

KARŞILAŞTIRMALI BİR PERSPEKTİFTEN KAPİTALİZM VE KÜLTÜR CAPITALISM AND CULTURE IN A COMPARATIVE PERSPECTIVE



Yrd. Doç. Dr. Şennur ÖZDEMİR

Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi ÇEEİ Bölümü

Özet : Bu makale, kapitalizm ve çeşitliliği içinde kültür/din ilişkisini ele alan karşılaştırmalı bir çalışmadır. Öncelikle, Weber'in *Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu* başlıklı kitabındaki bakış açısının ele alındığı çalışmada, devamla, kapitalizmin Batılı ülkelerin kendi aralarında ve farklı kültürlerde nasıl ve neden farklılaştığı literatüre dayalı verilerden hareketle yürütülen bir tartışma eşliğinde ortaya konulmaktadır. Daha sonra, ilgili literatürün en problemli kabul edilebilecek konusu olan İslam dininin kapitalizmle bağdaşmazlığı tezi yeniden kavramlaştırılmaya çalışılmıştır. Son bölümde, sosyo-kültürel, politik ve dinsel bağlarla ilişkiselliği ve bu makalede oluşturulmaya çalışılan tarihsel ve kavramsal perspektifle bağlantısı içinde Türk iş dünyasının günümüzdeki görünümüne dair kısa bir tartışma yürütülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kapitalizm, Kültür, Din, Protestan Etik, Hıristiyanlık, İslam.

Abstract : This is a comparative study, which depends on explorations concerning connections between capitalism and culture/religion in its diversity. First, Weberian analysis of *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* has been summarized. Subsequently, a short discussion has been made including diversities among some developed countries and different cultures in this context. The next section is an attempt to re-conceptualize the most problematic area of the related literature, Islamic religion's incompatibility with capitalism. Lastly, contemporary business life in Turkey has been discussed in its relation

with socio-cultural, political and religious aspects and historical and conceptual perspective that is tried to be constructed throughout the study.

Key Words: Capitalism, Culture, Religion, Protestant Ethic, Christianity, Islam.

Giriş: Kapitalist Sistem ve Weber'in Kültüre Yaptığı Vurgu

Klasik iktisat geleneğinin değerler, tutumlar, din, saygınlık, sosyal prestij vb. gibi kültür alanı ile ilgili konuları kapsam dışında bıraktığı bilinmektedir. Bu konuların içerildiği nadir durumlarda ise benimsenen yöntem 'iktisadi yayılcılık' olmuştur. Yani, bu alanlar iktisadın deterministik ve materyalist bakış açısından ele alınmış ve varsayımlara dayalı iktisat teorisinin sınırları içinde kalınmaya özen gösterilmiştir.

İktisat ve sosyal bilim geleneği içinde bunun tek istisnası ekonomik teori, ekonomik tarih ve ekonomik sosyolojinin ilişkisellikleri ve bütünlükleri içinde birlikte kapsanması gerektiğine işaret eden Max Weber'dir.¹ Her ne kadar Marx, Asya Tipi Üretim Tarzı kavramlaştırmasıyla üretim biçimi çerçevesinde farklı üretim biçimleri ve toplumsal formasyonlar için kapitalizmin olabirliği açısından bir bağlantı kurmuşsa ve Emile Durkheim da dikkatlerimizi modern sanayi toplumunda sekülerleşme nedeniyle yok olacağı düşünülen din ve ahlakın işlevini görececek rasyonel bir yeni çerçevenin oluşturulması gereğine çekmişse de, klasik düşünürler arasında oldukça spesifik bir faktör olarak ekonominin kültürel alanla bağlantısına dikkatimizi çeken kişi asıl olarak Max Weber'dir. Weber bunu, "Kapitalizm neden Batı'da ortaya çıktı?" ve "İnsan neden çok para kazanmak ister?" gibi temel sorular etrafında olgunlaştırdığı klasikleşmiş *Protestan Etik* tezinde² ete kemiğe büründürmüştür.

Max Weber ve Kapitalizmin Ruhunu Olarak *Protestan Etik*

Modern dönem öncesinde günlük ihtiyaçlarını gidermekle yetinmeye dayalı feodal zihniyet yerini modern dönemde çok kazanma ve başarı güdüsüyle değiştirmiştir. *Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhunu* başlıklı çalışmasında Weber³ yaygın bir davranış kodu olarak çok kazanmaya yönelik bir yaşam tarzının ortaya çıkması ve bunun sistemin tanımlayıcı bir ögesi durumuna yükselmesini Protestan ahlakıyla ilintilendirir. Bu durumda, Kapitalizmin ortaya çıkış koşulları itibarıyla zenginliğe yönelmenin motor gücü, bu zenginliğin kişiye sağlayacağı maddi ödüller değildir. Tüketim motifi olmaksızın çok kazanma ve üretim için bir izah/meşrulaştırma çerçevesine ihtiyaç vardır: Maddi zenginlik kendi içinde bir amaç olarak istenir, zira Protestan inancı gereği insan

¹ Bkz. Richard Swedberg, *Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

² Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londra ve New York: Routledge, 1992.

³ Bkz. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

sahip olduğu zenginlik nispetinde imanlı ve Tanrı'ya yakın sayılır. Bu çerçevede kapitalizmin oluşma yılları itibarıyla kapitalist girişimciler üretme ve kazanmaya odaklanmış olup kendilerini her türlü harcama ve zevk nesnesinden uzak tutmuşlardır.⁴ *Protestan etike* sıkı sıkıya bağlı kapitalist girişimci, kazandığı zenginlikten kendisi için hiçbir pay ayırmamakta, işini iyi ve tam yapma zevki dışında hiç bir zevk tanımamaktadır.⁵ Ortalama bir insanın moral davranışı, plansız ve sistematik olmayan davranışlarla karakterize olurken,⁶ Protestan ahlakının belirlediği moral davranışta her türlü geçici zevkten arınmışlık ve bütünüyle metodist, sistematik ve planlı bir yaşam tarzı hâkimdir.⁷ Püriten versiyonunda çileci ('ascetic') bir kurtuluş anlayışına dayalı ahlaki davranış, "kişinin sosyolojik anlamda 'öz-ahlakını' (*ethos*) oluşturur. Püritenlikte, o ahlaki davranış, belli bir metodik, akılcı yaşama biçimidir ki – belli koşullarda- modern kapitalizmin ruhunun hazırlayıcısı olmuştur. Ödüllere giden yol, kişinin kendini Tanrı'nın karşısında kurtuluşa layık biri olarak 'kanıtlaması' –Püriten mezheplerin hepsinde vardır- ve insanlar karşısında da Püriten mezheplerden birinde yer almasıdır."⁸

Protestan girişimcinin bu vasıflarını garanti altına alan ise Protestan mezheplere üyeliğin ahlaki gerekleriyle ilintilidir. Bu gerekler, üyeliğe kabulden önce ve üyelik boyunca biteviye 'kanıtlanır'. Mezhep üyeliğine alınmak hiç de kolay olmamakta, üyelik, gizli oyla ve bir sınavdan geçirilmek suretiyle gerçekleşebilmektedir.⁹ Bu zorluklara ilave olarak, mezhepleşmeye dair başka kimi özellikler de ahlaklılığın garantilenmesinde rol oynar: Protestan mezheplerinin anılmaya hak eden bir özelliği gönüllüğe dayalı oluşu ise, diğer bir özelliği de ölçeğin küçük olmasıdır. Böylece denetim mümkün, gönüllü ve kolay olabilmektedir.¹⁰ Ayrıca, ahlaki kusurlar yüzünden mezhepten çıkarılmanın faturası da oldukça ağır olmaktadır. Mezhep üyeliğinden çıkarılmanın anlamı, kişinin "ekonomik olarak kredisini, toplumsal olarak da konumunu yitirmesi demektir."¹¹ Bu çerçeve içerisinde ki, iş yaşamının (ve serbest piyasaya dayalı bir ekonomik düzenin) temel bir unsuru olan güvene

⁴ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 53.

⁵ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 71.

⁶ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s.117.

⁷ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 118-9.

⁸ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Hans H. Gerth ve C. Wright Mills (ed.), çev. Taha Parla, 2. bs., İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987, s. 276.

⁹ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 263.

¹⁰ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 271.

¹¹ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 262.

dayalı ilişkiler ve mekanizmalar ortaya çıkabilmiş ve topyekûn bir düzen olarak kapitalizmi doğuran temel bir faktör olarak rol oynamıştır.¹²

Protestan Etik Tezi: Rasyonel Kapitalizmin¹³ Doğuşu

Weber, ortaya çıkışı itibariyle kapitalizmi, bütün bir ‘Batı’ya genellememiştir. *Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu* başlıklı çalışmasının akışını belirleyen temel soru, kapitalizmin neden bir başka yerde değil de Batı’da ve Batı’nın da belli bir bölgesinde ortaya çıktığıdır. Soruya verilen yanıt, kapitalizmin oluşumunun Protestanlığın yaygın olduğu yerlerde ve Protestan girişimcilerin önderliğinde gerçekleştiğidir.

Söz konusu çalışmada Protestanlık, temelde Orta Çağ’ın manastır hayatının ve monklarının/kesişlerinin sıkı disiplin içindeki çileci, oldukça planlı, metodik ve dakik biçimde rasyonel araçlarla ahirete gerektiği gibi geçmeyi amaçlayan yaşam tarzlarının¹⁴ toplum geneline yaygınlaşması olarak tasvir edilir.¹⁵ Bu süreçte Hıristiyanlık dini, üst düzey manevi gereklerin az sayıda din adamı tarafından icra edildiği bir inanç sistemi olmaktan çıkarak, geniş kesimler arasında ve çileci boyutun dünyasal etkinliklerde realize edilmesi suretiyle

¹² Weber’in sözcükleriyle, “Dinsel dernekler, özellikle, girişimci orta sınıf çevrelerine yükselmenin tipik araçlarıydı. Bunlar, geniş orta sınıf tabakaları (çiftçiler dâhil) arasında burjuva kapitalist iş ahlakının yayılmasına ve korunmasına hizmet etmiştir.” Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 264. Bir mezhebe üyeliğin nasıl her alanda güvene dayalı ilişkiler için bir garanti sayıldığını ortaya koyan açıklama ve örnekler için ayrıca bkz. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 259-263.

¹³ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 67-8. Weber, modern kapitalizmi karşılamak üzere ısrarla “rasyonel kapitalizm” nitelendirmesini kullanmaktadır; zira kendisi, çağdaş dönem öncesinde de kısmi bir realite olarak, “siyasal kapitalizm”, “yağma kapitalizmi”, “parya kapitalizmi” veya “irrasyonel kapitalizm” nitelendirmelerini kullanmaktadır.

¹⁴ Weber’in ifadesiyle, Orta Çağ’da rasyonellik bunlarla sınırlıydı: “Sadece onun için saatin tokmağı vuruyor, sadece onun için günün saatleri bölünüyordu. Manastır topluluklarının iktisadi hayatları da rasyoneldi.” Bkz. Mustafa Özel, *Kapitalizm ve Din*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993, s. 22. Bu nedenle de, kapitalizmle Protestanlık ve Reformasyon öncesi tarihsel bir realite olarak Hıristiyanlık arasında kurulacak bağlantı bu keşişlerin yaşam tarzlarıyla sınırlı kalmaktadır. Rasyonelliğin kilise ve din adamları sınıfıyla sınırlanması, Weber’e göre, Hıristiyanlığın doğasından kaynaklanmıyordu. Bunun nedeni; kilisenin günah çıkarma sonrası halkın dini ve ahlaki vicdanının canlılığını hala koruyamayacağı yönündeki düşünceleriydi ve bu açıklık, tarihsel süreç içinde keşişlerin rasyonel dindarlığına karşı halkın büyü vb. duygusal mekanizmalara kaymasıyla –ya da dinden uzaklaşmasıyla- giderek arttı. Aristokratik kültürün ve servetin (ve dolayısıyla sosyal ve kültürel ayrıcalıkların) belli ellerde toplanmasını mümkün kılan feodalizmin de Hıristiyanlıktaki bu dışlayıcı eğilimi pekiştirdiği ileri sürülebilir.

¹⁵ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 48, 261, 269.

uygulama alanı bulmuş ve bu anlamda da *dünyevileşmiştir*.¹⁶ Weber bu süreci, 'hayatın bütününün Hıristiyanlaşması'¹⁷ olarak ifade etmektedir. Böylece dinde reform (Protestanlık), kilise ve din adamları ile halk kesimleri arasında giderek büyümüş olan açıklığı kapatmaya dönük radikal bir kopuş anlamına geldi. Zira Weber'e göre evrensel olarak geçerli bir ahlaktan sözetmek, bizatihi seçkinler için özel bir yasanın geçerli olamayacağını kabul edilmesi anlamına geliyordu.¹⁸

Bu dünyevileşme sürecinde, dindar kişi dinsel bir çağrı ('calling')¹⁹ içinde belli bir dünyevi etkinliğe öte dünya için hazırlanmanın bir koşulu olarak kendisini adar. Bu dünyadaki kazançlarının ve etkinliklerinin çokluğu, onun dindarlığının göstergesi ve Tanrı tarafından seçilmişliğinin bu dünyadaki işaretleri olarak görülür.²⁰ Aynı şey, kendisini işine dindarca adayın işçi için de geçerli olduğundan bu boyut rasyonel kapitalizmin olgunlaşmasında kritik bir rol oynadı.²¹ Zira Weber'e göre rasyonel kapitalizmde sadece işverenin rasyonel olması yetmezdi, işçiyi de bu yönde eğitmek gerekirdi. Bu nedenle olsa gerek *yaygın rasyonel ve meslek hayatına hazırlayan eğitim* modern kapitalizmin, önce girişimcilerin kendi işçilerini eğitmesiyle başlayıp, daha sonra profesyonel eğitimcilerin ortaya çıkmasını gerektirerek, günümüze kadar uzanan olmazsa olmaz bileşenlerinden biri oldu.²²

Buna göre, her türlü mesleğin icrası Tanrı'ya hizmet anlamına gelir. Çünkü komşuya hizmet zaten Tanrı'ya hizmettir. Bu çerçevede Protestan inancın vurguladığı şey, iş yapılırken takınılan tavırla ilintilidir. Bir şeyin (dinen ve ahlaken) doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyecek olan, işte bu, edip-eyleme

¹⁶ Sebastian Frank'ın, Reformasyonun ruhunu özetlediği şu sözleri bu çerçevede açıklayıcıdır: "Manastırdan kurtulduğunuzu sanıyorsanız, oysa şimdi herkes hayatı boyunca bir keşiş olmak zorundadır." Bkz. Özel, *Kapitalizm ve Din*, s. 59.

¹⁷ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 124

¹⁸ Bu saptamadan hareketle, orijini itibarıyla bilimin evrensel genellemelere ve doğadaki yasa benzeri kurallara ulaşabileceği yönündeki pozitivist kabullerin geniş halk kitleleri lehine, seçkin/aristokrat ahlakının ise aleyhine olduğu ileri sürülebilir. Ama aşağıdakilerle yukarıdakiler arasındaki fark açılıp burjuvazi iktidarını pekiştirdikçe, işçi ve yoksulların etik dışılıklarının vurgulandığı yeni bir dışlayıcı bakış açısı yeniden egemen olmaya başladı.

¹⁹ 'Calling' kavramı İncil'den alınmıştır ve iktisadi etkinliğin meşru karşılığı anlamına gelir. Bkz. Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978, c. II, s. 1200. İslam'da da meslek kavramı dinsel kökenli bir kavramdır. Bkz. Sabri F. Ülgener, *Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: Der Yayınları, 1981, s. 42.

²⁰ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 80, 85, 216.

²¹ Özel'in yerinde tespitiyle, "Meslek fikri girişimciye çok sayıda çalışkan işçi ve onları sömürme hususunda billur gibi duru bir vicdan verirken işçilere de kendilerini çalışmaya zahidçe adanmalarının ödülü olarak ebedi selamet ümidi sunuyordu." Özel, *Kapitalizm ve Din*, s. 22-3.

²² Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 62-3.

tarzıdır. Çalışma ve servete yönelimli olma eğilimlerinin dini rasyonalizasyonu; insanın yeteneklerini değerlendirmesinin, insanlığa faydalı olmanın, ülkeye ve Tanrı'ya karşı vazifelerini yerine getirmenin ve kamu yararının bir gereğidir: Bu çerçevede, kişinin kendi kendine “Hayatımın kiliseye, ülkeme, aileme ve insanlara ne hayrı var?” benzeri sorular sorması tavsiye edilmektedir.²³ Protestan püritenler böylece Hıristiyanlık dinini dünyevileştirdikleri kadar “iktisadi işleri manevileştiriyorlardı” da.

Söz konusu dünyevileşme süreci, sistematik, kılı kırk yaran biçimde hesap ve kitaba dayalı bir rasyonel yaşam kurgusunu içerir. Bu niteliklerle bağlantılı olarak kapitalist sistemin ileri aşamasında, rasyonellik, bilimsellik,²⁴ teknoloji ve rasyonelliğin rutinleşmesi anlamına gelen bürokratikleşme, tanımlayıcı unsurlar olarak karşımıza çıkar.²⁵

‘Demir Kafes’, İnsan Özgürlüğü ve Karizma

İleri kapitalist aşamanın en tipik unsuru olan -rasyonel süreçlerin rutinleşmesi olarak- bürokratikleşme, Weber’in insan özgürlüğü konusunda karamsarlığa kapılmasına yol açan dinamikleri besler. Zira Weber, bu şartlar altında iktisat ile maneviyat arasındaki yukarıda ele alınan bağlantının uzun vadede korunamayacağına inanmaktadır.²⁶ Bu karamsarlığın ardında, kapitalizm gelişkin bir sistem olarak bir kez yerleştikten sonra Protestanlıktan kaynaklanan dinsel ahlakın yerini, dinsel bir meşrulaştırıcıya artık ihtiyaç duyulmayacağından, bütünüyle maddi çıkar dürtüsünün alacağı tespiti yatmaktadır.²⁷ Çok kazanma güdüsüyle etik-dini konular arasında bir bağ kalmadığında insanlık tamamen materyalist eğilimlerinin esiri olacaktır.

Sonuç, mekanize ilişkilerin hâkim duruma gelmesinin bir ürünü olarak ortaya çıkan ‘demir kafes’ olacaktır. Weber’in samimi bir acıyla kaydettiği gerçek şudur: Bu aşama için “uygarlığın daha önce kaydetmediği bir düzeyde geçerli

²³ Özel, *Kapitalizm ve Din*, s. 65.

²⁴ Bilimsel keşiflerin yapılması ya da genel olarak bilimsellikle Protestanlık arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacaksa da, bilimi teknoloji ve iktisadın hizmetine sokmak Protestanlığın toplumsal ve iktisadi yaşama doğrudan ve özgül bir katkısıdır.

²⁵ Böylece, *rasyonel* kapitalizmden söz edebilmek için rasyonel muhasebe, rasyonel teknoloji ve rasyonel hukuka göre işleyen *rasyonel sürekli işletmelerin hâkim* duruma geleceği bir dönemi beklemek gerekecekti.

²⁶ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 181-3.

²⁷ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 182.

olan şey, ruhsuz uzmanlıklar, kalpsiz hissedişler” olacaktır.²⁸ Anglo-Sakson iktisat teorisinin üzerine oturtulduğu ideal tipik insanın bir madde insanı ('homo-ekonomikus') oluşu, dinin kurucu unsuru olmaktan çıktığı kapitalizmin geç aşaması için oldukça isabetli sayılmalıdır. Kapitalizmin ruhu, bu geç dönem kapitalist aşamada, maddeci aşamanın yararcılığa dayalı doğasınca belirlenen, zevk ve eğlence merkezli, hazcı ('hedonistik') insani eğilimlere evrilmiştir.²⁹

İleri kapitalizmin ve modern yaşamın tanımlayıcı unsurları, üstyapısal olarak rasyonel/bürokratik işleyiş, altyapı itibarıyla ise makinelerin mekaniğine sıkı sıkıya bağımlı bir çalışma yaşamıdır. Bu unsurların hâkimiyeti altında, toplumsal değişme dönemlerinde kritik rol oynayan karizmatik özelliklerin beslenebileceği kaynaklar ortadan kalkmaktadır. Bu durumda kapitalizm, bir başka sisteme geçiş için gerekli harekete geçirici güçten yoksun kalacaktır.³⁰ Çünkü, Weber'e göre, kapitalizmin bu aşamasında din, bilim ve sanat gibi insan özgürlüğü ile ilintili alanlarda rasyonel düşüncenin tutsağı haline gelineceğinden insanlık yeni bir dönüşüm için gerekli *peygamberi* potansiyelden (karizma) yoksun kalacaktır.

Weber'in karizma kavramına bu denli vurgu yapması, kendisinin, Protestan formasyonu ve aidiyeti -dolayısıyla bizatihi inançlı bir insan oluşu- dikkate alınmadan anlamlandırılmaz. Weberyen analizde, toplumsal değişme ve dönüşümlerde yapılardan ziyade insan faktörünün rolünü vurgulamak üzere karizma kavramı anahtar önemdedir. Dinsel bir kaynağa sahip karizma kavramı, Tanrı vergisi insani yetenekler olan vahiy, ilham vb. peygamberlere özgü niteliklerle ilintilidir. Bununla bağlantılı olarak da mucizevî sonuçlar doğurmaya adaydır. İnsanı salt toplumsal yapıların ve geleneğin bir ürünü olmaktan kurturan da işte bu özelliktir. Geniş anlamda dışsal belirlenimler yapısal kısıtlamalarla, karizma ise özgürlükle özdeşir.³¹

Modern rasyonel kapitalizme ilişkin bütün karamsarlığına karşın Weber, insan özgürlüğü için dinsel, bilimsel ve sanatsal konuları içeren ileri zihniyet etkinliklerinin yegâne özgürleştirici potansiyel alanları olarak belirlemek suretiyle insanlığın dikkatini çevirmesi gereken faaliyet alanlarını göstermiş oluyordu. Şayet bürokrasinin “demir kafes”i nedeniyle, korktuğu gibi ileri seviyede rasyonelleşme ve bürokratikleşme, bütünüyle insanların özgürlük potansiyellerini ve insanlık kapasitelerini geliştirmelerinin önünde bir engel

²⁸ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 182.

²⁹ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, 1996, s. 21-2 ve 72-6.

³⁰ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 181.

³¹ Hans Gerth ve C. Wright Mills, “Giriş: Yazar ve Yapıtı”, Weber, *Sosyolojik Yazıları*, s. 70-5.

oluşturmayacaksa, bir sonraki sisteminin filizleneceği alan, bu çerçevedeki samimi –duygusal, irrasyonel ve kişisel düzeylerde sürdürülen- insan etkinliği olacaktır.

Farklı Kapitalist Kültürler

Günümüzün modern literatüründe bir tür kolaycı genellemecilikle genellikle yapıldığının aksine, Batılı kapitalist formasyonlar parçalanmaz bir bütün teşkil etmemektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Weber'in kapitalizmin orijini konulu çalışmasında kapitalizmin doğuşu, bütünsellik arzeden bir kategori olarak Batı'yla ilişkilendirilmemekte, bu sadece Batı'nın Protestan ikliminin başat olduğu ortamlarla ilişkili bir süreç olarak ele alınmaktadır -her ne kadar Orta Çağ'ın monklarıyla sınırlı da olsa, püriten çilecilik bir bütün olarak Hıristiyanlık dinine genelleniyorsa da.

Öyleyse neden, bütün dünyada iktisat eğitimine ve bu alandaki teorilere yön veren bakış açısı, iktisat sistemlerini ait oldukları sosyo-kültürel bağlamların çeşitliliği içinde ele almamaktadır? Bunun temel nedeni, rasyonel kapitalizmin ruhuna damgasını vurmuş olan Anglo-Sakson günümüz iktisat bilimine ve eğitimine hâkim olan ideal tipik formasyonun, Protestan kültürün/ruhun hâkim olduğu Anglo-Sakson serbest pazar ekonomisinden kaynaklanıyor olmasıdır. Nitekim iktisat biliminin anavatanı da İngiltere'dir. Protestan ruha ait özellikler olan rasyonellik, sistematiklik ve yüzü dünyevi faaliyetlere dönük insanlar arasındaki rekabet temelinde yükselen bir serbest piyasa, iktisat teorisinin temel varsayımları olarak bilim dünyasındaki yerlerini almışlardır. İktisadi faaliyetlerde veri kabul edilen insan tipi de, böylece, maddi çıkarlar peşindeki, rasyonel³² ekonomik insan ('homo-ekonomikus') olmaktadır. Modern dönemde bilimin günümüzde dallara ayrılarak uzmanlaşması olarak değerlendirilen sürecin kaynağında bile bu farklı kapitalistleşme/endüstrileşme/modernleşme süreçlerinin izlerini görmek mümkündür: Bu bağlamda, kapitalizmin beşiği ve ideal tipik formunu temsil eden İngiltere, egemen iktisat bilim ve eğitiminin anavatanı durumundadır ve halen bu alanı domine etme ayrıcalığına sahiptir. Buna mukabil, Katolik Fransa, kendi gelişme koşul ve dinamiklerine uygun olarak sosyoloji bilimini ortaya çıkarmıştır. Sosyolojinin ayrı bir bilim dalı

³² Buradaki kullanımıyla, 'rasyonel' terimi, herhangi bir sosyo-kültürel ölçüt tarafından değil, tamamen insan aklı tarafından yönlendirilen insani faaliyet anlamındadır. Sosyo-kültürel, etnik etmenlerin iktisadi işleyişte bir rol oynamayabileceği fikri, modern iktisat biliminin literatüre kazandırdığı varsayımlardan biri olup, günümüzde de çağdaş iktisat teorisi alanındaki yoğun tartışmaların konusu durumundadır.

olarak ortaya çıkışı, uygulama olarak kapitalizmin serbest piyasa koşullarına, bilim olarak da klasik iktisat anlayışının çıktılarına bir tepki olarak vuku bulmuştur. Duyulan ihtiyaç, kısmen toplumun ana dinamiklerinin salt piyasa mekanizması üzerinden anlamlandırılmayacak olmasından, kısmen de geç modernleşmenin neden olduğu çağdaş yaşamın gereksinimleri karşısında meydana gelen boşluklara cevap teşkil edecek yeni çözüm yolları üretmek adına girişilen toplum mühendislikleridir. Dolayısıyla, ortaya çıkış şartları itibarıyla sosyoloji, modern bir sanayi toplumu haline gelişin koşullarını hazırlayacak bir araç durumundadır.³³ Almanya ise, Fransa'dan daha da savunmacı bir tutumla iktisat bilimini tarihsel ve 'milli' bir yoruma tabi tutarak revize etme yoluna gitmiştir. Weber'in de katkılarıyla, bireyi biyolojik bir organizma olarak değil de toplum, kültür ve politika-devlet³⁴ alanına gömülülüğü içinde ele alan bir tür 'milli iktisat' ('socioeconomics')³⁵ bilimini çağdaş bilim literatürüne kazandırmıştır. Bu özgün yorumunda, iktisat teorisi de bir yer tutmakla beraber tarihsel ve toplumsal etmenler iktisadi analiz sürecinin ayrılmaz parçaları olarak değerlendirmeye dâhil edilmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in Kemalist döneminde Türkiye'de de iktisadın bu 'milli' yorumu benimsenmiştir.³⁶

Genel geçer iktisat teorilerinin dayandığı kabul, varsayım ve kategoriler arasında en tartışmalısı da olsa, en yaygın olanı piyasa ilişkilerinin öznesi olarak sunulan, çıkarı peşinde koşan, bencil, maddeci ekonomik insandır ('*homo economicus*'). Yaşadığı toplumsal ve tarihsel koşulların bir ürünü olarak ele

³³ Sosyoloji disiplininin günümüz Anglo-Sakson dünyasında bile pek o kadar sindirilmemiş olup Fransa öncülüğünde Batı-dışı bağlamların (ya da Batı'nın ideal tipik formu dışında kalan bağlamların) çalışıldığı bir alan durumunda oluşu bu disipline yapılan katkıların menşei araştırıldığında kendisini ortaya koyacaktır. Bunu ortaya koyan bir deneyimi Amerika'da bulunduğum sırada yaşadım: Bir eski kitap satıcısında gezinirken, kitaplar çeşitli başlıklar altında tasnif edilmiş durumda olduğu halde bunlar arasında 'sosyoloji' üst başlığına yer verilmemiş olduğunu gördüm ve nedenini sordum. Satıcı bana, kendisinin sosyolojinin ne demek olduğuna asla vakıf olamadığını, ona göre toplumsal meselelerin sağlık, eğitim vb. alt kategoriler olabileceğini, ama 'topluma ait konular' gibi her şeyi içeren bir kavramlaştırmanın nasıl olup da mevcut olabildiğini anlamadığını söyledi.

³⁴ Almanya'da iktisadi yaşama devlet müdahalesi tarihsel olarak oldukça gerilere uzanmaktadır ve bunda Almanya'ya özgü olan yan, örneğin Fransa'dan farklı olarak, devlet müdahalesinin piyasa mekanizmasının kendiliğinden doğasına uygun olarak, grup-eksensiz girişimcilik dünyası ile atbaşı gitmiş olmasıdır.

³⁵ Bkz. Zafer Toprak, *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950): Milli İktisat-Milli Burjuvazi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, s. 12-17 ve Swedberg, *Weber and the Idea of Economic Sociology*, s. 22-53, 146-206. Weber, 'sosyalökonomik' teriminin "ekonomi bilimine karşılık gelen en modern ve en uygun kavram olduğunu düşünmektedir." Ama kendisini, iktisadın nasıl anlamlandırılacağından çok, nasıl içeriklendirileceğinin ilgilendirdiğini de ekler: İktisat bilimi, "ekonominin doğa, teknoloji, nüfus ve ırkla ilişkisi kadar toplumla arasındaki ilişkiyi de bütünüyle kapsamalıdır." Swedberg, *Weber and the Idea of Economic Sociology*, s. 202.

³⁶ Toprak, *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum*, s. 6-7, 12-22.

alınması gereken bu ideal tipik kategori, aynı zamanda iş ve başarı eksenli olup, yaşadığı toplumsal atmosfer de miras ve/veya aristokratik ünvanlardan ziyade kişisel çabalarla edinilen servete ve girişimci insan etkinliğine, yani gerçekleştirilen insani başarılarla prim verir.³⁷ Sonuç olarak, Weber'in sözcükleriyle ifade edecek olursak:

“Püriten mezhepleri, en güçlü bireysel çıkar olan kişinin toplum içinde kendine olan saygısını iyi hasletleri geliştirme işinin hizmetine vermişlerdir. Böylece bireysel güdüler ve kişisel öz çıkarlar da, bütün sonuçlarıyla birlikte burjuva Püriten ahlakının korunması ve yayılmasının hizmetine verilmiş olmaktadır.”³⁸

Weber'in 'niyetlerle sınırlı' olarak tanımladığı Katolik inanca ve uygulamalara karşı³⁹ 'gerçek dindarlığı' temsil eden Protestan mezheplerinin güçlenmesi ve neredeyse toplumun bütünü bir ağ gibi sarar hale gelmesiyle birlikte başarı ve kendini ispatlama norm halini almıştır. Yani, genellikle yanlış yorumlandığı üzere *homoeconomicus* salt madde ve para insanı değildir: Anglo-Sakson gelenekte de para tek başına onur ve statü sağlayan bir unsur değildir. (Madde insanına yapılan vurgunun asıl olarak Batı'nın toplumun büyük çoğunluğunun mal-mülk edinme hakkı tanımayan feodal arkaplanıyla ilintili olarak açıklanması daha isabetli olacaktır. Bu nedenledir ki, modern kapitalist ilişkiler silsilesi içinde mülk edinme hakkına özel bir vurgu yapılır.) Örneğin;

“ABD'de eski gelenek mirasçıdan çok kendi kendine yükselmiş olanlara (yani girişimcilik yeteneğine) saygı duyardı ve toplumsal onura giden yol, seçkin bir kolejin kibar çocuklarına özgü derneklerden birine üye olmaktan, daha önceleryse seçkin bir mezhebe üye olmaktan geçirdi. (...) Herhangi bir kulübe (ya da yarı-cemiyete) kabul edilmeyen bir kolej öğrencisi bir tür paryadır. Üyelğe alınmayanlardan kendilerini öldürenler olduğunu biliyorum. Geçmişte de bugün de, Amerikan demokrasininin tümüyle kendine özgü bir niteliği (...) dışa kapalı, ama gönüllü oluşmuş topluluklar”dı ve “bu topluluklar doğuştan gelen asaleti, miras kalmış zenginliği, ünvanları ve diplomaları saygıdeğer bulmuyorlardı ya da bunlara dünyanın başka yerlerinde olduğundan çok daha az değer veriyorlardı. (...) Orada centilmenlerin eşitliği mutlak kuraldı. Bir öğle yemeğinde sendikacının yanına oturtulan Amerikan işçisinin karısı, giyim ve

³⁷ Bir sosyoekonomik sistem olarak kapitalizmin kültürel ayağını Bell, bir 'özgerçekleştirim' olarak betimler: Bireyi geleneksel sınırlamalardan ve doğuştan ve aile bağlarından kaynaklanan aidiyetlerden kurtaran ve kendisini istediği gibi oluşturmasına olanak veren bir sistem. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, s. xvi.

³⁸ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 275.

³⁹ Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1993, s. 116.

davranışta burjuva hanımefendisinden, belki biraz daha sade ve rahatsız, ama kesinlikle farklı olmazdı.⁴⁰

Nitekim serbest piyasaya dayalı çağdaş ekonomik ilişkileri ilk olarak anlamlandırarak klasik teorinin babası olma ünvanına sahip olan Adam Smith'in 'görünmez el'inin bu kültürel/dinsel boyuta tekabül ettiği ileri sürülebilir. Piyasanın bencil ve maddeci insanının çıkarlarının son kertede toplum çıkarlarıyla örtüşecek olmasının garantisini teşkil eden kültürel/dinsel boyuta ait inanç, süreç ve mekanizmalar madde dünyasına dair bu ilişkilerin insani yüzünü teşkil etmektedir.

Peki, ama bu kültürel/dinsel gerçeklik bütün batılı bağlamlara (hele de batı-dışı sosyo-kültürel bağlamlarda) genellenemeyeceğine göre kapitalizmin farklı sosyo-kültürel ve politik bağlamlarda hayata geçmesi nasıl olmuştur? Özellikle Katolik Fransa gibi dinde reformu sekülerizm değil de kendine özgü bir laikleşme (veya dinde reformun başka formları) biçiminde deneyimleyen bağlamlar için bu farklılaşma kendisini bariz bir biçimde ortaya koymaktadır. Zira iktisadi ilişkilerde geleneksel toplumlara ait konum ve tabakalaşma, Katolik inanç (veya Protestanlık dışında başka bir inanç iklimi), feodal düzen ve aristokratik kalıplarla temsil edilmektedir.

Geçmişin geleneksel tabakalaşma ve/veya katı aristokratik ve dinsel ayrışmalarının günümüze dek uzanan alışkanlığa dayalı *habitual* kalıplarıyla açıklanabilecek durumlar, Protestanlaşmaya bağlı bir dünyevileşmenin yaşanmadığı dinsel/kültürel ortamlar için tayin edicidir. Kendisini en çok da daha dar ve daha az tanımlayıcı bir orta sınıf ve ona ait ahlak, inanış ve diğer davranış şekilleri biçiminde ortaya koymaktadır. Genel olarak çalışmalarında Marksist düşünce geleneğiyle Weberyen metodolojiyi birleştirmeye çalışan Fransız sosyolog ve düşünür Bourdieu iktisadi yaşama ait sınıf ve iktidar ilişkilerinin boşlukta oluşup gelişmediğine dikkat çeker ve literatüre adıyla giren *habitus*⁴¹ kavramı ekseninde geçmişin eşitsizlik kalıplarının günümüzde nasıl şekil değiştirmek suretiyle yürürlükte kaldığına işaret eder.

"Fransa'da iktidar alanının yürütücüleri/özneleri, ekonomik ve kültürel sermayeye sahip iyi okul mezunlarıdır."⁴²

⁴⁰ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 265-6.

⁴¹ "'Özneler' gerçekte bir *pratiklik duygusuyla...* eyleyen ve bilen eyleyicilerdir. *Habitus*, belli bir durumda yapılması gerekli olan şeye ilişkin bir tür pratiklik duygusudur." Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995, s. 45.

⁴² Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s. 56.

"Okullardaki 'klasman' ediminde... seçilenler, yaşamları boyunca, bir aidiyetin (... mezunu) damgasını taşırlar; sözcüğün Ortaçağdaki anlamıyla bir *birlik* üyesidirler; bir soylular birliğine, yani öze dayalı bir farklılıkla sıradan fanilerden ayrılan ve bu nedenle de tahakküm etme konusunda meşrulaşan insanların net biçimde sınırları çizilmiş kümesine aittirler. İşte okulun geliştirdiği bu ayırım, bu bağlamda da bir *kutsama*, yani kutsal bir kategoriye, bir soylular sınıfına dâhil etme düzenlemesidir."⁴³

Weber'in diplomayı akılcılığa indirgeyen bakış açısını kısmi bulan Bourdieu, akılcılığı da içeren eğitim süreçleri sonunda verilen diploma veya sertifikaların büyüğü bir yanı da olduğunu ileri sürüyor.⁴⁴ Ancak, bu büyüğü yanın, Fransa'nın Katolik iklimiyle ilintili olabileceği ihtimali üzerinde ciddi olarak düşünmek gerekir. Nitekim Bourdieu da, diploma kabul törenlerindeki ihtişamlı Orta Çağ'da genç soyluların şövalyeliğe kabul törenleri arasında paralellik kuruyor. Ayrıca gerek Fransa'da, gerek Japonya'da okula bağlı kalıtsal aristokrasinin önemli bir bölümünün kan bağına dayalı eski gerçek aristokrasi ile devamlılığına da dikkatimizi çekiyor.⁴⁵

Serbest piyasa ilişkilerinde 'görünmez bir el' gibi fonksiyon gören moral boyutun yokluğunda çeşitli tampon mekanizmaların devreye girdiği görülmektedir. Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* isimli çalışmasında -enteresan bir biçimde Çin'le de benzerlik kurarak- İtalya'dan örnek vermektedir: İtalya'nın geçerli moral kodu "immoral ailecilik"tir. Bunun anlamı, çekirdek aileye moral bağlılığın ötesinde bir kural tanımama durumudur. İktisadi alanda da aile bazında faaliyet gösteren küçük ölçekli işletmelere bağımlılık sözkonusudur. Ve bunun sonucunda bir sosyal sermaye⁴⁶ olarak 'kendiliğinden sosyalleşebilirlik' vuku bulamadığı gibi akrabalık bağlarına dayalı olanlar dışında sivil oluşumlara ve dernekleşmelere de nadiren rastlanmaktadır, ki bu serbest piyasa mekanizmasının olmazsa olmaz bir prensibidir.⁴⁷ İktisadi yaşamda geleneksel aile ilişkilerinin hâkimiyeti Fransa için de sözkonusudur: Fukuyama'nın yeni ve bilinmeyen karşısında 'tutucu'

⁴³ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s. 41.

⁴⁴ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s. 42.

⁴⁵ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s. 42.

⁴⁶ Sosyal sermaye, bir toplumu oluşturan bireylerin belli bir ortak hedef/plan etrafında örgütlenebilme yeteneğiyle ilintilidir. Bu çerçevede devlet ve bireyler arasında işlev gösteren sivil toplum oluşumları ve diğer toplumsal ağlar bir toplumun sosyo-kültürel sermayesinin gücünü gösterir.

⁴⁷ Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York ve Londra: The Free Press, 1995, s. 98-9, 111.

olarak tanımladığı Fransa,⁴⁸ Weber'in katolik iklime genellediği riskden kaçınarak güvenlik arama özelliklerinin paralelindedir. Weber'in saptamalarının bütün modern değişim ve devrimlere karşın günümüze dek geçerliliğini korumuş olması gerçekten de şaşırtıcıdır. Bu bağlamda Fransa'da 'ikili bir kapitalizm'in gündemde olduğu ileri sürülmektedir: Biri, Katolik ve aile ve üretici eksenli olan; diğeri ise, finans, bankacılık ve diğer spekülâtif etkinlikler etrafında şekillenen Yahudi ve Protestan küçük burjuva dünyasıdır. Bu ikisi arasındaki gerilimler Fransa'nın iktisadî yaşamına damgasını vurmaktadır.⁴⁹

Dünyada kapitalizmin uygulama alanı bulmasının birbirinden oldukça farklı formlara bağlı olarak ortaya çıktığı kabulünden hareketle gerçekleştirilen ve farklı kapitalist kültürlerin varlığına işaret eden çalışmalarında Hampden-Turner ve Alfons⁵⁰ Fransa'nın, Batılı ülkeler bağlamında sınıflandırılması zor, oldukça özgün bir örneği yansıttığını teyid etmektedirler: Örneğin, nasıl olup da laik, cumhuriyetçi Fransa nüfusunun %80'inin hiç değilse aktüel olarak katolik olmayı sürdürdüğü onlara göre bu çerçevede bir soru işaretidir.⁵¹ Yazarlar, ikinci bir anlaşılmaz ya da şaşırtıcı nokta olarak da, Fransa'da politik değişimin daima sarsıcı ve acı dolu bir içeriğe sahip olduğunu ve Fransızların da bu durumdan rahatsız olmak bir yana adeta bir tür zevk aldıklarını tespit etmektedirler. (Yazarlar, bunu "trajedide bir güzellik bulma" olarak nitelendirmektedirler.) Bilindiği gibi acıya meyilli olma, kapitalist sistemin çağdaş dönemdeki ruhunu karakterize eden yararcı ve hazcı yaşam tarzıyla⁵² tezat içindedir.⁵³

Daha da önemlisi Fransa, Avrupa'nın en hiyerarşik kültürlerinden biri olma özelliğine de sahiptir.⁵⁴ Fukuyama da, güçlü sınıfsal aidiyetler biçiminde kendisini gösteren bu durumun Fransa'da ortak çıkarları olsa bile insanların ortak projelere ve iktisadî girişimlere imza atmalarını engellediğini not etmektedir.⁵⁵ Bunda aristokratik ünvanlarla da bağlantılı büyük lider ve kişi yaratma geleneğinin etkisi görülmektedir. Zira Fransa'da kültür, sosyo politik

⁴⁸ Fukuyama, *Trust: The Social Virtues*, s. 116.

⁴⁹ Fukuyama, *Trust: The Social Virtues*, s. 121.

⁵⁰ Charles Hampden-Turner ve Alfons Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism: Value Systems for Creating Wealth in the United States, Japan, Germany, France, Britain, Sweden, and the Netherlands*, New York: Currency, 1993.

⁵¹ Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*, s. 333.

⁵² Kurumlaşmış -yani Weber'in 'demir kafes' öngörüsünün gerçekleştiği aşamadaki- haliyle kapitalist sistemin ruhu artık Protestan etikle, yani çalışmaya ve başarıya adanmışlıkla değil, harcama ve eğlenme eğilimleriyle karşılanır hale gelmiştir. Bkz. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, s. 70.

⁵³ Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*, s. 345.

⁵⁴ Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*, s. 358.

⁵⁵ Fukuyama, *Trust: The Social Virtues*, s. 118.

bir merkez etrafında biçimlenmekte (başlangıcı itibarıyla bir toplumsal mühendislik niteliğinde olan sosyolojinin anavatanının Fransa olduğu düşünüldüğünde bu saptamanın isabetliliği daha da güçlenmektedir.) ve şiddet dolu çelişki ve çatışmaların bir çözüme kavuşturulmasında bu büyük kişilere-kurtarıcılara başvurulmaktadır.⁵⁶ Bununla bağlantılı olarak, ağıdalı bir formallik arz eden insan ilişkilerinin iktisadi yaşama yansması çalışma yaşamının her alanına yansmakta, herhangi bir informal ve yüzyüze ilişkiden kaçınılan Fransa'da çalışanların her türlü problemleri için merkezle (Paris) itibata geçmesi gerekmektedir.⁵⁷

Fransa'da prestijli bir işte çalışma, yapılan işle ilgili duyulacak bir gurura vesile olmaktan çok, bu toplumsal prestijin sergilenmesiyle ilintili "gösteriş" düzeyinde kalmaktadır. Bu bağlamda verilen bir örnek, Fransa'da bir mühendis olmak bir makineyi tamir edebilecek bir meslek sahibi kişi olmak anlamına gelmediği; bunun esasen dış görünüşe, sosyal prestije, ulusal gurura ve öz saygıya dair bir zırh olduğudur.⁵⁸ Bir başka örnekte, ABD ile Fransa arasında kıyaslama yapılmaktadır: ABD'de bir patron, iş dışında karşılaştığı işçisine eşiti gibi davranabilmektedir. Bu patron otoritesini işyeriyle sınırlandırmakta; ama buna karşın, çalışanlarının özel olabilecek ihtiyaçlarıyla yapılan kontrat'ın ötesinde bir ilgi göstermemektedirler. Oysa bir Fransız patronun, çalıştırdığı işçisinin ve onun ailesinin sorunlarına karşı kişisel bir sorumluluk duyma olasılığı oldukça yüksektir.⁵⁹

Betimlenen özelliklerin Fransa'nın Protestan Batı'ya kıyasla daha geç modernleşmesi ve kapitalistleşmesi/sanayileşmesiyle de bağlantısı kurulmalıdır. Esasen, sekülerleşme sürecinin Anglo-Sakson dünyada yaşandığı gibi geniş bir zaman dilimine yayılmak suretiyle bütün bir kültür alanına nüfuz etmediği bütün bağlamlarda farklılıklar saptanabilir. Dünya işlerine kayıtsız kalan Katolik iklim insanlarını Weber, belirsizlikten ve riskten kaçınan ve güvenli ve eğlenceli bir yaşamı tercih eden kişiler olarak betimler.⁶⁰ Fransız Katoliklerinin alt sınıf katmanlarını eğlenceye düşkün, üst sınıf katmanlarını ise dine düşman

⁵⁶ Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*, s. 358-60. Fransa'nın tarihsel olarak güçlü bir askeri arka plana sahip olmasının çağdaş koşullara bir yansması ortak alanlarda gözlemlenen belirgin bir katı hiyerarşi ve merkezi Jakobenizm olmuştur. Bu çalışmada varılan sonuç, kapitalist işleyişi de kapsayacak bir de-sentralizasyon ihtiyacıdır. Bkz. Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*, s. 367.

⁵⁷ Fukuyama, *Trust: The Social Virtues*, s. 119.

⁵⁸ Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*, s. 361.

⁵⁹ Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*, s. 363.

⁶⁰ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 40-2.

olarak tanımlayan Weber, Almanya'daki Protestanları çalışma yaşamıyla haşır-neşir olmakla birlikte özellikle üst tabakanın dine kayıtsız olduğunu not eder. Alman asıllı Amerikalıların bile farklı tabakalar arası ilişkiler sözkonusu olduğunda farklılaştığını yine Weber'den öğreniyoruz: Bu nedenle kimi Almanların bir Amerikan kulübüne girmeye can attıklarını belirtir. Bunun nedeni, Alman asıllı Amerikalı patronların kendileriyle zaman zaman ortak etkinliklerde bulunsalar da bunu bir lütufmuş gibi yapmaları olarak açıklanmıştır.⁶¹

Bu çerçevede açıklayıcı bir teorizasyon için Kurt Lewin'in sınıflandırmasına da bir göz atılabilir: Almanya'da doğan ve 1930'ların Nazi dönemi Almanyasından Amerika'ya göç eden Kurt Lewin'in U ve G-tipi kişilikler teorisine göre, U-tipi olarak sınıflandırılan Amerikan kişisi oldukça dar bir "özel alan"a, buna karşın kolayca ulaşılabilir olan geniş bir "kamusal alan"a sahiptir. Bunu, Amerikalıların dost canlısı ve dışa dönük olmalarının ve bunlar hakkında özel (ya da gizli) olan çok az şeyin bulunmasının bir göstergesi olarak alır Lewin. G-tipi olarak sınıflandırılan Alman karakteri ise oldukça geniş bir özel alana ve dar bir kamusal alana sahiptir. Bu durum, Almanlarla kaynaşmanın zorluğu olarak yorumlanmaktadır.⁶²

Zenginliğe olan yönelimi mümkün kılan moral değerlerin kültürel alan içinden kaynaklandığı düşüncesinden yola çıkan çalışmalarında Hampden-Turner ve Trompenaars, bu görüşlerini klasik iktisatın ve serbest pazar düşüncesinin mimarı olan Adam Smith'in bireycilik ve toplulukçuluğa yönelik güdülerin birbirleriyle bağlantılı olduğu teziyle de desteklemektedir.⁶³ Yukarıda da ifade edilen bu bağlantı, Smith tarafından İngiltere için "her bireyin kendi çıkarını gerçekleştirmesinin sonuçta toplum çıkarına hizmet edeceği" biçiminde formüle edilmişken, yazarlara göre bu bağlantının Fransa, Almanya ve Japonya için geçerli olacak hali tam tersidir: "Şayet herkes önce grup çıkarılarını düşünecek olursa bireysel çıkarlar da sonuç olarak gerçekleşmiş olacaktır."⁶⁴

İktisadi yaşamda moral/kültürel farklılıkların oynadığı rol Fransa'da sosyolojinin kurucu babalarından olan Durkheim tarafından da teslim edilmiştir. Durkheim, Fransa'nın geri kalmışlığının nedenini manevi ve moral sorunlarda görür. Durkheim; Anglo-Sakson bireyciliğinin aksine bir cemiyete, bir gruba bağlılık ekseninde (zaten analizinde 'Tanrı' cemiyetin sembolik ifadesi olarak

⁶¹ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 266.

⁶² Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*, s. 223

⁶³ Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*.

⁶⁴ Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*, s. 14.

ortaya çıkar) gördüğü ahlaklılığı, gerektiğinde toplum çıkarları için kişisel çıkarlardan feragat etmede görür.⁶⁵ Ekonomi alanını ahlak disiplini dışında düşünemeyen Durkheim için bu alanın şimdiye kadar hor görülen sınıfların eline bırakılması başlıbaşına bir problemdir, zira yeni toplum düzeni iktisadiyata dayalı bir endüstriyel düzendir ve bu düzende iktisadi etkinliklerin yeri ve önemi geleneksel zamanlardaki gibi tali olmayıp ilk sırada yer almaktadır.⁶⁶ Bu durumda kanaati şu doğrultudadır:

“Az zaman içinde cemiyetlerimizin yapısında derin değişmeler olmuştur. İmanımız sarsılmıştır, geleneğin saltanatı yıkılmıştır. Başlıca iş, bu hastalığı, anomaliyi durdurmaktır. (...) bugün birinci vazifemiz kendimize bir ahlak edinmektir.”⁶⁷

Hampden-Turner ve Trompenaars’ın çalışmasında ileri sürülen görüşe göre, bu çalışmada incelenen 7 ülke için, birbirinden farklı, özgün değerler toplamı söz konusudur ve bu çerçevede belki de en ilginç örnek Doğulu bir toplum olarak sınıflandırılabilir Japonya’dır: Kitapta “yarışırken dayanışma” olarak özetlenebilecek Japonya’ya özgü bu duruma *Business Week* dergisinden William J. Holstein’in şu yorumundan hareketle yer verilmektedir: “Musevi ve Hristiyan ahlakında bir kişi, bir başkasının ya dostu ya da düşmanıdır. Bu iki durumun aynı zamanda gerçekleşmesinin olanaksızdır. Ama bir Japon’un kafasında böylesi bir ‘çatışma’ rahatsızlık verici bir durum olarak algılanmayacaktır. Bir Japon, bir yandan içerdiği-dayanıştığı biriyle, öte yandan mücadele ve çekişme halinde olmayı doğal karşılar.”⁶⁸ Bu zorlu özellik sayesinde Japonya Anglo-Sakson serbest piyasacılığı ile uzlaşabilmiştir. Çünkü Anglo-Sakson gelenekte Püritanizmin oynadığı moral role benzer bir rol, Japonya’nın ‘saplantılı mükemmeliyetçilik’inde ete kemiğe bürünmektedir.⁶⁹ Fukuyama, Fransa gibi sınıfsal antagonizmalarla sarsılmayan Almanya’nın⁷⁰ da disiplin ve mükemmeliyetçi bir kültürel iklime sahip olma bakımından Japonya’ya paralel bir özelliğe sahip olduğunu not ediyor.⁷¹

⁶⁵ Emile Durkheim, *Meslek Ahlakı*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1946, s. xlv.

⁶⁶ Durkheim, *Meslek Ahlakı*, s. ix.

⁶⁷ Durkheim, *Meslek Ahlakı*, s. vii-viii.

⁶⁸ Hampden-Turner ve Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism*, s. 129.

⁶⁹ Fukuyama, *Trust: The Social Virtues*, s. 183.

⁷⁰ Gelişmiş kapitalist ülkeler arasında grevler nedeniyle en az işgünü kaybına sahip ülke Almanya’dır. Bkz. Fukuyama, *Trust: The Social Virtues*, s. 216.

⁷¹ Fukuyama, *Trust: The Social Virtues*, s. 210, 216.

Doğulu/İslami Kültür ve Kapitalizm

Yukarıda da not edildiği gibi, Weberyen anlayışta kapitalizmin çeşitli versiyonları mevcuttur ve çağdaş-rasyonel kapitalizm sadece Protestan ahlakının hâkim olduğu topraklarda ortaya çıkabilmişken diğer versiyonlarıyla kapitalizm dünyanın her tarafında uygulama alanı bulmuştur. Bu anlamda, İslam topraklarının payına düşen, siyasal kapitalizm ve vergi kapitalizmi olarak sınıflanabilecek kategorilere tekabül etmektedir. Weber'in din sosyolojisinde İslam, Protestan ahlakının temel tanımlayıcı nitelikleri olan çileci ve bireysel kurtuluşa ve bireysel-içsel inanca dayalı oluş bütünüyle dışlanan özellikler olarak zikredilir.⁷² Bunun bir sonucu olarak İslam dininde günah kavramı, insan ruhuna işlemeyen, dışsal etkiler ve yaptırımlar tarafından güdülenen ritualistik bir yapıda betimlenir: Sistematik, metodik bir kontrole sahip olmayı tetikleyecek bir unsurun yokluğu, İslam'da modern anlamda bir kapitalist ruhun gelişmemesinin delili olarak sunulur.⁷³

İslami kültürün başat olduğu yerlerde ortalama bir ahlakın egemen oluşu, hedonist-zevk merkezli bir yaşamı mümkün kılmaktadır. Bu durum, İslam ile rasyonel kapitalizm bağdaşmazlığının temel sorumlusu olarak ilan edilir. İlave faktörler, kadercilik ve verili geleneklerin taklidi biçimini alan şer'i uygulamalar olarak belirtilir. Ahlaki emirler ile dünya arasında bir çatışma bulunmaması da çileci ahlakın İslam'la bağdaşamayacağının delili olarak sunulur.⁷⁴ Belirtilen niteliklerin sosyal taşıyıcılığını İslam dininin ortaya çıkmasını takiben yaratılan bir savaşılar grubu üstlenir. Dahası, İslam bir 'savaşı dini' olarak karakterize edilir.⁷⁵ Buna göre, İslam dini başlangıçta bir tüccarlar dini olarak ortaya çıkmış olmasına ve bu haliyle kapitalizmle bağdaşır bir görünüme sahip olmasına karşın, sonraları bir savaşı dinine dönüşmüştür. Bu açıdan, özellikle de İslam'da cinsel zevkin serbest bırakılmış olmasına karşın Hıristiyan etikte cinsel ilişkinin sadece yeniden üretimle sınırlandırılmış olması ve cinsel kontrolün bir zorunluluk olması konusu özellikle vurgulanır. Hıristiyanlık, bu bağlamda, cinsel yaşamı da katı biçimde kontrol altına alan bir 'kahramanlık etiği' ile tanımlanırken, bir 'galipler ve savaşılar dini' olarak nitelenen İslam, cinsellik ve diğer zevk-lüks nesnelere olan ilişkisi bağlamında bir 'ortalama etik' çerçevesinde anlamlandırılır.⁷⁶

⁷² Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 227.

⁷³ Swedberg, *Weber and the Idea of Economic Sociology*, s. 143.

⁷⁴ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yay., 1991, s.37.

⁷⁵ Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 38.

⁷⁶ Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 239-41, 293.

Sonuç olarak çağdaş dönem itibariyle, din-kültür alanı ile iktisadi yapı ve gelişmişlik arasındaki ilişkinin en problematik olduğu bağlam Doğulu/İslami bağlamdır. Çünkü iç ayrımlarına ve farklılaşmalarına rağmen bir bütün olarak Batılı ülkeler, kapitalist gelişme süreçleri içinde en çok İslam ülkelerini sömürgeleştirmiş ve kapitalizmin bir yan ürünü olan Batılı modern bilimler de, Doğulu kültürü *yok*larıyla tanımlayan bir oryantalist bakış açısına teslim olmuştur.

Ancak, zaman içinde Weber'in İslam dini için genelleyicilik arz eden biçimde kapitalizmle bağdaşmazlık içinde olduğu görüşüne karşı çıkan pek çok düşünür olmuştur: Çağdaşlar arasındaki en önemli isim Bryan S. Turner'dır. Turner'ın en temel eleştirisi, Weber'in İslam'a ait açıklama ve gözlemlerinin her şeyden önce kendi özne pozisyonlarını ön planda tutan anlamacı metoduyla bağdaşmıyor olmasıdır.⁷⁷ Turner'a göre Weber, sadece kendi anlamacı sosyolojisinin en temel ilkelerini terk etmekle kalmaz, aynı zamanda 19. yüzyılın İslam hakkındaki sıradan indirgemeci yorumlarını sorgulamadan kabul eder ve bu tutumunu, İslam peygamberi Hz. Muhammed'i bir *opportunist* olarak ilan etmeye ve kendisine 'cinsel ruhsatçılık' isnad etmeye kadar vardırır.⁷⁸

Türkiye'nin Weber'i kabul edilen iktisat filozofu Sabri F. Ülgener ise, Weber'in İslam ülkelerinde kapitalizmin ortaya çıkamayacağı ile ilgili tezini kabul etmekle beraber, bunu engelleyen asıl faktörün bir din ve inanç sistemi olarak İslam'ın kendisi değil, ama halk tarafından yorumlandığı haliyle tasavvufi İslam olduğunu ileri sürer.⁷⁹ Böylece "suçu halk İslamına atan" Ülgener'e göre, kapitalist insan tipinin başat olacağı bir toplumsal dokunun egemen olacağı bir zamanın gelmesi İslam toplumları için de kaçınılmaz olacaktır.⁸⁰ Nitekim sadece Türkiye değil, ama sömürge sonrası dönem itibarıyla, İslam ülkelerinin tamamı modern ekonomilerle belirgin biçimde eklemlenme süreci içine girmiş bulunmaktadır. Bu durum, klasik teorisyenlerce bağdaşmaz bulunan İslam-Modern Kapitalizm ilişkisinin yeniden sorgulanmaya başlamasına neden olmuştur.

Yeni döneme damgasını vuran tartışmalar, din ve kültürler arası karşılaştırmalara dayalı içeriklerine belli bir din/kültürün tarihsel süreç içinde

⁷⁷ Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 22, 35.

⁷⁸ Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 55.

⁷⁹ Buna göre gelişmeye engel olan "yoklukta şeref bulan anlayıştır." Ve bu, İslam'ın sufi, alevi, Bektaşî ve Rafizî versiyonlarına aittir. Bkz. Ülgener, *Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din*, s. 25, 38-9, 107.

⁸⁰ Ülgener, *Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din*, s. 112-4.

geçirdiği değişimleri de ilave etmek durumundadırlar. Böylelikle, daha geniş bir ufuk ve daha az duygusal/yanlı analizlere ulaşmak mümkün olabilecektir. Örneğin, bu yolla hazcılık ve lükse eğilim gibi özellikleri sadece İslam dinine atfetmek yerine kurumlaşmış sistemlerin bir vasfı olarak tayin etmek mümkün hale gelecektir. Aksi takdirde kapitalizmin kurumsallaşmış evrelerinde Protestan etiğın neden onun ruhu olmayı sürdüremeyip, hedonistik eğilimlere dönüştüğünü⁸¹ izah etmek mümkün olamayacaktır. Nitekim Bell, yerinde bir tercihle, izahını İbn Haldun'un ünlü tezine atıfla yapmaktadır: Buna göre, bütün uygarlıklar dinsel/kültürel özgüllüklerini aşan bir biçimde başlangıçta çileci bir adanmışlık ve güçlü moral değerlere dayalı sade/basit yaşantılarla karakterize edilirken, ilerleyen aşamaların gelenekselleşme ve kurumsallaşma etkisi ile yozlaşmakta, dolayısıyla lüks ve eğlenceye düşkünlükle özdeş hale gelmektedirler.⁸²

Bağdaşmazlığı Açıklayıcı Yapısal Faktörler

Sosyal bilim literatüründe İslam dininin modern kapitalizmle bağdaşırılığını savunan fikirler mevcuttur. Gellner, İslam dininin, tek Tanrılı üç dinin modernliğe en yakını olduğunu ileri sürerken;⁸³ Hodgson, modern kapitalizme gidilen süreçte Batı üzerindeki İslam etkisinin altını çizer ve değerlendirmelerini İslam'ın günümüzdeki mirasçısı olarak Batı'yı ilan etmeye kadar vardırıır.⁸⁴ Braudel ise, "Batı kapitalizminde ithal kökenli ne varsa mahrecinin İslam" olduğunu vurgular: "Kambiyo senedi (süftece), commenda adıyla bilinen sermaye ortaklığı (mudarebe), önden satış (muhatra), piriç, ipek, şeker kamışı, kağıt, pamuk, Arap rakamları, abacus, İslam vasıtasıyla keşfedilen Yunan bilimi, barut, pusula..."⁸⁵ Bu durum, hiç kuşkusuz Ülgener'in "İslam'ın dünya ile erken uzlaşmışlığı" olarak nitelendirdiği gerçekte ilintilidir.⁸⁶ Yani, İslam'ın ortaya çıkışından beri din-ekonomi, devlet vb. dünyevi etkinlikleri birbirleriyle ilişkileri bağlamında içiçe ele almış olmasıyla. Peki, bu durumda İslam

⁸¹ Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, s. 21-2, 72-6.

⁸² Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, s. 81-2. Bu çerçevede Bell, püritanizmi sosyolojik ve psikolojik anlamda kültürlerarası bir biçimde devrimci durumlarla –ya da toplumsal değişim-dönüşüm dönemleriyle- ilintilendirir: Komünist Çin, Cezayir ve Libya gibi birbirinden oldukça farklı kültürel/dinsel bağlamları, püriten vurguları noktasında aynı kefeye koyar.

⁸³ Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 7.

⁸⁴ Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev., Alp Eker, Mutlu Bozkurt ve diğeri, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, c. II, s. 397-403.

⁸⁵ Bkz. Özel, *Kapitalizm ve Din*, s. 31.

⁸⁶ Ülgener, *Dini ve Bugünü ile Zihniyet ve Din*, s.59.

toplumlarının modern kapitalist oluşumlar karşısındaki geri kalmışlığı nasıl izah edilecektir?

Oryantalist eğilimin ağır bastığı modern sosyal bilim literatüründe doğu/İslam toplumlarının modern yapılanmalarla bağdaşmazlığı tezi en çok patrimonyalizm'le açıklanmıştır.⁸⁷ Ancak, güçlü devlet geleneği ve patrimoniyal uygulamaların anlamlandırılabilmesi için onu çevreleyen dinsel/kültürel ve sosyo-ekonomik faktörlerin de dikkate alınması gerekir. Hele de, İslam dini gibi kendisini metafizik bir düzlemde konumlandırmayan, ortaya çıkışından itibaren manevi konularla dünyevi konuları aynı potada eritme yeteneğine sahip bir din için. Bu nokta o denli kritik bir öneme sahiptir ki, günümüzde Doğu ile Batı arasındaki temel bir ayrım olarak kabul edilen din-devlet işleri ayrılığı veya birlikteliği bu bağlamda anlam kazanır.⁸⁸ Bu birliktelik içinde anlam kazanan Osmanlı'nın kendine özgü patrimoniyal uygulaması, hele de çağının özellikleri dikkate alındığında, oldukça ileridir: Batı'daki ve diğer kültürel/dinsel bağlamlardaki uygulamaların aksine,

"Fert, kişilerin mülkiyetinden çıkarılmakta; derebeylik düzeninden, soyluların ekonomik ve siyasal baskısından kurtarılmaktadır. Çok düzenli bir yaşam biçimine, koruyucu devletin nimetlerine, ayrıcalıkları en düşük düzeye indirilmiş bir sosyal yapıya kavuşmaktadır."⁸⁹

Orta Çağ iktisadi sosyo-ekonomik düzeni genel olarak ele alındığında da Doğu-Batı farkı kendisini belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır: Batı'nın lonca düzeni sadece iş yaşamına dair düzenlemeleri içeren mekanik-teknik bir özelliğe sahipken Doğu'nun özellikle de bozulma, dolayısıyla Batılı anlamda bir lonca düzenine evrimle öncesi durumu (fütüvvet, ahilik ve yaygın vakıf

⁸⁷ Kişisel otoriteye ve keyfi buyruğa indirgenen Doğulu despotizm, sadece Weber tarafından değil Marx tarafından da rasyonellikle bağdaşmazlık açısından özgül bir durum olarak analiz edildi. Bkz. Turner, *Max Weber ve İslam*. Ancak, Hodgson'ın da belirttiği gibi gerçekte keyfilik başka şekillerde de olsa her iki bağlama da özgüydü: Keyfi buyruk sorunu, Batı'da, şekilcilige (formalizm) yönelirken, Doğu'da ahlakçılığa yönelmişti. Bkz. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. II, s. 384. Ayrıca Hodgson, başta Weber olmak üzere modern Batılıların büyük bir eksiklik olarak değerlendirdiği bu ahlakçılığın hiç bir zaman katılıkla uygulanmamış olduğuna da işaret eder: Başka dini yorumlar ve siyasi iktidarın dengelediği bir ahlakçılıktır bu. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. II, s. 385.

⁸⁸ Din ile devlet, İslam doktrininde bir ve aynı/tek şeydir: Kur'an yalnızca dinsel görevleri değil, dinsel görevlerin bir parçası ve uzantısı olarak devlet ve toplum düzenini de ayrıntılı olarak düzenlemiştir. Tıpkı, modern hukuk sistemlerinin her türlü düzenlemeyi içermesi gibi: İslam aynı zamanda bir dünya görüşü, bir devlet felsefesidir. Bkz. İsmail Cem, "Ekonomik Düzenle Devletin Uyumunu", *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, İstanbul: Can Yayınları, 1998, s. 75.

⁸⁹ Cem, fertler düzeyinde gerçekleştirilen bu eşitlikçi toplum düzeni ile geniş halk kitlelerinin İslam fetihlerine davetiye çıkarması arasındaki paralellige de Fransız düşünürü R. Garaudy'e atıfla değinir. Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, s. 79.

organizasyonlarına tekabül edecek bir biçimde) dinsel/kültürel alanı da kapsayan ve bütün bir toplumsal yaşamı sarmalayan bir niteliğe sahip olmuştur.⁹⁰ Ahilik ve fütüvvete dayalı zihniyet, ekonomik etkinlikleri bir araç olarak görür ve amaç haline gelmesine izin verilmezdi. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun orta dönemleri boyunca bütün yükü üzerinde taşıdığı ileri sürülen ahilik kurumuna 'şariat eksenlilikle tasavvuf kurumu arasında kurulan bir denge'nin egemen olduğunu ileri süren Hodgson, Batı'da lonca düzeninin işleyişini "hijerarşik korporatizm" olarak nitelendiriyor.⁹¹ Her görev için önceden belirlenmiş bir tek "meşru" sahip vardı ve diğerleri meşruiyetçilerin gözünde "gayrimeşrudular" ve kendisini o kadar zamanda sebatla kabul ettirmiş olup olmadığı gözönüne alınmıyordu. Yetersiz (yaşça küçük ya da deli) bir hükümdarın iktidarı ise "meşru" kabul ediliyordu.⁹² "Oysa bu müslümanlarda sistematik olarak kaçınılan bir şeydi." Hodgson'ın değerlendirmesine göre, Batı'nın hijerarşik korporatizminin karşısında "İslamlaşmış sözleşmecilik" yer alıyor. Sınırsız şekilde genişleyebilen ve keyfi çerçevelere indirgenmeyen (genişliği ve derinliği bakımından) tarihi raporlar küllüyatı bunun bir delili olarak belirtilir. Bunun, manevi-ahlaki ölçütler çerçevesindeki sonucu, bütün müslümanların eşit ve koordineli sorumluluğuna yapılan vurgu ve şariat-eksenlilik ile tasavvur arasında kurulan denge olmaktadır. O'na göre bu özelliği İslam'ın eşitlikçilik ve ahlaklılığından taviz vermeksizin bütün mizaçlara girebilmesini de açıklamaktadır.⁹³

Kapitalizm ile İslam dini arasında geliştirilen bağdaşmazlık tezinin sorumlusu olarak, ister bir inanç sisitemi olarak İslam'ı, isterse bütün bir sosyo-politik ve ekonomik etkinlikler alanını içerecek biçimde onu çevreleyen sosyo-kültürel atmosferi alalım, sonuç olarak çok derin bir tarihsel arkaplana sahip olan ve servet birikimini dışlayan, egalitaryan ve yarışmacı olmayan iktisadi ortam ve hissiyatın hâkimiyeti, geniş toplum kesimlerden aldığı destek nedeniyle kapitalist emperyalizm sonrası gündeme gelen devlet kapitalizmi döneminde bile geniş toplum kesimleri rasyonel kapitalizmin gerektirdiği iktisadi zihniyetle donanmış değildi. Bu, kendine özgü sosyo-kültürel atmosferi tanımlayan en önemli nitelik, İslam toplumlarına özgü farklı tabakalaşma/sınıflaşma

⁹⁰ Lonca ve ahilik düzenlerinin bu bakış açısından değerlendirildiği bir çalışma için Bkz. Şennur Özdemir, "Din-Ekonomi İlişkisi ve Güncel Arayışlar", *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 23, s. 155-9.

⁹¹ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. II, s. 375-8.

⁹² Benzer bir değerlendirmeye Weber'de de rastlamak mümkündür: O kadar ki Weber, Orta Çağ'ın lonca düzeni ile kast sistemi arasında paralellik kuracak kadar ileri gitmektedir. Bkz. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 331-6.

⁹³ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. II, s. 375-383.

kalıplarıyla⁹⁴ bağlantılıdır, ki klasik sosyal bilimciler arasında bu durum, Marx'da doğulu durağanlığı da izah etmek üzere bir sınıf çatışmasından yoksunluk olarak karşımıza çıkar. Din ve devlet işlerinin aynı potada eritildiği İslami patrimonyalizmde mülk Allah'ın (dünyadaki temsil edici otorite olarak devlet mülk sahibi pozisyonundaydı) idi ve zenginlik, servet ve iktidarın toplum içindeki dağılımı üstlenilen görevin niteliği ve süresi ile bağlıydı. Ayrıca, Batılı feodalitenin aksine insanların bir başkasının mülkü durumunda olması söz konusu değildi. Hodgson, İslam dini daha henüz ortaya çıkarken, onu diğer inanışlardan ayıran en temel unsur olarak -bir sosyal disiplin önlemi olarak getirilen kumar ve içki yasağı yanında- "zayıfın güçlüye karşı güvenliği"nin emniyet altına alınmasını belirtmektedir.⁹⁵ Gerçekten de, devlet ve vakıf vb. geniş sivil toplum örgütlenmeleri vasıtasıyla herkesin en azından karnının doyduğunun garanti altına alındığı ve karnı aç insanın ibadet edemeyeceği kabulünden hareketle herkesin en temel ihtiyaçlarının karşılanmasının her Müslüman için bir ödev sayıldığı bir sosyo-ekonomik, politik ve kültürel İslam toplumları atmosferi yaratılmıştır.⁹⁶ Bu özellikleriyle İslami patrimonyalizm sınıflı/parçalı bir toplumsal yapıya izin vermemekteydi. Bir çalışmada belirtildiği gibi,

⁹⁴ Örneğin, Koçi Bey'in külliyatında (bkz. Şerif Mardin, 1983, "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci", *Felsefe Yazıları*, s. 14-5) sınıf kavramına yer verilir, ama tamamen kendine has bir içerikte: Osmanlı özgül örneği için sınıf daha çok mesleki tabakalar karşılığı olarak kullanılır. Bu içeriğe uygun olarak, 'yeniçerilik şuuru', 'kulluk şuuru' gibi deyimler de kullanılmaktadır.

⁹⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. I, s. 121. Hodgson ayrıca, Yahudilik ile olan benzerliğinin de altını çizerek, İslam'ın herhangi bir aristokratik sınıf düzenine izin vermediğinin, bütün Müslümanların eşit olması gerektiğinin de altını çiziyor. Bkz. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. I, s. 274. O kadar ki, İslam toplumlarında üst sınıfların sahip oldukları maddi zenginlikler dolayısıyla, bir 'kozmetik hoşnutsuzluğun itişile' manevi bir sorumluluk duyduklarını özetleyen satırlar için Bkz. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. I, s. 319-20. Hodgson'un, gerek Müslümanlar arası, gerekse Müslüman olmayan nüfusla ilişkileri kapsayacak biçimde günümüzün dünyasının sorunlarına da cevap vermeye aday bir kozmopolitizm nedeniyle övdüğü İslam'ın (bkz. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. III: s. 427-30), kültürel iklimi, Cem tarafından hadislerle dayanarak şöyle betimlenmektedir: "İslam'da insanlar tıpkı bir dokumacı tarağının dişleri gibi aralarında eşittirler. Beyazın siyaha, Arap'ın Arap olmaya üstünlüğü yoktur. (...) İslam'ın bu eşitlik kavramı, soylu zümrelerin 'kast' sisteminin, sayısız ayrıcalıkların var olduğu bir dünyada çok yeni, çok ileri bir düşüncedir. Yalnızca İslam'ın doğuşunda değil, sonraki dönemlerde de ihtilalci bir nitelik taşıyacaktır." Bkz. Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, s. 75.

⁹⁶ Osmanlı'da esnaf, "eşitlikçi bir cemaat halinde faaliyet göstermelerini sağlayacak bir düzenlemeye tabii tutulurdu." İktisadi düzenlemede başı çeken devlet, öncelikle herkesin temel ihtiyaçlarının karşılanmasına dönük hâkim anlayış nedeniyle ithalatın serbestçe yapılmasına izin verirken ihracatla ilgili konular sıkı denetim altındaydı. Bkz. Mehmet Genç, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi", 5. *Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarih Kongresi-Tebliğler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, 1989, s. 20.

“Gerçekten, Osmanlılarda sınıfsal ayrışım daha çok devlet görevlerinin paylaşılması ve toplumsal işbölümü biçimlerinden etkilenmiştir. (...) Ancak bu da, bağımsızlıktan ve süreklilikten prensip olarak yoksundu, belirli bir görevin karşılığı olarak o görevin devamıyla sınırlıydı.”⁹⁷

Mardin’in yerinde deyişle, ‘zenginliğin de fakirliğin de geçici olduğu’ bu kültürel iklimde⁹⁸ ne din adamları için, ne de geniş toplum kesimleri için katı bir hiyerarşi içeren bir aristokrasi oluşmamıştı (ki kanımca, çağdaş kapitalizmle ilintili sayılan sınıflı toplum gerçeği katı bir hiyerarşi içeren Batılı feodal tarihsel arkaplanıyla yakından ilintilidir). Kapitalizmle özdeş sayılacak kadar onun kurucu ve tanımlayıcı bir unsuru olan sınıflılık durumunun yokluğu hiç kuşkusuz modern anlamda kapitalist bir topluma giden yolda İslam toplumlarının önünde bir engeldi.

Ayrıca, İslam dininde din-dünya işlerinin birlikteliği inanç ve uygulamasından da kaynaklanan önemli bir fark mevcuttur: Bu da, İslami bağlamda bireylerin sahip oldukları dinsel inanç, kural ve prensiplerle nesnel dünya işleri arasında bir gerilim yaşanmamasına neden olur. Weber ‘etik gerilim’ (‘ethical tension’) olarak nitelendirdiği bu durum⁹⁹ ile dinsel ve kültürel yenilenmeler arasında (dolayısıyla Hıristiyanlığın dünyevileşmesini beraberinde getiren Protestan inancının ve mezheplerinin ortaya çıkışı) yakın bir bağlantı kurulur. Batılı modern bilimlerin dahi meseleleri bütünlüğü içinde ele almaktan yoksun, -fizik-fizik ötesi ve özne-nesne ayrımları çerçevesinde- dualitelere dayalı düşünme tarzı bu sosyo-kültürel tarihsel bagajla izah edilebilir. Batılı entelektüel yaşama geleneksel olarak damgasını vuran metafizik ve skolastik eğilimler nedeniyle, özellikle başlangıç yıllarında, insani bütünlüğü parçalamak pahasına felsefe sosyal bilim çalışmalarından kovulmak istenmiş ve sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin pozitivist metodolojileri çerçevesinde çalışabilmesi için olanca gayret sarfedilmiştir. Etik gerilimden yoksun olan İslam dini için bir dünyevileşme ihtiyacı mevcut değildir, zira ortaya çıkışından itibaren yeterince dünyevidir. Ancak, dünyevileşme ihtiyacı değilse de radikal değişimler karşısında bir uyumlanma ve moral yenilenme ihtiyacının İslam dini için de geçerli olduğu açıktır.

⁹⁷ Bkz. Cem, *Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi*, s. 76. Osmanlı İmparatorluğu’nun kendine özgü tabakalaşma sistemi için ayrıca bkz. Şerif Mardin, “Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye’de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci”, *Felsefe Yazıları*, çev. Nuran Yavuz, İstanbul: Yazko, 1983.

⁹⁸ Şerif Mardin, “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, *Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder* (yay. haz.), *Türk Modernleşmesi*, çev. Levent Köker, İstanbul: İletişim, 1991, s. 212.

⁹⁹ Weber, *The Sociology of Religion*, s. 207-9.

Öyleyse, İslam dininin yenilenme dinamikleri nerelerde aranabilir? Protestanlıktaki 'orijinal kiliseye ve onun mesajlarına dönüş' eğilimine benzer biçimde İslam dininin asli kaynaklarına yeniden dönüş –ilk mesajın, yeni verili koşullar bağlamında yeniden bir yorumuna ulaşabilmek için- bu sorunun yanıtını kanımca yeterince vermektedir. Nitekim günümüzde, Türkiye dâhil bütün İslam ülkelerinde yoğun bir yeniden yorumlama ve 'gerçek dindarlığa uygun' yaşam formlarını tanımlama çabasıyla karşı karşıyayız. Etkinliklerindeki dinamizm artık günümüzde çıplak gözle bile görülebilir durumdaki, yeni orta sınıfları temsil eden ve Anadolu sermayesinin yeni yüzünü temsil eden MÜSİAD benzeri Müslüman çevreler¹⁰⁰ ve entelektüellerin gerek çağa ait sorunları, gerekse dine ilişkin konuları sorunsallaştırırken sergiledikleri çeşitlilik bu sürecin alabildiğine yaygın ve yoğun bir biçimde deneyimlendiğini ortaya koymaktadır.

Türkiye Örneği

Batı'daki ideal tipik formuna benzer bir modern piyasa ekonomisi oluşturma çabaları Osmanlı'nın son dönemlerine dek uzanır. Ancak, yukarıda özetlenen sosyo-politik ve kültürel bağlamın bir uzantısı olarak Türkiye, sınıf farklarına dayalı ekonomik etkinlikler ve çıkara dayalı kurumlaşmalara direnen bir yapı arz ediyordu.¹⁰¹ Bunun da ötesinde para kazanma edimine yönelik olumsuz bir

¹⁰⁰ MÜSİAD üzerine gerçekleştirdiğim alan çalışması sırasında yaptığım sohbetler sırasında kimi işadamları Protestanlıkla İslam arasında paralellik kurmuşlar ve kimileri üzümlük, günümüzde Protestanların Müslümanlardan daha fazla İslami gereklere yetkinlik gösterdiklerini bile saptamışlardır. Bkz. Şennur Özdemir, *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi*, Ankara: Vadi Yay., 2006, s. 96. Aynı bakış açısına paralel görüşler, İslam'ı çağa uygun hale getirci ve reformcu yaklaşımlarıyla başı çeken Fethullah Gülen'in düşüncelerine de yön vermektedir. Bu çerçevede örneğin, dinsel inancın dışsal göstergelerin ötesinde bireysel vicdanlarda derinleştirilmesi gerektiğini, 'mümin' olma noktasında dinsel farklılıkların önemini yitirdiğini, camiden çıkmayan bir müslümanın kendi gözünde mümin sıfatından mahrum olacağı gibi noktaları vurgular. Bkz. Nevval Sevindi, "Fettullah Gülen'le New York Sohbeti", Yazı dizisi, *Hürriyet*, 20-29 Temmuz 1997. Böyle bir paralelliğin kurulması Türkiye için yeni değildir: Bkz. Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri-I*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973 s. 282. Burada Gökalp, bütün bir İslam medeniyetini modernlikle uyumlu bulur; uyumsuzluk, halk-aydınlar ve din/ilim birlikteliğini barındırmayan Hıristiyanlık için sözkonusu edilir ve bunun aşılması ancak Protestanlıkla olabilmıştır. Bu bağlamda, Protestanlığın Hıristiyanlığın Protestanlaşmış bir versiyonu olduğunu ileri sürmekten de geri durmaz Gökalp.

¹⁰¹ Bkz. Aşşe Buğra, *Devlet ve İşadamları*, çev. Fikret Adaman, İstanbul: İletişim Yay., 1995, s. 232 ve Şebnem Gülfidan, *Big Business and the State in Turkey: The Case of TÜSİAD*, İstanbul: Boğaziçi University Press, İstanbul, 1993, s. 26-7.

zihniyet sözkonusuydu: Bu, “genellikle bir hırsızlık, değilse, spekülasyon olarak görülmüştür.”¹⁰²

Ancak, bu bakış açısının topluma egemen hale gelmesi yersiz sayılamazdı, bunu yaratan, 14. yüzyıl esnaf yaşantısına kadar geri götürülebilecek bir yaygın ahlaki yozlaşma ortamıydı¹⁰³ ve bu ortam literatürde modern bir milli burjuvanın yaratılamayışındaki başlıca engellerden biri olarak vurgulanır.¹⁰⁴ Kar amaçlı iktisadi etkinliği desteklemeyen bu zihniyet ortamına karşı ilk atılım, II. Meşruiyet döneminde gerçekleştirildi: “İttihatçı çevrelerde ‘malî’ devlet yerine ‘iktisadi’ devlet görüşü belirginleşti. Bu bağlamda bireycilik çağdaş toplumun temel felsefesi olarak benimsendi ve bireyin girişimci kılınması hedeflendi.”¹⁰⁵

Ancak, her ne kadar Meşrutiyet’in reformcu İslamcı görüşü¹⁰⁶ hadis-i şerif vb. dini kaynaklara da başvurarak müslümanları servet edindirmeye çalıştıysa da¹⁰⁷ milli bir burjuvazi ve serbest pazar ekonomisi yaratma çabaları derin tarihsel kökleri olan zihniyet yapılarının ve sosyo-ekonomik-politik kurumlaşmaların karşısında yenilgiye uğradı. Bu durum, “bunalımın iktisadi olmaktan çok sosyolojik olduğu” kanısını yerleştirmiş ve iktisadi gelişme alanındaki arayışları

¹⁰² Gülfidan, *Big Business and the State in Turkey*, s. 26-9.

¹⁰³ Bu dönem itibariyle ahlaki yozlaşmayı daha da belirginleştiren etmenler, savaş koşullarının istifçilik, spekülasyon gibi faaliyetlere ağırlık vermesi, buna servet el değiştirmeleri de eklendiğinde ortaya girişimci faaliyetten değil de savaş ortamının getirdiği belirsizliklerden nemalanan bir ‘harp zenginleri’ grubunun çıkmasıydı. Ayrıca, İttihat ve Terakki’nin bu tür ‘gayri meşru’ işlemlerin kaçınılmazlığına inanması da bunları pekiştirici ve destekleyici bir rol oynuyordu: “İttihatçıların gözündeki amaca ulaşmak için her türlü yol meşruydur.” Bkz. Toprak, *Türkiye’de Ekonomi ve Toplum*, s. 113, 124. Ayrıca Bkz. Sabri Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, Ankara: Mayas Yayınları, 1984, s. 151-9. Bu koşullar altında, milli iktisat politikası, kalıcı bir sanayi temeli oluşturmaktan çok, ne olursa olsun Müslüman işadamlarına sermaye birikimi sağlamayı amaçlıyordu. Bkz. Buğra, *Devlet ve İşadamları*, s. 83. Bu ortam, ayrıca, girişimcilerin bilgi-beceri ve başarıya değil siyasete odaklanmasını beraberinde getiriyordu. Nitekim günümüz Türkiye’sinde de işadamlarının ağırlıklı çoğunluğunun eski mesleklerinin kamu sektörü olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Buğra, *Devlet ve İşadamları*, s. 90; ayrıca bkz. Özdemir, *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü*, s. 156-8.

¹⁰⁴ Toprak, *Türkiye’de Ekonomi ve Toplum*, s. 2, 20-1, 154.

¹⁰⁵ Toprak, *Türkiye’de Ekonomi ve Toplum*, s. 2-9.

¹⁰⁶ Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren moral/dinsel yenilenme ihtiyacı kendisini göstermiş, modern, yenilenmiş bir bireysel etik yaratılma zorunluluğu o yıllara ait literatüre damgasını vurmuştur. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İstanbul: İletişim Yay., 1992, s. 229. Ayrıca bkz. Özdemir, *MÜSİAD*, s. 94-8. Cumhuriyet’in ideoloğu olarak kabul edilen Gökalp’in yazıları bu konuda başı çekiyordu. Bkz. Toprak, *Türkiye’de Ekonomi ve Toplum*.

¹⁰⁷ Toprak, *Türkiye’de Ekonomi ve Toplum*, s. 104.

devletçi, halkçı ve solidarist (mesleki örgütlerin egemenliğine dayalı olacak)¹⁰⁸ bir çizgiye doğru yönlendirmiştir.¹⁰⁹

Böylece, uzun yıllar diğer geç gelişen ülke ekonomilerinde görüldüğü gibi, topluma özgü kültürel kod şekil değiştirerek varlığını sürdürmüş ve bir tampon mekanizma olarak Türkiye’de devlet girişimciliği (kamu iktisadi teşebbüsleri) ve devlet eliyle yaratılan¹¹⁰ az sayıda büyük işadamı üzerinde de devlet kontrolü iktisadi yaşama damgasını vurmuştur:

“Kapitalist girişimcilerin oluşturduğu buzdağının tepesi, Türkiye’nin önde gelen sanayici ve işadamlarının bir kaçı, sistem içinde boy gösterme olanağına kavuşturulmuştur, çünkü bunlar, tıpkı geleneksel sistemdeki faizciler kadar kolay bir biçimde denetim altında tutulabilmektedirler. Bununla birlikte, piramidin geri kalan bütün bölümü, görece ‘eşit’ insanlardan meydana gelmelidir. Bu, muhtemelen Osmanlı İmparatorluğu’nun temel ekonomik kodudur ve şimdi de modern Türkiye’de, bir biçimde, yeniden üretilmektedir.”¹¹¹

Günümüzde dahi Türk işadamı tipinin Batılı anlamda ‘bireyci ve akılcı’ olmayışları genellenebilir bir durumdur; normalin üstünde gelir beklentisiyle, ticarete ve spekülatif faaliyetlere bulaşmışlık, sermayeyi stoklara bağlama gibi eğilimler karakteristik özelliklerdir.¹¹² Bu sosyo-kültürel şartların belirleyiciliği altında, servet biriktirmenin ve kişisel zenginliğin sergilenmesinin, işadamlığının meşruiyeti¹¹³ dahi, ülkemizde, sosyo-kültürel mekanizmalar aracılığıyla değil, devlet mekanizması dolayısıyla mümkün olabiliyordu. Kendisine kutsallık atfedildiğinden icraatı kültürel bir eğilim olarak nadiren sorgulanan Devlet aygıtı, sadece özel sektörün oluşumuna bizzat öncülük

¹⁰⁸ Bu çözüm, Durkheim’ın, görece geç gelişen Fransa’nın iktisadi örgütlenme sorunu için düşündüğü çözümdür ve Cumhuriyet’in ideoloğu kabul edilen Ziya Gökalp tarafından Türk düşünce sistemine kazandırılmıştır. Bkz. Durkheim, *Meslek Ahlakı*.

¹⁰⁹ Toprak, *Türkiye’de Ekonomi ve Toplum*, s. 154.

¹¹⁰ Varlık nedenini devlete borçlu, ama aynı zamanda onun tarafından girişimleri zorlaştırılıp engellenebilen bir işadamı sınıfının iş başarısını tayin eden de kişisel girişimcilik değil devletle kurduğu iyi ilişkileri ve bu ortamda devlet-işadamı ilişkisinin niteliği bir ‘aşk-nefret’ ilişkisi olarak ifade edilebilirdi. Bkz. Buğra, *Devlet ve İşadamları*, s. 16, 40, 63.

¹¹¹ Mardin, “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, *Türk Modernleşmesi*, s. 237.

¹¹² Buğra, *Devlet ve İşadamları*, s. 15, 98.

¹¹³ Bu ortamda “maddi kazanç amacıyla girişilen faaliyetlerin meşruiyetine dair güvensizlik” iş çevrelerindeki hâkim durumdu. (Buğra, *Devlet ve İşadamları*, s. 15). Zira “girişimcilik faaliyetinin meşruiyetini dayandırabileceği bir ahlaki temel ve hukuksal çerçeve” mevcut değildi. Bkz. Buğra, *Devlet ve İşadamları*, s. 82.

etmekle kalmıyor, sınıflı bir iktisadi yapıya geçişe direnen¹¹⁴ sosyo-kültürel bağlam karşısında dolaylı meşrulaştırıcılık işlevi de görüyordu.¹¹⁵

Bu durum, genel olarak, sivil toplum örgütlenmelerinde bir canlanmanın gözlemlendiği 1960'lı yılların bir ürünü olarak ortaya çıkan TÜSİAD'ın kuruluşuna kadar böyle devam eder. Bu oluşum, bu anlamda bir rüştünü ispatlama girişimi olarak değerlendirilebilir. Servet biriktirmenin ve zenginliğin toplumsal meşruiyetini sağlama yönünde bir rol oynama, TÜSİAD'ın temel kuruluş amaçlarından biridir.¹¹⁶ 1960'larda başlayıp, 1970'lerde TÜSİAD'ın da kurulmasıyla ivme kazanan ve 1980'lerde tam bir patlama yapan sivil toplum oluşumları 1990'lı yıllarda küçük ve orta ölçekteki iş çevrelerinin örgütlendiği pek çok SİAD'ın ortaya çıkmasıyla sonuçlandı.¹¹⁷ Bu koşullar altında, Anadolu'nun geleneksel esnaf zihniyetinin modern koşullarla uyumlanacak biçimde dönüşmesinde önemli bir rol oynayan ve küçük ve orta ölçekli işletmeleri örgütleyen MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği) kuruldu.¹¹⁸ Hâlihazırda MÜSİAD, TÜSİAD'la birlikte iş çevrelerini iç ve dış platformlarda temsil eden ana bir güç konumuna ulaşmıştır.

İktisadi yaşamdaki dönüşümün hazırlayıcısı olan yıllar asıl olarak 1980'lerdir. 1980 sonrasında yaşanan belli başlı gelişmelerin içsel dinamikleri olarak, kırsal alandan kente göçün hızlanması, devletçi politikaların yerini liberal politikaların alması sonucunda yerel pazarların genişlemesi ve canlanması¹¹⁹ gösterilebilir.

¹¹⁴ Türkiye'de hiyerarşi bilincinin düşük olması, hiyerarşi bilinci yüksek, sınıflı Batı'nın aksine, Cumhuriyet'in 'sınıfsız toplum' idealinin temelsiz olmadığına bir göstergesidir. Bkz. Buğra, *Devlet ve İşadamları*, s. 31.

¹¹⁵ Gülfidan, *Big Business and the State in Turkey*, s. 27-9.

¹¹⁶ Bkz. Gülfidan, *Big Business and the State in Turkey*, s. 29. TÜSİAD, "sosyal sorunlara uzlaşmacı yaklaşımlar getirebilmek ve özel sektörün tartışmasız bir konuma sahip olduğu bir toplumsal ortamın inşası için kurulmuştur." Yani "işadamları topluluğuna sağlam bir statü kazandırmak" kuruluş amacı olarak belirgin bir yere sahiptir. Buğra, *Devlet ve İşadamları*, s. 336-7.

¹¹⁷ 1993 verilerine göre Türkiye'de 40 civarında 'SİAD'lı dernek faaliyet halindedir. Bkz. Tahsin Ardic, "SİAD'lar Konseyi Toplanıyor", *Dünya*. 3 Şubat 1993.

¹¹⁸ MÜSİAD, tam da küçük ve orta ölçekli işletmelerin yoğun biçimde örgütlendiği yıllar olan 1990'ların başında, 1990 yılında kurulmuştur. En tanımlayıcı özelliği, neredeyse bütün Türkiye çapında örgütlenmiş olmasıdır. Geleneksel değerlere bağlılığıyla dikkat çeken Anadolu'nun iş dünyasına etkin bir biçimde katılmasına öncülük eden MÜSİAD kendisini Müslüman kimliğiyle de tanımlıyor. Ancak bu İslami özellik, geleneksel zihniyete teslimiyetle değil, onu modern gerekler doğrultusunda yeniden yorumlamak ve dönüştürmekle özdeşir. Çok sayıda SİAD'ın ortaya çıktığı 1990'lı yıllarda, MÜSİAD örneğine benzer başka ideolojik/dinsel kökenli oluşumlar da kurulmuştur. Örneğin İŞHAD (İş Hayatı Dayanışma Derneği), kamuoyunda Fethullahçı olarak tanınan işadamlarını temsilen; CUSİAD (Cumhuriyetçi Sanayici ve İşadamları Derneği), Alevi kökenli işadamlarını temsilen; MİSİAD (Milliyetçi Sanayici ve İşadamları Derneği) ise milliyetçi işadamlarını temsilen faaliyet göstermektedir.

¹¹⁹ Roger Owen ve Şevket Pamuk, *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century*, Londra: I.B. Tauris, s. 104-24.

Ayrıca, 1980 öncesinde teşvik verilmeyen ve genel olarak desteklenmeyen küçük sanayide modernleşme yönünde eğilimler de meydana geleliyordu,¹²⁰ ama 1980 sonrasında liberalleşme ortamında küçük ve orta ölçekli işletmeler de desteklenmeye başlandı.¹²¹ Uluslararası planda ise, özellikle Sovyet Bloku'nun çöküşünden sonra ortaya çıkan alternatif pazarlar iç piyasadaki canlanmaya koşut olarak Türk iktisadi yaşamının dönüşümünde önemli bir itki oluşturmuştur. Buna, diğer İslam ülkeleriyle aramızdaki iktisadi bağların giderek güçlenmesini de ilave etmeliyiz.

İçinde bulunduğumuz küresel kapitalizm döneminde sosyo-kültürel sermayeler iktisadi etkinlikte belirleyici bir rol oynamaktadır.¹²² Akder, Türkiye'nin bir iktisat politikası tercihi olarak dışa açılmasındaki yönelimin iktisadi çıkarlar bakımından akılcı –batılılaşma/modernleşme tercihi nedeniyle İslam ülkeleriyle ilişkilerini Cumhuriyet sonrasında neredeyse askıya alan bir Türkiye sözkonusudur zira- doğrultusuna işaret etmektedir: Buna göre, artık “Avrupa ve Orta Doğu pazarları Türkiye için eşit önemlidir.” Öniş de Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Türkiye'nin ortaya çıkan yeni pazarlarla arasındaki din, dil, kültür benzerliğinin sunduğu avantaja dikkat çeker.¹²³ Türkiye'nin İslam dünyası ile ticareti 1970'lerde yüzde 8 iken 1980'lerde 44'lere ulaşmış durumdaydı.¹²⁴ Bu çerçevede, İslami bankacılık ve finans kurumları sadece Türkiye'de değil -1983 yılında Bakanlar Kurulu Kararı ile faizsiz özel finans kurumu kurulmasına imkân tanınmıştır- dünya çapında bir artış göstererek rüşünü ispatlama seyri içine girmiştir. Bu doğrultuda, Türkiye'de Faisal Finans, Al-Baraka ve Kuveyt Finans kurulmuştur. 1990'dan sonra ise, Türk Cumhuriyetleri yeni pazarlar olarak Türkiye'nin dış ticaretindeki yerlerini almaya başladı. 6 Türk Cumhuriyeti'ne yapılan ihracat toplamı 1992'de 186 milyon dolar iken 1993'de 435 milyon dolara çıktı.

¹²⁰ Buğra, *Devlet ve İşadamları*, s. 94-6.

¹²¹ Tamer Müftüoğlu, *1990'lı Yıllarda Türkiye'de Esnaf-Sanatkar ve Küçük Sanayi*, Ankara: Tes Yayınları, 1991, s. 173-7.

¹²² Halis Akder, “Turkey's Export Expansion in the Middle East”, *The Middle East Journal*, 1987, c. XLI, sy. 4, s. 565.

¹²³ Ziya Öniş, “Turkey in the Post-Cold War Era: In Search of Identity”, *Middle East Journal*, 1995, c. XLIX, sy. 4, s. 49, 50, 60.

¹²⁴ Bkz. “Müslüman Ülkeler Dört Koldan Geliyor”, *Ekonomik Trend*, 10 Kasım 1996, s. 14-5.

Sonuç

Müslüman kimliği vurgulayan bir işveren oluşumu olarak MÜSİAD, bu anlamda sadece Türkiye’de değil diğer İslam ülkelerinde de öncü bir rol oynama iddiasındadır.¹²⁵ Bu oluşum, bütün dünyada sömürge sonrası döneme damgasını vuran *İslami ekonomi* arayışlarına teorik ve uygulama düzlemlerinde katkıda bulunmaktadır.¹²⁶ Bu, bir savaşçılar dini olarak ‘İslami Cihat’a indirgenen İslami bağlamın “iktisadi cihat”a yoğunlaşması olarak yorumlanabilir: Bu süreçte, ‘Protestan Etik’in iktisadi alan ve servet biriktirimi için sağladığı moral meşrulaştırıcı çerçeve benzeri bir yeni moral çerçevenin genel olarak aşama aşama oluşturulması sözkonusu olmaktadır.¹²⁷

Cumhuriyet’li yıllar boyunca İslam zaten dışsal etkilerle –devlet ve aydınların öncülüğünde- reforme edilmeye, dönüştürülmeye çalışılıyordu. Son dönemde belirginleşen koşullarda ise, İslam’ın içeriden dönüştürülüşüne tanık oluyoruz: Zira geleneksel değer, düşünce ve kalıplar artık sadece çoktan batılılaşmış toplum kesimleri için değil, geniş halk kesimleri için de yeni koşulların ortaya koyduğu durum ve sorunlara yanıt veremez hale gelmiştir. Karmaşık kentsel dokuların yol açtığı bireysellik ve zihinsel eleştireliliğin de verdiği itkiyle geleneksel kültür ve dinsel-moral çerçeve değişim geçirmektedir. Bu süreçte gerçekleşenler, gelenek ve dinin modern yaşamın, toplumsal ve iktisadi yaşamda bireysel-rasyonel duruşun ve rasyonel ve eleştirel düşüncenin gerekleriyle hiçbir biçimde bağdaşamayacağı vb. yöndeki yargılarımızı ciddi olarak sarsacak bir derinliğe sahiptir. Bununla bağlantılı pek çok toplumsal, siyasal ve ekonomik gelişme hali hazırda vuku bulmaktadır. Bunun iktisadi yaşamdaki en önemli sonucu, yönelimi iş ve başarıya değil de spekülatif faaliyetlere ve kolay kazanca olan iş çevrelerinin girişimci bir niteliğe bürünmeye başlaması olmuştur.¹²⁸ Henüz oluşum halindeki bu sürecin

¹²⁵ Bkz. Özdemir, *MÜSİAD*, s. 229-36 ve Ali Çarkoğlu, Erder ve Kirişçi, *The Political Economy of Regional Cooperation in the Middle East*, Londra: Routledge, 1998, s. 4-5.

¹²⁶ Gerçekte MÜSİAD İslami kuralların çalışma yaşamında etkin kılınması gibi bir amacı deklare etmiştir de: Dönemin başkanı Erol Yazar’ın derneğin bir yayınının önsözünde yer verilen aşağıda verdiğimiz ifadesinden de anlaşılacağı gibi, modern koşullarla uyumlu bir *İslami ekonomi* yaratılmasında onun taşıyıcılığını yapacak uygun İslam insanının yaratılması merkezi önemde sayılır: “İslami bir paradigmanın oluşmasında ve sosyal ilişkilerin buna dayalı olarak gerçekleştirilmesinde temel dayanak, İslami değerlerle mücehhez olarak yetişmiş ‘İslam insanı’ (‘homo ekonomikus’a alternative olarak ‘homo islamicus’) olacaktır.” MÜSİAD, *İş Hayatında İslam İnsanı: İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri*, İstanbul: MÜSİAD Yayını, 1994. Bu konuda ayrıca Bkz. Özdemir, *MÜSİAD*, s. 114-126 ve Sabahattin Zaim, “Ekonomik Hayatta Müslümanın Tutum ve Davranışı”, *Çerçeve*, Ağustos-Aralık 1996, Yıl: 5, sy. 18.

¹²⁷ Özdemir, *MÜSİAD*, s. 81-139.

¹²⁸ Özdemir, *MÜSİAD*, s. 154-9.

dinamiklerini ve sonuçlarını gözlemek ve anlamak, gerek toplumumuz gerekse küreselleşme koşulları altında kapitalizmin dünyada aldığı yeni biçimleri değerlendirebilmek bakımından elzemdir.

İçinde bulunduğumuz bu süreç, devlet kapitalizminden görece toplumun bütününe yaygın bir pazar kapitalizmine geçişin koşullarını hazırlamaktadır. Ancak, bu gelişmeler Türkiye'nin kendine özgü dinsel/kültürel dokusunu bütünüyle ortadan kaldıracak değildir. Özellikle sömürge sonrası dönem itibariyle dünya ölçeğinde meydana gelen gelişmeler bilim dünyasında egemen modernist paradigmayı sarsarak, modernleşmenin batılılaşmaktan geçmek zorunda olduğu fikrini bertaraf etmiştir. Günümüzdeki egemen bakış, kültürel çoğullukları veri kabul eder. Modernliğe giden çok sayıda özgün yol ve durum olduğunu kabul eden bu bakış açısı, bilimsel araştırmaların önemli bir misyonu olarak bu özgüllükleri ortaya koymayı görür.¹²⁹

Türkiye'nin tarihsel/kültürel bir derinliğe sahip eşitlikçi ortamında iş dünyasının (TÜSİAD üzerine yapılan gözlemlerden hareketle) "sınıf, çıkar, lobi" benzeri kullanılmaktan yakın dönemler itibariyle bile kaçınmak durumunda kaldığı gözlerden kaçmamaktadır.¹³⁰ Moral/kültürel dönüşümün motor güçlerinden biri olan MÜSİAD ise, her ne kadar geleneksel zihniyeti dönüştürmek suretiyle servet edinmeye dönük yaygın antipatinin ortadan kaldırılmasında ve iş dünyasına ait etkinliklerin toplum ölçeğinde meşruiyet kazanmasının sağlanmasında kritik bir rol oynuyorsa da, 'kapitalizm, patron, sınıf' benzeri kavramlara mesafeli durma konusunda daha az gayretkeş değildir.¹³¹ Bu durum, değişme yönünde katedilen bütün mesafelere karşın, sınıfsızlık yönündeki tarihsel iradenin modern süreç ve mekanizmalarla uyarlanma sonrasında da bir biçimde (şekil değiştirerek) varlığını koruyacağını ve Türkiye'nin özgül modernleşme dinamiğinin temel bir belirleyicisi olarak işlev göreceğinin bir işareti olarak alınabilir.

¹²⁹ Bu çerçevede, çoğul, alternatif ve/veya Batı-dışı modernlikler kavramları kullanılabilir. Bu kavramların tanımlandığı ve tartışıldığı bir çalışma için bkz. Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, İstanbul: Metis Yay., 2000, s. 162-171.

¹³⁰ Buğra, *Devlet ve İşadamları*, s. 59.

¹³¹ Şennur Özdemir, "MÜSİAD ve HAK-İŞ'i Birlikte Anlamak: Sınıflı Bir 'İslami Ekonomi' mi?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. VI, *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 847-54.