Pierre, "Le champ économique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1997, Cilt 119, No. 1, s. 48-66.

Bourdieu, Pierre, "The forms of capital", J. G. Richardson (der.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood Press, 1986, s. 241-258.

Bourdieu, Pierre, "The forms of capital", Granovetter, Mark, Swedberg, Richard (der.), *The Sociology of Economic Life*, 2. baskı. Cambridge, Westview Press, 2001, s. 96-111.

Bozan, Ayşegül, *Une étude sur le jeune cadre de l'AKP en Turquie*, Sosyoloji tezi, Paris, EHESS, 2007.

Bozan, İrfan, *Devletle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: TESEV, Mart 2007.

Buğra, Ayşe, "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations", *International Journal of Middle Eastern Studies*,1998, Cilt 30, s. 521-539.

Buğra, Ayşe, "İktisat ve ahlâk", *Toplum ve Bilim*, Bahar 1988, No. 41, s. 9-41.

Buğra, Ayşe, "The Claws of the Tigers", *Private View*, Güz 1997, Cilt 4, s. 50-55.

Buğra, Ayşe, *Islam in Economic Organisations*, İstanbul, TESEV, 1999.

Buğra, Ayşe, *State and Business in Modern Turkey*, State University of New York Press, Albany, 1994.

Bulut, Faik, *Tarikat Sermayesinin Yükselişi*, İstanbul, Doruk Yayınları, 1997.

Carré, Olivier, "Religion et développement dans les pays musulmans: éléments d'économie İslâmîque", *Social Compass, 1992*, s. 55-65.

Cem, İsmail, *Türkiye Üzerine*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1970.

Chapellière, Isabelle, *Ethique & Finance en Islâm*, Monaco, Koutoubia, 2009.

Charles, Raymond, *L'âme musulmane*, Paris, Flammarion, 1958.

Coenen-Huther, Jacques, *Sociologie des élites*, Paris, Armand Colin, 2004.

Coleman, James, S., "Social Capital in the Creation of Human Capital", *The American Journal of Sociology*, 1988, Cilt 94, s. 95-120.

Colonomos, Ariel, "La morale de la croyance dans les profits de la vertu", *Revue internationale des sciences sociales*, 2005/3, No. 185, s. 501-511.

Comte-Sponville, André, *Le capitalisme est-il moral?*, Paris, Albin Michel, 2004; [Kapitalizm Ahlaki midir?, İletişim Yayınları, 2012].

Çaha, Ömer, "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmî Uyanış", Gültekingil, Murat, Bora, Tanıl (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. İslâmcılık*. İstanbul, İletişim, 2005.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan, Türkiye'de İslâmcı Oluşumlar*, İstanbul, Metis Yayınları, 1990.

Çalmuk, Fehmi, "Necmettin Erbakan", Gültekingil, Murat, Bora, Tanıl (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. İslâmcılık*, Istanbul, İletişim, 2005, s. 550-557.

Çarkoğlu, Ali, "Who Wants Full Membership? Characteristics of Turkish Public Support for EU Membership", *Turkish Studies*, 2003, Cilt 4, No. 1, s. 171-194.

Çayır, Kenan, *İslâmîc Literature in Contemporary Turkey: from Epic to Novel*, New York, Pilgrave Macmillan, 2007.

Çelik, Ömer, "Turkey and the Fate of Political Islam", Abramowitz, Morton (der.), *The United States and Turkey: Allies in Need*, New York, Century Foundation Press, 2003, s. 61-84.

Çınar, Menderes, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, İstanbul, Dipnot Yayınları, 2005.

D'Iribarne, Philippe, *La logique de l'honneur: gestion des entreprises et traditions nationales*, Paris, Seuil, 1989.

D'Iribarne, Philippe, *Le tiers-monde qui réussit: nouveaux modèles*, Paris, Odile Jacob, 2003.

Dağı, Hasan, "Rethinking Human Rights, Democracy and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical MiddleEastern Studies*, 2004, Cilt 13, No. 2, s. 135-151.

Dargent, Claude, "Les explications culturelles du développement économique: pertinence et faiblesses", *Revue Internationale de Politique Comparée*, 2002, Cilt 9, No. 3, s. 343-369.

Demeulenaere, Pierre, "Comportement économique et normes du capitalisme", *Revue internationale des sciences sociales*, 2005/3, No. 185, s. 465-476.

Demir, Ömer, Acar, Mustafa, Toprak, Metin, "Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges", *Middle Eastern Studies*, Kasım 2004, Cilt 40, No. 6, s. 166-188.

Diez, Thomas, Agnantopoulos, Apostolos, Kaliber, Alper, "File: Turkey, Europeanization and Civil Society", *South European Society and Politics*, 2005, Cilt 10, No. 1, s. 1-15.

Dumont, Paul, "Le modèle économique Islâmîque dans la presse Islamiste turque. L'Etat et l'étatisme en question", Prochazka-Eisl, Gisela, Strohmeier, Martin (der.), *The Economy as an Issue in the Middle Eastern Press*, Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Viyana, 2008.

Dumont, Paul, "Socialisme et Islam en Turquie", Dumont, Pierre, Santucci, Robert, *Contestation en pays Islâmîques* içinde, Paris, CHEAM/La Documentation Française, 1984, s. 89-116.

Durak, Yasin, *Emeğin Tevekkülü. Konya'da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık*, İstanbul, İletişim, 2011.

Duran, Burhanettin, "Islamist Redefinition(s) of European and Islamic Identities in Turkey", Mehmet Uğur, Canefe, Nergis (der.), *Turkey and European Integration: Accession Prospects and Issues*, Londra ve New York, Routledge, 2004.

Duran, Burhanettin, Engin, Yıldırım, "Islamism, Trade Unionism and Civil Society: The Case of Hak-İş Labour Confederation in Turkey", *Middle Eastern Studies*, Mart 2005, Cilt 41, No. 2, s. 281-305.

Eickelman, Dale F., Piscatori, James, *Muslim Politics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

Eraydın, Ayda, "Changing Spatial Distribution and Structural Characteristics of the Turkish Manufacturing Industry", Şenses, Fikret (der.), *Recent Industrialization Experience in Turkey in a Global Context*, Wesport, USA, Greenwood Press, 1994, s. 155-174.

Erbakan, Necmettin, *Milli Görüş*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1975.

Erner, Guillaume, "La morale économique chrétienne: le tournant médiéval", *Revue internationale des sciences sociales*, 2005/3, No. 185, s. 513-522.

ESI, *Les Calvinistes İslâmîques: Changements et conservatisme en Anatolie Centrale*, Berlin-İstanbul, 19 Eylûl 2005.

Farro, Antimo L., *Les mouvements sociaux: diversité, action collective et globalisation*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2000.

Freeman, Jo, "Resource Mobilization and Strategy: A Model for Analyzing Social Movement Organization Actions", Zald, Mayer N., McCarthy, John D. (der), *The Dynamics of Social Movements Resource Mobilization, Social Control and Tactics*, Massachusetts, Winthrop Publishers, 1979, s. 167-189.

Gamson, William A., Meyer, David S. "Framing Political Opportunity", McAdam, Doug, McCarthy, John D., Zald, Mayer N. (der.), *Comparative Perspectives on Social Movements* içinde, New York, Cambridge University Press, 1996. s. 257-290.

Geertz, Clifford, "La religion, sujet d'avenir", Wieviorka, Michel (der.), *Les sciences sociales en mutation*, Auxerre, Editions Sciences humaines, 2007, s. 417-434.

Geertz, Clifford, "Ideology as a Cultural System", GEERTZ, Clifford (der.). *The interpretations of Cultures*. New York, Basic Books, 2000, s. 193-233.

Geertz, Clifford, "Religion as a Cultural System", Banton, Michael (der.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* içinde, Londra, Routledge, 1966, s. 1-46.

Gélinier, Octave, *L'éthique des affaires, Halte à la Dérive*, Paris, Seuil, 1991.

Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Gôle, Nilûfer, *Interpénétrations: L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Editions, 2005.

Gôle, Nilûfer, "Ingénieurs Islamistes et étudiantes voilées en Turquie: entre le totalitarisme et l'individualisme", Kepel, Gilles, Richard, Yann (der.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990, s. 167-192.

Gôle, Nilûfer, "L'Islam à la rencontre des sciences sociales", Wieviorka, Michel (der.), *Les sciences sociales en mutation*, Auxerre, Editions Sciences humaines, 2007.

Gôle, Nilûfer, "Secularism and Islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites", *Middle East Journal*, 1997, Cilt 51, No. 1, s. 417-426.

Gôle, Nilûfer, *Interpénétrations: L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Editions, 2005.

Gôle, Nilûfer, *Islâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul, Metis, 2000.

Gôle, Nilûfer, *Mühendisler ve İdeoloji. Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere Geçiş*, İstanbul, Metis, 1986.

Grossman, Emiliano, Saurugger, Sabine, *Les groupes d'intérêt. Action collective et stratégie de représentation*, Paris, Armand Colin, 2006.

Guiso, Luigi, Sapienza, Paola ve Luigi Zingales, "People's Opium? Religion and Economic Attitudes", *CRSP Working Paper*, No. 542, Ağustos 2002.

Gûlalp, Haldun, "Globalising Postmodernism: Islamist and Western Social Theory", *Economy and Society*, 1997, Cilt 26, No. 3, s. 419-433.

Gûlalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslâmın Temelleri*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Gülalp, Haldun, "Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey", Bozdoğan, Sibel, Kasaba, Reşat (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey,* Seattle WA, University of Washington Press, 1997, s. 52-63.

Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Cilt 2: critique de la raison fonctionnaliste, Paris, Fayard, 1987.

Haenni, Patrick, *L'Islam de marché*, Paris, Seuil, 2005.

Heper, Metin (der.), *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience*, Berlin, Walter De Gruyter, 1991.

Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

Ismail, Salwa, *Rethinking Islamist Politics*, Londra, New York, I. B. Tauris, 2003.

İnsel, Ahmet, *La Turquie entre l'ordre et le développement.* Paris, L'Harmattan, 1984.

İnsel, Ahmet, "AKP and Normalizing Democracy in Turkey", *South Atlantic Quarterly,* 2003, Cilt 102, No. 2/3, s. 293-308.

Jacquot, Sophie, Woll, Cornelia, "Usage of European Integration. Europeanization from a Sociological Perspective", *European Integration Online Papers (EIoP)*, 2003, Cilt 7, No. 12.

Jenkins, Craig J., "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements", *Annual Review of Sociology,* 1983, Cilt 9, s. 527-553.

Joas, Hans, "La modernisation entraîne-t-elle nécessairement la sécularisation des sociétés", Wieviorka, Michel (der.), *Les sciences sociales en mutation*, Auxerre, Editions Sciences humaines, 2007, s. 409-416.

Kançal, Salgur, "La longue marche de la Turquie vers la 'richesse des nations'", *Economie et Société*, Haziran 1995, No. 34, s. 177-214.

Karabelas, Gerasimos, "The Military Institution, Atatürk's Principles, and Turkey's Sisyphean Quest for Democracy", *Middle Eastern Studies*, Cilt 45, No. 1, Ocak 2009, s. 57-69.

Karpat, Kemal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Elitler ve Din*, İstanbul, Timaş, 2009.

Kasaba, Reşat, Bozdoğan, Sibel, "Turkey at the Crossroads", *Journal of International Affairs*, 2000, Cilt 54, No. 1, s. 1-20.

Katırcıoğlu, Erol, "Türkiye'nin 500 Büyük Sanayi Kuruluşu", *İstanbul Sanayi Odası Dergisi*, İstanbul, 1995.

Kedici, Gizem, *Financing Problems of Small Firms: Evidence from Turkey*, Dissertation of Master of Science in Economics, The University of Birmingham, Eylül 2003.

Kenan, Çayır, *Islamic Litterature in Contemporary Turkey from Epic to Novel*, New York, Pilgrave Macmillan, 2007.

Kepel, Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'Islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

Kepel, Gilles, *Le Prophète et Pharaon*, Paris, Gallimard, 2012.

Kepel, Gilles, Leveau, Rémy (der.), *Exils et royaumes: Les appartenances au monde arabo-musulman d'aujourd'hui*, Paris, Presses de Sciences Po, 1994.

Keyder, Çağlar, "Whither the project of modernity", Bozdoğan, Sibel, Kasaba, Reşat (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey.* Seattle WA: University of Washington Press, 1997. s. 37-51.

Keyder, Çağlar, *State and Class in Turkey. A study in a capitalist development*, Londra, New York, Verso, 1987.

Keyman, Fuat; Koyuncu, Berrin, "AKP, MÜSİAD, Ekonomik Kalkınma ve Modernite", *Düşünen Siyaset*, 2004, Cilt 19, s. 125-145.

Keyman, Fuat, Koyuncu, Berrin, "Globalization, Alternative Modernities and the Political Economy of Turkey", *Review of International Political Economy*, Şubat 2005, Cilt. 12, No. 1, s. 105-128.

Kocka, Jürgen, *Les bourgeoisies européennes au XIXe siècle*, Paris, Berlin, 1997.

Kuran, Timur, "Moral Overload and Its Alleviation", Benner, Avner, Putterman, Louis (der.), *Economics, Values and Organization*, New York, Cambridge University Press, 1998, s. 231-266.

Kuran, Timur, *İslâm and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*, New Jersey, Princeton University Press, 2004.

Lapidot, Anat, "Islamic Activism in Turkey since the 1980 Military Takeover", *Terrorism and Political Violence*, 1996, Cilt 8, No. 2, s. 62-74.

Lasswell, Harold D., Lerner, Daniel (der.), *World Revolutionary Elites. Studies in Coercive Ideological Movements*. Cambridge, Mass, The MIT Press, 1965.

Linden, Ian, "Elite et Contre-élite", Linden, Ian. *Christianisme et pouvoirs au Rwanda*, Paris, Edition Karthala, 1999. s. 285-320.

Lubeck, Paul M., "Islamic Networks and Urban Capitalism: an Instance of Articulation from Northern Nigeria", *Cahiers d'études africaines*, 1981, Cilt 21, No. 81, s. 67-78.

Luizard, Pierre-Jean, *Laïcités autoritaires en terre d'Islam*, Fayard, Paris, 2008.

Mandaville, Thomas, "Transnational Muslim solidarities and everyday life", *Nation and Nationalism*, 2011, Cilt. 17, No. 1, s. 7-24.

Mandaville, Peter, *Global Political İslâm*, Londra, New York, Routledge, 2007.

McAdam, Doug, Mccarthy, John D., Zald, Mayer N., (der.), *Comparative Perspectives on Social Movements*. New York, Cambridge University Press, 1996.

McCarthy, John D., Zald, Mayer N., "Ressource Mobilization and Social Movements: a partial theory", *American Journal of Sociology*, 1977, Cilt 86, No. 6, s. 1212-1241.

McClosket, Deirdre N., *The Bourgeois Virtues*, Chicago ve London, Chicago University Press, 2006.

Mecham, R. Quinn, "From the ashes of virtue, a promise of light: the transformation of political İslâm in Turkey", *Third World Quarterly*, 2004, Cilt 25, No. 2, s. 339-358.

Madoui, Mohamed, "Temps de travail, temps de prière: les entrepreneurs algériens face à l'irruption du sacré dans l'entreprise", *Lien social et politique*, 2005, No. 54, s. 105-114.

Madoui, Mohamed, "Temps et usage du temps par les entrepreneurs algériens", *Temporalités*, 2. sömestre, 2005, No. 3, s. 108-120.

Manço, Ural, *L'Évolution macrosociologique de la Turquie depuis 1980 comme cadre au développement d'identités İslâmîques*, 2001.

Mardin, Şerif, "Religion and Politics in Turkey", Piscatori, James s. (der.), *Islam in The Political Process*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1983.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim, 1983.

Mercier, Samuel, *L'Ethique dans les entreprises*, Paris, Repères, 1999.

MÜSİAD, *Tanıtım Kataloğu*, İstanbul, MÜSİAD, 1995.

MÜSİAD, *Broşürü*, İstanbul, 2010.

MÜSİAD, *2004 Yılı ve 2005 Yılının İlk Yarısında Türkiye Ekonomisinin Gidişatı*, No. 48, 2005.

MÜSİAD, *Basın açıklaması*, Bas. Kom. 05-255, 15 Mart 2003.

MÜSİAD, *Basın açıklaması*, Bas. Kom., 9 Kasım 2006.

MÜSİAD, *Basın açıklaması*, Bas. Kom., 7 Kasım 2007.

MÜSİAD, *Başbakan N. Erbakan'ın Doğu Asya Gezisi ve MÜSİAD'ın Bosna-Hersek Gezisi*, No. 18, 1996, İstanbul.

MÜSİAD, *Economic Cooperation Among Islamic Countries*, Kasım, 1994, No. 8.

MÜSİAD, *İş Hayatında İslâm İnsanı (Homo Islamicus)*, Rapor No. 9, Aralık 1994.

MÜSİAD, *MÜSİAD'ın 30 Maddelik Kriz Reçetesi*, 4 Ocak 2001.

MÜSİAD, *2001, 2000'den İyi Olmayacak*, 12 Ocak 2001.

MÜSİAD, *Pamuk Birliği*, Rapor No. 19, İstanbul, 1996.

MÜSİAD, *The Evaluation of Turkish Economy 2004 and the first half of 2005*, No. 48, 2005.

MÜSİAD, *Türkiye Ekonomisi 2000*, Rapor No. 36, 2000.

MÜSİAD, *Türkiye Ekonomisi 2001*, Rapor No. 38, 2001.

MÜSİAD, *Türkiye Ekonomisi 2002*, Rapor No. 39, 2002.

MÜSİAD, *Türkiye Ekonomisi 2003*, Rapor No. 40, 2003.

Merton, Robert K., *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, 1997.

Mills, Wright C., "Situated Actions and Vocabularies of Motive", *American Sociology Review*, Aralık 1940, Cilt 5, No. 6, s. 904-913.

Moaddel, Mansoor, "Ideology as Episodic Discourse: The Case of Iranian Revolution", *American Sociology Review*, Haziran 1992, Cilt 57, No. 3, s. 353-379.

Moore, Barrington Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasants in the Making of the Modern World*, Harmondswarth, Penguin, 1969.

Moore, Clement Henry. "Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and in Turkey", *Middle East Journal*, Bahar 1990, Cilt 44, No. 2, s. 234-255.

Moore, Laurence, "Laïcité et persistance de la croyance", Wieviorka, Michel (der.), *Sciences sociales en mutation* içinde, Auxerre, Sciences Humaines, 2007. s. 401-408.

Nadel, Siegfried F., "The Concept of Social Elite", *International Social Science Bulletin*, 1956, Cilt 8, s. 413-424.

Narlı, Nilüfer, "The rise of Islamist movement in Turkey", *Middle East Review of International Affairs*, Eylül 1999, Cilt 3, No. 3.

Navaro-Yashin, Yael, *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2002.

Oberschall, Anthony, *Social Conflict and Social Movements*, New Jersey, Prentice-Hall, 1973.

OECD, *Le financement des PME et des entrepreneurs, Synthèses*, Şubat 2007.

Offerlé, Michel, *Sociologie des groupes d'intérêt*, Paris, Montchrestien, 1994, 2. baskı, 1998.

Öncü, Ayşe, "Chambers of Commerce in Turkey: An inquiry to State-Industry Relations as a Distributive Domain, The Political Economy of income Distribution in Turkey", Özbudun, Ergun, Ulusan, Aydın (der.), *The Political Economy of income Distribution in Turkey*, New York, Holmes and Meier Publisher, 1980, s. 455-480.

Öniş, Ziya, "Beyond the 2001 Financial Crisis: The Political Economy of The New Phase of Neo-liberal Restructuring in Turkey", *Review of International Political Economy*, 2006, Cilt 16, No. 3.

Öniş, Ziya, "Domestic Politics, International Norms and Challenges to the State: Turkey-EU Relations in the post-Helsinki Era", *Turkish Studies*, 2003, Cilt 4.

Öniş, Ziya, "Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Coexistence", *Contemporary Politics*, 2001, Cilt 7, No. 4, s. 281-298.

Öniş, Ziya, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of The Welfare Party in Perspective", *The Third World Quarterly*, 1997, Cilt 18, No. 4, s. 743-766.

Öniş, Ziya, "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-liberalism in Critical Perspective", *Middle Eastern Studies*, Temmuz 2004, Cilt 40, No. 4, s. 113-134.

Öniş, Ziya, Türem, Umut, "Business, Globalisation and Democracy: A Comparative Analysis of Turkish Business Associations", *Turkish Studies*, 2001, Cilt 2, No. 2, s. 94-120.

Öniş, Ziya, Türem, Umut, "Entrepreneurs, Democracy and Citizenship in Turkey", *Comparative Politics*, Temmuz 2002, Cilt 34, No. 4, s. 439-456.

Öniş, Ziya. "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of The Welfare Party in Perspective", *The Third World Quarterly*. 1997, Cilt 18, No. 4, s. 743-766.

Özcan, Gül Berna, "The Three Illustrative Regions, Denizli, Kayseri, Gaziantep", Özcan, Gül Berna (dér.), *Small Firms and Local Economic Development, Entrepreneurship in Southern Europe And Turkey* içinde, Avebury: Aldershot, 1995.

Özdalga, Elisabeth, *İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Özdemir, Şennur, "MÜSİAD ve Hak-İş'i Birlikte Anlamak. Sınıflı Bir İslâmî Ekonomi mi?", Murat Gültekingil ve Tanıl Bora (der), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. İslâmcılık*, İstanbul: İletişim, 2005.

Özdemir, Şennur, *MÜSİAD. Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi*, Ankara, Vadi Yayınları, 2006.

Özsoy, İsmail, *Özel Finans Kurumları*, İstanbul, Asya Finans Kurumu Yayını, 1997.

Pareto, Vilfredo, *The Rise and the Fall of Elites: an application of theoretical sociology*, Totowa, N. J., Bedminster Press, 1968.

Paillé, Pierre (der.), *La méthodologie qualitative: posture de recherche et travail de terrain*. Paris, Armand Colin, 2006.

Paix, Catherine (der.), "Bourgeoisies des Tiers Monde d'hier à aujourd'hui", *Revue tiers monde*, Kasım-Aralık 1990, Cilt 31, No. 124.

Piore, Michael J., Sabel, Charles, *Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*, New York, Basic Books, 1984.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press Books, 1944.

Putnam, Robert D., *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993.

Putnam, Robert D., "Bowling Alone. America's Declining Social Capital", *The Journal of Democracy*, Ocak 1995, Cilt 6, No. 1, s. 65-78.

Ricœur, Paul, *Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

Rocher, Guy, "Multiplication des élites et changement social au Canada français", *Revue de l'institut de sociologie*, 1968, No. 1, s. 79-94.

Rodinson, Maxime, *Islâm et Capitalisme*, Paris, Seuil, 1966.

Roniger, Luis, "The Comparative Study of Clientelism and the Changing Nature of Civil Society in The Contemporary World", Roniger, Luis, Güneş-Ayata, Ayşe (der.), *Democracy, Clientelism, and Civil Society*, United Kingdom, Lynne Rienner Publishers, 1994, s. 1-18.

Roy, Olivier, *Echec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1999.

Rubin, Michael, "Green Money, Islamist Politics in Turkey", *Middle East Quarterly*, Kış 2005, Cilt 12, No. 1, s. 13-23.

Salmon, Anne, *Ethique et ordre économique: Une entreprise de séduction*, Paris, CNRS Editions, 2002.

Salmon, Anne, *Moraliser le capitalisme?*, Paris, CNRS Editions, 2009.

Sarıbay, Ali Y., *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985.

Sarıbay, Ali Y., "Weberleştirilmiş İslâm", *Birikim*, Şubat 2006, s. 86-92.

Schultz, Theodore, *Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research*, New York, Free Press, 1971.

Schultz, Theodore, *Investing in People: The Economics of Population Quality*, Berkeley, University of California Press, 1982.

Schutz, Alfred, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.

Schumpeter, Joseph, *Théorie de l'évolution économique: recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture*, 1935.

Scott, Allen J., "The Collective Order of Flexible Production Agglomerations: Lessons for Local Economic Development Policy and Strategic Choice", *Economic Geography*, 1992, Cilt 68, s. 219-233.

Selçuk, Uğur, "Islamic Puritanism as a Source of Economic Development: Contributions of Gülen Movement", Londra, 25-27 Ekim 2007 tarihli konferans konuşmasının metni http://en.fgulen.com/content/view/2453/53/.

Yavuz, Hakan M., Esposito, John L., *Turkish Islâm and the Secular State: the global impact of Fethullah Gülen's Nur Movement*, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 2003.

Seufert, Günter, "Démocrates musulmans", *Outre-Terre*, 2005/1, Cilt 10 (Türkiye–Avrupa– Express 2014?).

Stone, Russel A., "Religious Ethic and the 'Spirit of Capitalism' in Tunisia", *International Journal of Middle East Studies*, Haziran 1974, Cilt 5, No. 3, s. 260-273.

Storper, Michael, "Industrialization and the Regional Question in the Third World", *International Journal of Urban and Regional Research*, 1990, Cilt 14, No. 3, s. 423-444.

Storper, Micheal ve Scott, A.J., "The Geographical Foundations and Social Regulation of Flexible Production Complexes", Wolcher, J., Dear, M. (der.), *Territory and Social Reproduction*, Londra, Allen Unwin, 1988, s. 21-40.

Strong, Kelly, C., Weber, James, "Embedded Cultural Values and International Transaction Cost", *International Journal of Value-Based Management*, 1994, No. 7, s. 207-218.

Suleiman, Ezra, *Elites in French Society: The Politics of Survival*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 1978.

Tachau, Frank, *Political Elites and Political Development in the Middle East*, Cambridge, Schenkman Publishing Company, 1975.

Taggart, Paul, Szczerbiak, Aleks, *"Parties, Positions and Europe: Euroscepticism in EU Candidate States of Central and Eastern Europe"*, SEI Working Papers, No. 46, 2001, Sussex, Sussex European Institute.

Taggart, Paul, Szczerbiak, Aleks, *"The Party Politics of Euroscepticism in EU Member and Candidate States"*, SEI Working Papers, No. 51, 2002, Sussex, Sussex European Institute.

Taşkın, Fatma, Yeldan, A. Erinç, "Export Expansion, Capital Accumulation and Distribution in Turkish Manufaturing 1980-1980", Togan Subidey (der.), *The Economy of Turkey Since Liberalisation*, Great Britain, Macmillan Press Ltd, 1996.

Taşkın, Yüksel, "Türkiye'de Sınıfsal Yeniden Yapılanma. AKP ve Muhafazakar Popülizm", *Birikim*, Nisan 2006, No. 204, s. 16-25.

TESEV, *Ortadoğu'da Türkiye Algısı*, İstanbul, 2012.

Thompson, Edward s., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard/ Seuil, 1988.

Toprak, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, E.J. Brill, 1981.

Toprak, Binnaz, *Türkiye'de Farklı Olmak. Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, İstanbul: Metis, 2009.

Toprak, Zafer, *Milli İktisat. Milli Burjuvazi Türkiye'de Ekonomi ve Toplum 1908-1950*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

Turner, Bryan S., "Islam, Capitalism and the Weber Theses", *The British Journal of Sociology*, Haziran 1974, s. 230-243.

Turner, Bryan S., *Weber and Islam*, Londra ve Boston, Routlegde & Kegan Paul, 1974. Turunç, Hasan, "Islamist or Democratic? The AKP's Search for Identity in Turkish Politics", *Journal of Contemporary European Studies*, Nisan 1997, Cilt 15, No. 1, s. 79-91.

Uğur, Mehmet, Yankaya, Dilek, "Policy Entrepreneurship, Policy Opportunism and EU Conditionality: The AKP and TÜSİAD Experience in Turkey", *Governance*, 2008, Cilt 21, No. 4., s. 581-601

Ülgener, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlâki ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, Derin, 2006.

Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul, Derin, 2006.

Vergin, Nur, *Industrialisation et changement social: Etude comparative dans trois villages d'Eregli*, Siyaset Bilimi doktora tezi, Paris, Université René Descartes, 1973.

Voirol, Olivier, "Idéologie: concept culturaliste et concept critique", *Actuel Marx*, Ocak 2008, No. 43, s. 62-78.

Weber, Andy, "Relations Between the State and Civil Society in Turkey: Does the EU Make a Difference?" Joseph, Joseph S. (der.), *Turkey and The European Union, Internal Dynamics and External Challenges*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, s. 83-95.

Weber, Max, *Economy and Society*, Roth, Guenther, Wittich, Claus (der.), Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1978.

Weber, Max, *Histoire économique: esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*. Paris, Gallimard, 1991.

Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Agora, 1992.

Weber, Max, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003.

White, Jenny, "Pragmatists or Ideologues?: Turkey's Welfare Party in Power", *Current History*, Ocak 1997; Cilt 96, No. 606, s. 25-30.

Wuthnow, Robert, "Religion and Economic Life", Smelser, Neil J., Swedberg, Richard, *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994, s. 621-646.

Yarar, Erol, *21. Yüzyıla Girerken Dünyaya Yeni Bir Bakış*, İstanbul, MÜSİAD, 1994.

Yavuz, Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003.

Yavuz, Hakan,"Opportunity Spaces, Identity, and Islamic Meaning in Turkey", Wiktorowicz, Quitan (der.), *Islamic Activism, A Social Movement Theory Approach*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2004. s. 270-288.

Yavuz, Hakan, *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2006.

Yavuz, Hakan, "Turkish identity and foreign policy in flux: The rise of Neo-Ottomanism", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 2007, Cilt 7, No. 12, s. 19-41.

Yavuz, Hakan, Esposito, John L., *Turkish Islam and the Secular State: The Global Impact of Fethullah Gülen's Nur Movement*, Syracuse, N.Y, Syracuse University Press, 2003.

Zdravomsylova, Elena, "Opportunities and framing in the transition to democracy: the case of Russia", McAdam, Doug, McCarthy John D. ve Mayer N. Zald (der.), *Comparative Perspectives on Social Movements*, New York, Cambridge University Press, 1996, s. 122-137.

Türkiye'de AKP'nin 2002'de tek başına hükümet kurmasıyla siyasal İslâmın iktidar olma mücadelesinde hedefe varılmış oldu. Fakat İslâmî kimlik, iktidara gelmeden çok önce sınıfsal bir nitelik kazanmıştı. Bu dönüşümde, 1990 yılında İstanbul'da, İslâmî hareketle güçlü bağları olan bir ekonomik seçkinler topluluğu tarafından kurulan MÜSİAD'ın etkisi belirleyiciydi. MÜSİAD'ın Türkiye siyaseti üzerindeki gücünü, kurucu başkanlarından Erol Yarar şöyle açıklıyor: "TÜSİAD geçmiş, MÜSİAD gelecek demek." Bu kitaba konu olan sosyal tarih, bir çıkar grubunun gücünün, üyelerinin inancında, azminde ve iradesinde gizli olduğu tezini doğruluyor.

Fransa'da sosyoloji ve siyaset bilimi dersleri veren Dilek Yankaya, *Yeni İslâmî Burjuvazi*'de MÜSİAD'ı kuracak olan aktörlerin hayat hikâyelerinden yola çıkarak, bu aktörlerin kamusal alandaki seferberlikleriyle başlayan ve Türkiye'de yeni bir Müslüman burjuva sınıfının ortaya çıkışı ve iktidar olmasıyla devam eden süreci inceliyor. Yankaya'nın MÜSİAD üyeleriyle yaptığı görüşmelerin satır aralarında, bu "genç" burjuvazinin Türkiye'nin son yirmi yılına nasıl damga vurduğunu, ekonomiyi ve siyaseti nasıl belirlediğini açıkça görülüyor.

Yeni İslâmî Burjuvazi bir siyasal hareketin, yeni bir burjuva sınıfının ortaya çıkma koşullarını nasıl yarattığını incelerken, siyasal İslâm açısından bu tarihsel dönüşümün neden ve sonuçlarını ele alarak, bu süreçte, dinden, muktedir bir sınıfsal gösterge yaratılmasına da dikkat çekiyor. ■

THG
0457270
BVV

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1420-3
9 789750 514203