

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MODERNLEŞİRKEN DİNDAR KALMAK:
2000'LERİN TÜRKİYE'SİNDE DİN – EKONOMİ
İLİŞKİSİ**

Tuğba YÜZLÜ

2501160821

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Yücel BULUT

İSTANBUL – 2020

ÖZ

MODERNLEŞİRKEN DİNDAR KALMAK: 2000'LERİN TÜRKİYE'SİNDE DİN-EKONOMİ İLİŞKİSİ

Tuğba YÜZLÜ

Bu çalışmanın temel amacı, Türkiye’de özellikle 1980 sonrası yaşanan toplumsal değişim sürecinde din – ekonomi ilişkisinin farklılaşmasıyla gözlemlenen çatışma alanlarını, modern yapıya uygun meşrulaştırma çabalarını ve değişimleri kaynaklarıyla birlikte anlamaya çalışmaktır. Modernite ve sekülerleşmenin sonucu olarak dinin bireyler ve toplumsal hayattaki etkisi biçim ve içerik olarak farklılaşıyor. Bu farklılaşma bir taraftan dinin toplumsal hayattaki etkinliğinin daha da arttığı şeklinde yorumlanıyor, bir taraftan da dinsel olanın görünürlüğünün artışı paradoksal olarak dinin toplumsal hayattaki etkinliğinin zayıflaması olarak yorumlanıyor. Bu süreç dindar bireyin ekonomik faaliyetlerinde de etkisini gösteriyor. Ekonomik alana dair dini bağlılığının getirdiği bir takım ilke ve tutumları benimsemiş birey ekonomik alanda faaliyet gösterirken çatışmalar ve çelişkiler yaşayabiliyor. Bireylerin kararlarını dini bağlılıklarının mı yoksa ekonominin rasyonel ilkelerinin mi şekillendirmesi gerektiği bu çelişkiyi yansıtıyor. Ayrıca, modernite ve sekülerleşme bireylerin modern kurumlara uygun şekiller almasına sebep olurken toplumsal hayatın merkezinde yer alan ekonomik alanın temel özellikleri ve varsayımlarının bireylerin zihin dünyasını ve toplumsal alanı şekillendirmesi de bireyleri özerk bir doğaya ve işleyişe sahip olarak kavranan ekonomi kurumuna uygun şekiller almaya yönlendiriyor. Aynı zamanda dini ve ekonomik alanın genel eğilimini oluşturan bireycilik fikrinin etki alanını artırması bireylerin gittikçe toplumsal olandan uzaklaşmasına da sebep olarak, toplumsal problemlerin çözümünü güçleştirirken bireyleri de mevcut yapılara uyum sağlamaya yönlendiriyor.

Modernleşme, bireycileşme, sekülerleşme tezi, iktisat, iktisat tarihi ve İslam iktisadına ilişkin tartışmalar bu tezin teorik çerçevesini oluşturuyor. Din ve ekonomi ilişkisini konu edinen saha çalışmalarından elde edilen bulgulardan faydalanılarak

konu bireylerin bakış açılarından yorumlanıyor. Sonuç olarak; dindar bireylerin ekonomik alanda yaşadıkları çelişkilerini çoğunlukla ekonomik hayatın gereklerine uyum sağlayarak çözümledikleri görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, ekonomi, modernite, sekülerleşme, bireycilik

ABSTRACT

COEXISTENCE OF MODERNITY AND RELIGIOSITY: RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND ECONOMY AT THE 2000'S TURKEY

Tuğba YÜZLÜ

In Turkey, during the process of social changes after the 1980s, the relationship between religion and economy differentiates. This study aims to evaluate these changes and the conflict areas, legitimization efforts consonant with modern structures and their resources. It is observed that because of modernity and secularization, the effect of religion on people and society is differentiating. This differentiation is interpreted as the effect of religion in social life increasing, while some argue that the overall increase in the visibility of the religious is paradoxically diminishing the effect of religion in social life. This process also reflects on the economic activities of a religious individual. People who have certain principles and attitudes that stem from religious devotion, experience conflicts and dilemmas while operating in the economic field. Whether the decisions of an individual in the economic field should be shaped by their religious devotion or rational principles of economic field reflect this dilemma. While modernity and secularization lead people to act according to rules of modern structures, basic features and assumptions of the economic field which is the center of social life also shape the minds of people and the social sphere. This leads people to act according to the economic field that is perceived as an entity of autonomous nature and function. At the same time, the spreading influence of individualization that is also the main tendency of religious and economic field complicates the solutions to social problems by causing individuals to gradually withdraw from the social field while also leading individuals to accommodate themselves to current structures of modern life.

Discussions about modernity, individualization, secularization, economy, history of economy, Islamic economy constitutes the theoretical framework of the dissertation. Besides, the field works about the religion-economy relationship supports the interpretation of the individual perspectives. Consequently, it is observed that

religious people often end up adapting to modern institutions and the economic life to solve their conflicts and dilemmas about economic field.

Keywords: Religion, Economy, Modernity, Secularization, Individualization.



ÖNSÖZ

Bu çalışmada temel olarak Türkiye’de dindar bireylerin ekonomik faaliyetlerinde yaşadıkları çatışmalar, çelişkiler, değişimler ve bu sürece modernite, bireycilik, sekülerleşme ve özerk bir alan olarak kavranan ekonomik alanın yapısının nasıl etkide bulunduğu araştırılmaktadır. Bu sebeple tez modernite, bireycilik, sekülerleşme ve ekonomik alanın yapısına dair tartışmalarla birlikte, dindar bireylerin motivasyonlarını analiz edebilmek amacıyla din – ekonomi ilişkisini konu edinen çeşitli saha çalışmalarından aktarılan görüşmeci notlarını ve değerlendirmeleri kapsıyor. Bireylerin görüşleri genel olarak dini – ekonomik hayat ikiliğini nasıl ele aldıkları, banka faaliyetleri, iş hayatında kararlarını şekillendiren faktörlerin neler olduğu, etğin ekonomik faaliyetlerinde ne kadar yer kapladığı ve tüketim alışkanlıkları kapsamında değerlendirilerek bireylerin hangi noktalarda çatışmalar yaşadıkları ve çatışmalar karşısında nasıl tavır aldıkları araştırılıyor. Bireylerin ifadeleri önem arz ediyor çünkü bireylerin düşünce yapısını kavramamıza, sekülerleşme süreçlerinin ve ekonomik alanın bireylerin anlam dünyasını nasıl şekillendirdiğini anlamamıza olanak sağlıyor. Tüm bu tartışmalar kapsamında cevap aranan genel soru, bireylerin kendilerini tanımlayan tüm kültürel öğeleri dışarıda bırakarak özellikle kamusal alanda evrensel yönelimlere nasıl sahip olabildikleridir. Bu noktada tez, modern dünyada din – ekonomi ilişkisini ve modern kurumların, sistemlerin, yaşam tarzlarının bu ilişkiyi nasıl şekillendirdiğini analiz etmeye çalışıyor ve Türkiye’de din – ekonomi ilişkisinde yaşanan çatışmalara odaklanarak modernite, bireyselleşme, sekülerleşme ve ekonomik alanın günlük hayatımızı nasıl şekillendirdiği tartışmalarına katkı sağlayabilmeyi amaçlıyor.

Tez yazım sürecinde, lisans hayatında farklı bir disiplinden eğitim almış biri olarak özellikle sosyolojik bakış açısına sahip olabilmemde tez konum ile alakası olmaksızın aldığım her bir sosyoloji dersinin ayrı bir önemi vardı. Bu sebeple bilimsel hazırlık senem de dahil olmak üzere yüksek lisans eğitimim boyunca derslerini aldığım, öncelikle bölüm başkanımız Prof. Dr. İsmail Coşkun ve İÜ Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümü öğretim üyesi hocalarıma teşekkür ederim. Tez konumu ilk danıştığımdaki olumlu yaklaşımı ve süreç boyunca verdiği tüm kıymetli

katkılar için tez danışmanım Prof. Dr. Yücel Bulut’a çok teşekkür ederim. Son olarak, eğitim-öğretim hayatım boyunca verdikleri tüm destekler için aileme teşekkür ederim.

Tuğba Yüzlü
İSTANBUL, 2020



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	i
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEMİ ANLAMAK: BİREY VE EKONOMİ MERKEZLİ BİR DÜNYA

1. Modernite, Modern Birey ve Bireycilik.....	12
1.1. Modern Bireyi Tanımak.....	15
1.2. Bireyciliğin Toplumsal Alandaki Yansımaları.....	19
2. Modern Dönemde Ekonominin Yapısı ve Değişimi.....	21

İKİNCİ BÖLÜM

DİNİ ALAN VE DİNDARLIĞIN DEĞİŞİMİ: SEKÜLERLEŞME

3. Sekülerleşme Kavramı	34
3.1. Sekülerleşmenin Tarihsel Gelişimi.....	35
3.2. Din ve Bireycilik.....	47
3.3. Zihnin Bireyselleşmesi.....	49
3.4. Türkiye’de Sekülerleşme.....	50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ – EKONOMİK ALAN İLİŞKİSİNDE YAŞANAN ÇATIŞMA ALANLARI

4.1. İslam Ekonomisi Düşüncesi.....	58
4.2. Günlük Hayatta Yaşanan Çatışma ve Değişimler.....	60
4.2.1. Din – Ekonomik Hayat Ayrılığı.....	62
4.2.2. Refahın Anlamlandırılması.....	68
4.2.3. Faiz.....	74
4.2.4. Banka Faaliyetleri.....	84
4.2.5. İş Hayatı.....	87
4.2.6. İş Ahlakı.....	91
4.2.7. Emek – Sermaye İlişkiler.....	93
4.2.8. Tüketim Alışkanlıkları.....	97
4.2.9. Çatışma Alanlarının Genel Değerlendirilmesi.....	98
SONUÇ.....	101
KAYNAKÇA.....	110

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
Çev.	: Çevirmen
Der.	: Derleyen
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İGİAD	: Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği
MÜSİAD	: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
s.	: Sayfa
TÜSİAD	: Türk Sanayicileri ve İş İnsanları Derneği
vb.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri
&	: Ve

GİRİŞ

Modern dünyada sekülerleşme süreçlerinin bir sonucu olarak, dinin kamusal alandaki gücü ve toplumsal hayattaki yön verici rolü azalıyor. Talal Asad'ın belirttiği gibi sekülerizmin etkisi ile “özel yöneten akıl ile kamuyu yöneten ilke arasında bir ayrım”¹ söz konusu. Toplumsal değişimlerle kamusal alanda devlet, ekonomi, bilim gibi alanların ayrılmış durumda olduğu, her bir alanın kendine özgü dinamikleri ve kurallarının olduğu düzende dinin insanların toplumsal davranışları üzerindeki etkisinin boyutu ve şekli de değişiyor. Bu değişim dindar bireylerin modern bir dünyada diğer toplumsal alanlarla olduğu gibi ekonomik alanla kurduğu ilişkiyi de etkiliyor.

Toplumsal değişim süreci ekonomik alanda faaliyet gösteren sermaye sahibi ve emekçi dindar bireyin yaşamında meydana gelen çatışma alanlarını ve değişimleri beraberinde getiriyor. Özellikle Bahattin Akşit vd.'nin belirttiği gibi “yoğun iş yaşamı ve ticari faaliyetlerin insanları sürekli mal, mülk, kar ve para peşinde koşturan dinamiği, ortaya çıkan acil ihtiyaçlar, acil karar alma zorunlulukları, başka insanlara karşı hissedilen sorumluluklar, maddi ihtiyaçlar ve pratik gereklilikler”² dini ve ekonomik alan arasında gerilimlerin artmasına sebep olabiliyor. Dini kurum ve bireyler bu yeni duruma uyum sağlayabilmek için inancından kaynaklanan ilkelerini, değerlerini esnetip toplumsal kurumların mevcut ilkelerine uygun şekiller alabiliyorlar.

Peter Berger, modern kurumların yapıları gereği ahlaki özelleştirmeyi kaçınılmaz kılması ve ekonomik alanın farklılaşan yapısının, dinin ekonomik alanla kurduğu ilişkiyi etkilediğini şöyle örnekliyor: “Bireyin din ile yoğrulmuş bilinci onu evlilik hayatında ya da çocuk yetiştirmede kuvvetle kontrol edebilir de, aynı şahıs üzerinde aynı kontrolü iş meselelerinde gösteremeyebilir. Örneğin zina yaptığında korkunç bir günah duygusu altında ezilen aynı kişi, ekonomik faaliyetlerinde, geleneksel dini ahlak sisteminde hırsızlık muamelesi görebilecek şeyler yaptığında

¹ Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri – Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik**, 2. bs., Çev.: Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s.19

² Bahattin Akşit v.d., **Türkiye’de Dindarlık – Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 283

en küçük bir vicdan azabı duymayabilir.”³ Modern kurumların ve özellikle ekonomi kurumunun yapısının dindar bireylerin yaşamında oluşturduğu gerilim ve çatışmalardan kaynaklanan değişimlerin, uyum sağlamanın sonucu olarak da Francis Robinson’ın ifade ettiği gibi birçok Müslümanın kültürel olarak İslam’ın içinde kalmaya devam ederken yaşamlarını rasyonel düşüncelere göre şekillendirdikleri⁴ gözlemleniyor.

Dindar bireyler için din ve ekonomi arasındaki ilişkide birbirinden tamamen ayrılmış iki alandan da bahsedilemeyeceğini hatırlatmak faydalı olacaktır. Rasyonel ve irrasyonellikler bir arada var olabiliyor. Düşünce ve tutumlar anlamında geçişlilikler söz konusu ve aslında bu sebeple gerilimlerden, meşrulaştırma çabalarından bahsedilebiliyor. Gerilim ile hem inanç ve pratik farklılıkları, bireyin dini hassasiyetleri gözettiğini iddia etse de pratikte o denli hassas davranamaması hem de bireyin kendi içindeki sorgulamaları, karar verme sürecinde kararsız kalması, kararıyla ilgili vicdan azabı duyması ifade ediliyor. Gerilimlere sebep olan temel nokta dinin gereklilikleri ile bireylerin gündelik hayatta gerekli olarak gördükleri unsurlar arasındaki uyumsuzluk ve zıtlıklar.

İslam birçok din gibi bireylerin ekonomik faaliyetini düzenleyen bazı ilke ve kurallara sahip. Dolayısıyla da birey ekonomik alanda faaliyet gösterirken, karar alım süreçlerinde dinin gerekleriyle ekonominin gereklerinin çatışması durumunda bireyin davranışını belirleyen dini kararlar mı ekonominin kararları mı olacağı gerilim unsurları oluşturabiliyor. Örneğin kendini dindar olarak tanımlayan bir sermaye sahibinin faiz konusuna yaklaşımı gerilim konusunun önemli bir örneği olabilir. Rakipleri faiz alırken ve bu sermaye onları mevcut sistemde daha avantajlı olarak adlandırılacak bir konuma getirirken kendini dindar olarak tanımlayan sermaye sahipleri bazı gerilimler yaşayabiliyor. Sermaye ihtiyacı olduğunda bankadan kredi çekip işlerini büyütmek ya da daha küçük ölçeklerde iş yapmaya devam etmek gerilimi bunun bir örneği. Kimi bireylere göre çoğu sermaye sahibinin ihtiyaç duyduklarında bankadan kredi kullandıkları bir durumda yeterli sermayeye sahip

³ Peter Berger, “Dini Kurumlar”, **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çev. Adil Çiftçi, Sayı 9, İzmir, 1995, s. 448

⁴ Francis Robinson, “İslam’da Sekülerleşme”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Çev. Celaleddin Çelik, Sayı: 13, 2002, s.343

olmayan dindar bireyler piyasada rekabetçi kalamıyorlar. Bu sebeple, kimi dindar bireyler piyasada rekabetçi kalabilmek için kaçınılmaz olduğunu düşünerek gerektiğinde kredi çekerken kimi bireyler ise çekmeyip örneğin iş olarak daha küçük ölçekte kalmayı tercih ediyor. Bu gerilimler de konuyla ilgili soruların, tartışmaların artmasına sebep olarak İslami kurallar ile ilgili yorum farklılıklarını, meşrulaştırma çabalarını ve esnetmeleri beraberinde getiriyor.

Bireylerin, piyasanın gereklilikleri olduğu düşünülen konular ve kendi ilkeleri arasında yaşadığı gerilim ve çatışmaların gözlemlendiği önemli bir alan da emek süreçleri ile ilgili. Dindar işverenler işçilerin maaşı, çalışma saatleri, sendikal hakları konusunda ne kadar duyarlı? Rekabet ve kâr hırsının olduğu bir düzende düşük ücret, fazla çalışma saatleri düzeninin dışına çıkabilip alternatif geliştirebiliyorlar mı? Ya da örneğin bir taraftan toplumsal eşitliği sağlayan bir fonksiyonu olduğuna kendisinin de inandığı zekâtı verirken aynı zamanda bir işveren olarak mevcut ekonomik sistemin sömürü düzeninden ayrılamayarak toplumsal eşitsizliğe mi katkı sağlıyor? İslam ekonomisi düşüncesi içinde sıklıkla bahsedilen ölçülü rekabet ilkesine uyabiliyor mu? Ya da İslam ekonomisi düşüncesinde adalet teması sıklıkla öne çıkarken dindar bireyler iş kazaları, işçi hakları gibi konuları ne kadar gündemlerinde tutuyorlar? Bu konuda güçlü bir kamusal söylemlerinin olmamasını nasıl açıklayabiliriz?

Ekonomik olanın üretim amaçlı bir faaliyetten kâr odaklı bir faaliyete dönüştüğü sisteme karşı dindar bireylerin tutumlarındaki farklılaşmalar da çatışma alanlarını yansıtıyor. Dindar bireyler sıklıkla ekonomik faaliyetin toplumsal fayda ve sorumluluk boyutuna dikkat çekiyorlar, ekonomik faaliyetin amacının sadece kârın maksimizasyonu olamayacağını düşünüyorlar. Pratikte ise dindar bireyin de faaliyetlerinde kârını öncelemesi, kazancını ve üretimi artırma odaklı çalışması, rasyonel ekonomik birey tipiyle uyumlu olarak rasyonel hedefler edinmesi ve sorumluluk boyutunun ihmal edilmesi, çok çalışmanın vurgulanması düşünce ve pratik farklıları üzerinden din – ekonomi ilişkisinde yaşanan gerilimleri yansıtıyor.

Literatürde Türkiye’de din ve ekonomik alan ilişkisini konu edinen çok sayıda çalışma var. Genel olarak İslami burjuvazi, İslami Kalvinizm, Anadolu Kaplanları, siyasi aktörlerin değişimi tartışmalarına odaklanan bu çalışmalarda da dindar

bireylerin ekonomik alanla kurduğu gerilimli, çatışmalı ilişkiyi örnekleyen gözlemleri, mevcut çalışmaların dini ve ekonomik alan ilişkisine dair değışim tezini desteklediğini görmek mümkün.

Dindar bireylerin yaşadığı gerilim ve çatışmalar dini alan ve dindarlığın tanımını da şekillendirerek değıştiriyor. Benzer bir bakış açısıyla, Bahattin Akşit v.d. “Türkiye’de dinin belli başlı gerilimler etrafında şekillendiğini, bireylerin bu gerilimleri çözmek üzere geliştirdikleri tutum ve davranışların onların dinsel yaşantılarına şekil verdiği”ni⁵ söylüyorlar. Bu gerilimli yapı ve çelişkiler sebebiyle de dindarlığın net bir tanımını yapmak güçleşiyor. Ancak dindar bireylerin yaşadıkları çatışma, çelişki, değışimleri çözümleyebilmek için bu tanımlı yapmak bir taraftan da gerekli.

İlk olarak din kavramının ne ifade ettiğini açıklamak gerekiyor çünkü dindarlık tanımlı dinin nasıl tanımlandığı ile farklılık gösteriyor. Literatürde, ortak noktalara sahip olsalar da farklı vurgulara sahip pek çok dindar ve dindarlık tanımlı mevcut. Sosyologların da üzerinde anlaştığı bir din tanımından bahsedilemiyor. Ancak farklı dillerde din sözcüğünün kökünden türediğı “inanmak, adet edinmek, ibadet, muhasebe, bağlanmak”⁶ gibi sözcükler din hakkındaki ortak noktalar olarak ortaya çıkıyor.

Din kavramı, Emile Durkeim’in da vurguladığı gibi sosyal düzen ve bütünleşmeyi sağlayan bir öge olarak da tanımlanabiliyor. Aynı zamanda yine işlevsel bir tanımlama ile din, insanların dünyayı ve yaşamlarını anlamlandırma ihtiyacını karşılayan bir öge olarak ifade ediliyor. Dinin toplumsal alanda, biri daha fazla öne çıkmayacak şekilde, her iki işlevi de sağladığı durumları görmek mümkün. Ancak din sadece bu yönü ile ele alındığında eksik bir tanımlaması yapılıyor. Çünkü bireysel ve toplumsal hayatlarda ne ifade ettiğinin yanı sıra din, inançla birlikte gelen kurallar, yasaklar, ilkeler, yönlendirmeler içeren toplumsal kurum, düzeni de ifade ediyor. Dindarlık da genel olarak bu düzene uyma, hayatını bu düzene göre şekillendirme derecesini ifade ediyor.

⁵ Akşit v.d., **a.g.e.**, s. 96

⁶ Ünver Günay, “Sosyolojik Bakımdan Din”, **Din Sosyolojisi**, İnsan Yayınları, 2000, s.191-204

Literatürdeki araştırmalarda dindarlık genel olarak ölçekler üzerinden değerlendiriliyor. Bu ölçeklerde çoğunlukla ortak olarak dinin hem inanç boyutu hem de ibadet boyutu analiz edilip dindarlık tespit edilmeye çalışılıyor. Gahil Sahar ve Kaori Karasawa bu iki başlığa dinin gündelik hayatı ne kadar belirlediği sorusunu da ekleyerek dindarlığın üç soru ile analiz edilebileceğini iddia ediyorlar.⁷ Literatürde de genellikle bu sorular etrafında şekillenmiş, kimi zaman daha detaylandırılmış ya da farklı vurgular eklenmiş çok boyutlu ölçekler mevcut. Örneğin, Charles Y. Glock dini inanç ve ibadet boyutunun yanına dini tecrübe (duygu), dini bilgi ve dini etkileme boyutlarını da ekleyerek dindarlığın beş boyutta incelenebileceğini söylüyor.⁸ Dolayısıyla, örneğin inanç düzeyi yüksek, ibadetlerini yerine getiren, dinin bireysel hayatlarına etki ettiği kişiler dindar olarak nitelendiriliyor.

Dindarlık ölçekleri sıklıkla kullanılmasına karşın gerçekliği tam anlamıyla yansıtamayabiliyor. Örneğin, Akşit v.d.'e göre literatürde dindarlığı bireyin iç dünyası ve dini felsefi açılımı üzerinden anlama eğiliminden niceliksel verilere indirgenerek incelemeye doğru bir geçiş var. Niceliğe odaklanıp niteliksel farklılıkların göz ardı edilişi de dindarlığın yoğunluğundaki artış ya da azalışa odaklanmayı engelliyor. Ayrıca Akşit v.d. bireylerin inançlarını farklı boyutlarda yaşıyor oluşlarının anketlere yansıyamadığını söylüyor: “Örneğin, kendilerini seküler/laik olarak tanımlayan bireylerin dini yaşamlarını özel alanları ile sınırlandırdıklarını, fakat buna rağmen görece farklı pratiklerle oldukça “dindar” bir yaşam sürebildikleri sıklıkla dile getirilebilmektedir.”⁹ Dolayısıyla, Mehmet Erkol’un eleştirdiği gibi Glock gibi sosyologların öne sürdükleri ölçekler ancak dinin farklılaştığı ve organize olduğu toplumlarda anlamlı sonuçlara ulaştırabilir.¹⁰ Ölçekler, dinin farklı yaşanış biçimlerini ve düşünsel süreçleri yeterince aktaramıyorlar.

⁷ Akşit v.d., **a.g.e.**, s. 93

⁸ C. Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, Çev. M. Emin Köktaş, **Din Sosyolojisi**, 3. bs., Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, İstanbul, Vadi Yayınları, 2007, s. 252

⁹ Akşit v.d., **a.g.e.**, s. 87-96

¹⁰ Mehmet Erkol, “Türkiye’de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi”, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt:17, Sayı:2, 2015, s. 145

Tez boyunca aktarılan, dindar bireylerin faaliyetlerini konun edinen çalışmalarda dindarlık kimi zaman ortak kimi zaman farklı vurgularla ele alınıyor. Örneğin, tezin üçüncü bölümünde saha çalışmasından görüşme notları paylaştığım Selçuk Uygur'un çalışmasında dindarlık tanımında ibadetleri yerine getirmek öne çıkıyor. Uygur'a göre, günlük ibadetlerini yerine getiren ve dini hareketlerle bağı olan insanlar dindar olarak tanımlanabilir; günlük ibadetlerini yerine getirmeyen ve herhangi bir dini grupla bağlantılı olmayan insanlar ise seküler olarak kabul edilebilirler. Müslümanlık özelinde konuşulduğunda, bu tür bir ayrım dini inancının gereklerini uygulayan ile uygulamayan ya da diğerlerine göre daha az uygulayan Müslümanları birbirinden ayırmak anlamına gelir.¹¹ Saha çalışmalarından dindar bireylerin görüşlerini aktardığım diğer isimlerden Anzavur Demirpolat ve Sıtkı Yıldız ise katılımcıları ile ilgili şu bilgiyi paylaşıyorlar: "Katılımcıların günlük yaşamlarında dini değerlere çok önem verdiği anlaşılmaktadır. Hem bireysel ibadetlerin yapılması anlamında hem de sosyal yaşamda dinin referans kabul edilmesi gerektiği büyük oranlarda kabul görmektedir."¹²

Dindar bireylerin görüşlerini aktarmak için faydalandığım araştırmalarda dini sorumlulukları yerine getirmek, aidiyet hissetmek, dini değerlere önem verme, dini sosyal hayatta referans kabul etme noktalarının öne çıktığı gözüküyor. Bu çerçevede de tezde genel olarak dindarlık, bireylerin kimliklerini tanımlarken dini referans almaları ve dinin hayatlarında merkezi yerinin olması olarak ele alınıyor. Tezde dindar bireylerin yaşadıkları fikir ve pratik ayrılıkları karşılaştırıldığı, dini bireylerin karar alma süreçleri araştırıldığı için bu çalışma çerçevesinde kendini dindar olarak tanımlamak, dinin hayatında önemli olduğu belirtmek yeterli. Örneğin ibadetleri kıstas olarak alıp dindar seviyeleri belirlemek ve en dindarın davranışlarını çözümlmek değil amaç. Dinin hayatında önemli olduğunu söyleyen bireylerin günlük yaşamlarında ne kadar buna uygun davrandıkları araştırıldığı için bireylerin hayatlarında dini nasıl konumlandıkları dindar birey ifadesini kullanmak için esas

¹¹ Selçuk Uygur, "The Islamic Work Ethic and the Emergence of Turkish SME Owner-Managers", **Journal of Business Ethics**, 88, 2009, s. 216-217

¹² Anzavur Demirpolat ve Sıtkı Yıldız, "Modern Ticari Yaşamda MÜSİAD Üyesi Girişimcilerin İş Ahlakı: Denizli Örneği", **HUMANITAS – Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 4, Güz, Tekirdağ, 2014, s. 100

alınacak nokta. Çeşitli araştırmalarda, tanımlarda, ölçeklerde belirtilen boyutları da kapsayan daha çatı bir kavram olarak ele alınıyor. Ek olarak, dindarlık kavramının Müslüman ve İslamcı ifadelerinden farklılaştığının da altını çizmek gerekir. Müslümanlıktan farklı çünkü sadece iman etmek değil kişilerin hayatında hem düşünsel hem pratik anlamda dinin öncelikli olması ifade ediliyor. İslamcılıktan farklı çünkü kendini dindar olarak tanımlayan bireylerin toplumu İslami çerçevede şekillendirme amaçları bulunmayabilir.

Tez kapsamında açıklanması gereken bir diğer kavram İslam ekonomisi. İslam'ın hem direk hem dolaylı olarak ekonomik alanla ilgili belirli kurallar ve ilkelerinin olduğu düşünülüyor. Ancak İslam ekonomisi kavramından bahsederken, sınırları belli bir kurallar bütününden ve bu kuralların oluşturduğu bir sistemden bahsedilemiyor. Örneğin Yusuf Balcı İslam'da emek piyasası serbestliğinin olduğu ancak devletin kurumları ve yasalarıyla araya girdiği korumacı ve kurumsal bir ekonomi anlayışı olduğunu düşünürken¹³ Mustafa Özel, Müslüman toplumların ekonomik düzenini “müdahaleden uzak bir serbest rekabet düzeni” olarak tanımlıyor.¹⁴ Dolayısıyla Sabri Orman'ın da işaret ettiği gibi “Birden fazla İslami ekonomik sistemden bahsedebiliyoruz. Referanslarımız var ama yoruma açık referanslar var. Yorum farkları farklı İslami ekonomik sistemlere olanak sağlayabilir.” Ayrıca Orman, “Paket halinde uygulanmış ve hiç değişmeden zamanımıza kadar gelmiş tek bir İslami ekonomik sistem yoktur.” diyor.¹⁵ Belirli kurallar var ama aynı zamanda İGİAD Başkanı Şükrü Alkan'ın söylediği gibi “hayır, bereket, rızık, israf, tasarruf, infak, tasadduk, helal, haram, itidal, gösteriş” gibi kavramlar üzerinden yapılacaklar veya yapılmayacaklar üzerine bir tutum oluşturuluyor.¹⁶

¹³ Yusuf Balcı, “İslam'da Çalışma İlişkileri”, **Müsiad Araştırma Raporları 9 - İş Hayatında İslam İnsanı - İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri**, Aralık 1994, s. 116

¹⁴ Mustafa Özel, “Adam Zengin Olur mu?”, **Müsiad Araştırma Raporları 9 - İş Hayatında İslam İnsanı - İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri**, Aralık 1994, s. 6

¹⁵ Sabri Orman, İKAM-2. İslam İktisadı Atölyesi-Islamic Economy and Market, (Çevrimiçi), <https://www.youtube.com/watch?v=mgMPlI3yW5A> 7 Ağustos 2020

¹⁶ Özlem Madi, “From Islamic Radicalism to Islamic Capitalism: The Promises and Predicaments of Turkish-Islamic Entrepreneurship in a Capitalist System (The Case of İGİAD)”, **Middle Eastern Studies**, 2014 Vol. 50, No. 1, 144–161, <http://dx.doi.org/10.1080/00263206.2013.864280>, s. 151

İslam'ın ekonomik alan ile ilgili kural ve ilkelerinin ekonomik alana dair farklı değer yargılarından tamamen farklılaşmadığı da düşünülüyor. Örneğin, Samir Amin İslam ekonomisi altında dile getirilen ilkelerin özgün ve istisna olmadığını bu sebeple bir İslam ekonomi politiğinden söz edilemeyeceğini savunuyor.¹⁷ Selçuk Uygur da dindar iş adamları için önemli olan değerlerin seküler iş adamları için de önemli olabileceğini ve sosyal adalet, çevre, etik gibi konularda modern kapitalizmin olumsuz yönleri olarak dindar iş adamları tarafından da dile getirilen konuların uluslararası tartışılan konular olduğunu söyleyerek dindar insanların özgün bir iş etiğine sahip olduğu, İslam'ın belirli bir ekonomik düzeni gerekli kıldığı düşüncelerinin kesin olmadığını belirtiyor.¹⁸

İslam ekonomisi ile ilgili bu düşünceler İslam'ın ekonomik alana dair yaklaşım ve ilkelerinden bahsedilemeyeceği anlamına gelmez. Belirli kurallar ve ilkeler; bunların farklı gruplar tarafından da paylaşıyor olması gibi durumlar fark etmeksizin var ve kendilerini dindar olarak tanımlayan bireyler bu ilkeleri benimsiyorlar. Çalışmada, modern dünyada dindar bireylerin inançlarının yönlendirdiği şekilde ekonomik faaliyette bulunup bulunamadıkları, ekonomik alanda faaliyet gösterirken inançları ve modern ekonomik hayatın gereklilikleri arasında nasıl çatışmalar yaşadıkları ve bunların kendilerinde ne gibi değişimlere sebep olduğunu tartışılırken odak nokta dindar bireylerin İslam'ın ekonomik alanla ilgili kural, yönlendirme ve ilkeleri üzerindeki düşünceleri olacak. Bu noktada Sabri Orman'ın İslam iktisadı tanımı tezde esas alınacak yaklaşıma karşılık geliyor. Orman, İslam iktisadını “iktisadi konulara İslami açıdan yaklaşma çabalarının genel adı; bir nevi İslami normlar ve iktisadi realiteler arasındaki ilişki” olarak tanımlıyor.¹⁹

Tüm bu gözlem, düşünce ve kavramsal tartışmalardan hareketle tezin temel amacı, Türkiye’de din ve ekonomi ilişkisini dindar bireylerin yaşadığı gerilim eksenleri üzerinden anlamaya çalışmaktır. Çalışmada, dindar bireylerin ekonomik alanda faaliyet gösterirken yaşadıkları çatışma alanları, gerilimler, dinin yorumlanması

¹⁷ Samir Amin, “İslam Radikalizminde Bir Ekonomi Politik Var mı?”, **Mülkiye Dergisi**, 1987, 11(86), s. 71-78

¹⁸ Uygur, **a.g.e.**, s. 212-222

¹⁹ Orman, **a.g.e.**

konusundaki farklılaşmalar ve esnetmeler konuyla ilgili mevcut saha çalışmalarından faydalananarak örneklendirilecek ve analiz edilecektir. Bu noktada modernite, bireycilik, ekonomi alanının yapısı ve değişimi, sekülerlik konularındaki tartışmalar çalışmanın teorik çerçevesini oluşturacaktır.

Tez konusu belirleme aşamasında, konuya etki eden asıl faktörleri tespit edip bir odak noktası bulmanın zorluğu bir saha çalışması tasarlamak ve uygulamak için gerekli zamanı kısıtladı. Ayrıca mevcut çalışmalarda sıklıkla yapılan; davranış analizi yapmanın, belirli yönelimleri ve çatışmaları tespit etmenin yanı sıra bu belirli yönelimlerin kaynaklarını açıklayabilme isteğinin daha öncelikli hale gelmesi bu yöntemi benimsememde etkili oldu. Ek olarak, mevcut çalışmalar üzerinden daha geniş bir kitlenin düşüncelerini ele almanın genel eğilimlere ve ortak ifadelere odaklanmak açısından fayda sağlayacağını düşündüm. Ayrıca tez boyunca, mevcut saha çalışmalarındaki bireylerin ifadelerini incelerken sadece sorulan soruyu esas almayıp cevapları din ekonomi ilişkisine dair farklı başlıklar altında da değerlendirdim.

Türkiye’de dindar bireylerin ekonomik faaliyetlerini farklı odak noktaları ile analiz eden pek çok çalışma var. Tezin sunmaya çalıştığı perspektif ise Türkiye’nin kapitalistleşme süreci, siyasal alanın ve ekonomi politikaların değişimi gibi etkilerin yanı sıra modernitenin, ekonomik alanın yapısının, sekülerleşme süreçlerinin dindar bireylerin ekonomik faaliyetlerini nasıl şekillendirdiğini analiz etmek. Bu sebeple tezin amaçlarından biri de modernitenin din ekonomi ilişkisini nasıl etkilediğine bakarken, din – ekonomik alan ilişkisi örneği üzerinden moderniteyi daha detaylı anlamak. Dolayısıyla tez dindar bireyin yanı sıra moderniteyi, ekonomik alanı, sekülerleşme süreçlerini daha detaylı analiz edebilmek için de bir perspektif sunuyor.

Dindar bireylerin ekonomik faaliyetlerini şekillendiren, çatışma alanlarının artmasına ve değişimlere sebep olan temel üç dinamikten söz edilebilir: modernitenin bir sonucu olarak bireycileşme, ekonomik alanın yapısı ve sekülerleşme. İlk olarak, modernitenin kurumsal yapısı ve modern birey kavramının ortaya çıkmasıyla gelişen bireycilik dindar bireylerin ekonomik alanla ilişkisini etkileyen faktörlerden biri olarak ortaya çıkıyor. Modernitenin kurumsal yapısı bireylerin belli özelliklere, davranış biçimlerine, bağımlılıklara sahip olmasına neden oluyor. Ayrıca modern

birey kavramının bir yansıması olarak ortaya çıkan bireycilik, bireyin kendine odaklanarak toplumsal olandan uzaklaşmasına sebep oluyor. Bu toplumsal problemlerin çözümünü de zorlaştırırken bireyleri var olan yapılara uyum sağlamaya yönlendiriyor. Bireycileşme eğilimi dini ve ekonomik alanın yapısını da önemli ölçüde şekillendirdiği için bireycilik, iki alanın da yapısını çözümlemek için önem arz ediyor.

İkinci olarak, ekonomik alanın mevcut yapısı da din ve ekonomi ilişkisini etkileyen bir diğer faktör. Ekonomik alanın da toplumsal olandan uzaklaşarak birey merkezli hale gelmesi, rasyonel ekonomik birey tipinin ve kâr maksimizasyonun hâkim durumda olması, etik konuların alan dışında bırakılması dindar bireyin de ekonomik faaliyetlerini şekillendiriyor. Ekonomik alan bu anlayışlarla şekillendirildiği için, bireyler de bu bakış açılarıyla düşünmeye, bu kurallar çerçevesinde faaliyet göstermeye eğilim gösteriyorlar. Örneğin bireyin ‘rasyonel ekonomik birey’ tanımı çerçevesinde faaliyet göstermesi, kârın ekonomik faaliyetin birincil hedefi olması değişmez gerçekler olarak algılanabiliyor. İş ve ekonominin hayatın büyük bölümünü kapladığı, ekonominin toplumsal hayattaki merkezi konumunun güçlendiği ve kapitalizmin giderek geliştiği düşünüldüğünde ekonomik alandaki bu değişimlerin dindar bireyler üzerinde de kaçınılmaz bir etkisi oluyor.

Üçüncü olarak, sekülerleşme süreçleri ile dini alanın ve dindarlığın değişimi gözlemleniyor. Sekülerleşme genel olarak, hem dinin dindar bireylerin hayatındaki yönlendirici etki gücünün azalması hem de modern dünyada dini alanın farklılaşmasıdır. Bu farklılaşmayı oluşturan unsurlardan biri de dinin bireycileşmesi. Öncelikle, dinin bireylerin tercihlerindeki etki gücünün azalması bireyleri ekonomi ile ilişkilerinde ekonominin rasyonel ilkelerine uymaya yönlendiriyor. Ayrıca, bireysel olarak yaşanan dinin, diğer sosyal alanlarla kurduğu ilişki de bireysel düzeylerde farklılaşıyor. Talal Asad’ın belirttiği gibi sekülerizmin bir sonucu olarak “bireysel vicdanın ve bireysel hakkın kutsallığına dayalı bir ahlak anlayışı”nın²⁰ benimsendiği gözlemleniyor. İlkelerin yerini bireysel akıl ve vicdanın alması, bireysel tercih ve anlamlandırmaların öne çıkması din – ekonomi ilişkisine dair

²⁰ Asad, a.g.e., s. 78

yorum farklılıklarını da beraberinde getirirken ortak anlayış ve tutumlardan, ortak bir söylem ve eylemden bahsetmek güçleşiyor.

Tez boyunca ilk olarak, modernite ve modernitenin bir sonucu olarak bireycilik olgusunun yaşadığımız dönemi nasıl etkilediği sorusuna cevap aranacaktır. Bireyciliğin bireylerin toplumsal hayatta karar alma süreçlerini nasıl etkilediği sorgulanacaktır. İkinci olarak ekonominin mevcut sistemdeki yapısı, toplumsal hayatın merkezinde olması ve toplumsal hayatı şekillendirici gücü üzerinde durulacaktır. Ayrıca dinin modern toplumsal kurumlarla kurduğu ilişkide ekonomik olanın neden daha farklı ve daha gerilimli bir yapısının olduğu da çalışmanın temel sorularından biri olacaktır. Üçüncü olarak sekülerleşme teorilerinden hareketle modern dünyada dini alanın nasıl değiştiği, bireylerin yaşamında nasıl bir yer kapladığı, toplumsal hayattaki otoritesinin sarsılıp sarsılmadığı tartışılacaktır. Son bölümde de ilk olarak İslam ekonomisi düşüncesi ele alındıktan sonra dindar bireylerin yaşadığı çatışma, gerilim ve değişimler, konu ile ilgili çeşitli saha çalışmalarından faydalanarak önceki bölümlerdeki teorik tartışmalar ekseninde çözümlenmeye çalışılacaktır. Bütün bu sorular ışığında, en genel olarak modernitenin insan yaşamını nasıl şekillendirdiği, özel olarak ekonomi merkezli bir dünyada dindar bireylerin din ile ilişkilerini nasıl kurdukları sorularını merkez alan tartışmalara katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEMİ ANLAMAK: BİREY VE EKONOMİ

MERKEZLİ BİR DÜNYA

1. Modernite, Modern Birey ve Bireycilik

Modern dönemde dindar bireyin ekonomik alanla nasıl ilişki kurduğunu anlayabilmek için ilk olarak bu başlıkta modernite ve bireycilik konularına odaklanacağım. Modern dönemde birey nasıl tanımlanıyor, modern kurumların yapısı bireylerin davranışlarını nasıl ve ne ölçüde şekillendiriyor sorularını anlamaya çalışıp modernitenin temel yönelimlerinden biri olduğu iddiasıyla bireycilik ve toplumsal hayata etkisi üzerine duracağım.

Modern dönem ile toplumsal alanda bir takım yenilikler, değişimlerin bireylerin ve toplumsal hayatın çehresini değiştirdiğinden bahsediyoruz. Abel Jeanniere'e göre bu sürece sebep olan dört devrim var: bilimsel, siyasal, kültürel, teknik.¹ Bu alanlardaki değişimlerle birlikte siyasetle ilişkiden, dini toplumsal hayattaki yerine, sosyal kurumların yapısı ve etki güçlerine kadar uzanan pek çok alanda bireysel ve toplumsal yaşam tarzlarında farklılaşmalar gözlemleniyor. Charles Taylor'un modernlik tanımı yaşanan bu farklılaşmayı kapsamlı bir şekilde aktarıyor: "Modernlik; yani yeni uygulamaların ve kurumsal biçimlerin (bilim, teknoloji, sınai üretim, şehirleşme), yeni yaşam tarzlarının (bireycilik, sekülerleşme, araçsal akılçılık) ve yeni sıkıntıların (yabancılaşma, anlamsızlık, toplumsal çözülmenin yaklaştığı hissi) tarihte eşi benzeri görülmedik bir karışımı."²

Kurumların ve toplumsal hayatın değişiminin yanında modernitenin etkisinin tartışıldığı önemli bir nokta da Anthony Giddens'in ifadesiyle modernitenin "yoğun refleksif gözetimi". Giddens'a göre modern organizasyonları farklılaştıran esas nokta bürokratik yapılarından çok modern organizasyonların toplumsal ilişkiler üzerinde

¹ Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?", **Modernite vs. Postmodernite**, Ed.: Mehmet Küçük, Ankara, Vadi Yayınları, 1993, s.15-25, s. 15-16

² Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev. Hamide Koyukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s.11

düzenli kontrolünün olması.³ Modernite ile gelen değişimlerle birlikte yeni yapıların, kuralların, uygulamaların, düşüncelerin bireyler üzerinde hakimiyet kuran yapısı bireysel ve toplum hayatları şekillendiren asıl nokta oluyor. Sonuç olarak, Abel Jeanniere’ın ifadesiyle modernitenin endüstriyel-teknik yapısı tek biçimleştirici bir düzen ile sonuçlanıyor ve ekonomiler, devletler ve bireyler arasında çözülemez karşılıklı bağımlılıklar yaratıyor.⁴

Modernitenin bu kontrol eden, bağımlılıklar yaratan yapısı içinde yaşanan toplumsal değişimleri gözlemlediğimiz belirli noktalardan biri de modern bireyin ortaya çıkışı. Birey kavramının gelişimi genellikle modernite ile eş zamanlı olarak görülüyor. Charles Taylor modern birey gibi ayırt edilebilir bir olgunun 18. yy.’ın başlangıcıyla birlikte yapılanma sürecinde olduğunu söylerken⁵ Roy F. Baumeister da günümüzdeki bireysellik vurgusuna modern çağdan önce rastlanamayacağını vurguluyor.⁶ Kavramın sonraki süreçlerde toplumsal hayattaki vurgusu dönemlere göre farklılık gösteriyor. Zeynep Özlem Üskül-Engin’e göre Eski Yunan’da da var olan kavram Aydınlanma Çağı’nda ön plana çıkarılıyor. 19. yy.’da toplum kavramı, 20. yy.’a gelindiğinde 60’lı yıllarda sistem ve yapı tartışmaları ön plana çıkarken 80’li yıllarda yeniden özne ve birey kavramları önem kazanıyor. Postmodernizm ile ise eleştirel yaklaşımların artmasıyla rasyonel ve birleşik öznenin reddedilmesi söz konusu.⁷ Özetle, kavramın toplumsal hayattaki vurgusu dönemlere göre farklılık gösterse de modernleşme ile belirgin bir anlama sahip oluyor.

Birey kavramı, insanların diğer insanlarla ya da ait olduğu bir topluluğun diğer üyeleriyle ortak özelliklere sahip olsa da kendisini farklılaştıran özelliklere sahip olmasını belirtiyor. Literatürde modern bireyin ortaya çıkışı sıklıkla kişinin kendini keşfetmesi ile ifade ediliyor. Georg Simmel bu süreci “kişinin ben duyumunun

³ Anthony Giddens, **Modernite ve Bireysel Kimlik – Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum**, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Say Yayıncılık, 2010, s. 30

⁴ Jeanniere, **a.g.e.**, s. 15-16

⁵ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 281

⁶ Giddens, **a.g.e.**, s. 102

⁷ Zeynep Özlem Üskül-Engin, “Yüzyılımızın Postmodern Bireyi ve Baudrillard’ın Birey Anlayışı”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Cilt: 63, Sayı 1-2, Ocak 2005, s. 139-145

ortaya çıkması”⁸ olarak tanımlarken Charles Taylor’a göre de modern kimliğin temel yönlerinden biri içe dönüklük; “kendimizin gizli derinliklere sahip varlıklar olduğumuz algısı ve bu algıyla ilintili olarak bizlerin ‘birey’ler olduğu” fikridir.⁹ Bu anlamda birey kavramı kişinin kendini keşfetmesi ile oluşan farkındalık durumuna sahip olmayı da ifade ediyor. Kişisel farkındalık da kişinin kendi üzerindeki hakimiyetini; kendi aklı, kuralları, doğruları olmasını ve dolayısıyla da kişinin kendi kendinden sorumu olmasını beraberinde getiriyor.

Modern birey kavramının ortaya çıkması farklı anlayış ve süreçleri de beraberinde getiriyor. Birey kavramı ile bağlantılı olarak gelişen kavramlardan biri de bireycilik. Bireycilik kavramı ile bireyin özgürlüğü ve buna bağlı olarak bireysel hakları, amaçları, sorumlulukların tanınması ve saygı duyulmasının gerekliliği vurgulanırken bir taraftan da bireyi toplumsal hayatın merkezine yerleştiren görüş ve tutumlar ifade ediliyor. Bu görüş ve tutumlar, toplumsal olandan ve toplumsal kimliklerden ziyade bireysel kimliklerin öne çıkarılıp üstün tutulması, bireyin yararının öncelenmesini de kapsıyor.

Tarihsel süreç içerisinde bireycilik kavramının hem negatif hem de pozitif anlamda kullanımının mevcut olduğu görülüyor. Pozitif anlamda kişisel bağımsızlık ve kendini gerçekleştirme, negatif anlamda toplumsal birlikteliğe zarar verme düşünceleri vurgulanıyor. Örneğin; Steven Lukes, Saint Simon’un olağandışı bir şekilde yayılan etkisinin terimin negatif olarak ele alınmasında etkili olabileceğini düşünüyor. Lukes’a göre kavram sosyalizmi benimseyenler arasında; sosyal düzen, birlik kavramları ile zıtlık oluşturduğu ve *laissez-faire* yaklaşımına, endüstriyel kapitalizm tarafından üretilen anarşi, toplumsal parçalanma, sömürü kavramlarına karşılık geldiği düşüncesiyle olumsuz bir anlam taşıyor. İngiliz liberalizminde de terim 19. yy.’ın ikinci yarısından sonra sosyalizm, komünizm ve kolektivizm ile zıt anlamı olarak kullanılıyor. Fransız bireyselleşme anlayışında negatif bir anlamla, bireysel izolasyon ve sosyal ayrışma vurgulanırken; Alman bireyselleşme anlayışında genel olarak pozitif bir anlamla, kendini gerçekleştirme ve birey ve toplumun

⁸ Georg Simmel, **Bireysellik ve Kültür**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 264

⁹ Charles Taylor, **Benliğin Kaynakları – Modern Kimliğin İnşası**, Çev. Selma Aygül Baş & Bilal Baş, 2. bs., İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s. 12

organik birlikteliği öne çıkarılıyor. Amerika’da ise kavram, ulusal değerler ve ideallerle uyumlu olarak görülüyor.¹⁰ Kavram farklı tarihsel süreçlerde ya da daha farklı coğrafyalarda da genel olarak bu pozitif ya da negatif anlamlarla ele alınıyor. Sonraki başlıklarda modern bireyin çözümlemesi yapılırken ve bireyciliğin toplumsal alandaki yansımalarından bahsedilirken kavramın bu farklı anlamları da daha detaylı ele alınacak.

1.1. Modern Bireyi Tanımak

Literatüre bakıldığında modern birey hakkında farklı odak noktaları olan pek çok teori olmasına rağmen belirli ortak kavramlardan da sıklıkla söz edildiği görülüyor: bağımsızlaşma, özgünlük ve rasyonellik. İlk olarak, bireyin bağımsız olması ile anlatılmak istenilen; kişinin zihinsel süreçlerinde, karar alırken, eylemde bulunurken içinde bulunduğu gruba, topluluğa, kendisini tanımlayan sıfatlara bağlı olmaksızın tekil düşünebilmesi, hareket edebilmesi ve bu farklılıkların doğal karşılanması olarak ifade edilebilir. Bununla beraber bağımsızlaşma, akıl dışı olandan ya da dinden, geleneksel olandan bağımsızlaşmayı kapsayarak da kullanılabilir. Örneğin, Taylor zihinsel bağımlılıklardan kurtulmayı vurgulayıp modern bireyin sahip olduğu özelliklerden birini “bağımsız akıl yetisi”¹¹ olarak tanımlarken, Hans Blumenberg modern benliğin kendisini Tanrı’ya ya da geleneğe başvurmaksızın olumladığını veya yarattığını söylüyor.¹² Zygmunt Bauman ise bireyselleşmeyi, kişinin kendi sosyal karakterinin kalıtsal, doğuştan gelen belirleniminden kurtulması olarak ifade ediyor.¹³

İkinci olarak, bireyin özgünlüğü modern bireyden bahsedilirken vurgulanan noktalardan bir diğeri. Özgünlük ile bireylerin farklı bireylerle ortak paylaşımları olsa da kendi karakterini oluşturan parçaların birleşimi olarak farklı olması ifade ediliyor. Dolayısıyla bir toplumsal gruba ait olmak bireyleri aynı özelliklerle

¹⁰ Steven Lukes, “The Meanings of Individualism”, **Journal of the History of Ideas**, Sayı: 32, No: 1, Ocak- Mart, 1971, 45-66, s. 47-66

¹¹ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 317

¹² Robert Hollinger, “Modernite ve Modernizm”, **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005, s. 69

¹³ Zygmunt Bauman, **Individualized Society**, Polity Press, 2008, s.150

donatmıyor, her birey düşünceleri, davranış tarzları, deneyimleri ile farklılaşıyor ve modern dönemde de bu farklılıkların vurgulanması söz konusu. Charles Taylor’a göre dışavurumculuk fikri her ferdin farklı ve özgün olduğu düşüncesinin oluşmasına sebep olurken¹⁴, Georg Simmel bu süreci bağımsızlığın özgünlüğe imkân tanınması ile ilişkili görüyor. Simmel’e göre özgürlük ve özgünlük konusundaki bu değişimler bireylerin kendi küçük, yakın çevresinden çıkıp farklı gruplarla ilişki kurması ile bağlantılı. Ona göre küçük gruplar bireye kısıtlama getirip denetim uygularken; büyük gruplarda ise kişi daha özgür.¹⁵

Üçüncü olarak, modern bireyi tanımlayan kavramlardan biri de rasyonellik. Rasyonel birey kararlar alırken akla değer verip, kâr ve zarar hesabı yaparak hareket eden kişi olarak ifade edilebilir. Peter Wagner’ın ifadesiyle hâkim olan düşünce şudur ki özgür olduklarında bireyler rasyonel davranacak, rasyonel davrandıkları ölçüde de hem kendileri hem diğer insanlar için faydalı davranmış olacaklardır.¹⁶

Tüm bu düşüncelerin aksine, modern bireyin günlük hayatta kendisini niteleyen bağımsız ve özgün sıfatlarını çoğu zaman taşımadığı, modern yapının buna izin vermediği gözlemleniyor. Örneğin, Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim modern toplumda kişinin tamamen özgür olmadığını söyleyerek, bireylerin yaşadığı durumu “kurumsal bireysellik paradoksu” olarak adlandırıyorlar. Onlara göre modern talimatlar bireyleri kendi kendini organize etme (self-organization) ve kendi kendini konumlandırmaya (self-thematization) mecbur bıraksa da modernitenin bürokratik ve kurumsal yapısında bireylerin yaşamları tamamen kurumlara, belirli talimat ve düzenlemelere bağlı. Ayrıca toplum farklı işlevsel alanlara ayrılmış durumda ve bireyler topluma bu bölünmüş parçalı yönleri ile entegre oluyorlar; vergi ödeyen, şoför, öğrenci, tüketici, seçmen, anne, baba, üretici vs. olarak. Bu durumda bireysel çıkarların ve rasyonelleşmiş toplumun birleştiği standart bir hayat üretilmeye devam ediyor.¹⁷ Dolayısıyla, toplumsal işlevlerinin ve modern kurumların

¹⁴ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 569

¹⁵ Simmel, **a.g.e.**, s. 248

¹⁶ Peter Wagner, “Modernliğin Anlatılama Tarzları”, **Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma**, Çev.: Mehmet Küçük, İstanbul, Sarmal Yay., 1996, s. 32

¹⁷ Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, **Individualization - Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences**, Çev. Patrick Camiller, Sage Publications, 2002, s. 23-24

kurallarının dışına çıkamayan bir birey ile bağımsızlık fikri örtüşmüyor. Modern toplumda birey belirli noktalarda bağımsızlaşma yaşayabiliyor gözükürken, farklı noktalarda yeni bağımlılıklar ediniyor. Beck ve Beck-Gernsheim'in ifade ettikleri gibi de modernitenin kurumsal yapısı da bu bağımlılıkları yaratan önemli etkenlerden biri.

Charles Taylor, bireycilik modernliğin kazanımı olarak algılansa da pek çok insanın bundan vazgeçmek istediğini çünkü bireyciliğin hâlâ eksik olduğunu ve ekonomi, aile, hiyerarşi anlayışı gibi pek çok konudaki sistem ve yaklaşımların insanların kendileri olma özgürlüğünü engellediğini düşündüklerini paylaşıyor. Taylor'a göre bireylerin ve grupların özgürlüklerine sınırlandırmalar getiren nokta ise araçsal aklın önem kazanması. Taylor, araçsal aklı şöyle tanımlıyor: "belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanılacağını hesaplarken başvurduğumuz akılcılık türü". Taylor'ı bu konuda kaygılandıran şey farklı kıstaslara sahip olması gereken şeylerin de verimlilik ya da maliyet-fayda analiziyle değerlendirilmesi ve faydayı maksimize etme isteğinin bireylerin hayatlarının yönlendiren çeşitli amaçların önüne geçmesi. Taylor'a göre bu kaygıyı oluşturan çok sayıda durum da var. Örneğin, ekonomik büyüme amacının servet ve gelir eşitsizliğin gerekçesi olarak gösterilmesi ya da bir yöneticinin amacı farklı olmasına ve zarar verici olduğunu düşünmesine rağmen piyasanın gerekliliği olarak maksimizasyon stratejisini uygulamak zorunda kalması.¹⁸ Sonuç olarak genel eğilimin dışında bir yaşam biçimine sahip olmak güçleşiyor. Bu doğrultuda Taylor'ın ifade ettiği gibi bağımsız araçsal aklın, hayatın amacını ve anlamı tek bir noktaya odaklaması yaşamı da tek boyutlu bir hale getiriyor. Farklı herhangi bir amaç daha büyük bir öneme sahip olup ön plana çıkamıyor.¹⁹ Beck ve Beck-Gernsheim modern kurumların yapısına, Taylor'ın ise araçsal aklın değer kazanmasına odaklanarak vurguladıkları gibi modern bireyin özgürlük ve bununla bağlantılı olarak özgünlük özelliklerine kısıtlamalar getiren faktörlerin olduğu görülüyor.

¹⁸ Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 10-15

¹⁹ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 628

Tüm bu farklı etmenlerin birleşiminin sonucu olarak Jean Baudrillard'ın ifade ettiği gibi özne ve birey arasında ayırım yapmak gerekiyor çünkü yaşadığımız dönemde bireyler öznelliklerini yitirmiş durumda oldukları için özne olmayan bir bireyden bahsediyoruz.²⁰ Dolayısıyla modern kurumların yapısı ve araçsal aklın önem kazanması bireyler için bağımlılıklar oluştururken, bireyleri tek tipleştirerek özgünlüklerini yitirmelerine sebep oluyor.

Sonuç olarak, pek çok farklı görüşün işaret ettiği gibi modern bireyi belirli baskın özelliklerle tanımlıyoruz. Modern bireyin sahip olduğu bu özellikler yaşam tarzlarını da belirli bir yönde şekillendiriyor. Bununla beraber, modernitenin baskın bir kültür oluşturduğu görüşüne eleştirel yaklaşan düşünürler de var ve bu isimlerden biri de Bryan S. Turner. Turner, hem ana akım sosyoloji hem de Marksizm içinde, modern sanayi toplumunun bir dominant kültür ve ideolojinin varlığı ile özdeşleştirilmesini eleştiriyor. Turner'a göre dominant kültürden bahsedilirken hakimiyet ve tahakküm fikri, genel ya da yaygın fikirler için kullanılıyor. Ancak Turner bir fikrin yaygın olmasının o fikrin hakimiyetinin ölçüsü olarak alınamayacağını söylüyor. Bu sebeple Turner, sosyologların insan toplumlarındaki çatışmayı ve şiddetin boyutunu hafife aldığını düşünüyor. Modern dünya inanç sistemlerinin, hayat tarzlarının, tüketim alışkanlıklarının çoğulculaşması ile özdeşleştirilirken, sosyologların çağdaş toplumları ortak bir inanç, uygulama, talimata dayandığını iddia etmesini eleştiriyor.²¹ İlk olarak, Turner'ın iddia ettiği gibi bir kültürün belli bir zamandaki hakimiyetinden bahsederken sadece kültürün yaygınlığının baz alındığı söylenemez. Modern kurum ve uygulamaların bireyler üzerinde sınırlar koyan yapısı, gözetim ve denetiminin bireyleri belirli bir kültür etrafında şekillendirdiği bir hakimiyet söz konusu. Bununla birlikte, Turner'ın belirttiği gibi sosyal hayatta çatışmalar, farklı coğrafyalara göre değişen durumlar, tarihsel olarak şekillenmiş farklılıklar elbette var. Bu sebeple modernitenin kültürel özelliklerinden bahsederken zaman, mekân, yoğunluk fark etmeksizin bu özelliklerin sabit bir etki ve hakimiyetten bahsetmek hatalı olur. Ancak, modern kurumların yapısı, kuralları, talimatları ve araçsal aklın

²⁰ Üskül-Engin, a.g.e.,s. 145

²¹ Bryan S. Turner, "Individualism, Capitalism and the Dominant Culture", **The Australian & New Zealand Journal of Sociology**, Vol. 24, No. 1, Mart 1988, s. 51- 54

önem kazanması gibi faktörler önemli bir ortaklık yaratıyor. Örneğin bireyler ekonomik alanda faaliyet gösterirken piyasanın değişmez gereklilikleri olduğunu düşünerek, kişisel fikirlerini bir kenara bırakıp ekonomik alanın mevcut kurallarına uyum sağlıyor. Dolayısıyla bireylerin ekonominin kurallarının dışına çıkamaması bu kurallarının hakimiyetinden söz ettiriyor.

1.2. Bireyciliğin Toplumsal Alandaki Yansımaları

Modern birey fikriyle bağlantılı olarak gelişen bireycilik düşüncesinin yaygınlık kazanmasının toplumsal hayata etki ettiği noktalardan biri bireylerin topluma karşı kayıtsız hale gelmesi. Charles Taylor topluma karşı kayıtsızlık durumunu insanların bireysel yaşamlarına yoğunlaşıp geniş görüş açılarını yitirmeleri ile açıklıyor: “Bireyciliğin karanlık yanı benlik üzerinde odaklanmadır; bu da yaşamlarımızı tatsızlaştırır ve daraltır, anlamını azaltır, başkalarına ya da topluma karşı daha kayıtsız hale getirir.”²² Jean Baudrillard’a göre modern birey bir şeye karşı çıkacaksa bireysel olarak karşı çıkıyor ve bu anlamda 1789’daki bireyden farklılaşıyor. Baudrillard, modern bireyin bir ideal için ortaklıklar geliştiremeyeceğini, radikal değişiklikler yapma arzusunun olmadığını, dayanışma gibi kavramları kullanmadığını ve aynı zamanda bir eylem kültürüne sahip olmadığını iddia ediyor. Bireyin özgürlüğü için savunulan bireyin dokunulmazlığı fikri “ben dokunulmazım, o halde sen de öylesin, o halde birbirimize dokunmadan yaşayalım” düşüncesine evrilmiş ve bu durum bireyleri birbirilerine, topluma, toplumun nasıl yönetildiğine karşı kayıtsızlaştırmıştır.²³ Böylece Zygmunt Bauman’ın iddia ettiği gibi kamu gücünün beklenebileceği tek yaralı şey insan haklarını gözetmek, saygı duymak haline geliyor. Herkesin barışçıl bir şekilde kendi yoluna gitmesine imkân vermek yeterli görülüyor.²⁴

Topluma kayıtsızlaşmanın sonucu olarak toplumsal sorunların bireysel olarak ele alınması ve çözülmesi yönünde bir eğilim de gözlemleniyor. Özellikle Zygmunt

²² Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, s.12

²³ Üskül-Engin, **a.g.e.**, s. 146-149

²⁴ Bauman, **Individualized Society**, s. 55

Bauman²⁵, Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim²⁶ bireycilikten bahsederken bu konuyu da vurguluyorlar. Bauman, Beck ve Beck-Gernsheim'e göre sosyal problemler, sistemsal krizler sosyal bağlamlarında değil bireysel olarak ele alınıyorlar. Problemler ve riskler toplumsal olarak üretilmeye devam ederken, bunlarla başa çıkma görevi bireyselleşiyor. Beck ve Beck-Gernsheim'ın yoksulluk ve sosyal eşitsizlikle mücadele hakkındaki tespitleri de sosyal problemlerin bireyselleşmesi konusundaki görüşlerine önemli bir örnek oluşturuyor. Beck ve Beck-Gernsheim'a göre yoksulluk ve işsizlik artık sınıfsal kalıplara karşılık gelmiyor, yoksulluğu belirleyen belirli kriterler yok. Yaşamlar daha çeşitli, heterojen ve kesintili halde. Bu yüzden yoksulluğu belirlemek ve yoksulluğa karşı politik bir organizasyon örgütlemek zorlaşıyor. Bireyler yoksullukla başa çıkmak için bireysel sorumluluk alıyorlar. Sosyal eşitsizlikte ilgili çatışmalar da bireysel biyografinin bölümleri haline geliyor. Bu durum da “senin yaşamın senin fakirliğin” düşüncesinin oluşmasına yol açıyor. İşsizlik bireyden bağımsız, toplumsal kaynaklı bir problem iken bireylerin özelliği haline geliyor.²⁷

Modern dünyada bireyin global bağlılıklarının artması da toplumsal alanda kolektif kararlar alamama ve hareket edememe konularında bireyciliğin etkisini derinleştiriyor. Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim²⁸, Zygmunt Bauman²⁹ da bu etkiden bahsediyorlar. Globalleşmiş bir düzende yaşarken politik kurumlar ile bireylerin davranışlarının yerel kalması ve kamusal alanın da kolektif müzakereler ile karar alıp hareket edecek bir yapıda olmaması politik hareket edebilmeyi zorlaştırıyor. Sonuç olarak da Bauman bireylerin sorumlu vatandaşlıktan çıktığını vurgularken, Beck ve Beck-Gernsheim “kişinin kendi hayatı” fikrinin hakimiyetinin toplumun alt politikleşmesine sebep olduğunu, politik hareketlerin yerel girişimler düzeyinde devam ettiğini ve kişisel politikaların³⁰ önem kazandığını iddia ediyor.

²⁵ Bauman, **Individualized Society**, s. 53

²⁶ Beck ve Beck-Gernsheim, **a.g.e.**, s. 24

²⁷ **A.e.**, s. 47-52

²⁸ Beck ve Beck-Gernsheim, **a.g.e.**, s. 26-29

²⁹ Bauman, **Individualized Society**, s. 59- 61

³⁰ Beck ve Beck-Gernsheim, **a.g.e.**, s. 45-47

Özetle, modern bireyin ortaya çıkışı ve bireyciliğin gelişim süreci bireysel hayatlarda gerçekleşen değişimlerin yanı sıra toplumsal alanı da şekillendiriyor. Simmel'in ifade ettiği gibi "dünyanın içsel hayatımızın tepkilerine göre, hatta bir iç dünya olarak deneyimlenmesi (das Erleben) ve yorumlanması" söz konusu.³¹ Benliğe odaklanmak, hayatın bireysel olarak yaşanması da bireyin toplumsal olanla ilişkilerini zayıflatabiliyor, bireyi topluma karşı kayıtsızlaştırabiliyor. Toplumsal değişim için çabalama arzusu ve dayanışma eksikliği, kolektif hareket etmenin zorluğu da sıklıkla gözlemleniyor. Toplumsal hayattaki sorunlar karşısında bireysel tepkiler veriliyor, bireysel çözümler aranıyor ve bu durum toplumsal sorunların çözümünü de zorlaştırıyor. Bireyin ekonomik alanla ilişkisi de bu çerçevede şekilleniyor. Öncelikle, bir sonraki başlıkla detaylı şekilde çözümleyeceğim gibi ekonomi kurumunun yapısının yanı sıra modern toplumda bireylerin sahip olduğu bağılıklar, iddia edildiği kadar bağımsız olamaması ve araçsal aklın hakimiyeti de bireyi ekonomik alanın birey ve toplum anlayışına, bu anlayışlarla şekillenmiş ilkelere uyum sağlamaya yönlendiriyor. Ayrıca, toplumsal sorunların bireyselleşmesi ekonomik alanın ürettiği toplumsal problemlere de çözüm bulmayı zorlaştırıyor. Sonuç olarak Mustafa Özel'in modernliğin üç direğinden birinin kültürde bireycilik olduğunu söylerken işaret ettiği gibi bireycilik kavramının kuramsal çerçevesi ile uygulamasının arasındaki çelişkiler toplumsa alanda yaygın şekilde gözlemleniyor: "Bireycilik, çok az sayıda güçlü insanı büyük toplumdan ayırdı, diğerlerini ise eski dayanışmadan yoksun birer güçsüz zavallıya dönüştürdü."³²

2. Modern Dönemde Ekonominin Yapısı ve Değişimi

Ekonomik sistemin yapısı ve eleştirel yaklaşımlar bu başlığın ana konularını oluşturuyor. Dindar bireylerin ekonomik alandaki faaliyetlerini analiz ederken dindar bireyin yanı sıra faaliyet alanını, ekonomik alanı da çözümlemek bir gereklilik.

³¹ David Frisby, **Modernlik Fragmanları – Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri**, Çev. Akın Terzi, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 67

³² Mustafa Özel, "Modern İktisat, Din ve Ahlak", **İnsan, Ahlak ve İktisat**, Ankara, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Mart 2018, s. 163

Ayrıca son bölümde detaylı bir şekilde analiz edeceğim, din ekonomi ilişkisini konu alan saha çalışmalarında, bir çok görüşmecenin mevcut ekonomik sistemin kendilerini ekonomik alanda belli davranışlara yönlendirdiğini hatta mecbur bıraktığını söyleyen ifadeleri mevcut. Bu sebeple ekonomik alanın yapısını incelemeye çalışmak bu tarz düşünceleri de daha iyi analiz edebilmek açısından faydalı olacaktır.

İkinci olarak, Ahmet İnsel'in dile getirdiği şu soruyu tartışmak istiyorum: “Aslında tartışmanın temel noktası, toplumsal çatışmanın ve hareketliliğin belirleyici alanının iktisat olup olmadığı sorununa gelip dayanmakta, işin püf noktası ekonomi midir?”³³ İnsel'e göre sadece Türkiye'de değil dünyada da işin püf noktasının iktisat olduğu düşünülüyor. İktisat söylemi, 18. yüzyıl sonundan beri birey ve toplumların kendilerini anlama ve tanımlama uğraşlarını, yeni modern toplumsal tahayyülü şekillendiriyor. Bireyler modern toplumda iktisadi kavramları, doğal olayları tanımlayan nesnel simgeler olarak görüyorlar. Fayda, ihtiyaç, tüketim, rasyonellik gibi kavramlara yüklenen anlamlar bireyin topluma bakış açısını, toplumu değerlendirme tarzını ve toplumun kendi kendini tanımlamasını belirliyor.³⁴ David Harvey'in iddia ettiği gibi neoliberalizm de sadece bir ekonomik politika olarak kalmıyor ve günlük hayatın anlamını şekillendiren bir söylem biçimi olarak hegemonya haline geliyor.³⁵ Dolayısıyla, ekonomik alanın dünyayla nasıl ilişki kurduğumuzu belirleyici oluşu, toplumsal kararlarımızı yönlendirici merkez noktada duruşunu açıklayabilmek için ekonomik alanın yapısını çözümlemek gerekiyor.

Günümüz iktisat düşüncesini analiz edebilmek için öncelikle iktisadın tarihsel sürecine bakmak gerekir. İktisat tarihi açısından Adam Smith'in modern iktisat biliminin kurucu temel metinlerinden kabul edilen *Ulusların Zenginliği* (1776) adlı eserinin bir dönüm noktası oluşturduğu kabul ediliyor. Smith, eserde homo economicus olarak adlandırdığı “kendi çıkarını önceleyen, fayda ve kârını maksimize

³³Ahmet İnsel, *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, 6. Baskı, İstanbul, Birikim Yayınları, 2012, s. 78

³⁴ *A.e.*, s. 83-85

³⁵ Jim McGuigan, “The Neoliberal Self”, *Culture Unbound*, Sayı 6, Linköping University Electronic Press: <http://www.cultureunbound.ep.liu.se>, 2014, s. 225

etmeyi hayatının en önemli gayesi hâline getirmiş insan”³⁶ tipini anlatıyor. Bu ekonomik birey tipi ekonominin hâlâ paylaşılan birey yaklaşımının zeminini oluşturuyor. Seriiye Akan’a göre süreç şöyle devam ediyor:

“İktisadın ayrı bir bilim olarak kabul edilişi ise geç sayılabilecek bir döneme denk geldi. 1776’da Adam Smith’in kitabının basımıyla bağımsızlığını kazanan, o vakit sosyal bilim kategorisinde değerlendirebileceğimiz iktisat, 1870’lerde marjinal devrimle, ardından 1930-1950 arasında gözlemlenen matematikleşme hamlesiyle kendisini sosyal bilimlerden büyük ölçüde soyutladı. İktisat düşüncesinin temelini oluşturan rasyonalite, standart iktisat teorisinde hâkim görüş hâline getirildi ve ders kitaplarında yerini aldı. Bu durum bir yandan iktisadın teknikleşmesine yol açarken, diğer yandan insanın *homo economicus* yani ekonomik insan diye adlandırılan, rasyonel tercihlerde bulunarak çıkarını en çoklaştırmayı amaçlayan bir tip olduğu savı ortaya atıldı.”³⁷

Rasyonel insan görüşü yayılmaya devam etmekle birlikte farklı görüşlerin varlığı da elbette mevcut. Örneğin, J. M. Keynes teorilerinde bireyin rasyonel olmadığına dair işaretler verip bireyin hata yapabilen bir iktisadi aktör olduğu görüşünü ileri sürüyor.³⁸

A. Dinç Alada iktisadi alandaki bir diğer önemli değişim noktasını J. M. Keynes’in ölümü, 1946 yılı, ile tarihlendiriyor. Alada’ya göre J. M. Keynes’e kadar uzanan dönemde iktisadın kamu yararını gözetmesi, insanların günlük hayatta karşılaştıkları problemlere çözüm üretmesi gereken bir bilim dalı olması fikri vardı. Sonraki dönemlerde ise kamu yararını gözetme fikri zayıflıyor. Refah kapitalizmi ile adlandırılan 1946-1973 arası dönemde ise neoklasik iktisat ile Keynesçi iktisadın birleşimi etkili oluyor: neoklasik sentez. 1970’lerle beraber iktisat ideolojisine yönelik eleştiriler başlıyor ve disiplin üstü yaklaşımların da artmasıyla iktisat ideolojisi artık tek tip nitelikte olmaktan çıkıyor. Akılcı insan görüşü karşısında farklı, daha esnek varsayımlar artmaya başlıyor. Kısaca yeni iktisat, hem neoklasik iktisattan aldığı özellikleri hem de yeni liberalizmin tutumu ile iktisat ve siyaset düşüncesine hâkim hale geliyor. Yeni iktisat, neoklasik iktisadın sınırları önceden belirlenmiş kapalı, bireyci, akılcı insan varsayımları ile yeni liberalizmin kamu

³⁶ Mesut Menderes Karaboğa, Ahlak ve İktisat, 21 Ocak 2018, (Çevrimiçi), <http://akademyadergisi.com/ahlak-ve-iktisat/> 6 Mayıs 2020

³⁷ Seriiye Akan, “Polanyi’nin Modern İktisatın İnsan Anlayışına Eleştirileri”, **İnsan ve Toplum**, 5 (10), 2016, DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.M0144, s. 94

³⁸ Sibel Can Kamber, “Davranışsal İktisat ve Rasyonellik Varsayımı: Literatür İncelemesi”, **Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi**, Cilt:7, Sayı:1, Haziran 2018, s. 174-175

yerine özel sektörü öncelediği ve toplumsal adalet, etik düşüncelerini geri plana attığı tutumunu benimsiyor.³⁹

Bu tarihsel süreçle birlikte iktisadın yapısında temel değişiklikler gözlemleniyor. İktisadın ilk dönemlerinde ekonomik konular siyasal, sosyal konularla birlikte değerlendirilirken şimdi sosyal olandan ayrı olarak ele alınıyor. Ayşe Buğra'ya göre ilkel dönemlerde iş, çalışma, zenginlik gibi bugün kullanılan belli kavramlar da sosyal nitelikler taşıyorlardı. 18. yy.'dan sonra ise ekonomik alan toplumsal alandan bağımsızlaşarak doğal yasalar çerçevesinde ele alınıyor. Ayrıca Buğra'ya göre, klasik yaklaşımda yasaların evrensel olmadıkları, bireylerin farklı toplumlarla farklı özelliklere sahip olabilecekleri fikri varken günümüzde bireylerin çeşitliliği göz ardı ediliyor.⁴⁰ Kısmi denge kuramının sahibi Marshall gibi insanların eylemlerinin ve toplumsal gerçeğin düşünülemez genişlikte ve çeşitlilikte olduğunu kabul eden isimler de var⁴¹ ancak hâkim görüşün bu yönde olduğu söylenemiyor.

Günümüz ekonomi düşüncesinin temelini oluşturduğu düşünülen neo-klasik iktisat ise Esin Candan ve Avni Önder Hanedar'ın ifadeleriyle temel olarak şu varsayımlara dayanıyor: homo economicus, atomisite toplum, *ceteris paribus* ve indirgemecilik, piyasa mekanizması ve özelde tam rekabet piyasası.⁴² Homo economicus “faydasını en çoklaştırmaya çalışan, bencil, rekabet güdüsüyle hareket eden, her zaman isteklerini ve tüm sahip olduğu seçenekleri bilen ve söz konusu seçenekleri fayda ve maliyetlerine göre sıralayabilen, tutarlı ve sürekli olarak kendi faydasını en çoklaştıran kararlar alan kimse”⁴³ tanımı çerçevesinde ele alınıyor. Ancak gerçek insanı yansıtmadığı sebebiyle bu tanıma yöneltilen pek çok eleştiri mevcut. Dante A. Urbina ve Alberto Ruiz-Villaverde homo economicus fikrinin boyutlarından bahsederken bu eleştirileri de kapsamlı bir şekilde dile getiriyorlar. İlk olarak, neoklasik ekonomiye göre homo economicus düşüncenin beş boyutu var: bireysellik,

³⁹ A. Dinç Alada, “İktisat Düşüncesinin Yakın Dönem Evrimi ve Türkiye’de İktisat Okuryazarı Olmak”, **Marmara Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi**, Cilt XXIII, Sayı 2, 2007, s. 2-5

⁴⁰ Buğra, **a.g.e.**, 77-81

⁴¹ İnsel, **a.g.e.**, s. 69

⁴² Esin Candan & Avni Önder Hanedar, “İktisat Neden Kapalı Bir Kutudur? – Hakim İktisadın Değer Yargısı- Sınama İlişkisi”, **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ekonomik Yaklaşım Dergisi Kongreler Dizisi (IV)**, Ankara, 2005, s. 2

⁴³ Kamber, **a.g.e.**, s. 172

davranışlarını optimize etme, rasyonellik, evrensellik, dışsal tercihler ve matematiksel özellikler taşıma. Ancak Urbina ve Ruiz-Villaverde insanların dayanışmacı karakterlerinin de bulunduğu, her zaman rasyonel kararlar alamayacağı, rasyonel insan davranışının evrenselleştirilemeyeceği, bireyin toplumsal olandan tamamen ayrılamayacağı, çevrenin dışsal bir şey olmadığı aksine bireyin kimliğini oluşturduğunu düşünüyorlar.⁴⁴

Bireylerin ekonomik faaliyetlerinin tek bir bakış açısı ile incelenmesi homo economicus varsayımına yöneltilen eleştirilen temelini oluşturuyor. Esin Candan ve Avni Önder Hanedar da çalışmalarında insan faaliyetlerinin daha karmaşık olduğunu ancak iktisadın bu karmaşık yapıyı ihmal ettiğini söylüyorlar. Candan ve Hanedar’a göre iktisatçı, bir fizikçinin atomu, bir biyologun genleri araştırmasının temeli yaptığı gibi bireyi merkezine alırken toplumsal hayatın sadece bireylerden oluşmadığını; sınıflar, politik gruplar, sendikalar, dini cemaatler, etnik toplulukların var olduğunu ihmal ediyor. Ayrıca bireyin sahip olduğu değer yargıları, cinsiyet, yaş, politik görüş, sınıf, etnik kimlik ve inancın bireyi farklılaştırdığını ve toplumsallaştırdığını dikkate almıyor. Dolayısıyla, rasyonel bireyin davranışlarını merkeze alan neo-klasik iktisat bireylerin ve toplumların değişkenli, çoğulcu yapısını göz ardı ediyor.⁴⁵

Bireyin çeşitliliğine dair göz ardı edilen noktalardan biri de bireylerin farklı dürtü ve amaçlarının olabileceği. Örneğin Ayşe Buğra da siyasal iktisadın bireyi tek boyutlu olarak; psikolojik özelliklerinden ötürü, daha çok zenginliği daha azına tercih eden bir varlık olarak ele almasına dikkat çekiyor. Buğra’ya göre birey için diğerkamalık, iyilik etme isteği gibi dürtüler kişisel çıkarlarının önüne geçebilir. Dolayısıyla Frank Knight’ın ifade ettiği gibi bireylerin faaliyetleri sadece ekonomik amaçlar taşımıyor ve sadece bir amaç tarafından yönlendirilmiyor. Örneğin Knight, sadece haklı çıkmak isteğinin bile bireyin davranışını yönlendiren önemli bir unsur olabileceğini söylüyor.⁴⁶

⁴⁴ Dante A. Urbina and Alberto Ruiz-Villaverde, “A Critical Review of Homo Economicus from Five Approaches”, **American Journal of Economics and Sociology**, Sayı: 78, No: 1, Ocak 2019, s. 63-80

⁴⁵ Candan & Hanedar, **a.g.e.**, s. 2

⁴⁶ Buğra, **a.g.e.**, s. 247

Tüm bunların yanı sıra, rasyonel birey yaklaşımların göz ardı ettiği bir nokta daha var ki, birey rasyonel seçimler yaptığında dahi eyleminden maksimum verimi alamayabilir. Örneğin Sibel Can Kamber'in aktardığına göre oyun kuramcılar mahkûm ikilemi ile, birey en rasyonel seçimi yaptığını düşünse de eylemin en kötü şekilde sonuçlanabileceğini ve neoklasik iktisadın bu durumu açıklamakta zorlandığını iddia ediyor. Ayrıca Kamber'e göre davranışsal iktisat kuramlarının iddia ettiği gibi kazanmak ya da kaybetmek her birey için aynı anlamı taşımayabilir. Bunların yanı sıra, Herbert Simon'ın "sınırlı rasyonellik" kavramı ile iddia ettiği gibi "optimumun bulunması için yapılması gereken hesaplamaların karmaşıklığı, kaynakların ne kadarının alternatifleri aramaya ayrılacağı ve bireyin sahip olduğu bilginin eksik olması" gibi faktörler rasyonelliği kısıtlayabilir.⁴⁷

Tüm eleştirilere ek olarak, insan bu kadar parçalı, bölünmüş bir yapıya da sahip değil. Karl Polanyi'nin belirttiği gibi faydacıların benimsediğinin aksine birey biri açlık ve kazanca, diğeri onur ve güce, biri maddeye diğeri ideale, biri ekonomik olana diğeri ekonomik olmayana, biri rasyonele diğeri rasyonel olmayana karşılık gelecek şeklinde bölünebilecek iki bileşenden oluşmuyor. Ancak, Seriiye Akan'ın ifadesiyle piyasa yapısının; ekonomik olan ile olmayan, maddi ile ideal, akılcı ile akılcı olmayan şeklinde oluşturduğu bu ikilik, parçalanma insanı toplumsallığından koparıyor ve onu bir atoma dönüştürüyor.⁴⁸

Tüm bu eleştiriler ile ilgili bir not düşmek gerekir ki bireyin ekonomik faaliyetlerini şekillendiren unsur ne kadar rasyonel olduğu ya da her zaman rasyonel davranıp davranmadığı, rasyonel davrandığında maksimum verimi alıp almadığı ile ilgili değil. Ekonomik alandaki rasyonel birey söyleminin, bireyin rasyonel kararlar vermesi yönündeki yönlendirmelerin bireyin davranışlarını, motivasyonlarını şekillendirmesi, bireyi belli bir tarzda davranmaya itmesi ile ilgili. Ekonomik alanda rasyonel birey idealleştirildiği için ekonomik alanda faaliyet gösteren birey duygularını, ilkelerini, ahlaki kurallarını ya da pek çok farklı motivasyonlarını bir kenara koyup rasyonel olmaya eğilim gösteriyor.

⁴⁷ Kamber, **a.g.e.**, 170-180

⁴⁸ Akan, **a.g.e.**, s. 97-101

Ekonomik alanın mevcut yapısını oluşturan pek çok unsur mevcut. İlk olarak, Ayşe Buğra'ya göre iktisadın rasyonel ekonomik birey tipinden vazgeçememesinin 17. ve 18. yy.'lara egemen olan bilim ve toplum ideallerinden kaynaklanan iki temel sebebi var: "Bilimsel amaç, doğa bilimlerinde başarıyla uygulanan yöntemleri iktisada uygulamaktı. Ahlaki amaç ise, insan üzerinde zorlayıcı baskılara gerek bırakmaksızın işleyen bir toplum düzeninin kavramsallaştırılmasıydı."⁴⁹ Hatta Buğra'ya göre 19. yy. iktisatçıları homo economicusun gerçek bireyleri yansıtmadığının bilincinde olmalarına rağmen homo economicusu bilimin ve özerk bir ekonomik alanının kavramsallaştırılması için gerekli bir tip olarak ele alıyorlardı.⁵⁰ Charles Taylor da "kendi kendini düzenleyen bir sistem" in altını çiziyor ve daha önceki çağlardan farklı olarak iktisadın bu düşünce üzerine temellendirildiğini söylüyor.⁵¹ Sonuç olarak da iktisadın sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin kesinliğe ulaşma amacına öykünmesi ve metotlarını kullanması giderek insani olandan uzaklaşması ile sonuçlanıyor. İktisadın sosyal bilimlerden ayrışma ve insan anlayışının mekanikleşmesi süreçleri de 1930'lu yıllarda başlayacak matematikleşme hareketinin temelini oluşturuyor.⁵²

Esin Candan ve Avni Önder Hanedar'a göre matematiksel olarak açıklanması güç olan ya da açıklanmaya çalışıldığında nitelikleri yansıtılamayacak sınıf, grup, kamu mülkiyeti, rasyonel olmayan birey gibi kavramların iktisadı alanın dışında bırakılması da iktisadın kapalı bir sistem haline gelmesine sebep oluyor. Bunun yanı sıra, iktisadın metodolojik gelişmeleri -doğrulamacılık, yanlışlamacılık, araçsal rasyonalizm- var olan ideojilerin, ilkelerin, teorilerin temelini oluşturan düşüncelerin sorgulanmasını engelleyerek devamını sağlıyor. Dolayısıyla, matematiğin sağladığı üstünlük ve sına kolaylıkları aynı zamanda iktisadın kapalı bir sisteme dönüşmesine sebep oluyor. Sonuç olarak da bu yapı içerisinde toplumsal gerçekliği ve çeşitliliği kavrayamamak iktisadı "tek bir ideolojik gerçeğin ve tek bir toplumsal yapının iktidar ve dayatma aracı" yapıyor.⁵³ Bu durum Ahmet İnsel'in iddia ettiği

⁴⁹ Buğra, **a.g.e.**, s. 91

⁵⁰ Buğra, **a.g.e.**, s. 119

⁵¹ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 434

⁵² Akan, **a.g.e.**, s. 94-95

⁵³ Candan ve Hanedar, **a.g.e.**, s.1-7

gibi iktisadın evrensel olma amacı ile ilişkili olarak da okunabilir. Çünkü İnsel'e göre yeni-iktisatçıların toplumsal sorunlara evrensel çözümler üretebilmek için toplumsal ilişkiyi basit bir alışveriş ilişkisi modeli üzerinden analiz etmeleri gerekliydi. Mülkiyet hakları alışverişine dayanan açıklama kalıbı da iktisadın zamanla daha da teknikleşerek içeriğinin zayıflamasına neden oluyor.⁵⁴

Ekonomik sistemin birey ve toplum yaklaşımlarının teorik eleştirisinin yanı sıra mevcut iktisadi faaliyetlerin bireysel ve toplumsal hayatlar üzerindeki olumsuz etkisi de sıklıkla tartışılıyor. Erik Olin Wright'ın da işaret ettiği yoksulluk konusu da tartışılan önemli noktalardan biri. Wright kapitalizmin en büyük başarısızlığının yarattığı bolluğa rağmen yaygın olarak gözlemlenen yoksulluk olduğunu söylüyor. Wright'a göre kapitalizmde ekonomik büyüme, teknolojik yenilikçilik, verimlilik artışı ve tüketim mallarının aşağı doğru yayılması gerçekleşirken yoksulluk, güvencesizlik, sıkıcı ve yabancılaştırıcı çalışma koşulları da sistemin değişmez unsurları olmaya devam ediyorlar. Dolayısıyla kapitalizm sürekli olarak büyümeyi artırdığı gibi eşitsizlikleri de artırıyor.⁵⁵ Örneğin Ray Dalio, ABD örneği üzerinden kapitalizmin neden reforma ihtiyaç duyduğunu şöyle açıklıyor: Yıllardır pek çok insanın gelirinde ya çok az artış var ya da hiç yok. Gelir ve refah seviyesindeki fark da artış gösteriyor. Bugün nüfusun en varlıklı %1'lik kısmının refahı %90'ından daha yüksek. Gelir eşitsizliği etkisinin en yoğun gözlemlendiği alanlardan biri de eğitim kurumu ile ilgili. Domino etkisiyle düşük gelir öğrencilerin başarı seviyesini de etkiliyor ve bu farklılık geçmişe göre artış gösteriyor. Bununla birlikte özel okullar her çocuk için daha çok yatırım yapmaya devam ediyor. Gelir eşitsizliği eğitim sisteminden sağlık sistemine kadar toplumsal hayatın her alanını etkilerken sosyal ve ekonomik kötü sonuçlara ek olarak, sosyal ve politik ayrılıklara da sebep olarak toplumsal bütünlüğe de zarar veriyor.⁵⁶ Bu örnek ABD'deki durumu kapsasa

⁵⁴ İnsel, **a.g.e.**, s.37

⁵⁵ Erik Olin Wright, "Bugün Nasıl Antikapitalist Olunur?", Emek ve Adalet Platformu, 17 Şubat 2019, (Çevrimiçi) <https://www.emekveadalet.org/ceviriler/erik-olin-wright-bugun-nasil-antikapitalist-olunur/> 10 Mayıs 2020

⁵⁶ Ray Dalio, "Why and How Capitalism Needs to be Reformed?", 5 Nisan 2019, (Çevrimiçi), <https://economicprinciples.org/Why-and-How-Capitalism-Needs-To-Be-Reformed/> 3 Nisan 2020

da farklı bölgelerde de sistemin yapısı büyük değişiklikler göstermediği için genelleştirilebilir sonuçları yansıtıyor.

Micheal Foucault'nun mevcut ekonomik sistemi incelerken odaklandığı girişim toplumu ve bireysellik konuları da sistemin bireysel ve toplumsal hayatlara etkisinin boyutlarını tartışmak için önemli bir bakış açısı sunuyor. Bu çözümleme bireyciliğin toplumsal alana etkilerinden bahsederken değindiğim noktaların ekonomik alanda da geçerli olduğunu gösteriyor. Foucault'ya göre neoliberalizm ile ekonomik ilişki, anlayış, modellerin sosyal olgulara uygulandığı, bireyin kendinin girişimcisine dönüştüğü bir süreci yaşıyoruz. Kendinin girişimcisine dönüşmüş birey ile örneğin, eğitimi öğrenme süreci değil yatırım olarak gören bir birey ifade ediliyor. Ayrıca inovasyona ve gelişime odaklı “insan sermayesi” gibi fikirler de gündeme geliyor.⁵⁷ Neoliberalizmin toplumu girişim toplumuna homoeconomicusu da “kendinin girişimcisine” dönüştürdüğü bu süreçte güvencesizleşmenin artması ve sosyal politika alanının bireyselleşmesi ile toplumsal bağlar ve kaynaşma da zarar görüyor. Aynı zamanda rekabeti teşvik etmek için bireyselleşme politikalarının büyütülmesi de söz konusu. Foucault'a göre bireyselleşme bireylerin günlük hayatta karşılaştıkları risklerle bireysel sorumluluklar olarak başa çıktıkları bir alan yaratıyor. Örneğin Foucault sağlık, emeklilik, eğitim gibi pek çok alanda bireysel sigorta modellerinin risklerin karşılıklı olarak üretilmesinin yerine geçtiğini söylüyor. Eskiden girişimciler riskin ve kârın çoğunluğunu üstlenirken; şimdi çalışanların, maaş alanların koşulları güvencesiz durumda. Güvencesizleşmenin ve bireyselleşmenin arttığı durumda işsizlik de işsizlik suçu, ahlaki hastalığı olarak ele alınıyor.⁵⁸ Modernite ve bireycilik başlığında da aktardığım gibi Zygmunt Bauman, Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim da bireyciliğin benzer etkilerinden bahsediyorlar. Onların da iddia ettiği gibi, toplumsal problemler sosyal bağlamlarında algılanmayıp, bireysel olarak görülüyor ve bu problemlerle başa çıkma görevi de bireyselleşiyor. Dolayısıyla toplumsal problemlerden kaynaklanan sıkıntılar bireylerin niteliği haline geliyor.

⁵⁷ McGuigan, **a.g.e.**, s. 229

⁵⁸ Maurizio Lazzarato, “Neoliberalizm İş Başında: Eşitsizlik, Güvensizlik ve Toplumsalın Yeniden Kurulumu. Politik-Ekonomik Alanın İncelenmesi İçin Temel Öğeler”, Çeviri: Sibel Yardımcı, 20 Mayıs 2013, (Çevrimiçi), <https://www.e-skop.com/skopdergi/neoliberalizm-is-basinda-esitsizlik-guvensizlik-ve-toplumsal-in-yeniden-kurulumu-politik-ekonomik-alanin-incelenmesi-icin-temel-ogeler/1301> 1 Mayıs 2020

Yaşanan problem, kriz sistem tarafından üretiliyor olsa da problemlerin bunlarla karşılaşan insanın çözmesi gereken bir durum haline gelmesi de bireylerin sosyal problemler karşısında harekete geçmesini engelliyor. Ekonomik aktivitenin toplumsal etkileşimlere dayanan bir faaliyet olması da ekonomik alanda yaşanan gerilimleri farklı toplumsal alanlardakilerden farklılaştırıyor. Ekonomik alanda toplumsal krizlere bireysel çözümler sunmak bireylerin krizlerle baş etmesinde yeterli olmuyor.

Ekonominin yapısını daha detaylı çözümleyebilmek için etiğin sistemde nasıl bir yer kapladığını da tartışmak önemli. Mevcut sistemde etik sorular çoğu zaman ekonomik alanın dışında tutuluyor. John Broome'un ifade ettiği gibi riskler gibi etik de bireyselleşiyor. Ekonomistler etik kararları kamuya, bireylerin kişisel tercihlerine bırakıyorlar.⁵⁹ Ancak bireysel düzeylerde de etiğin çoğu zaman karar ve uygulamaların dışında bırakıldığı görülüyor. Julie A. Nelson'un ifade ettiği gibi bireyler de sistemin etiği ekonomik faaliyetlerine dahil etmeye izin vermediğini düşünüyor. Nelson'a göre kâr maksimizasyonu kültürel olarak etki alanını genişlettikçe "kendini gerçekleştiren kehanete" dönüşüyor: "Ne kadar her koşulda kar maksimizasyonun işin rolü olduğu öğretilirse, o kadar 'bana bunu sistem yaptırdı' cümlesinin ahlak dışı kolektif sosyal davranışlarımız için mazaret olmasına izin veriyoruz."⁶⁰

Etiği tartışmanın, ahlaki olana karar vermenin belirli zorlukları var. Doğru ve iyinin ne olduğu, kim için doğru ve iyi olduğu, bunların nasıl inşa edilecekleri tartışmalı konular. Ayrıca bireysel çıkarın ahlaki olup olmadığı da tartışılabilir. Mevcut ekonomik sistemde etiğin de bireyselleşmesi, kişisel tercihlere bırakılması, sistemi suçlama kolaylığına aldanmanın yanı sıra, etiğin matematik modellere uygulanışının zor oluşu, işçilerin baskı altında oluşu, modernitenin yapısının erdemin

⁵⁹ John Broome, "Why economics needs ethical theory", **Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen: Volume I: Ethics, Welfare, and Measurement**, Ed.:Kaushik Basu and Ravi Kanbur, Oxford Scholarship Online, Mayıs 2009, s.5

⁶⁰Julie A. Nelson, "Why Economic Issues are Ethical Issues", 2011, (Çevrimiçi), <https://www.semanticscholar.org/paper/Why-Economic-Issues-are-Ethical-Issues-Nelson/469edea5e9470abd06ca91e47708b5901a677bc3> 7 Ağustos 2020, s. 11

uygulanmasını zorlaştırması gibi sebepler de ekonomik alanda etiği tartışmayı zorlaştırıyor.

Örneğin, Hans J. Blommestein, ahlaki düşüncelerin ekonomi tartışmalarında önceden önemli bir yer teşkil etmesine rağmen bugün eksik olmasının sebebini mevcut sistemde etiğin matematik modellere uyarlanmasının zor olması ile açıklıyor.⁶¹ Guy Standing ise etik konusuna işçilerin çalışma şartları üzerinden bir açıklama getiriyor. Standing'e göre günümüzde işçilerin üretim araçlarından ve böylelikle de geçim olanaklarından kopartıldığı bir düzen egemen durumda. Standing bunu "MBSE: Must Be Somewhere Else sendromu" kavramı ile ifade ediyor. İşçiler her zaman baskı altında, emeğini karşılamayan düşük ücretlere boyun eğmek zorundalar. Bu da onların ahlaklı olma, insanca yaşama, iyi bir toplumun parçası imkanlarını sınırlandırıyor.⁶²

Tüm bu etkilerin yanı sıra Ross Poole'un etik konusunu modernitenin yapısı üzerinden ele aldığı düşünceleri de önemli bir bakış açısı sunuyor. Poole'a göre modern toplum ticari toplum, piyasa toplumu olarak nitelendiriliyor ve bu fikir ekonomi düşüncesindeki ana eğilimlere egemen durumda. Genel olarak ticari toplumun karakteristiğini belirleyen üç öge var: iş bölümü, özel mülkiyet, öz çıkara dayalı davranışa yönelik bireysel bir eğilim. Bu eğilimler, 16-17. yy.'da doğmuş değil ancak modern dönemde toplumsal hayatın merkezi ve yaygın özellikleri haline gelmiş durumdadır. İşbölümü bireylerin bakış açılarını ve ilgilerini sınırlandırırken işbölümünün kaçınılmaz sonuçları olan eşitsizlikler de kıskançlık ve düşmanlık yaratıyor. Özel mülkiyet ise her bireyin kendi isteklerini maksimize etmeye çalıştığı bunu da piyasa ilişkilerine katılarak yapabileceği düzeni destekliyor. Ayrıca Poole'a göre modern dünyadaki başat rasyonalite biçimi olan araçsal rasyonalite özel mülkiyet düşüncesini de etkileyerek bireyin eylemleri maksimize etmeye çalıştığı bir sonuç doğuruyor. Tüm bunlar da kamunun iyiliğine yönelik bir ilginin gelişmesini engelliyor. Poole'a göre piyasa kendi iyiliğini toplumsal iyiliğe zarar verse de

⁶¹ Hans J. Blommestein, "Why is Ethics Not Part of Modern Economics and Finance? - A Historical Perspective", **Finance & The Common Good**/ Bien Commun N° 24, Bahar/Yaz 2006, s. 56

⁶² Guy Standing, "Temel Gelir: Küreselleşen Dünyada Yoksullukla Bir Mücadele Örneği", **Bir Temel Hak Olarak Vatandaşlık Gelirine Doğru**, Haz.: Ayşe Buğra & Çağlar Keyder, İstanbul, İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2016, s. 17

önceleyen bir bireyi esas aldığı için bu bireyden erdemli davranmasını beklemek açıklaması zor bir özgecilik talep etmektir. Sonuç olarak ticari toplumun karakterini oluşturan unsurlar erdemin uygulanmasını önlüyorlar.⁶³

Modern toplumumu oluşturan bu öğelerin yanı sıra Zygmunt Bauman'ın ifade ettiği gibi sistemin ürettiği belirli düşünce kalıplarının toplumda sorgulanamaz halde bulunması da ekonomik alanın mevcut yapısını güçlendiriyor. Bauman, eşitsizliğin üretildiği sistemin devamının sağlayan, bireylerin sorgulamadan kabul ettikleri, sıradan hale gelmiş “örtük inançları” olduğundan bahsediyor:

- “1. İnsanların bir arada yaşamasından kaynaklanan tüm sorunların (ve her bir sorunun) üstesinden gelmenin ve bunları çözebilmenin tek yolu ekonomik büyümedir.
2. Sürekli artan tüketim ya da daha doğru bir ifadeyle yeni tüketim nesnelerinin dolaşımını hızlandırmak insanın mutluluk arayışını tatmin etmenin belki de tek, muhtemelen esas ve en etkili yoludur.
3. İnsanların eşit olmaması doğaldır ve insan hayatındaki olasılıkları kaçınılmazlıklara göre düzenlemek hepimiz için faydalıdır; yaşamın kaideleriyle oynamak herkese zarar getirir.
4. Rekabet (iki yönüyle: hak edenlerin yükseltilmesi ve hak etmeyenlerin elenmesi/alçaltılması) hem sosyal adaletin hem de sosyal düzenin sağlanması için aynı anda gerekli ve yeterli koşuldur.”⁶⁴

Bauman'a göre farklı alternatiflere yönelmek daha fazla emek istiyor ve toplumdan dışlanma, saygınlık kaybı gibi tehlikeler barındırıyor. Ayrıca bireyler bu yargıları tek başlarına değiştiremeyecekleri, baş edemeyecekleri için bilinçli ya da bilinçsiz şekilde var olan sistemi yenileyen davranış biçimleri ediniyorlar.⁶⁵

Kapitalist sistemin ahlaki, etik yanı olması gerekliliği tartışılmıyor değil. Örneğin; Paydaş kapitalizmi (share-holder capitalism) ya da Robert Schiller'in “Good Society” kavramlarında bu tartışmaları görebilmek mümkün. Ancak tartışmaların yoğunluğu ve pratik hayattaki etki alanının sistemin olumsuz yönlerini gölgeleyebilecek düzeyde olduğu söylenemez. Ayrıca çoğu zaman iş ahlakı tartışmaları kârı, verimliliği artırma amaçlı da olabiliyor.

⁶³ Ross Poole, **Ahlak ve Modernlik**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s.15-29

⁶⁴ Zygmunt Bauman, **Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?**, Çev. Hakan Keser, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 32

⁶⁵ A.e., s. 27-30

Sonuç olarak ekonomik alanın tarihsel serüveni ve eleştirel çözümlemesi gösteriyor ki; önceden sosyal olanla bağlantılı ve sosyal alanla ilgili amaçları, pratik yönü olan ekonomik alan bu özelliklerini yitirerek doğa bilimlerine benzeme ve kendi kendine işleyen bir düzen kurma amacı ile rasyonel birey tipini merkezine alıyor. Ancak bireyin her zaman rasyonel olamadığı ve ayrıca rasyonel davranışa da eyleminden her zaman maksimum verimi alamayacağından dolayı rasyonellik varsayımı gerçeklikten uzak bir çözümleme sunuyor. Daha çeşitli ve karmaşık olan birey ve toplumun tek boyutlu olarak ele alınmasına sebep oluyor. Gerçeklikten uzak bu yaklaşımlar bireylerin ve toplumların gerçekliğine dönüşüyor. Hayatın anlamını şekillendirerek bireyin farklı dürtüleri, motivasyonlarının öne çıkmasını engelliyor. Ayrıca mevcut ekonomik sistemler eşitsizliği, yoksulluğu, güvencesizliği artırmaya devam ediyor. Bireycilik ekonomik faaliyeti şekillendirmeye devam ederken bireylerin toplumsal olanla bağlarının zayıflaması ve toplumsal problemlerin bireyselleşmesi sebebiyle bu tip sistem kaynaklı sorunların çözümü de güçleştiriyor. Ek olarak; etiğin matematik modellere uyarlamasının zor olması, çalışanların güvencesiz ve baskı altında oluşu ticari toplumu oluşturan iş bölümü, özel mülkiyet, araçsal rasyonalite gibi öğelerin varlığı gibi sebeplerden dolayı etiğin iktisat dışında bırakılması ve etiğin de bireyselleşmesi iktisadın mevcut yaklaşımının ve sistemsal sorunların devamını sağlıyor.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNİ ALAN VE DİNDARLIĞIN DEĞİŞİMİ: SEKÜLERLEŞME

3. Sekülerleşme Kavramı

Sosyal bilimler literatüründe üzerine tüm boyutlarıyla uzlaşılan bir sekülerleşme tanımından bahsedilemiyor. Zamana ve farklı tarihsel tecrübelerle göre değişen, farklı odak noktası olan bir çok farklı sekülerleşme teorisi var. Bu farklı teorileri ele almadan, sekülerleşmenin bir tanımını yapmadan önce sekülerleşme ile kullanılan bazı kavramları ve farklı sekülerleşme tiplerini netleştirmek faydalı olacaktır. İlk olarak seküler dini olandan ayrılanı belirtmek için kullanılan kategori, sekülerizm bu ayrımın gerekliliğini savunan bir dünya görüşü, sekülerleşme de dinin toplumsal süreçler içindeki değişimi ile ilgili kavramsallaştırmadır.

Bu ayrıma ek olarak, Bryan Turner da siyasal/politik sekülerleşme ile sosyal sekülerleşme arasında ayrım yapmak gerektiğini söylüyor. Turner'a göre sosyal sekülerleşme; sosyal değerleri, gelenek ve görenekleri içine alan günlük hayatı ve sosyal sınıfı kapsarken, siyasal sekülerleşme devletin dinin kamu hayatındaki yerini belirlemesini ifade ediyor.¹ Siyasal alandaki sekülerlik kavramı ile dini ve politik otorite arasında bir ayrım olması ve devletin tüm dini oluşum ve mensuplarına karşı eşit davranıp tarafsız kalması; farklı dini görüşlerden insanların vicdan hürriyetini sağlaması ve bu insanların demokratik katılıma eşit erişiminin olması ifade ediliyor. Turner'ın siyasal ve sosyal ayrımına benzer şekilde Peter Berger yapısal ve öznel sekülerleşme kavramları ile ifade ettiği bir ayrım yapıyor. Berger, yapısal sekülerleşmeyi dinin ve etkilerinin toplumsal kurumlardan uzaklaşması olarak ele alırken öznel sekülerleşmeyi "insan bilincinin dinsel görüşten uzaklaşması ve onun sonuçları ile gerçekleşen" süreç olarak tanımlıyor.² Tezde esas alınacak kavram ise dinin, bireylerin davranışları üzerindeki etkisi incelendiği için sosyal ve öznel sekülerleşme olacak. Tez boyunca sekülerleşme Karel Dobbelaere'nin bireysel

¹ Bryan Turner, "Post Seküler Toplumlarda Din", Çev. Özcan Güngör, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt:12, Sayı:3, 2012, s. 204-205

² Robinson, **a.g.e.**, s.345

sekülerleşme tanımı çerçevesinde ele alınacak: “dini otoritelerin her bir bireyin sahip olduğu inançlar, ibadetler ve ahlak ilkeleri üzerindeki hakimiyetinin kaybolması”.³

Sekülerleşme tanımları genel olarak dinin modern dünyadaki etki alanıyla ilgili tezlerden oluşuyor. Sosyologlar kavramı genel olarak Bryan Wilson’ın ifadesiyle “dini otoritenin toplumsal yer, zaman, hizmetler, kaynaklar ve personel üzerindeki kontrolünü kaybettiği, ampirik usuller ile dünyevi amaç ve gayelerin öbür dünya ya da doğaüstü amaçlara yönelik ritüel ve sembolik aksiyon örneklerinin yerini aldığı farklı süreçleri”⁴ ifade etmek için kullanıyorlar. Kavram en genel anlamıyla dini alan, davranış biçimi ve değerlerin farklılaşması olarak ele alınırken farklı tezlerde ortak olarak bahsedilen temel bazı noktaların varlığı söz konusu: dini inanç, kurum ve sembollerin toplum ve bireyler üzerindeki etkisinin azalması.

3.1. Sekülerleşmenin Tarihsel Gelişimi

Sekülerleşme kavramının neleri ifade ettiğini daha detaylı ele alabilmek, bir toplumda sekülerleşmeden bahsedilip bahsedilemeyeceğini tartışabilmek için kavramın tarihsel süreç içinde değişen çeşitli anlamlarına hâkim olmak önemli. Bryan Wilson seküler kavramının ilk olarak nerede ve hangi anlamlarda kullanıldığını şöyle aktarıyor:

“‘Sekülerleşme’ kavramı Avrupa dillerinde 1648 Westfalya Barış Antlaşmasıyla kullanılmaya başlamıştır. Kavram, önceleri kilise kontrolü altında bulunan toprakların laik siyasi otoritenin kontrolüne geçişini tanımlamak için kullanılıyordu. ‘Secularis’ kavramı zaten kullanımdaydı; kutsal ve seküler arasındaki farka -bu, genel hatlarıyla Hristiyan doğaüstü anlayışlarının dünyevi ya da profan olan her şeyden farklılaşmasına denktir- geniş ölçüde kutsalın üstünlüğünü kanıtlamak için başvuruluyordu. Ayrıca kilise, papazları çok önceden dindar ve seküler rahipler, yani dini bir teşkilatta görev yapan ruhban sınıfı ile toplumun geneline hizmet verenler şeklinde ayırmıştı. Zamanla, sekülerleşme, önceki anlamıyla ilgili olsa da farklı bir anlamda, papazların yeminlerinden sorumlu tutulmaması anlamda kullanılır olmuştur.”⁵

³ Karel Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, Çev. Mehmet Süheyl Ünal, **Sekülerleşme**, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s.65-66

⁴ Bryan Wilson, “Sekülerleşme”, Çev. Ali Bayer, **Sekülerleşme**, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s.9

⁵ A.e.

Önceleri genel olarak dinsel ve dünyevi olanı; kimi zaman bu ayrımında kutsalın üstünlüğü vurgulanarak, dini ve dünyevi olarak adlandırılan alanlardaki farklı görevleri sınıflandırmak için kullanılan kavram 20. yy.'ın özellikle ikinci yarısında, modernleşme süreçleriyle beraber toplumsal süreçlere ya da bir ideolojiye atıf yaparak kullanılıyor. Bu kullanımlarda sekülerleşme teorilerinin belli dönemlerde farklı ortak tezler etrafında toplandığı görülüyor. İlk olarak dinin modernleşme ile toplumsal hayattan çekileceği tezini ileri süren görüşler hakimken sonrasında kutsala dönüş tezleri (*desecularization*) ve yine dini canlanma teorileri içinde din ekonomileri modeli/rasyonel tercih teorisi ön plana çıkıyorlar.

Grace Davie, sekülerleşme kavramının 1950 ve 1960'lardaki çalışmalara işaret etmesine rağmen teorilerinin temellerinin Aydınlanma'ya dayandırılabilirliğini söylüyor.⁶ Phil Zuckerman da aynı görüşü paylaşarak hakim olan ana fikri şöyle aktarıyor: "Aydınlanmanın ardından, bilimsel araştırmaların ve endüstriyel gelişimin hızla ilerlemesi, insan beyninin ve bedeninin kavranması, daha fazla ulaşılabilir eğitim kolaylıkları ve destekleyici teknolojik başarılarla birlikte, rasyonel olmayan inanışlar ve batıl inançlı ayinlerin ortasında dinin kalbi ve ruhu yavaş yavaş yok olacaktır."⁷ Avrupa'nın çeşitli bölgelerindeki kilise katılım oranındaki azalmalar da tezin en önemli kanıtı olarak gösteriliyor.⁸ Phil Zuckerman bu ülkeler arasında İrlanda'yı istisna tutarken, Danièle Hervieu-Léger⁹ İngiltere, Fransa, İtalya, bazı İskandinav ülkelerindeki düşüşü özellikle vurguluyor.

Dini alandaki bu değişimin kökeni araştırıldığında 17. yy.'a kadar gidilebiliyor. Peter Beyer'in aktardığına göre 17. yüzyıl Avrupa'sında farklılaşmış ve çoğulcu bir modern din anlayışı gözlemlenmeye başlanıyor. Protestan reformu da dini değişikliğin gerekli ve kaçınılmaz olduğu konusunda birçok Avrupalı eliti etkiliyor.

⁶ Grace Davie, "Yeniden Kutsallaşma", Çev.: M. Ali Kirman, **Sekülerleşme**, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s.266

⁷ Phil Zuckerman, "Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa'da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme", Çev. Şahin Gülsoy, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XLVI, Sayı: 1, 2005, s.223

⁸ A.e.

⁹ Danièle Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", Çev.: Halil Aydınalp, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 26, 2004/1, s. 46

Bu etkiler de dinin sınırlı, tek bir tanımı olmadığı düşüncesinin oluşmasına yol açıyor.¹⁰ Andrew Wernick dinin geleceği hakkında soru sormaya sebep olan başka gelişmeler de olduğunu söylüyor. Bunlardan biri Hristiyan dünyasının bölünmesi ile kontrol merkezinin hegemonyasının kırılması ve çeşitli mezhep, tarikatların yayılması. İkinci gelişme, doğa bilimlerinin yükselişi ve rasyonalite düşüncesinin dini alana da yansması. Üçüncü gelişme ise kapitalist endüstrileşme ile bağlantılı olarak gelişen süreçte dini otoritenin, özellikle kilisenin otoritesinin kamusal alandan çekilmesi ve buna bağlı olarak kişinin inancının özel alana çekilmesi.¹¹

Philip S. Gorski'e göre erken 19. yy.'da Henri Saint-Simon ve August Comte'un yazılarında geleneksel dinlerin otoritesinin devlet ve bilimin otoritesi tarafından adım adım ve geri döndürülemez bir şekilde sarsılacağı görüşü vardır. Onların görüşlerinde din ve modernite bağdaşmaz ve bu görüş zamanla Anglo-Amerikan toplumunda baskın bir düşünce haline gelir. Parsons'ın istisna oluşturması dışında savaş sonrası din sosyoloji çalışan düşünürler dinin kamusal etkisinin azaldığı konusunda hemfikirdir. 1960'lar boyunca da sekülerleşme tezinin modernleşme tezine entegre olması ile toplumların modernleşirken daha karmaşık, daha rasyonel, daha bireysel ve daha az dindar haline geleceği düşüncesi yaygın hale gelir. Ayrıca Gorski'e göre toplumsal alanda yaşanan bazı gelişmeler de sekülerleşme tezlerine temel oluşturur. Birincisi eğitim, moral danışmanlık gibi daha önce kilise tarafından domine edilen seküler kurumların kurulması ve yaygınlaşması. İkincisi, geç 19. yy.'da başlayan Ortodox ve Hristiyan pratik ve inanışında meydana gelen uzun süreli azalma.¹² Dini alandaki farklılaşmayı farklı perspektiflerden açıklayan tezler içinde modernleşmenin yanı sıra Hristiyanlığın kendi içindeki değişimlerinin de önemli bir yeri olduğu görülüyor. Wernick ve Gorski'nin yanı sıra Charles Taylor da sekülerleşme sürecinde Hristiyanlığın kendi iç dinamiklerinin etkisinden bahseden

¹⁰ Peter Beyer, "Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society", **The Cambridge Handbook of the Sociology of Religion**, Ed.: Michele Dillon, Newyork: Cambrdige University Press, 2003, s. 48

¹¹ Andrew, Blackwell Wernick, "The Future of Religion", **The New Blackwell Companion to Sociology of Religion**, Ed. Bryan Turner Publishing, 2010, s. 629-630

¹² Philip S. Gorski, "Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirme: Bir Araştırma Gündemi", Çev. Ali Bayer, **Sekülerleşme**, içinde, Ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 121-122

isimlerden biri. Hatta Taylor'a göre sekülerizm, Batı Hristiyan toplumun siyasi sorunlarına ve özellikle yıkıcı din savaşlarına yanıt olarak ortaya çıkıyor.¹³

Peter Berger ise sekülerleşme sürecine sebep olan faktörler arasında Batı modernitesinin altını çizerken kurumsal farklılaşma, yapıların güvenilirlik kaybı ve dünya görüşlerinin çoğalmasının da sürece etki ettiğini söylüyor.¹⁴ Çoğulculuşmanın altını çizen bir diğer isim Steve Bruce, dönemin bir değeri olduğunu iddia ettiği çeşitlilik olgusunun kilise ve devletin birbirinden ayrılmasına sebep olduğunu; modernleşmeyle artan kültürel çeşitliliğin seküler devleti oluşturduğunu iddia ediyor. Bruce'a göre, çeşitlilik insanların dine ilişkin kesin düşüncelerini sorgulamasına yol açmıştır: "Kâhin tek ve anlaşılır bir şekilde konuştuğunda bunun Tanrı'nın sesi olduğuna inanmak kolaydır. Ancak kâhin yirmi farklı sesle konuştuğunda olayın ardına bakma isteği artmaktadır."¹⁵

Tüm bu farklı etmenlerin oluşturduğu değişen dini alan ve dindarlığın yapısı incelenmeye çalışıldığında klasik sekülerleşme teorileri arasında sıklıkla vurgulanan belirli kavramların var olduğu görülüyor ve bunlardan biri de kurumsal farklılaşma. Modern toplumda kurumların birbirinden ayrışması ile toplumdaki merkeziliğini yitiren dini kurumların devlet, ekonomi, bilim, eğitim gibi modern toplumun seküler alanlarından ayrıştığı düşünülüyor. Kurumsal farklılaşmanın yanı sıra klasik sekülerleşme teorilerinin sıklıkla bahsettiği bir diğer konu da rasyonalite düşüncesi. Sekülerleşme ile bireylerin hayatında dini düşüncenin yerini rasyonel düşüncenin alacağı iddia ediliyor. Sekülerleşme kavramını rasyonelleşme süreci çerçevesinde açıklayan isimlerden biri olan Bryan Wilson'a göre: "Sekülerleşme özü itibarıyla mülkiyetin, gücün, eylemlerin ve açık-gizli fonksiyonların doğaüstü bir referans çerçevesi olan kurumlardan ziyade ampirik, rasyonel ve pragmatik ölçütlere göre işleyen (genellikle yeni) kurumlara aktarılması süreciyle ilgilidir."¹⁶ Max Weber de

¹³ Asad, **a.g.e**, s.12

¹⁴ George Altes, "The study of religions: the last 50 years", **The Routledge Companion to the Study of Religion**, Ed.: John R. Hinnells, Taylor & Francis e-Library, 2009, 39-56, s. 151

¹⁵ Steve Bruce, "Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme", Çev. İhsan Çapçioğlu, **Sekülerleşme**, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s.33-35

¹⁶ John A. Coleman, "Seküler: Sosyolojik Bir Bakış", Çev. Ömer Faruk Darende, **Sekülerleşme**, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s.46

“vahiye karşı sebep” ifadesiyle modernleşme rasyonalizasyon ilişkisine dikkat çekiyor.¹⁷ Bu tezlerde dini olanın doğaüstü açıklamalar olarak ele alındığı ya da dini bilginin irrasyonel olarak değerlendirildiği görülüyor ve gelişmekte olan bilimsel çalışmaların da irrasyonel olarak değerlendirilen bu düşünceleri ortadan kaldıracağı düşünülüyor. Hatta Charles Taylor da sekülerleşme sürecini “inancın irrasyonelitesinin üstesinden gelme durumu” olarak tanımlıyor.¹⁸ Sekülerlik bireyin bağımsız ve rasyonel düşünmesi olarak ele alınırken bireyin kendi iradesiyle kararlar alabiliyor oluşu da vurgulanıyor. Harvey Cox da benzer bir bakış açısıyla sekülerleşmeyi dünya üzerindeki kişisel ve sosyal sorumluluğun üstlenilmesi olarak yorumladığı için sekülerleşmeyi Hristiyan tarihinin ahlaki zirvesi olarak görüyor.¹⁹

José Casanova’nın Bertelsmann Vakfı’nın Religion Monitor (2008) araştırmasından hareketle aktardığı bilgiler de rasyonelleşme ile ilgili zihni değişimi kanıtlar nitelikte: “Avrupalılar’a dindar olup olmadıkları sorulduğunda doğal cevapları şöyle oluyor: ‘Tabiki dindar değilim. Ben modern, liberal, seküler, aydınlanmış bir Avrupalıyım.’” Casanova’ya göre bu anlamda seküler olmak, rasyonel olmayan dini düşüncelerden, duygulardan uzaklaşmak anlamına geliyor. Rasyonel olmak ise büyümek, olgunlaşmak, özerk olmak, kendi kendine düşünmek ve hareket etmek anlamlarını kapsıyor.²⁰ Bu ifadelerde de görüldüğü gibi seküler olmak bir grup için belirli yan anlamlarla geliyor. Seküler birey modern, liberal, aydınlanmış bir kimlikle tanımlanıyor. Danièle Hervieu-Léger’in rasyonellik ve sekülerleşme ilişkisinden bahsederken değindiği kendini bir çağa ait hissetmek fikri de bu düşüncüyü destekliyor. Hervieu-Léger modern toplumların gittikçe rasyonelleşmesini kolektif hafızanın tahrip edilme süreci ile açıklıyor. Ona göre modern toplumlar rasyonelleştikçe hafızasını kaybetmektedirler: “Eğer modern toplumlarda kadınlar ve erkekler giderek daha az dindar oluyorsa, bu onların kendilerini önceki nesillere

¹⁷ Philip S. Gorski, “Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research”, **The Cambridge Handbook of the Sociology of Religion**, Ed.: Michele Dillon, Newyork, Cambridge University Press, 2003, s.120

¹⁸ Casanova, **a.g.e.**, s. 6

¹⁹ Gregory Starrett, “The Varieties of Secular Experience, Comparative Studies in Society and History”, **Comparative Studies in Society and History**, 2010;52(3), s. 8

²⁰ Casanova, **a.g.e.**, s. 8-9

giderek daha az ait hissetmelerindendir.”²¹ Geçmişe daha ait hissetmek de yine sekülerleşme ile tanımlanan kimlik özelliklerini benimsemekle ilgili gözüküyor.

Kurumsal farklılaşma ve rasyonelliğin bireysel ve toplumsal yaşamlardaki etkileri değişmez bir gerçeklik olsa da klasik sekülerleşme teorilerinin eleştirildiği pek çok nokta da var. Modernleşme ve sekülerleşmenin neden sonuç ilişkisi içinde açıklanıp eş zamanlı süreçler olarak değerlendirmesi klasik sekülerleşme teorisine yöneltilen en büyük eleştirisi noktalarından biri. İkinci olarak, Philip S. Gorski’nin ifadesiyle teorilerin tarihsel olarak yetersiz olması ve siyasete yeteri ilgili göstermemesinden²² dolayı sekülerleşmenin ölçüt ve göstergelerinin evrensel; sürecin tek yönlü, doğrusal ve kaçınılmaz olduğunun düşünülmesi eleştiriliyor.

Farklı ülkelerdeki dini alanla ilgili veriler de modernleşme ve sekülerleşme arasında direk bir neden sonuç ilişkisi kurulamayacağı ve sekülerleşmenin kaçınılmaz bir süreç olarak her yerde aynı şekilde yaşanmadığını gösteriyor. Dini katılımda azalma gösteren ülkeler mevcut olsa da hem modern hem de seküler olarak adlandırılabilir ülkelerin varlığı da bir neden sonuç ilişkisi kurulamayacağını doğruluyor. Örneğin, Steve Bruce dinin canlandığı bölgeler olduğunu düşünse de Almanya, Britanya, Hollanda veya Danimarka’da dini diriliş yaşanmadığını söylüyor.²³ Ancak Philip S. Gorski de geç sanayileşmesine rağmen İskandinav ve Benelüks’i seküler olarak niteliyor. Şehirleşmenin ve sanayileşmenin daha erken başladığını düşündüğü Belçika, Hollanda’da ise geleneksel Hristiyanlığın görece daha yüksek olduğunu söylüyor.²⁴ Ayrıca Gorski, İsveç ve Danimarka gibi diğer ülkelerde inanç pratikleri çok düşükken, İrlanda ve Polonya gibi birkaç ülkede halen çok yüksek olduğunu da belirtiyor.²⁵ İrlanda’nın %81,6’lık kiliseye devam etme oranıyla bir istisna teşkil ettiğini Danièle Hervieu-Léger de söylüyor.²⁶ Dolayısıyla

²¹ Danièle Hervieu-Léger, “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri”, s.53

²² Philip S. Gorski, “Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirme: Bir Araştırma Gündemi”, Çev. Ali Bayer, **Sekülerleşme**, içinde, Ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s.127-134

²³ Steve Bruce, “Gereksiz Bir Fikir Değişikliği: Berger ve Sekülerleşme”, Çev. M. Ali Kirman, **Sekülerleşme** Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s.241

²⁴ Gorski, “Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirme”, s.123

²⁵ Gorski, “Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirme”, s.119

²⁶ Hervieu-Léger, “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri”, s. 47

hem modern hem seküler olarak nitelendirilebilecek toplumlar olduğu gibi modern ama seküler olarak sınıflandırılmayacak ülkeler de mevcut. Bunun yanı sıra Amerika Birleşik Devletleri ve Güney Kore gibi tamamen seküler ve aynı zamanda toplumları dikkat çekici bir şekilde dindar olan modern Avrupalı olmayan ülkeler²⁷ de var.

Bu temel eleştirilerin yanı sıra 1970'lerle başlayan süreçte sekülerleşme teorilerine karşı yöneltilen farklı eleştirilerin de arttığı gözlemleniyor. İlk olarak klasik sekülerleşme teorilerinin aksine dinin önemini koruduğu ve hatta dini canlanmanın yaşandığı ileri sürülüyor. Yeniden kutsala dönüş (desecularization) tezlerinin de dahil olduğu bazı temel eleştiri noktaları şu başlıklar altında toplanabilir: yeni dini hareketlerin ortaya çıkması, din ekonomileri modeli, dini alan-kamusallaşma tartışmaları, Avrupa merkezci perspektifin eleştirisi, ortaçağa özgü romantikleşmelerin eleştirisi, din tanımlarının kritik edilmesi.

İlk olarak, modern toplumlarda modernleşme sürecinin kaçınılmaz bir sonucu olarak dinin gerileyeceği düşüncesi eleştiriliyor. Jose Casanova dinin kamusal etkisini sürdürdüğü ve modernleşme ile dinin ortadan kalkacağı düşüncesinin geçerliliğini yitirdiği günümüz toplumlarını “post-seküler” toplumlar olarak adlandırıyor.²⁸ Post seküler toplumlarda dini alanda gerileme yaşanmadığı düşüncesinin yanı sıra Anthony Giddens’ın iddia ettiği gibi²⁹ yeniden canlanma yaşandığını iddia eden bir çok düşünür var. Örneğin, sosyal bilimler alanı ile Batı ve Orta Avrupa gibi coğrafi istisnalar dışında dini alanda yaşananı dini çoğulculuklar³⁰ olarak adlandıran Peter Berger özellikle iki güçlü dini patlama olarak İslam ve Evancelik Protestanlığı işaret ederek “Tam tersine dünyanın bir çok yerinde dini inançla ilgili gerçek bir patlama söz konusudur” diyor.³¹ Ayrıca, David Lyon³² ve Grace Davie³³ da 1979 İran İslami

²⁷ Casanova, **a.g.e.**, s. 5

²⁸ Jurgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, **New Perspectives Quarterly**, 25(4):17 – 29 Ekim 2008, s. 22

²⁹ David Lyon, “Din ve Postmodern: Eski Problemler, Yeni İhtimaller”, Çev. Mustafa Tekin, **Bilimname Dergisi**, Sayı: XX, 2011/1, s.211

³⁰ Peter Berger, “Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünme”, Çev. İhsan Çapçioğlu, **Dini Araştırmalar Dergisi**, Mayıs-Ağustos 2002, C. 5, S. 13: 187-199, s.190

³¹ Peter L. Berger, “Sekülerleşme Yanlışlandı”, Çev. M. Ali Kirman, **Sekülerleşme**, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 223-224

Devrimi'nin ve yükselen siyasal İslam'ın dini canlanmayı etkilediğini düşünüyorlar. Andrew Wernick³⁴ ve Rodney Stark³⁵ ise SSCB'nin çöküşünün de bir dini canlanmaya sebep olduğu iddia ediyorlar. David Martin de Orta ve Doğu Avrupa'da komünizm sonrası durumun sekülerleşme tezi hakkında kuşkular meydana getirdiğini söyleyerek Pentekostalizmin Güney yarım kürede katlanarak yükseldiğini aktarıyor.³⁶ Bryan Turner, Charles Taylor (2007)'a referansla SSCB'nin çöküşünün dünyanın çeşitli yerlerindeki etkisini şöyle aktarıyor:

“Marksizmin gerilemesi ve komünizmin çökmesi, dinin bir defa daha Avrupa'da, özellikle de Polonya, Ukrayna ve eski Yugoslavya'da yayılmasına imkân vermiştir. Gördüğümüz gibi, Ortodoks Kilisesi Rus milliyetçiliği ile yakın ilişkili hale geldi; Vietnam'da komünist partiler yok olmaz iken İhya Dönemi, Güney Vietnam'da Roma Katolikliği ve Protestan mezhepleri gibi azınlıklar üzerinden dinin kamu hayatına dönmesine izin verdi. Ayrıca ruh sahipliği tarikatları kapitalist sektörden iş adamlarını cezbetmektedir.”³⁷

Aynı zamanda 20. yüzyılın sonlarında; birçok farklı din ve cemaatin ortaya çıkması³⁸ da dinin, bireylerin ve toplumların üzerindeki etkisinin zayıflayacağı hatta ortadan kalkacağı tezinin sarsılmasına sebep oluyor. Örneğin; “Japonya'da yaklaşık olarak 400 tane, popüler dinlerin unsurlarını kombinleyen sek ortaya çıktı. Çin Halk Cumhuriyeti'nde, Falun Gong mezhebi üzerindeki politik baskı, takipçilerinin 80 milyonu geçtiği çok sayıda yeni dinleri ortaya çıkardı.”³⁹ Yeni dini hareketlerin içinde değerlendirilebilecek örnekler daha da çoğaltılabilir. Burada dini alanın değişimi ile ilgili önem arz eden nokta bu hareketlerinin yaygınlaşmasının yanı sıra daha önceki dini yapılardan farklılık göstermeleri. Bryan Turner bu farklılaşmayı şöyle ifade ediyor: “Böyle din formları son derece bireyci olma eğilimindedir; bunlar bir resmî ideoloji takibi anlamında alışılmışın dışında, kendilerini bağdaştırmacılık ile karakterize eden ve cami, kilise gibi kamu alanlarıyla az bağlantısı olan veya hiç

³² Lyon, **a.g.e.**, s.211

³³ Davie, **a.g.e.**, s.254

³⁴ Wernick, **a.g.e.**, s. 632

³⁵ Rodney Stark, “Secularization, R.I.P.”, **Sociology of Religion**, Oxford University Press Vol. 60, No. 3, Güz 1999, s.267

³⁶ Davie, **a.g.e.**, s.266

³⁷ Turner, “**Post Seküler Toplumlarda Din**”, s. 208

³⁸ Beyer, “**Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society**”, s. 59

³⁹ Habermas, **a.g.e.**, s. 19

bağlantısı olmayan gruplardır. Onlar yeni kurumsallaşmışlar; bu anlamda onlar meşru olarak post-modern dinler olarak adlandırılabilirler.”⁴⁰ Yeni dini hareketler dini canlanmaya kanıt olarak gösterilse de onları farklılaştıran bu yönler dini alanın ve dindarlığın değişimini göstermesi sebebiyle yeniden sekülerleşmeye işaret ediyor.

Yeni dini hareketler tezlerinin yanı sıra dini bir canlanma yaşandığını öne süren yaklaşımlardan biri de din ekonomileri modeli. Din ekonomileri olarak anılan yaklaşım rasyonel tercih teorisini dini alana uygulayarak dinin sosyal hayattaki konumunu ekonomik bir bakış açısıyla değerlendiriyor. Rodney Stark ve William S. Bainbridge diyorlar ki; bireyler, tercih ettikleri hedeflere ulaşmak için fırsatların ve sınırlamaların olduğu bir ortamda maliyeti en aza indirme eğilimindedirler. Din ekonomisi modeline göre de dini kurumlar da bu bakış açısıyla, market dinamiklerinin kurallarını takip ederek hareket ediyorlar. Bu yapı içerisinde, Roger Finke and Rodney Stark’ın ifadesiyle marketin ne kadar özgürlük tanıdığı, düzenlemelerin boyutu, dini organizasyonlar arasındaki rekabet seviyesi bir toplumdaki dini canlılığın seviyesini belirliyor.⁴¹ Bu bakış açısıyla modern dönemde dini alanda da gözlemlenen serbest rekabet ortamının dini faaliyeti arttırdığı ve dini katılımın azalmadığı iddia ediliyor.

Din ekonomileri modeline yöneltilen çeşitli eleştiriler bu tezleri belirli açılardan zayıflatıyor. İlk olarak, Philip S. Gorski teorisinin sekülerleşmenin sosyo-kültürel değişim boyutunu ihmal ederek yalnızca bireysel davranışı esas aldığını söylüyor. Ayrıca, Gorski konu üzerine çalışan kimi araştırmacıların iddia edilenin aksine dini çoğulculuk ve dini canlılık arasında pozitif ilişkilerden ziyade ya negatif korelasyon ya da geçersiz bağlantılar gözlemlediğini söylüyor. Bunun yanı sıra, dini düzenlemenin azaldığı ve dini canlılığın arttığı ya da tam tersi dönemlere ait verilerin dini düzenleme ve dini canlılık arasında negatif bir bağlantı kurulmasına imkân vermediği iddia ediliyor.⁴²

⁴⁰ Turner, “Post Seküler Toplumlarda Din”, s. 217

⁴¹ Martin Riesebrodt & Mart Ellen Konieczny, “Sociology of Religion”, **The Routledge Companion to the Study of Religion**, Ed.: John R. Hinnells, Taylor & Francis e-Library, 2009, s. 155

⁴² Gorski, “Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirme”, s.125-127

Sekülerleşme tezi ile ilgili tartışmaların bir bölümünü de dini alan – kamusal alan tartışmaları oluşturuyor. Genel tezin aksine dinin özel bir alana çekilmediğini, hatta kamusal alandaki görünürlüğünün arttığını öne süren fikirler mevcut. İlk olarak, Danièle Hervieu-Léger dini alan kavramının geçerliliğini sorguluyor ve dini alanın sınırlarının genişlediğini iddia ediyor. Hervieu-Léger'e göre "Çağdaş dini yenilenmenin ilk belirgin özelliği, modern toplumların uç noktalarında değil; bu toplumların tam merkezinde gerçekleşmesidir. Örneğin, önceki dönemde dini hiçbir yerde bulamayanlar şimdi spor, siyaset, çevrebilim ve rock konserleri gibi daha pek çok yerde dindarlığı keşfetmeye hazırdırlar."⁴³ José Casanova da bu noktanın altını çizerek dinin toplumsal hayatta öneminin azalmadığını iddia ederken dinin modern dünyada yeri ve işlevinin yeniden ele alınmasını gereken bir küresel kamusalılık kazandığını söylüyor. Casanova dinin kamusalılık kazanması iddiasını "kamusal dinler" olarak ifade ettiği hareketler ile temellendiriyor: "Polonya'da Dayanışma (Solidarity), Amerika'da Ahlaki Çoğunluk (Moral Majority), Güney Amerika ve Afrika'da Pentakostalizm ve karizmatik kiliselerin vazgeçilmezliği, Hindu milliyetçiliğin yükselişi ve 1990'da komünist devlet yapısının değişmesi ile ana akım dinlerin Rusya, Çin ve Vietnam'da yeniden dirilişi bu artışa örnek teşkil eder."⁴⁴ Patrick Haenni⁴⁵ ve Nilüfer Göle⁴⁶ İslam'ın da kamusal alanda görünürlüğü artan dinler arasında olduğunu düşünüyorlar. Ancak iki isim de bu görünürlüğün dinin farklılaşmış formları ile gerçekleştiğini savunuyor. Bu örnekler dinin bireysel ve toplumsal alanlardan tamamen çekildiği veya çekileceği iddialarına karşı tez oluştursa da sekülerleşme kavramı dini farklılaşma ile de ifade edildiğinden dinin kamusal alandaki yeri ya da Hervieu-Léger'in iddia ettiği gibi dini alanın sınırların genişlemesi tek başına dini alanla ilgili bir gösterge olamıyor. Casanova'nın belirttiği gibi dinin yeri ve işlevinin yeniden değerlendirilmesi gerekiyor.

⁴³ Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri", s. 48

⁴⁴ Bryan Turner, "Din ve Çağdaş Sosyal Teoriler", Çev.: Osman Ülker, **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014/2, Cilt: 1, Sayı:1, s. 236

⁴⁵ Patrick Haenni, **Piyasa İslamı – İslam Suretinde Neoliberalizm**, Ankara, Heretik Yayınları, 2014, s. 19

⁴⁶ Nilüfer Göle, **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 66

Klasik sekülerleşme teorileri eleştirilerinin bir boyutu da teorilerin Avrupa merkezci bir bakış açısıyla şekillenmesine odaklanıyor. Bryan Turner'a göre bir çok sosyolog 1960'lı ve 1970'li yıllardaki geleneksel sekülerleşme tezlerinin Kuzey Avrupa'ya odaklanmış olduğunu iddia ediyor.⁴⁷ Ancak farklı ülke ve bölgeler de incelendiğinde dini alan ile ilgili çok fazla farklı durumun bulunması bu sekülerleşme teorilerini zayıflatıyor. Örneğin, Jürgen Habermas da sekülerleşme teorilerinin sınırlı bir Avrupa bakış açısı ile temellendirildiğini düşünüyor ve modernleşmenin dini katılımı azalttığı iddiasını Amerika örneği ile yanlışlıyor: “Aksine Amerika, din, refah ve modernliğin beraber rahat bir şekilde oturduğu, canlı dindarlığın olduğu bir toplum görüntüsü veriyor.”⁴⁸ Yine, Tocquville'nin dindar Amerika'ya dair gözlemleri de Amerika örneğinin farklılaştığı fikrini destekliyor.⁴⁹ Amerika örneği modernleşmenin kaçınılmaz olarak sekülerleşmeye sebep olmadığı düşüncesinin önemli bir temsili olurken Amerika dışındaki farklı coğrafyalardaki örneklerin de varlığı, hem modernleşme yaşandığı halde dinin toplumsal ve bireysel hayatlarda önemini koruduğunun gözlemlenebileceğini hem de sekülerleşme sürecinin her yerde aynı süreçlerden geçerek aynı boyutta ve şekilde yaşanmadığını gösteriyor.

Sekülerleşme teorilerine yöneltilen eleştiriler modern dünyada dinin önemini kaybedeceği tezlerine karşı dinin canlılığını koruduğu durumların da gözlemlendiğine dikkat çekerken sekülerleşme kavramının tek boyutlu ya tarihsellikten uzak olarak ele alındığı zaman sosyal gerçekliği yansıtamadığını da gösteriyor. Bu anlamda klasik sekülerleşme teorilerine yöneltilebilecek eleştirilerden biri de farklılaştığı düşünülen Hristiyan dindar Batı'nın aslında yanlış aktarıldığı. Örneğin Philip Gorski, dinin gerilemesi tezlerinin biraz da “Hristiyanlığın her şeyi kuşattığı ve herkesin sofu olduğu Orta Çağa özgü romantikleştirmelerden”⁵⁰ kaynaklandığını ve Hristiyanlıkla ilgili geleneksel yorumların zayıflamasının dinin zayıflaması olarak ele alınamayacağını, dinler tarihine bakıldığında iniş çıkış dönemlerinin hep var olduğunun görülebileceğini söylüyor. Rodney Stark da Ortaçağ

⁴⁷ Turner, “Post Seküler Toplumlarda Din”, s. 203

⁴⁸ A.e., s. 214

⁴⁹ Stark, a.g.e., s.254

⁵⁰ Gorski, “Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirme”, s.122

ile ilgilenen din tarihçilerinin geçmişte bir “İnanç Çağı” yaşanmadığı konusunda aynı düşünceyi paylaştıklarını belirterek dindar bir geçmiş fikrini tartışıyor. Stark, Birleşik Krallık için 18. ve 19. yy.’a ait Paskalya komünyonuna katılmak, kilise üyeliği, bir dini cemaate ait olmak gibi konulardaki verileri aktararak Andrew Greeley’in şu düşüncesini paylaşıyor: “Hristiyan Avrupa hiç var olmamıştı o yüzden yeniden Hristiyanlaşması da söz konusu değil.”⁵¹ Dolayısıyla geçmişte dindarlık oranının sabit şekilde yüksek olduğunu ve bu oranda keskin bir düşüşün yaşandığı varsayılabilir. Bunların birlikte dindarlığın yoğunluğunu gösteren ölçütlerin de zamana göre farklılık gösterdiğini ve farklı ülkelerde dini katılımın zaman zaman inişler ve çıkışlar yaşadığı bilgisini sekülerleşme tartışmalarında akılda tutmak gerekiyor.

Sekülerleşme sürecini tartışırken dikkate alınması gereken noktalardan biri de dinin nasıl tanımlandığıdır. Bryan Wilson’a göre “Din, özü itibarıyla doğaüstüne ilişkin inançlar, yönelimler, tutumlar, faaliyetler, kurumlar ve yapılarla tanımlandığı sürece sekülerleşmeye dinin çöktüğü ve ya toplumun işleyişinde önemini kaybettiği ölçüde değer verilmesi mümkündür.”⁵² Ancak Peter Beyer’in ifadesiyle eğer “(...) eğer biz oldukça fonksiyonel bir din anlayışı benimsersek ister yerel ister global olsun hiçbir sekülerleşme tezi, ikna edici bir kabiliyete sahip olmayacaktır.”⁵³ Dolayısıyla din doğaüstü inançlar olarak tanımlanıp anlamı daraltılırsa doğaüstü güçlere inancın azalması da dolayısıyla sekülerleşme olarak ele alınacak, din toplumsal işlevleri üzerinden tanımlandığında ise modern dönemde bu işlevleri yerine getiren olgular dini olarak adlandırılıp dinin bireysel ve toplumsal hayatlarda etkisinin hep var olduğu düşünülecektir. Bu sebeple James Beckford’ın ifade ettiği gibi çağdaş toplumda dini bir kültürel form ya da kaynak olarak ele alarak dini incelemek daha yararlı sonuçlar sağlayacaktır.⁵⁴

⁵¹ Stark, **a.g.e.**, s.256-260

⁵² Wilson, **a.g.e.**, s.11

⁵³ Peter Friedrich Beyer, “Küreselleşme Perspektifinden Sekülerleşme”, Çev. Fatih Ömek, **Sekülerleşme**, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 214

⁵⁴ Riesebrodt & Konieczny, **a.g.e.**, s. 157

Sonuç olarak tüm eleştirel noktalar birlikte değerlendirildiğinde, dini alanda gözlemlenenin ne dinin bireysel ve toplumsal alanlardan tamamen çekilmesi ne de büyük bir canlanma, dinin etkisinde artış olduğu söylenemez. Dinin toplumsal hayattan tamamen çekilmediğine dair çok sayıda örnek mevcutken bir taraftan da dinin hala etkili olduğunu varsayılan ülkelerde dini alanda değişimler gözlemleniyor. Bu sebeple dinin toplumdaki ve bireylerin hayatındaki yerini ve işlevini yeniden değerlendirmek sekülerleşmeyi tartışmak için daha yararlı olacaktır. Çünkü, Danièle Hervieu-Léger'nin ifadesiyle “sekülerleşme, bütünüyle rasyonel bir toplum içinde dinin gerilemesi değil, dindarlık formlarının genel bir yeniden şekillenmesidir.”⁵⁵ Ayrıca sekülerleşmenin tek bir tanıma karşılık gelmediğinden, José Casanova'nın işaret ettiği gibi “farklı modern içeriklerle, farklı türde yazılı, kurumsallaşmış, deneyimlenen dindarlıklar ve dinseliliğin modern dönüşümleri ile ilişkili sekülerlikler”in⁵⁶ olduğundan da bahsetmek gerekiyor. Farklı deneyimlerin yanı sıra, Martin Riesebrodt ve Mart Ellen Konieczny'nin de dedikleri gibi sekülerleşme sürecinin doğrusal bir şekilde ilerlemediğini de hatırlamak önemli: “Kurumsal farklılaşma-farksızlaşma, inancını yitirme-inancın yeniden kazanılması, bireyselleşme-öznelleştirilmenin kaldırılması gibi tarihsel yönelimler şeklinde var oluyor.”⁵⁷

3.2. Din ve Bireycilik

Sekülerleşmenin tüm bu farklı süreçleri farklı içerikleri arasında öne çıkan belirli yönelimler var ve bunlardan biri de bireyciliğin dini alana etkisi ile ilgili. Dini alanda içsel deneyim, bireysel seçimlerin artması ve cemaat bağlarından uzaklaşmanın gözlemlenmesi sebebiyle dinin bireycileşme eğilimi gösterdiği düşünülüyor. Hatta Danièle Hervieu-Léger “dini modernite bireyciliktir” diyor. Hervieu-Léger, yaşanan durumu dini bireyciliğin modern bireyciliğe dahil olması ile ilgili görüyor. Dini inanç, herkesi kendi seçimlerine göre yönlendiren bireysel tecrübe ile karakterize ediliyor. Hervieu-Léger'e göre bu süreçte herkes kendisi için kendi doğrusunu

⁵⁵ Hervieu-Léger, “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri”, s. 47

⁵⁶ Casanova, **a.g.e.**, s. 1-2

⁵⁷ Riesebrodt & Konieczny, **a.g.e.**, s. 159

ararken kesinlikleri olan inanç dünyasından da kaçıyorlar.⁵⁸ Dini alan içinde de bireysel düşüncelerin farklılaşması kimi bireyler için “kesinlikleri” tartışmaya açıyor. Hatta Talal Asad ‘kesinlikten kaçınma’ yönelimini sekülerleşmeyi tanımlayan esas nokta olarak ele alıyor: “dünya bilimsel bilgi dini inancın yerini aldığı için değil, kesinlik olmadan yaşamak gerektiği için sekülerdir.”⁵⁹

Dini alanda bireycilik ve kurumsal dinden uzaklaşma eğilimleri karşılıklı olarak birbirini etkileyen süreçler olarak var oluyorlar. Bir grup düşünöre göre bireyler dinden değil, kurumsal dinden uzaklaşıyorlar. Grace Davie bu sebeple Avrupa’da din hakkında sorulması gereken sorunun “neden insanlar artık inanmıyor?” değil, “neden insanlar inanmaya devam etse de dini kurumlara katılmaya ihtiyaç durmuyorlar?” olması gerektiğini düşünüyor. Davie, bireylerin dini kurumlara katılmaya ihtiyaç duymadan yaşadıkları dinselliği “ait olmadan inanma” olarak tanımlıyor.⁶⁰ İnançlı olduğunu söyleyen bireylerin kiliseye gitme oranlarının düşmesi bu durumun bir örneği. Danièle Hervieu-Léger’nin aktardığı “Manen Hristiyan hissediyorum ancak hiçbir kiliseye ait değilim.; Budizme yakın hissediyorum, İslami mistisizm ilgimi çekiyor” gibi düşünceler de dini gruba ait olmanın, dini yaşamak için temel şart olarak görülmediği düşüncelerini yansıtıyor. Kurumsal dinden uzaklaşma farklı kaynaklardan beslenen bireylerin kendilerine karışık bir inanç (*patchwork belief*) oluşturması ile sonuçlanabiliyor.⁶¹

Bryan Turner da benzer sebeplerle bu durumu ‘kendin pişir kendin ye’ tarzı bir yapı olarak tanımlıyor. Turner’ın “popüler din” olarak ifade ettiği dinin modern dünyada aldığı bu yeni anlayış, farklı dini geleneklerden rahatça faydalanarak kendi yapısını oluşturuyor.⁶² Bunun sonucu olarak da Nancy T. Ammerman’ın ifade ettiği gibi farklı dini kimlikler ortaya çıkıyor. Bireyler kendileri yeni dini beraberlikler yaratıyorlar. Tüm bu farklılaşan kimlikler birbiriyle kesişebildiği gibi kimlikler arası

⁵⁸ Danièle Hervieu-Léger, “Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity”, **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**, Ed.: Richard K. Fenn, Blackwell Publishing, 2001, s. 161-164

⁵⁹ Asad, **a.g.e.**, s.81

⁶⁰ Stark, **a.g.e.**, s. 254-263

⁶¹ Hervieu-Léger, “**Individualism**”, s. 166

⁶² Bryan Turner, “Din ve Çağdaş Sosyal Teoriler”, s.244

sınırlar da akışkan ve değişken. Farklı dini gelenekler arasındaki sınırların ortadan kalkması ile dini gruplar için de benzer bir eğilim söz konusu. Ancak bununla beraber dini olayların sadece dini kurumlarda ya da sadece özel bireysel alanlarda gerçekleştiğini düşünmek de yanlış.⁶³ Dolayısıyla Thomas Luckmann'ın modern toplumlarda dinin daha da bireyselleşmiş formda var olduğunu, bireysel kimliklerin özellikleri haline geldiğini iddia ederek söylediği gibi din görünmez durumda⁶⁴ da değil.

3.3. Zihnin Sekülerleşmesi

Sekülerleşme süreçlerinin dindar bireylerin hayata bakış açısını etkileyen, şekillendiren bir boyutu daha var. Bu boyutu, Peter Berger toplumun ve kültürün sekülerleşmesinden farklı olarak “bilincin sekülerleşmesi”⁶⁵, Karel Dobbelaere ise bireysel sekülerleşmenin bir uzamı olarak “zihnin sekülerleşmesini” kavramı ile ifade ediyor. Dobbelaere, toplumsal hayattaki din ve diğer eğitim, siyaset, aile, bilim, sağlık gibi toplumsal kurumlar arasındaki ayrışmanın, bireylerin zihinsel düşüncelerinde de geçerli olup olmadığını sorguluyor. Dobbelaere'e göre burada sorulması gereken soru şudur: “İnsanlar kurumsal dinin dünyevi denen bu alt sistemler hakkında bilgi vermesi gerektiğini mi düşünüyorlar, yoksa o alt sistemlerin özerk olduklarını ve dinin onlara müdahalesinin yarasız ve izin verilemez olduğunu mu göz önünde bulunduruyorlar?”⁶⁶

Günlük hayata dair gözlemler zihinsel sekülerleşmenin de yaşandığını, Dobbelaere'ın örnek verdiği gibi alt sistemlerin özerk olduğunun düşünüldüğünü gösteriyor. Çünkü William Connolly'nin aktardığına göre Talal Asad, Micheal Foucault, Gilles Deleuze ile ortak olarak vurguladıkları gibi “ritüel ve mikropolitik sadece inanç ve istekleri yansıtmıyor aynı zamanda algıyı spesifik bir yolda eğitip,

⁶³ Nancy T. Ammerman, “Religious Identities and Religious Institutions”, **The Cambridge Handbook of the Sociology of Religion**, Ed.: Michele Dillon, Newyork, Cambrdige University Press, 2003, s. 207-217

⁶⁴ Riesebrodt & Konieczny, **a.g.e.**, s. 153

⁶⁵ Peter Berger, **Sacred Canopy, – Elements of A Sociological Theory of Religion**, New York, Open Road Integrated Media, 1967, s.83

⁶⁶ Dobbelaere, **a.g.e.**, s.66

belli davranış biçimlerinin altını çizirken bazılarını bastırarak şekillendirilmiş kamu erdemleri oluşturulmasına yardım” ediyor.⁶⁷ Bireyler bu erdemlere, davranış biçimlerine göre davranmaya eğilim gösterirken düşünce tarzları da bu çerçevede şekilleniyor. Dolayısıyla sekülerleştiği düşünülen bir birey, sadece örneğin bireyin ibadetlerine bağlılığı ya da dinini özel alanda yaşamayı tercih etmesi ile değerlendirilemez. Karel Dobbelaere’nın da sorguladığı gibi toplumsal hayattaki kurumsal farklılaşmanın bireylerin zihinlerine nasıl yansıdığı da önemli. Örneğin, birey ekonomik alanda faaliyet gösterirken dini ilkeleri değil de ekonomik alanın ilkelerini benimsiyorsa, dinin ekonomik alanda yönlendirici etkisinin olmaması gerektiğini düşünerek hareket ediyorsa da sekülerleşmeden bahsedilebilir.

Sonuç olarak, günümüzde farklılaşmış dini alan ve dindarlıklardan bahsediyoruz. Bu değişimin önemli iki boyutunu kurumsal farklılaşma ve dinin bireylerin içsel deneyimleri, bireysel seçimleriyle karakterize olması oluşturuyor. Bunun yanında sekülerleşmenin belirli bir düşünce sistemi ve davranış kalıplarıyla özdeşleşmesi bireylerin zihinlerini de belirli bir düzene uyma konusunda etkiliyor. Tüm bunların sonucu olarak da William Connolly’nin bahsettiği gibi bu yeni kuralların hakimiyeti dünyayı azınlılaştırıyor. Ekonomik sistemden politika, kıyafet, zaman, istekler, ahlaki temellere kadar evrenselleşmiş bir yönelim hâkim oluyor.⁶⁸

3.4. Türkiye’de Sekülerleşme

Türkiye’de sekülerleşme literatüründe çoğunlukla laiklik ve sekülerlik kavramları eş anlamlı olarak kısaca dinin siyaset dışında bırakılması olarak tanımlanıyor. Kamuoyunda da benzer bir yönelimin olduğu söylenebilir. Cumhuriyet’in kuruluşu ile Kemalist ideolojinin modernleşme projesinin bir parçası olarak sekülerleşme sürecinin de başladığı düşünülüyor. Bu dönemde yapılan çeşitli reformlar da bu sürecin parçası olarak değerlendiriliyor. Ayşe Buğra ve Osman Savaşkan bu dönemde gerçekleşen sekülerleşme başlığında tartışılan yenilikleri, bu reformların sonuçlarının kimi açılardan muğlak kaldığını belirterek şöyle aktarıyorlar: “Halifelik

⁶⁷ William E. Connolly, “Some Theses on Secularism”, *Cultural Anthropology*, 2011, Vol. 26, Sayı 4, s. 648-649

⁶⁸ A.e., s. 651

ve şeriat mahkemeleri kaldırıldı. İslami eğitim kurumlarının yanı sıra tekke ve zaviyeler dağıtıldı. 1924'teki Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla birlikte eğitime tamamen din dışı bir müfredat getirildi ve 1926'da da İsviçre Medeni Kanun'u kabul edildi. 1928'de Türkiye devletinin dininin İslam olduğunu belirten madde anayasadan çıkarıldı. 1937'de laiklik anayasal bir ilke haline getirildi.”⁶⁹ Türkiye'nin sekülerleşme sürecini kurumsal yenilikler perspektifinden ele alan bir diğer isim olan Şerif Mardin'e göre, sekülerliğe ilişkin fikirler Batılılaşma amacına yönelik yapılan kurumsal değişimlerin sonucu olarak Türkiye'ye giriyor.⁷⁰ Bu süreçlerin sonucu olarak da Türkiye'de sekülerlik ve laiklik modern olmanın bir özelliği olarak ele alınıyor. Kavramının değer yüklü olarak kullanılmasının yanı sıra Nurullah Ardic'ın ifadesiyle süreç, aydınlanma ve karanlık, bilim ve hurafe, ilericilik ve irtica gibi zıt kavramlara indirgenerek yorumlanıyor.⁷¹

Genel kullanımın aksine, iki kavram birbirlerinden farklılaşıyorlar. Besim Dellaloğlu'nun laiklik ve sekülerlik kavramları arasında yaptığı ayrım bu farklılığın genel bir özeti: “Laiklik başından beri politik bir kavram olagelmıştır. Carl Schmitt'in ‘politik olan devletin sıfatıdır’ düşüncesinden hareket ederek ‘laik’ sıfatının öncelikle iktidarın kullanılmasıyla ilgili olduğunu ve modern anlamıyla devletin bir sıfatı olarak anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Sekülerlik ise toplumsal, hatta bireysel bir çerçevenin kavramıdır. Sivil alanı, gündelik hayatı ima eder.”⁷² Sekülerlik bireyin hayatında dinin yeri ile ilgili bir kavram. Dini ve toplumsal kurumları ayıran kuralların da sürece etkisi kaçınılmaz olsa da kurallardan bağımsız olarak dindar bireyin gündelik hayatındaki tercihleri, kararları, düşünme şekli, davranışlarında dinin yönlendirici etkisinin azalmasını ifade ediyor. Ayrıca yine genel algının aksine, Besim Dellaloğlu'nun belirttiği gibi “Seküler bir toplumda dindarlık, dindar bir toplumda sekülerlik mümkündür. Hatta bu ikisi birbirlerinin

⁶⁹ Ayşe Buğra & Osman Savaşkan, **Türkiye’de Yeni Kapitalizm-Siyaset, Din ve İş Dünyası**, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 72

⁷⁰ Mehmet Anık, “Türkiye’de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara”, **Umran Dergisi**, Mayıs 2013, Sayı: 225, s. 29

⁷¹ Nurullah Ardic, “Türk Sekülerleşme İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 11, 2008, s.62

⁷² Besim F. Dellaloğlu, “Sekülerlik Versus Laiklik”, **Zamanın İçinden Zamanın Dışından– Gelenek ve Modernlik Arasında**, 2. bs., Ankara, Heretik Yayınları, 2019, s. 285

garantisidir.”⁷³ Çünkü dindar olduğunu ifade eden bireylerin günlük hayattaki tercihlerinde dinin etkisini yitirmesi teorinin odak noktası.

Türkiye’nin sekülerleşme sürecini ele almadan önce Türkiye’de dindarlığın ne şekilde tanımlandığında bakmak faydalı olacaktır. Ali Çarkoğlu ve Ersin Kalaycıoğlu’nun yaptıkları “Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma” araştırmasına göre, araştırmada dindarlığın nasıl anlamlandırıldığı sorulduğunda 2009 verilerine göre Türkiye’de katılımcıların %46,5’i dindarlığı “dini vecibelerini yerine getiren ve dini değerlerine bağlı biri olma” olarak tanımlıyor. “Dini vecibelerini yerine getiren ancak dine sıkı sıkıya bağlı olmayan” olarak tanımlayanlar ise %27,8’lik oranla ikinci sırada yer alıyor. “Dini vecibeleri yerine getirmemesine rağmen kendini kutsal değerlere ilgi duyan” olarak tanımlayanlar ise %20’lik bir grup.⁷⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 2014 tarihli “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması”na göre de dini ibadetleri yerine getirmek dindarlıkla ilgili vurgulanan en önemli konulardan biri. Araştırma sonuçlarına göre ülke genelinde kişilerin %50,7’si dindarlığın en önemli kriterinin iman edip ibadetleri eksiksiz yerine getirmek ve İslam ahlakına uygun yaşamak olduğunu düşünüyor. %37,2’si ise dindarlığı Allah’a inanıp kalbi temiz tutmak, %7,9’u mübarek gün ve gecelerde ibadet etmek ve %1,1’i ibadetleri eksiksiz yerine getirmek olarak tanımlıyor (Tablo 189).⁷⁵

İki araştırmada da kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerin sayısı yüksek gözüküyor. Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu “Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma” araştırmasının verilerine göre, Türkiye’de oldukça dindar bir kitle olduğunu düşünüyorlar. Araştırmada katılımcılara çeşitli dindarlık tanımları verilip farklı ifade ve yanıt biçimleri ile kendilerini dindar olarak görüp görmediklerini cevaplamaları isteniyor. Ulaşılan sonuçlara göre bireylerin Çizelge 20a’daki ifade ve yanıt biçimleri deneklerin %87’sinin, Çizelge 20b’deki ifade ve yanıt biçimleri ise %77’sinin kendilerini farklı ölçülerde dindar olarak tanımladıklarını gösteriyor. Çoğunluk kendisini bir miktar dindar olarak tanımlarken son derece dindar olduğunu

⁷³ A.e., s. 289

⁷⁴ Ali Çarkoğlu ve Ersin Kalaycıoğlu, “Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma”, Sabancı Üniversitesi Araştırma Raporu, İstanbul, Sabancı Üniversitesi, 2009, s. 20-21

⁷⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye’de Dini Hayat Araştırması, Ankara 2014, s. 243

söyleyen denek oranı ise %15 – 18 civarında. Ayrıca, araştırma kapsamındaki ülkeler içinde kendini dindar olarak tanımlama konusunda Türkiye'nin ilk sıralarda yer aldığı da belirtiliyor.⁷⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaptığı araştırmada ise ülke genelinde oldukça dindarım diyenlerin oranı %19,4, dindarım diyenlerin %68,1 ne dindarım ne değilim diyenlerin oranı %10,2. Dindar olmadığını belirtenlerin oranı %1 iken hiç dindar olmadığını belirtenlerin oranı ise %0,3'tür. Cevap vermeyenler ise %1,1'lik bir grup (Tablo 186). Araştırmada, dindar olduğunu ifade eden grubun yaş ortalaması yüksek. Ek olarak, araştırmaya göre katılımcıların %64,9 hemen her zaman “hayatını dinin emirleri doğrultusunda şekillendirdiğini” ifade ediyor (Tablo 139).⁷⁷ KONDA'nın yaptığı araştırmaya göre ise kendini 'dindar' olarak tanımlayanların oranı yüzde 55'ten yüzde 51'e, 'sofu' olduğunu söyleyenlerin oranı yüzde 13'ten yüzde 10'a gerilerken, 'inançlı' olduğunu söyleyenlerin oranıysa yüzde 31'den yüzde 34'e yükseliyor.⁷⁸

Kendini dindar olarak tanımlayan bireylerin oranının düştüğünü gösteren veriler olsa da oranın yine de yüksek olduğu söylenebilir. Ancak, bu sayısal veriler Türkiye'deki sekülerleşme yönelimi ile ilgili net bir tespit yapmak için yeterli olmuyor. Araştırmalarda dindarlığın dini görevleri yerine getirmek ve dini değerlere bağlı olmak çerçevesinde tanımlandığı görülüyor. İbadet oranları ise tek başına bir gösterge olamıyor çünkü ibadetlerini yerine getiren bir bireyin sosyal hayata kararlarını dini faktörler belirlemiyorsa da sekülerleşme eğiliminden bahsedilebilir. Ayrıca, DİB'in araştırma sonuçlarına göre, dindarlığı Allah'a inanıp kalbi temiz tutmak olarak tanımlayan bireylerin oranı da yüksek. Dolayısıyla kendini dindar olarak tanımlayan kişi sayısına bu bireyler de dahil ve dindarlığın günlük hayat pratiklerine etkisi araştırıldığında bu grubu araştırma öznesi olarak esas almak sağlıklı olmayacaktır. DİB'in araştırmasındaki hayatı dini emirler doğrultusunda şekillendirme sorusu da önemli bir gösterge ve çıkan sonuç yüksek bir oran. Ancak

⁷⁶ Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, **a.g.e.**, s. 19-20

⁷⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, **a.g.e.**, s. 181-239

⁷⁸ Euronews, “KONDA Toplumsal Değişim Raporu: Türkiye'de inançsızlık yükselişte”, (Çevrimiçi), <https://tr.euronews.com/2019/01/03/konda-nin-toplumsal-degisim-raporuna-gore-turkiye-de-inancsizlik-yukseliste> 7 Ağustos 2020

günlük hayata dair farklı gözlemlerin varlığı da inanç ve pratik ikiciliğini sorguluyor.

Türkiye’de dindar bireylerin ekonomi, eğitim, hukuk, sağlık, politika gibi hayatın pek çok alanıyla kurduğu ilişkiden düşünme şekillerine, tüketim kültürü ile kurulan ilişkiye kadar pek çok alanda sekülerleşme başlığı altında değerlendirilebilecek farklılaşmalar gözlemleniyor. Kamuoyunda da bu farklılaşmadan bahsedilirken çoğunlukla modadan tüketim alışkanlıklarına kadar pek çok konuda kültürel alışkanlıkların değişimine gönderme yapılıyor. Dindarlığın, bireylerde yaşam tarzı farklılıklarına sebep olması beklenirken, dindar bireylerin popüler kültüre eklemlenmeleri sekülerleşme olarak yorumlanıyor. Ancak bu gözlemlerin tek boyutlu olarak ele alındıklarında gerçekliliği tam olarak yansıtmadığını dikkate almak gerekiyor. Örneğin sadece ibadet etme oranlarında olmadığı gibi, sadece televizyon izleme alışkanlığı da sekülerleşme hakkında kesin bir yargıya ulaştırmaz. Ancak, ibadet eden dindar bir bireyin günlük hayatındaki motivasyonlarının, amaçlarının dünyevi fikirlerle şekillenmesi sekülerleşmeden söz ettirebilir. Bireylerin faaliyetlerindeki motivasyonlarının dini mi dünyevi mi olduğu sekülerleşme ile ilgili gerçekliği yansıtıyor. Bu noktayı kavrayabilmek için de daha detaylı analizler gerekiyor. Örneğin dördüncü başlıkta aktardığım, dindar bireylerin ekonomik faaliyetlerinden bahsederken kullandıkları ifadeler sekülerleşmenin yaşandığına dair bir analiz sağlayabiliyor. Aynı zamanda, Tayfun Atay’ın işaret ettiği nokta da önemli. Tayfun Atay dindar bireylerin hayatın her alanında dini duyguyu hissetmek istememesinden de bahsediyor. Dini duyguyu hissetmenin cami, Cuma namazı, Ramazan, bayram ile sınırlandırıldığının söz konusu olduğunu iddia ediyor.⁷⁹ Bu anlamda dinin belirli alanlara, zamana sınırlanması da sekülerleşme eğilimlerini yansıtıyor.

Din ve kamusal alan tartışmaları ile ilgili olarak Türkiye’de İslam’ın kamusal alanda daha fazla görünür olduğu iddiasıyla sekülerleşme tezi eleştirilebiliyor. Ancak dinin daha görünür hale gelmesi, daha çok gündemde oluşu dinin bireylerin karar

⁷⁹ Burak Özçetin, “Popüler Kültür, Din ve Sekülerlik-Tayfun Atay’la Söyleşi”, **Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi**, 2016, 3(1): 5-20, ISSN: 2148-970X. DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2016.1.520>, s. 15-16

mekanizmalarında etkili olduğu ile ilgili kesin bir yargıya ulaştırmaz. Ayrıca dinin daha görünür olması araçsallaştırılmış formları ile de gerçekleşiyor ve aslında dinin araç haline gelmesi de sekülerleşme olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra, sekülerleşme sürecine ilişkin tartışmalardan bahsederken değindiğim gibi kamusal alanda varlığını artıran dinden bahsederken farklılaşmış bir dinden de bahsediyoruz. Örneğin, din ve bireycilik başlığında bahsettiğim gibi dini alandaki farklılaşmaların bir boyutu da bireycilik; meselelere birey üzerinden bakmanın, bireysel akıl, vicdan, anlamlandırmalar ve tercihlerin artış göstermesi. Abdullah Özbolat Türkiye’de de bireysel dindarlığa doğru eğilim gözlemlendiğinden bahsediyor. Özbolat’a göre “her şeyi bütüncül değerlendiriyordum ama bireysel bakıyorum artık” şeklinde ifade edilen dindarlık, toplumsal amaçlardan vazgeçerek ideolojisizleşme eğilimi ile bağlantılı olarak bireyselleşiyor. Yine, aktardığı “İdeolojik ve siyasi çağrışımlar yaptığı için İslâmcı diye tanımlanmak istemem, ben dinin gereklerini yerine getirebildiğim ölçüde, bireysel dindar diye tanımlanmak isterim” ifadeleri de bireycileşmeye örnek oluşturuyor.⁸⁰

Dolayısıyla, modern toplumda dinin tamamen özel alanda yaşanmaya başladığını da iddia etmenin doğru olmadığı gibi kamusal alan tartışmaları da dinin gündemde ve görünür olması sebebi ile sekülerleşmeden bahsedilemeyeceği sonucuna ulaştırmaz. Ayrıca, kamusal alan – özel alan arasında net çizgiler çekilemiyor, karşılıklı etkileşimler söz konusu. Halil İbrahim Yenigün de dünyayı ve sekülerliği “bölünmüş alan” metaforu ile açıklamaya çalışan yaklaşımların yüzeysel kaldığından bahsediyor. Kendisi sekülerliğin daha çok öznel bir durum olduğundan bahsederek hem zihniyet hem de amel yönlerinden değerlendirilmesi gerektiğini söylüyor ve sekülerliği şu şekilde şemalaştırdığını aktarırken sekülerleşme konusuna da kapsayıcı bir açıklama getiriyor:

“Öğrencilerime bu konuları izah için 2’ye 2 tablo çizer, bir boyutta fikrî-amelî ayrımı, diğer boyutta da zımnî-aşikâr ayrımı yaparım. Buna göre ahlâk ve siyasetteki değerleri itikadından değil ama başka kaynaklardan doğan insanlar fikrî seküler (mesela Müslüman ama milliyetçi, Müslüman ama muhafazakâr, ayrıca da doğrudan salt sosyalist); amellerinin saiki salt dünyevi saikler olanlar amelî sekülerler oluyor. Yine kendilerini açıktan seküler olarak tanımlayanlar

⁸⁰ Abdullah Özbolat, “Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü”, **Birikim Dergisi**, 12 Kasım 2014, (Çevrimiçi), <https://www.birikimdergisi.com/guncel/1127/tuketim-baglaminda-dindarligin-donusumu> 7 Ağustos 2020

“aşikâr seküler”ken, öyle tanımlamayıp amelleri veya fikirlerinde çelişkili biçimde dünyevî kaynaklarda temellenmiş unsurlar bulunanlara da zımnî sekülerler diyorum. Tabloya göre de bir kişi için zımnî-fikrî, zımnî-amelî; aşikâr-fikrî (sekülerist) ve aşikâr-amelî olarak dört farklı durum tanımlayabiliyorum.”⁸¹

Sekülerleşme bu şema etrafında değerlendirildiğinde dört duruma da uyan bireylerin mevcut olması; bilinçli ya da bilinçsiz şekilde, dini amellerini yerine getiren ancak zihin dünyasını din dışı unsurların şekillendirdiği ya da günlük hayattaki davranışlarının din dışı unsurların şekillendirdiği bireylerin varlığı Türkiye için de sekülerleşme tezini doğruluyor.

Türkiye’de sekülerleşme başlığında ele alınması gereken bir diğer konu da Türkiye’nin yaşadığı ekonomik değişim sürecinin sekülerleşmeye olan etkisi. Tez kapsamında Türkiye’de sekülerleşmeyi tartışmanın öncelikli amacı ekonomik alandaki faaliyetlerini analiz etmeye çalıştığım dindar bireyi tanımaya çalışmak. Ancak sekülerleşme eğilimi gösteren bireylerin ekonomik faaliyetlerinin farklılaşması gibi tek yönlü bir etki yok. Ekonomik alandaki gelişmeler de sekülerleşmeyi etkileyen en önemli faktörlerden. Öncelikli olarak sekülerleşme, modernite ile gelişen dönemde tartışılan kavramlardan biri ve modernitenin başat faktörlerinden biri de ekonomik alandaki kapitalistleşme süreci. İkinci olarak, ekonomik alanda faaliyet gösteren dindar bireyin ekonominin rasyonel kurallarına uyarken dini tercihlerini önceleyememesi ya da bunu tercih etmemesi, sekülerleşmenin dinin dindar bireylerin günlük hayatlarındaki karar mekanizmalarında etkisinin azaldığı yönündeki tezini oluşturan örneklerden biri.

Sonuç olarak, kimi araştırmalara göre kendini dindar olarak tanımlayan bireylerin sayısı azalsa da oranın yine de yüksek olması ve kamusal alanda dinin görünürlüğünün arttığının düşünülmesine rağmen, sekülerleşmeyi dindar bireyin düşünce ve davranışlarında dini ilkelerin etkisinin azalması olarak tanımladığımızda Türkiye’de de sekülerleşme eğilimleri gözlemlendiğini söylenebilir. Dindar bireylerin toplumsal alanlarla kurdukları ilişkilerde dini ilkelerle hareket etme

⁸¹ Bahar Kılınç, “Türkiye gençliği sekülerleşiyor mu? Halil İbrahim Yenigün yanıtladı”, 12 Mart 2018, (Çevrimiçi), Sivil Sayfalar <https://www.sivilsayfalar.org/2018/03/12/turkiye-gencligi-sekulerlesiyor-mu-halil-ibrahim-yenigun-yanitladi/> 7 Ağustos 2020

yönelimlerinin azalması, modern hayata ve popüler kültüre eklenirken dindarlığın bireylerde kültürel farklılaşma yaratmıyor oluşu bu tezi doğruluyor.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ - EKONOMİK ALAN İLİŞKİSİNDE YAŞANAN ÇATIŞMA ALANLARI

4. 1. İslam Ekonomisi Düşüncesi

Üçüncü bölümde din – ekonomi ilişkisinde yaşanan çatışma alanları, değişimler, uyum sağlama çabaları detaylı bir şekilde ele alınacak. Yaşanan çatışma ve değişimler, teori ve pratik farklılıklarını daha iyi çözümleyebilmek için ise ilk olarak dindar bireyin ekonomik hayatla ilgili hangi ilke ve kuralları benimsediğini aktaracağım.

İslam ekonomisine dair görüşlere bakıldığında faizin yasak olması gibi belirli kuralların varlığının yanı sıra adalet, eşitlik, sorumluluk, dürüstlük, emek kavramları etrafında şekillenen belirli ilkeler ve ortak düşüncelerden de söz ediliyor. Ayrıca direk ekonomik alanla ilgili olmasa da İslam’da zekât, sadaka, yardımlaşma gibi ekonomik eşitsizliği önleyeceği mekanizmaların varlığı; tüketici olarak israftan kaçınmanın, “Allah yolunda harcamanın” vurgulanması gibi uyarıların olduğu biliniyor. Nawab Haider Naqvi bu kural ve ilkeleri İslam ekonomi sistemini başlığı altında toplayarak sistemi oluşturan dört temel hipotez olduğunu iddia ediyor ve ana esaslarıyla şöyle özetliyor:

“1) Ekonomik etkinlik, tevhid bünyesiyle, insanın ahlaki çevresiyle kopmaz bir şekilde bağlıdır. 2) Ekonomik etkinlik ile insanın ahlaki çevresi arasındaki bağlantıya işlerlik kazandırmak suretiyle, temel üretim ve dağıtım ilişkileri arasında tam bir denge sağlanmalıdır. 3) Ekonomik alana uygulanan özgür irade ferdi ekonomik özgürlük ile devlet denetiminin, İslam’ın kendine özgü insan özgürlüğü kavramını yansıtacak biçimde birleştirilmesini sağlar. 4) Sorumluluk aksiyomu, toplumun çeşitli sınıf ve grupları arasındaki kaynak transferleri ve dağılımı konusunda şuurlu bir politikayı öngörür.”¹

Nawab Haider Naqvi ahlaki çerçeve, denge, özgür irade ve sorumluluk boyutlarından bahsediyor. Sabahattin Zaim de sorumluluk bilinciyle birlikte işçi için emeğin öneminin, aile için çalışmanın, şükretmenin; işveren için malı helal yoldan kazanıp

¹ Orhan Türkdoğan, “İslami Kapitalizm mi?”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 2, Bahar Dönemi 1994, s.116-117

yararlı alanlarda kullanmanın, işçinin haklarını gözetmenin öneminin vurgulandığını aktarıyor.²

İki ismin de İslam ekonomisi düşüncesi hakkında ortak olarak vurguladığı nokta ekonomik faaliyetin sorumluluk boyutu. Sorumluluk boyutu ile ilgili olarak üreticilerin kâr amaçlı faaliyetlerinin yanı sıra topluma karşı da sorumlu olmaları gerektiği sıklıkla bahsedilen noktalardan biri. İşçi - işveren ilişkisine dair görüşler de çoğu zaman sorumluluk kavramı çerçevesinde ele alınıyor. “İşçinin ücretini alın teri kurumadan önce ödeyiniz.” hadisi de bu noktada sıklıkla dile getirilir ve paylaşılır. Ayrıca, “Emriniz altında çalışanlar sizin kardeşlerinizdir. Kimin bir kardeşi onun emri altında çalışıyorsa, ona yediğinden yedirsın, giydiğinden giydirsın ve onlara gücünün üstünde yük yüklemesin. Yüklemediği zaman da o yükün altına kendisi de girsın.” ya da “İşçiye ücretini alın teri kurumadan veriniz.” hadisleri de sıklıkla kaynak gösterilir. M. Metwally, sorumluluk boyutunun yanı sıra işverenlerin sahip olması gereken farklı ilkelerden de söz ediyor. Metwally’nin belirttiğine göre İslami bir firmanın temel amacı kârın maksimizasyonu olamaz, firma yasaklanan üretim ve hizmet alanlarında faaliyette bulunamaz, başka firmaların piyasaya girmelerini engelleyip monopol kuramaz, reklam ve pazarlama stratejilerinden kaçınmak zorundadır.³

Sonuç olarak, üretimden tüketime, yönetimden pazarlamaya kadar pek çok alanda belirli İslami kurallar ve ilkelerin varlığı söz konusu. Bu kural ve ilkelerin günlük hayatta da benimsendiğini kimi araştırmalardaki görüşmeci ifadelerinde de görmek mümkün. Örneğin, Şennur Özdemir çalışmasında görüşmecilere “Sizce varlıklı bir Müslüman insan, gelirini istediği şekilde harcamakta özgür müdür?” diye soruyor. Özdemir’in aktardığında göre 24 işçiden “İstediği gibi harcayabilir” diyen 7 kişi olmasına rağmen çoğu kişi “Özgür değildir” diye yanıtlayarak Müslüman’ın harcamasını kısıtlaması, israftan kaçınması, yardım etmeyi öncelemesi gerektiğini

² Sabahattin Zaim, “Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları”, **Müsiad Araştırma Raporları 9 - İş Hayatında İslam İnsanı - İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri**, Aralık 1994, s. 104-105

³ M. Metwally, “İslami Bir Firmanın Davranışsal Modeli”, **Müsiad Araştırma Raporları 9 - İş Hayatında İslam İnsanı - İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri**, Aralık 1994, s. 140

söylüyor. “Bir Müslümanın servetini dine uygun ve insanlığa faydalı şekilde nasıl değerlendirebileceği” sorusu karşısında da yardım yapması gerektiğini neredeyse bütün çalışanlar vurguluyor.⁴

Dolayısıyla, ekonomik alanda faaliyet gösteren dindar bir birey, piyasanın varsaydığı üretici ve tüketiciden düşünsel olarak farklılaşıyor. Bu farklılaşan birey çoğu zaman homo economicusa karşı bir “homo islamicus” olarak betimleniyor. Homo islamicus, Emin Baki Adaş’ın aktardığı gibi homo economicusun aksine hem girişimci hem de ahlaki özelliklere sahip. Homo islamicus; varlığını, özel ve kamusal hayatını, dini ve ekonomik aktivitelerini İslami etik değerler ve normlar ile tanımlıyor. Homo traditionalustan farklı olarak girişimciliğe de sahip olan homo islamicus, bireysel olarak ekonomik başarıyı ararken sosyal sorumluluk da hissederek, dinin ve toplumunun iyiliğini de düşünüyor.⁵

4.2. Günlük Hayatta Yaşanan Çatışma ve Değişimler

Türkiye’de din ekonomi ilişkisi üzerindeki tartışmalara etki eden, şekillendiren belirli tarihsel dönemler ve gelişmeler var. İlk olarak bu süreçten bahsedip dindar bireylerin hâkim ekonomi düşüncesi ile hangi noktalarda çatıştığını ve ekonomik alanda ilkelerini ne derece uygulayabildiklerini tartışmak istiyorum. Türkiye’de din ekonomi ilişkisi ile ilgili tartışmaların tarihinde 1980’lerin önemli bir etkisi var. 80’li yıllarla birlikte Türkiye’deki ekonomi politikası değişikliklerinin Müslüman girişimcilerin sayısını artırdığı; Müslümanların daha çok iş, ekonomi, para ile uğraşmasının da din, İslam – ekonomi ilişkisinin daha çok tartışılmasına sebep olduğu iddia ediliyor.

Pınar Bedirhanoglu ve Galip L. Yalman’ın paylaştıkları gibi, 24 Ocak 1980’de IMF kontrolünde uygulamaya konulan istikrar politikası ile başlayan bir neoliberal dönüşüm süreci yaşanıyor. Bu süreçle ihracata yönelik sanayileşme ve gelişim yönünde yönelimler başlıyor. Ülke genelindeki artan sanayileşme girişimlerinin yanı

⁴ Şennur Özdemir, “İslami Sermaye ve Sınıf: Türkiye/Konya MÜSİAD Örneği”, Çalışma İlişkileri Dergisi 1, 2010, s. 52

⁵ Emin Baki Adaş, “The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism”, *Journal for Cultural Research*, 10:02, 113-137, 2006, s. 127

sıra yurtdışından bilgi, teknoloji ve sermaye aktarımı ile de dönem, üretimde Fordist anlayışın etkili olduğu bir süreç olarak ele alınıyor.⁶ Bu sürecin Anadolu sermayesinin ortaya çıkma ve görünür hale gelmesini de önemli bir şekilde etkilediği düşünülüyor. Emin Baki Adaş'a göre bu dönemde pek çok İslami girişimci faaliyet göstermeye başlıyor ve 1990'larla da Türk ekonomisinin neoliberal global kapitalizme entegre olmasıyla bu girişimciler sosyo-kültürel bir değişim yaşıyorlar. İslami girişimciler mobilya sektöründen hizmet ekonomisine kadar bir çok modern sektörde faaliyet gösteriyorlar. Bu grubun içinde bazı büyük İslami holding şirketleri ve İslami finans kuruluşları olsa da İslami girişimcilerin büyük çoğunluğunu küçük ve orta ölçekli aile şirketleri oluşturuyor.⁷

Ekonomik alanı ve dindar bireylerin ekonomik faaliyetlerinin değişim sürecini etkileyen bir diğer unsur 1990'da MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği)'in kurulması. Emin Baki Adaş'ın aktardığına göre İslami iş ahlakını ve dayanışmayı desteklemek amacıyla girişimcilerin kolektif organizasyonu olarak kurulan dernek, İslami ekonomi söyleminin gelişimi ve yayılması için önemli bir yer teşkil ediyor ve zamanla derneğe üye iş adamı sayısı bakımından Türkiye'deki en geniş gönüllü iş adamı derneği haline geliyor.⁸ Din ekonomi ilişkisine dair tartışmayı şekillendiren bir diğer etmen de İslami finans kuruluşlarının yaygınlaşması ve 1980'lerle Türkiye'de ikili banka sisteminin uygulanmaya başlaması.⁹

Türkiye'nin tarihsel serüveninin yanı sıra, kapitalizm ve kültür ilişkisine dair tartışmaların da modernite ile hep gündemde olmasıyla din ekonomi ilişkisi analizleri de belirli bir yönelim gösteriyor. Avrupa dışı ülkelerin sanayileşme süreçleri ile de hep tartışıldığı gibi, kapitalist sisteme eklemlenmenin kültür değişikliklerini de beraberinde getirdiği düşünülüyor. Türkiye'de de İslami girişimcilerin görünürlüğünün ve sayılarının artmasıyla İslami Kalvinistler, İslam'ın

⁶ Pınar Bedirhanoglu ve Galip L. Yalman, "Neoliberal Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de 'Yerel' Sermaye: Gaziantep, Denizli ve Eskişehir'den İzlenimler", **Praksis – Dört Aylık Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 19, 2009, s. 244-246

⁷ Adaş, **a.g.e.**, s. 115

⁸ **A.e.**

⁹ Ahmet F. Aysan v.d., "Religiosity versus rationality: Depositor behavior in Islamic and conventional banks", **Journal of Comparative Economy**, Sayı: 46, 2018, s.4-5

Protestanlaşması, İslami çevrede kültürel olarak farklılaşan yeni bir elit grubun ortaya çıkması gibi tartışmalar ortaya çıkıyor. Yapılan araştırmalarda genellikle İslam'ın ekonomik hayatla, ticaretle bir mesafesinin olduğu düşüncesi temel olarak alınıyor. Ancak İslam'ın ekonomik hayatta ilgili kuralları çoğunlukla ekonomik faaliyetleri sınırlandırmaktan ziyade faaliyetin şekline, yöntemine dair yönlendirmeler içeriyor. Dolayısıyla konunun sadece bu çerçevede tartışılması; Müslümanların ekonomik hayatla bir mesafesinin olduğunu iddia edip Müslümanların ekonomik hayattaki faaliyetlerinin görece artmasını kültürel bir değişim olarak ele almak yaşanan değişimin asıl noktalarının gözden kaçırılmasına sebep olabiliyor. Yine de mevcut bazı çalışmalar yaşanan değişim sürecini tam anlamıyla açıklayamasa da İslami aktörlerin din ekonomi ilişkisine dair görüşlerini anlayabilmek için ipuçları veriyor.

Bu bölümde din ekonomi ilişkisinde yaşanan çatışma, gerilimler, değişimler daha detaylı olarak incelenirken Türkiye'de din – ekonomi ilişkisini konu alan araştırmaların saha çalışmalarındaki görüşmecilerden faydalanılacak. Görüşmecilerin ekonomik alanla ilgili çeşitli konulardaki görüşleri aktararak tez konusu çerçevesinde çözümlenecek. Görüşmecilerin düşünceleri öznel yargılar olduğundan bir sosyal olguyu anlamak için elbette tamamıyla genelleştirilemez. Ancak, birbirlerini tekrarlayan görüşlerin, birbirlerini doğrulayan farklı örneklerin varlığı ve günlük hayat gözlemleri ifadeleri önemli kılıyor.

4.2.1. Din - Ekonomik Hayat Ayrılığı

İlk olarak dindar bireylerin genel olarak din – ekonomi ilişkisini nasıl gördüklerinden başlamak istiyorum. Bir önceki alt başlıkta İslam ekonomisi düşüncesinden bahsederken, ekonomik faaliyetin ekonomik amaçlar dışında da amaçlarının olması gerektiği düşüncesinin sıklıkla paylaşıldığını aktarmıştım. Örneğin, ticaretle amacın sadece para kazanmak olmaması gerektiği düşünülüyor. Dilek Yankaya'nın *Yeni İslami Burjuvazi* isimli kitabında aktardığı görüşmecilerden biri MÜSİAD ile kendisinin de felsefesinin böyle olduğunu ifade ediyor:

“Çünkü ticaretle 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 olması lazım. Belli kısıtlamalar giriyor. Sırf nereden, nasıl olursa olsun para kazanmak değil. Alın teriyle, emekle, helalinden para kazanmak. Benim felsefem bu, MÜSİAD'ın da felsefesi budur.”¹⁰

Aynı araştırmada farklı bir görüşmeci de inancının gereği olduğunu düşünerek sağlığa zararı olan bir ürünü ekonomik getirilerine rağmen üretmediğinden bahsediyor:

“Bir ülke sağlığa zararlı olduğu bilinen bir ürün talep etti benden. Ben böyle bir ürün üretmem diyorum, iki dolara bile 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 bayım 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.”¹¹

Dini bağlılıkların ekonomik faaliyetin amacını şekillendirmesinin yanı sıra din – ekonomik hayat ilişkisinde dinin etkisinden daha çok dinin kontrol mekanizması işlevi görmesi, dürüstlüğü teşvik etmesi, koruyucu olması gibi vurgularla da bahsediliyor. Örneğin, ilgili araştırmada dindar olarak tanımlanmış bir iş adamı dinin iş hayatına etkisi sorusu üzerine şu cevabı veriyor: “Dini inanç elbette etkiliyor. Günlük ibadetlerini yerine getiren biri olarak ticarette hile yapamam. İşte, dürüst olmaya öncelik veriyoruz. (RG7).”¹² Farklı bir görüşmeci dinin iş hayatında yeri olmadığını düşünse de dinin etkisinden benzer şekilde bahsediyor: “Fakat din ticareti ve sanayiciyi kontrol ediyor. Örneğin, müşterine gösterdiğin örnek ve asıl ürün aynı olmalı. Hem insanlık hem de din bunu dikte ediyor. Bu Yahudilik, İslam ve Hristiyanlıkta da böyle... Bizim peygamberimiz bize insanları bir malın kusuru hakkında bilgilendirmemiz gerektiğini söylüyor. (RG3).”¹³ Bunlarla birlikte dini bağlılığın koruyuculuğuna da sıklıkla vurgu yapılıyor. Örneğin, bir işçi helal kazancın işverenini krizden koruduğunu düşünüyor:

“...Abiye [patrondan bahsediyor] Allah yardım etmiş zamanında... Zaten namazını kaçırmaz, kul hakkı yemez... Hele o kadar kriz oldu, burada bir sürü

¹⁰ Dilek Yankaya, **Yeni İslami Burjuvazi – Türk Modeli**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 168

¹¹ A.e.,s. 215

¹² Uygur, a.g.e., s. 218

¹³ A.e.

yer kapandı, hepimiz gördük, millet battı, aç kaldı, burada ama onun işi gücü rast gitti... Neden? Çünkü harama el uzatmadı da ondan. ... Yok, bütün batanlar haram yedi demiyorum tabi ama haram yiyen adamdan o bir şekilde çıkar (13. Görüşmeci-İşçi).”¹⁴

Anzavur Demirpolat ve Sıtkı Yıldız da saha çalışmalarındaki katılımcıların dini değerlerin ekonomik yaşamda motive edici bir yönünün olduğunu vurguladıklarını aktarıyor.¹⁵ Dinin bu boyutlarla ekonomik faaliyete etki ettiğinin düşünülmesinin yanı sıra, bu etkileşimi sınırları gören ve sınırlı olması gerektiğini düşünen, dini ve ekonomik hayatı iki ayrı alan olarak gören bireyler de var. Hatta dinin ekonomik faaliyetin amacını da şekillendirdiği, ekonomik faaliyetin tek amacının kâr elde etmek olamayacağı söyleminin aksine Kurtuluş Cengiz, İslami Kalvinizm tartışmalarının gündeminde olan Hacılar/Kayseri üzerine yaptığı araştırmasından hareketle Türkiye’de çalışmak ve para kazanmanın genel olarak uhrevi değil de dünyevi bir faaliyet olarak algılandığını söylüyor.¹⁶

Dinin, ekonomik alanda bireyleri koruyucu bir işlev gördüğünü düşünen kimi bireylerin aksine de bir görüşmeci bu etkinin söz konusu olmadığını söylerken iki alanın farklılığının altını çiziyor:

“Hayır, hayır bunu da onunla karıştırmamak lazım ticaret ayrı inanç ayrı, onu ona karıştırmamak ayrı. Yani mesela adam yıllarca çalışıyor yıllar sonra adam bakıyorsun sıkıntıya düşüyor. Niye başında da söyledim ya işte yani ticaret yapıyor. Şurada pat diye ummadığı bir insan çarpıyor. Sahte senet sahte çekle adam 3-5 kuruş 10 yılın birikimini alıp götürüyor. Hele bunun ne İslam’la ilgisi var bunun işte ne farklı şeyle ilgisi var yani. Kader kısmet mi diyelim artık yani...”¹⁷

Selçuk Uygur da dindar iş adamlarının iş hayatlarında şaşırtıcı bir şekilde dini yaşam biçimlerine başvurmadıklarını düşünüyor. Örneğin çalışmasındaki bir görüşmeci inancı ile iş yaşamını her zaman ayrı tuttuğunu ifade ediyor:

“Hiçbir zaman dini inançlarım ile işimi karıştırmam. Örneğin, kişisel olarak işte dini inançlarını öne çıkaran insanlardan rahatsız olurum. Bu sebeple, dini faktörleri iş yaşamının önüne koyarak iş yapmaya karşıyım. Konya’daki dini

¹⁴ Yasin Durak, **Emeğin Tevekkülü – Konya’da İşçi İşveren İlişkileri ve Dindarlık**, 4. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 41

¹⁵ Demirpolat ve Yıldız, **a.g.e.**, s. 100

¹⁶ Kurtuluş Cengiz, **Yav işte Fabrikalaşacak – Anadolu Sermayesinin Oluşumu: Kayseri-Hacılar Örneği**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s.342

¹⁷ Cengiz, **a.g.e.**, s. 344

şirketlere ne olduğunu gördük...Dürüst bir insan olmak, iyi kalitede ürünler üretmek, onları zamanında ve diğer şirketlere kıyasla eşit ücretlerde teslim etmek önemli. (RKN16).”¹⁸

Kurtuluş Cengiz’in Hacılar/Kayseri üzerine yaptığı araştırmasının sonuçlarını aktardığı *Yav İşte Fabrikalaşak* adlı çalışmasında da görüşmecilerin, direk dini ve ekonomik hayat ayrılığına dair bir soruya cevaben olmasa da farklı sorulara verdikleri cevaplarda dini ve ekonomik yaşamı ayrı iki alan olarak gördüklerini belirten ifadeleri var. Çoğu zaman görüşmecilerin görüşleri, dindarlık işteki başarıyı etkiler mi sorusuna verilen cevaplardan oluşuyor ancak bireylerin din ekonomik hayat ikiciliklerini nasıl gördüklerine dair fikirlerini de yakalayabilmek mümkün. Örneğin bir görüşmeci “Dini inançla bu işin alakası yok arkadaş. Bizler herkes gibi insanız, herkes gibiyiz. (...)”¹⁹ diyor. Cengiz’e göre “işteki başarılı ile ilgili ‘bu işin dini inançla bir alakası yok arkadaş’ diye düşünen ama aynı zamanda dini her şeyin temeline yerleştiren bir sanayici farkında olmadan kutsal dünyevi ikiliğine gönderme yapıyor ve aslında din hep bu farklı gerilim eksenleriyle birlikte var oluyor.”²⁰ Farklı bir görüşmeci iş hayatında dini motivasyonun etkisinden bahsederken iş zamanı iş ibadet zamanı ibadet diye düşündüğünü dile getirerek tam da bu ikiliğin altını çiziyor: “Ya dini motivasyon öyle bir şey yok. Herkes ibadetin de zamanı var. İş zamanı iş. İbadetin de bi zamanı var. Kalkıp da ben burada koşup da camiye gitmiyorum. İşimiz olduğu zaman işimize bakıyoz.”²¹ Farklı bir görüşmeci din ve iş hayatını ayırdığını söyle ifade ediyor: “Ben dinim, ben dinimi ben yaşayacağım ya! Benim dinimin benim işimle ne alakası var ya. Benim, mühim olan benim işimi düzgün görmek, doğru görmek, dürüst görmek. Yani böyle insanlar birbirini dinle, donla, onla bunla karıştırmaması lazım.”²² Yine, *Türkiye’de Dindarlık* adlı çalışmada “Gündelik hayatta, alışverişlerinizde ve ya bir bankadan kredi aldığınızda dinin emirleriyle, ekonomi biliminin tavsiyelerinin çeliştiği bir durumda nasıl karar verirsiniz?” sorusuna karşı bir görüşmecinin verdiği “Maddi konularımda ekonomi

¹⁸ Uygur, **a.g.e.**, s. 219

¹⁹ Cengiz, **a.g.e.**, s. 343

²⁰ **A.e.**

²¹ **A.e.**

²² **A.e.**

bilimini veri olarak kabul ederim. (Denizli, kadın, 26)”²³ cevabı da kimi bireylerin dini ve ekonomik hayatını kesin çizgilerle ayırdığını gösteren ifadelerle bir örnek.

Dini ve ekonomik hayatını birbirinden ayrı tutan bireylerin ifadelerinde ekonomik ve özellikle ticari alanın yapısının farklılığını, manevi olandan uzaklığını vurgulayan ifadeler öne çıkıyor. Örneğin, bir görüşmeci cemaat bağlarının ekonomik faaliyetlere etkisinin olmadığından bahsederken “Dolayısıyla şunu ben düşünüyorum bir defa benim savım hala onu savunuyorum. Ticaret kendi doğrusu dışında hiçbir şeyi kabul etmez. Yani bu adamlar cemaatle olmalarından dolayı belirli bir yerden mal almıyorlar. Nereden ucuz işlerine gelirse oradan alıyorlar. Nereye de satmaları gerekiyorsa oraya satıyor tedarikçi ve müşteri bakımından. (...)”²⁴ diyor. Farklı bir görüşmeci dini ve ekonomik alanın birbirini engellemediğini söylerken iki alan arasındaki farklılıkların da altını çiziyor: “Maneviyatla ticaret biraz önce de söyledim çok farklı yani. Bizim dinimizde işte zoraki hiçbir şey yok. Sabahtan akşama kadar sabah oturup da yatma vaktine kadar din dersi çalışmak yok. Bizim dinle ticaret arasında hiçbir zorunluluk yok yani işimizi aksattırarak dinimiz yok dinimizi aksattırarak. (...)”²⁵

Din ve ekonominin birbirinden tamamen bağımsız iki ayrı alan görülmesi modernite ile orta çıkıyor. Sürece hem sekülerleşme ile dini alanın değişimi hem de ekonominin yapısının değişimi etki ediyor. Sekülerleşme başlığında değindiğim gibi sekülerleşmenin önemli dinamiklerinden biri de toplumsal kurumların ayrılması ve dini olandan uzaklaşması. Din kendi alanı içinde kalır, hukuk alanın kendine özgü kuralları vardır, ekonominin kuralları sadece ekonomiktir. Bahsettiğim çeşitli araştırmalardaki görüşmecilerin ifadeleri de dini – ekonomik hayat ayrımının benimsendiğini doğruluyor. Örneğin; “Maddi konularda ekonomik bilimini veri kabul ederim”, “Herkes, ibadetin de zamanı var. İş zamanı iş.”, “Ticaret kendi doğrusu dışında hiçbir şeyi kabul etmez.”, “Maneviyatla ticaret çok farklı.” ifadeleri bu ayrımı yansıtıyor. Talal Asad’ın ifadesiyle “özel yöneten akıl ile kamuoyunu yöneten ilke arasında ayrım”ın bir örneğini oluşturuyorlar. Aynı zamanda, Kare

²³ Akşit v.d, **a.g.e.**, s. 326

²⁴ Cengiz, **a.g.e.**, s. 370

²⁵ **A.e.**, s. 344

Dobbelaere’ın bahsettiği zihnin sekülerleşmesi²⁶ süreci ile bağlantılı olarak, görüşlerini aktardığım bireyler de toplumsal alandaki fonksiyonel farklılaşmayı ve bunun sonucu olarak dinin diğer alt sistemler hakkında bilgi vermemesi gerektiğini düşünüyorlar. İkinci olarak, ekonomik olanın sosyal faktörlerden ayrılarak yaşadığı değişim görüşlerini aktardığım bireylerin ifadelerinde hissediliyor. Dolayısıyla modern dünyanın ayrılmış, bölünmüş yapısının bireylerde dini ve ekonomik hayat ikiciliğine sebep olduğu söylenebilir.

Dini ve ekonomik hayatı tamamen ayırtıran bireylerin aksine din ve ekonomi alan arasındaki ilişki her zaman kesin sınırlara sahip değil, her zaman sorunsuz bir şekilde ayırtırlmıyor. Kimi bireyler için iki alan arasındaki etkileşim belirli gerilim ve çatışmalara sebep olabiliyor. Örneğin, Kurtuluş Cengiz’in Kayseri’nin meşhur zenginlerinden olduğunu aktardığı Nuh Naci Yazgan ticarete helal kazanç sağlamanın zor olduğundan bahsederken ekonomik hayatta faaliyet gösteren kimi dindar bireylerin yaşadığı çelişkiyi şöyle yansıtıyor:

“Haram denen aşüfteye ticarete yakasını kaptırmayana az rastlanır. Kaptıran da iflah olmaz. Er geç gelir fitil fitil burnundan. Ama o afete göz komamak, şeytanın iğfaline kapılmamak için de cıkla peygamber sabrı ister. Tanrı şahidim. Hilenin kırıntısını katıp karıştırmadım, bilerek isteyerek hiçbir iştirme. Ama yine de bir nefis muhasebesine varınca, göğsümün bir yerinde, kıl çekintisine benzer inceden inceden bir sızı duymuşumdur zaman zaman. Hayır-hasenat namına ne yaptım bu sızıyı dindirmek için yaptım.”²⁷

Ekonomik alanda vicdani olarak rahatsız olduğu bir konuda yaşadığı gerilimlerle baş edebilmek için hayır yaptığını ifade eden farklı bireyler de var. Örneğin Özlem Madi, çalışmasında görüştüğü bireylerin de banka işlemleri ile ilgili olarak benzer tepkileri olduğundan bahsediyor. Bir çok görüşmeci İslami Bankaların denizaşırı işlemler söz konusu olduğunda çok küçük ve yetersiz olması sebebiyle geleneksel bankaları kullanmak zorunda kaldıklarını ifade ediyorlar. Bu sebeple bazı görüşmeciler geleneksel bankaları faiz işleyebileceği için yatırım için kullanmamasına rağmen sadece para transferi için kullandığını ve faizden para kazanırlarsa da hayır için bağışladıklarını söylüyorlar.²⁸

²⁶ Bkz. s.45

²⁷ Cengiz, **a.g.e.**, s. 374

²⁸ Madi, **a.g.e.**, s. 152

4.2.2. Refahın Anlamlandırılması

Türkiye’de din-ekonomi ilişkisinin değişimi üzerine yapılan araştırmaların pek çoğunda Müslümanın ekonomik açıdan güçlü olması gerektiği pek çok katılımcı tarafından vurgulanıyor. Selçuk Uygur’un çalışmasında bir görüşmeci bu düşüncenin sonradan oluştuğunu söyleyerek zihni değişim yaşandığını iddia ediyor:

“ ‘Müslüman zengin olmamalı’, ‘sahip olduklarınızdan memnun olun’. Hayır. Şimdi tam tersi. ‘Müslüman zengin olmalı’ fikri çıktı. Ve bence bu doğru... Diğer fikirlerin yanlış olduğunu söylemiyorum. Belki de onlar insanları ahlaki bozulmadan koruma biçimi olarak söylediler. Belki insanları Allah’a yakın tutmak içindi...Müslümanlar zengin olabilirdi, fakat önemli olan şey onu özümsemek, içselleştirmek. Geçmişte insanlar hacca gittikten sonra iş yapmayı bırakırdı. Böyle bir sabit fikir vardı. Bunu her zaman tuhaf buldum. Diyelim ki ben 25 yaşındayım ve hacdan yeni geldim. Ticareti bırakmalı mıyım? Neden? Eğer biri İslam’ı içselleştirirse, dürüst iş yapar, doğru ölçer (ticarete)... İçsel şüphelerinizden ticareti bırakarak kurtulamazsınız. Böyle bir şey yok. Müslüman ol ve ticaretini de yap ve bunu işine yansıtacaksın. (RKN15)”²⁹

Görüşmecinin paylaştığı hacca gittikten sonra ticareti bırakmak örneğinde olduğu gibi Müslümanların ekonomik yaşama mesafeli oldukları düşüncesi görüşmeci aynı fikirde olmasa da kimi bireyler tarafından paylaşılabiliyor. Ancak karşıt görüşler de oldukça fazla. E. Fuat Keyman ve Berrin Koyuncu-Lorasdağı’nın Konya için aktardığı; Şebnem Gümüşçü’nün ifadesiyle “adalet ve eşitlik dini olarak İslam anlayışı uyarınca bir Müslüman burjuva olamayacağı görüşü” ile Dilek Yankaya’nın ifadesiyle “ticaret dini olarak İslam’ın meşru yollardan edinilmiş servete ilgisinin yarattığı çelişki”³⁰ bu konudaki genel bir çatışmayı yansıtıyor.

İslam’ın aslında ekonomik alanda faaliyet göstermeye sınırlama getirmediği, hatta teşvik ettiğini düşünen isimlerden biri olan Mustafa Özel, sanılanın aksine İslam’ın ilk dönemlerinden beri ticaretin Müslümanların sosyal hayatlarında yeri olduğunu söylüyor. Hatta Cahiliyye Mekke’sinin devrin şartlarına göre ileri ölçüde gelişmiş bir ticaret merkezi olduğunu iddia ediyor. Hılful fudul, Medine Pazarı gibi yapıların varlığı ile de bu iddiasını örnekliyor. Özel’e göre Anadolu insanının “adam zengin olmaz” anlayışı ise bir takım tasavvufi etkilerin yanı sıra asıl olarak zenginleşmeye

²⁹ Uygur, a.g.e., s. 221

³⁰ E. Fuat Keyman ve Berrin Koyuncu-Lorasdağı, **Sekiz Kentin Hikayesi – Türkiye’de Yeni Yerellik ve Yeni Orta Sınıflar**, İstanbul, Metis Yayınları, 2020, s. 67

karşı doğal bir tepkiden kaynaklanıyor.³¹ Adaş'ın görüşme yaptığı şirket yöneticisi bir kişi de İslam'ın ekonomik hayatla arasına mesafe koyduğu gibi düşüncelerin gerçekliği yansıtmadığını söylüyor ve bu algıyla ilgili memnuniyetsizliğini şöyle ifade ediyor: “Toplumun din anlayışı benim din anlayışım ile aynı değil. Toplumda din geleneksel değerler ile iç içe. Gelenek din olarak anlaşılıyor. Örneğin, şu popüler cümleyi düşünün: ‘Fazla söz yalansız, çok para haramsız olmaz.’ İnsanlar bunun İslam'dan kaynaklandığını söylüyor ama değil.”³²

İslam'ın ekonomik hayatla arasına mesafe koymadığı düşüncelerine ek olarak, Müslümanın varlıklı olması ve çok çalışması gerekliliğinin son dönemlerde daha çok vurgulandığı gözlemleniyor. Bireylerin bu düşüncelerini temellendirdikleri şeyler yeni değil ancak vurgunun arttığı ve farklı bağlamlarda da kullanıldığı gözlemlenebiliyor. Kayseri bölgesinde 94'ten fazla girişimci ve iş adamıyla yapılan röportajların aktarıldığı “İslami Calvinistler” makalesinde de konu ile ilgili düşünceler aktarılıyor. Örneğin, HES Kablo Fabrikası üretim müdürü Bekir Irak “dini bütün bir insanın çok çalışması yararlıdır”, “bir fabrika açmak da ibadet sayılır” diyor. Irak, “Peygamberin Müslümanlara nerede olursa olsun bilim ve teknolojiyi elde etmelerini” söylediğini de belirtiyor. Merkez Çelik genel müdür yardımcısı Şevket Ganioglu da “dinimizin ticareti öne çıkardığı” noktasının altını çiziyor. Hacılar Belediye Başkanı Ahmet Herdem, “Peygamberin kendisi de bir tüccardır” diye ekliyor, “tüccar toplumunda dindar olmak doğal” diyor.³³ Aynı zamanda Kayseri'nin yaşadığı süreci “Protestan ahlakı” ile ilişkilendiren görüşler de mevcut. Kayseri eski Büyükşehir Belediye Başkanı Şükrü Karatepe, Max Weber'in tezinden hareketle “Protestan ahlakı”na Kayserilerin de sahip olduğunu düşünerek “Kayseri'yi anlamak için önce Max Weber'i okumak gerek” diyor. MÜSİAD Kayseri Şubesinin müdürü olan Celal Hasnalcacı ise “Anadolu kapitalistlerinin yükselişi, sahip oldukları Protestan iş etiği sayesinde oldu. Müsriflik yok, spekülasyon yok, kârlar

³¹ Özel, “Adam Zengin Olur mu?”, s. 4-13

³² Adaş, a.g.e., s. 126

³³ European Stability Institute, a.g.e., s. 23

yeniden yatırıma aktarılıyor.”³⁴ diye düşünüyor. Çok çalışmayı teşvik eden bu ifadelerde görüşmeciler tarafından tek taraflı bir ortaklığın vurgulandığı görülüyor. Çünkü tartışmanın esas noktası ticaret yapılması ya da İslam’ın ekonomik alanla arasına mesafe koyup koymadığı değil, nasıl ve hangi ilkelerle ekonomik alanda eylemde bulunulduğu. Ticaret yaparken ekonomik alanın mı İslam’ın mı ilkelerine uyum gösteriliyor sorusuna verilen cevap ekonomik alanla nasıl ilişki kurulduğunu yansıtıyor. Dolayısıyla, çok çalışmanın bu ifadelerle vurgulanması dindar bireylerin meşrulaştırma çabalarının bir örneğini oluşturuyor. Özlem Madi de benzer bir noktaya değinerek, dini ve ekonomik hayatın uyumluluğundan bahsederken sıklıkla geçmişe referans yapılarak İslami kavramların yeniden yorumlandığından bahsediyor. Madi, bunu bireylerin kapitalist sistemle meşgul olurken kendilerini daha rahat hissetmelerine sebep olan faktörlerden biri olarak görüyor. Örneğin görüşme yaptığı kişilerden Osman A.’nın şöyle dediğini aktarıyor: “Aslında, dinimiz ve Peygamberimiz serbest ticaret fikrini Batı’dan önce inşa etti. İslami imparatorlukların çöküşü ve emperyalizmin gelişi ile bize kendi değerlerimizi unutturdular. Medine Pazarı bizim kendi değerlerimizden biri.”³⁵

İslam’ın ekonomik faaliyeti desteklediği vurgularına rağmen, zenginlik kavramına kategorik olarak bir önem atfetme gözlemlenmiyor. Örneğin, Şennur Özdemir, Konya MÜSİAD’a bağlı 6 şirkette 24 işçiyle yaptığı görüşmelerde zenginliğin Allah tarafından verilen bir şey olduğunu düşünenler (5 kişi) de dahil zenginlikle ilgili kategorik olarak olumsuz düşünmeyenlerin sayısının 15 kişi olduğunu söylüyor.³⁶ Demirpolat ve Yıldız’ın çalışmalarında da “Allah yolunda çok yardım yapabilmek için çok çalışmak gerekir.” diye düşünenler 50’lik bir kısım oluşturuyor. “Allah verdiği nimeti kulunun üzerinde görmek ister.” diyenler ise %45.³⁷ Ancak Max Weber’in “Protestan ahlakı” düşüncesinde olduğunu iddia ettiği gibi zenginliğin dini bir gösterge olduğu düşünülmüyor. Yine aynı araştırmada, “Dini daha iyi yaşamak

³⁴ European Stability Institute, “İslami Kalvinistler – Orta Anadolu’da Değişim ve Muhafazakarlık”, 19 Eylül 2005, (Çevrimiçi) <https://www.esiweb.org/publications/islami-kalvinistler-orta-anadoluda-degisim-ve-muhafazakarlik> 7 Ağustos 2020

³⁵ Madi, **a.g.e.**, s. 153

³⁶ Özdemir, **a.g.e.**, s. 51

³⁷ Demirpolat ve Yıldız, **a.g.e.**, s. 101

için zengin olmak gerekir.” düşüncesine görüşmecilerin %27’si katılmıyor ve bu grup çoğunluk oluşturuyor. “Zenginlik insanın ahiretini kurtarır.” düşüncesine de katılımcıların %40’ı katılmıyor.³⁸ Ancak bir araç olarak zenginliğin Müslümanlar için öneminden bahseden görüşler de oldukça fazla. Örneğin yine Demirpolat ve Yıldız’ın araştırmasına göre katılımcıların %90’ı “Allah tembel insanları sevmez.” diye düşünüyor. Ayrıca katılımcıların %50’si “İnançlı insanlar sosyo-ekonomik olarak güçlü olmalıdır.” diyor. “Müslümanların tembel olması onların güçsüz olmasına neden olmuştur.” diye düşünenler katılımcıların %45’ini oluşturuyor. “Müslümanların ekonomik geri kalmışlığının önemli bir nedeni de ‘bir lokma bir hırka’ anlayışıdır.” görüşüne tamamen katılıyorum ve katılıyorum diyenlerin toplam yüzdesi ise %52,5.³⁹

Başak Özoral, Kayseri üzerine yaptığı çalışmasında da dindar bireylerin benzer fikirlere sahip olduğunu aktarıyor. İlk olarak, çalışma sonuçlarına göre neredeyse tüm girişimciler dürüst çalışmanın İslam’da ibadet olarak görüldüğü düşüncesiyle geçimlerini kazanarak ve İslami etiğe uygun davranarak dini bir görev yerine getirdiklerini düşünüyorlar. İslami değerlerin bireyleri ticarete girmek, sıkı çalışmak, para kazanmak, zengin olmak konusunda, bu zenginlik legal bir şekilde kazanıldığı sürece teşvik ettiğini söylüyorlar. Farklı çalışmalarda aktarıldığı gibi Özoral da başlangıcından beri İslam’ın para kazanmayı ve ticaret yapmayı teşvik ettiğinin düşünüldüğünü aktarıyor. Bir çok iş adamı da Hz. Muhammed’in kendisinin de tüccar olduğunu ve “rızkın yüzde doksanı ticarettedir” dediğini hatırlatıyorlar. Bu yüzden zengin olmakta hiçbir sorun yok. Ayrıca Özoral’a göre katılımcıların çoğu zenginliğin Müslümanlar için kendilerini ve aile onurunu korumada da önemli olduğunu vurguluyor. Ekonomik faaliyetlerde başarılı olup para kazanarak ailelerine ve topluma daha iyi hizmet edeceklerini düşünüyorlar. Çünkü bir Müslüman başkalarından para dilenmemeli, aksine para kazanmak için çabalamalı ve ihtiyaç sahiplerine karşı cömert olmalı. Varlıklı insanların başkalarına yardım etmesi ve

³⁸ A.e.

³⁹ A.e., s. 101-103

hayır yapması; kamu sağığı, eğitim gibi büyük kaynaklar gerektiren sosyal alanlarda önemli katkılar yapması bekleniyor.⁴⁰

Tüm bu düşünceler ile ilgili olarak değişimden bahsettiren nokta bahsettiğim gibi ekonomik faaliyeti şekillendiren ilkeler ve Müslüman'ın çok çalışması, ekonomik olarak güçlü olması ile ilgili vurguların artması. Müslümanların refaha sahip olması gerektiğı düşüncesinde tartışılması gereken nokta İslam'ın ekonomik yaşamla ya da ticaretle arasına mesafe koyup koymamasından çok bu konunun neden günümüzde daha çok gündemde olduğı. Örneğın, Cihan Tuğal'ın çalışmasındaki bir görüşmecinin yaptığı şu tespit yaşanan değişimi yansıtıyor: “Biz (İslamcılar) bir bankanın gölgesinde durmanın bile günah olduğunu söyledik...Şimdi bankaya para yatırmak için sıraya giriyorlar.”⁴¹ Yani, Albert O. Hirschman'ın sorduğı gibi “Ticaret, bankacılık ve buna benzer para kazanmaya yönelik uğraşlar; yüzyıllarca doymak bilmezlik, paragözlük ve açgözlülükle ilişkilendirilerek aşağılandıktan ve lanetlendikten sonra nasıl oldu da modern çağın bir noktasında namuslu işler durumuna geldiler?”⁴²

Patrick Haenni'nin İslam'ın değişen yaşanma şekilleri üzerine yaptığı analiz bu noktada önemli bir açıklama sunuyor. Patrick Haenni'ye göre İslam, günlük hayatta siyasi olan karşısında bireyin değer kazandığı, ekonomik olanın dini alandaki etkisini artırdığı, neoliberalleşmeler ile sosyal refah devletinden uzaklaşarak özelleştirmelerin aracı olarak çalıştığı bir süreç yaşıyor.⁴³ Haenni bu değişimin iki süreç üzerinden gerçekleştiğini söylüyor: “Dinsel içerikli ürünlerin kitle kültürü vasıtasıyla kamusal alanda görünürlüklerinin artması ve sert selefi söylemi ılımlaştıran yeni dini eğilimlerin ortaya çıkışı.”⁴⁴ İslam'ın meta yönelimli hale getirildiğı bu süreçte Müslümanlar tarafından ekonomik alanda başarılı bir “(winner)

⁴⁰ Başak Özoral, “Economic Engagement of Religious Ethics in the Global Economy: The Raising of Islamic Capital in an Anatolian City, Kayseri as a New Economic Power”, **Economics World**, ISSN 2328-7144, Şubat 2014, Vol: 2, No: 2, s.83

⁴¹ Cihan Tuğal, **Pasif Evrim – İslami Muhalefetin Düzenle Buluşması**, 4. bs., Çev.: Ferit Burak Aydar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 223

⁴² Demirpolat & Yıldız, **a.g.e.**, s. 89

⁴³ Haenni, **a.g.e.**, s. 20-21

⁴⁴ **A.e.**, s. 55

dindar” karakteri vurgulanmaya çalışılıyor. İslam’ın kaderci, yerel, izole edilmiş yorumlarına karşı çıkılarak piyasanın değerlerine uyum sağlayan, girişimci bir Müslüman karakteri oluşturulmaya çalışılıyor.⁴⁵ Hatta zengin bir dindar olmasının kimi insanların Allah’ı sevmesine sebep olabileceğini düşünen bireyler de var. Burada, M. Mossad’ın Müslüman zengin olmalı düşüncesi ile ilgili eleştirisi bu gibi düşüncelerdeki çelişkinin altını çizmek açısından önem arz ediyor: “Yeni İslamcılar sosyal adaletten ya da zenginliklerin yeniden dağıtımından hiç bahsetmiyorlar. (...) Onların dedikleri iyi İslamcı olmak için zengin olmaları gerektiği. Ancak bunu kesinlikle tersten okumuyorlar yani; iyi İslamcılar sosyal adalet ve yeniden dağıtım için çalışanlardır.”⁴⁶ Paylaştığım farklı görüşmecilerin ifadeleri de Haenni’nin işaret ettiği bu noktalar ile oldukça ortak. “Dini bütün bir insanın çok çalışması yararlıdır.” ifadesi, İslam dinin ticareti öne çıkardığının vurgulanması, “adam zengin olmaz” fikrinin eleştirilmesi, Müslümanların geri kalmışlığının nedeninin “bir lokma bir hırka” anlayışı olan gören kimi fikirler, “inançlı insanlar sosyo-ekonomik olarak güçlü olmalıdır” ve “Müslümanların tembel olmaları güçsüz olmalarına neden olmuştur” düşüncelerinin de Haenni’nin iddia ettiği gibi Müslümanlarla ilgi tembellik yargılarını kırma amacını taşıdığı söylenebilir.

Türkiye’de Dindarlık araştırmasında faizin haram olduğunu ama kendini korumak amacıyla fıkha yansıyan bazı açılımların olduğunu söyleyen bir görüşmeci: “Ama kasıt önemli, yani kendimi korumak için şimdi Müslüman’ı da kimse salak yerine koymasın. Her şey kapitalizm, her şey faiz üzerine yürüyor. Sana diyor ki: ‘Al şu 10 bin lira faizde alamayacaksın bu duracak böyle eriteceksin.’ Halbuki Müslüman, evet kaybeden. (Çorum, erkek, 49).”⁴⁷ diyor. Bu ifadede, Haenni’nin de örneklerini aktardığı gibi Müslüman’ın hep kaybeden konumda olduğu ve bundan duyulan memnuniyetsiz dile getiriliyor. Bu sebeple de kendisinin ifadesiyle her şeyin faiz üzerine döndüğü bir sistemde Müslüman’ın faiz almamasının onu salak yerine koymak olduğunu düşünüyor. “Müslüman hep kaybeden” ifadesi, Haenni’nin bahsettiği “Winner Müslüman” olmak motivasyonunu örnekliyor. Aynı zamanda,

⁴⁵ A.e., s.75

⁴⁶ A.e., s. 78-79

⁴⁷ Akşit v.d., a.g.e., s. 316

Dilek Yankaya'nın MÜSİAD kurucu kadroda yer aldığını aktardığı bir ismin şu düşünceleri de konuyu örnekler nitelikte: “(...) 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.”⁴⁸ diyor. Aynı araştırmada başka bir görüşmeci “(...) Türkiye’de eğer söz sahibi olmak istiyorsanız, güçlü olmak zorundasınız. Birilerinin sizi dinlemesini istiyorsanız, güçlü olmak zorundasınız. En başta ekonomik güç! (...)”⁴⁹ Örnekler gösteriyor ki, Müslüman’ın sosyo-ekonomik olarak güçlü olması düşünceleri din ve ekonomi ilişkisini önemli ölçüde etkiliyor, bireylerin ekonomik eylemlerindeki motivasyon olarak değişimlere sebep oluyor.

4.2.3. Faiz

Din ekonomik hayat ilişkisini önemli boyutta etkileyen ve çatışma alanlarının en çok gözlemlendiği konulardan biri de İslam’da faizin yasak olması. Faiz yasağının ekonomik hayata etkisi konusunda farklı tepkiler mevcut. Bir grup faiz almadan da ekonomik faaliyette bulunmanın mümkün olduğunu savunuyor. Örneğin, Dilek Yankaya'nın aktardığına göre Konya’da bir özel hastanenin yöneticisi ve doktor olan biri şöyle düşünüyor:

“İsrarla ‘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; ben benim inancıma aykırıdır. Faiz almadan da ben bankayla çalışıyorum. Benim kredi kartım var, internet hesabım var. Her şeyim var, bankalarda çeklerim var. Yeni hem iş yapıp hem Müslüman olmayı kafalarında bağdaştırıyorlar.”⁵⁰

İslam’ın faizi yasakladığını ve faize bulaşmamaya gayret ettiğini ifade eden bir diğer görüşmeci kredi kartı olsa da bankayla iş yapmadığını, birikmiş parası olsa da bankaya faize koymayacağını söylüyor: “Herhangi bir büyük mal, mülk alırken, eşimden-dostumdan borçlanmayı tercih ederim, kredi borcunun içine girmem. Ve aile içinde dayanışmamız vardır, birbirimizden borç alırız. Aile içinde sülale içinde

⁴⁸ Yankaya, a.g.e.,s. 41

⁴⁹ A.e., s. 42

⁵⁰ A.e., s. 241

diyeyim. (Denizli, kadın, 53).”⁵¹ Faiz haramdır diyen ve bu konuda dikkatli olduğunu söyleyen bir görüşmeci, ticari hayatınızda faiz konusuna hiç girmediniz mi sorusuna cevaben:

“Tabii tabii, kesinlikle girmedim, girmem de çünkü Kuranı Kerim’de günah olan, haram olan şeyleri elimizden geldiği kadar yapmamaya çalışıyoruz. Ben mesela şeyim olduğu zaman, diyelim ki bir yerden bir param oldu veya bir arsa sattım, birkaç gün koruma amacıyla bankaya bıraktığım zaman bile faizsiz bırakırım. O da güvenlik açısından. (Denizli, erkek, 37)”⁵²

Faizin haram olduğunu ve asla kullanmadığını söyleyen bir diğer görüşmeci: “Kredi de çekmemeye özen gösteriyorum. Çekmiş olsam, şimdi daha üst seviyelere gelebilirdim. Mümkünse çekmemeye çalışıyorum.” diyor. Bu piyasa koşullarında mümkün mü diye sorulunca da “ben yapmadıysam mümkün”. (Denizli, kadın)”⁵³ diye yanıtıyor. Buradaki “(Kredi) Çekmiş olsam şimdi daha üst seviyelere gelebilirdim” ifadesi önemli çünkü dindar bireylerde ekonomik alanla ilgili çelişki ve çatışmayı yaratan sebeplerden biri. Kimi bireyler, dini bağlılıklarının gerektirdiği kuralları uygularken ekonomik sistemin kendilerini dezavantajlı duruma getirdiğini söylüyor. Faiz alıp işimi geliştirmeli miyim yoksa faiz almayıp işimi daha küçük boyutlarda mı devam ettirmeyelim ikilemi bunun bir örneği. Kimi bireylere göre öz sermayesi olmayan bir insan için faiz almamanın ekonomik açıdan engel oluşturduğunun düşünülmesi bu ikileme sebep olan faktörlerden biri:

“Öz sermaye varsa, işletmenin öz sermayesi varsa faiz yok. Ama sermayen yok faiz var. Bir insanın sermayesiz iş yapması, faize girmesi ne yapar? Batırır. Öz sermayesi olan adam faizle para almaz. Yani buna böyle bakarsan eğer, din faizi haram kıldıysa eğer, o zaman büyümeyi engeller. Nasıl engeller? Bir insan eğer, bu %10 dur yalnız. Geriye kalan %90’ı engellemez. (Denizli, erkek, 28)”⁵⁴

Faiz almaktan kesinlikle sakınan bireylerin yanı sıra faiz almada sakınca görmeyen bireyler de var. Yine *Türkiye’de Dindarlık* araştırmasında, paranız olsa faize verir misiniz sorusu üzerine bir görüşmeci “Bence veririm, niye o benim paramı işletiyor da ben onun faizini yemeyeyim, veririm bence. Günah olsa da, belki de veririm.”

⁵¹Akşit v.d., a.g.e., 316

⁵²A.e., s. 311

⁵³A.e., s. 309-311

⁵⁴A.e., s. 317

(Trabzon, kadın, 42)⁵⁵ diyor. Diğer bir görüşmeci paranızı faize koyar mısınız sorusu üzerine: “Koyarım tabii, ama bakın diğer banka da aynısını yapıyor, işte faizden korkan haram diyen insanların yatırdığı banka da aynı; güya onlar... Kimi kandırıyorsun sen, ikisi de aynı şey zaten. İsmi kâr payı diyorlar fark eden bir şey yok yani. (Trabzon, kadın, 37)⁵⁶ Bankalardaki faizin doğal olduğunu söyleyen bir görüşmeci de var:

“Bankalar, bankalardaki doğaldır. Şimdi ben sana faizle para veriyorsam, iş içinse, bankadaki param kalacağına sana derim ki ‘Al, benim 10 kuruşum var’. Ne kadar banka veriyor buna, bir seneliğine 5 lira. 5 lira da benim paramın üzerine ekleyeceksin, bana vereceksin. Çünkü ben sana iş karşılığında veriyorum paramı, çalıştırıyorsun, benim paramı çalıştırıyorsun, para kazanıyorsun, sen de parayı kazandığın zaman kalkıp 5 lira benim paramın üzerine koyduğün zaman benim paramın hakkı o faize girmez çünkü... Ben senden geldim 5 lira para istedim, 10 lira para istedim, ha kardeşim %10 aylık imzala bu senedi, her ay bana getireceksin bu kadar faiz. (Banka kredisi) Haram değildir, benim yanımda haram değildir. O kredi verilmezse iş olmaz. (Adana).”⁵⁷

Buradaki “O kredi verilmezse iş olmaz” cümlesiyle, önceki sayfada aktardığım “(Kredi) Çekmiş olsam şimdi daha üst seviyelere gelebilirdim.” diyen ancak kredi çekmediğini belirtilen görüşmeci örneğinde olduğu gibi yeniden ekonomik hayatın ve dinin gereklilikleri çelişkisi ile karşılaşılıyor. İki bireyin bu duruma tepkisi farklı olmuş, biri kredi çekilmesi gerektiğini düşünürken diğeri çekse daha üst seviyelere gelebileceğini düşünse de ben yapabildiysem kredi çekmemek mümkün diyor. Ancak dini gereklilikleri ile ekonomik alanın gerekliliği olduğu düşünülen durumların çelişkisi açık.

Faiz yasağına uymadığını ifade eden bireylerin arasında faiz yasağını, kapsamını tartışan bireyler de var. Örneğin bir görüşmeci: “Faizin haram olduğunu düşünüyorum, enflasyon oranındaki uygulamasının meşru olabileceğini düşünüyorum.” diyor. “Yani 4 sene sonra parayı alacaksam oradaki farkın karşı taraftan alınabileceğini düşünüyorsunuz?” diye tekrar sorulması üzerine: “Düşünüyorum, uygulamamız doğru şekildedir, yani net söylüyorum. (Diyarbakır,

⁵⁵ A.e., s. 319

⁵⁶ A.e.

⁵⁷ A.e.,s. 315

erkek, 37)”⁵⁸ diyor. “Benim param değer kaybediyorsa, eğer o oranda bir şey alabilirim, fark sonuçta korunuyor. (Erzurum, erkek, 27)”⁵⁹ diyen bir görüşmeci de var. Farklı bir görüşmeci faizle ilgili iki kavramının olduğundan bahsediyor: “İslam’da aslında şöyle bir şey var, faiz ve riba diye 2 tane kavram var. Aslında faizi yasaklamış değil, abartılı faiz, şimdi tam ayrıntılı olarak hatırlamıyorum. Ama riba denilen İslam’da var zaten. Bence de abartılı yapılması zaten, hiçbir dinde, hiçbir yerde olmasın bu. (Denizli, kadın, 26)”⁶⁰ Faiz konusunun yeniden yorumlanması gerektiğini düşünen bir görüşmeci de var: “Ya şimdi faiz konusu tamam ama şimdi bunları yeniden yorumlamak lazım. Ona göre faizle çalışan bankalar da var faizsiz çalışan bankalar da var yani. Efendim, yani şimdi bunlar günün şartlarına göre yorumlanıyor onlar gibi gerektiren fetvalar alınıyor ona göre herkes kendine ayak uyduruyor.”⁶¹ Örneklerde görüldüğü gibi, faiz kaynaklı olarak yaşanan çatışmalar, çelişkiler faizin ne olduğunun daha çok tartışılmasına sebep oluyor. Bu durum da bazen yorum farklılıklarını beraberinde getirebiliyor.

Faiz yasağına karşı alınan tavırlar arasında diğer bir grubu da faizin yasak olduğunu kabul eden ancak faiz almak zorunda kalıp bundan memnuniyetsizlik duyan bireyler oluşturuyor. *Türkiye’de Dindarlık* kitabındaki araştırma sonuçlarına göre de araştırmaya katılan görüşmeciler arasında faizle işlem yapmaktan kaçınan ancak çeşitli sebeplerle başka çözüm yolu olmadığını düşünüp faiz kullansa da bundan dolayı huzursuz hissedenlerin en büyük grubu oluşturduğu iddia ediliyor. Örneğin bir görüşmeci şöyle söylüyor:

“Şimdi onu (faiz) almadım niye almadım yaptığının yanlış olduğunu biliyorum, ama çaresizlikten... Ben bankadan kredi alıyorum, yani Allah affetsin. Günah olduğunu biliyorum, ama başka çarem yok. POS makinesi filan kullanıyoruz. Önce kendi nefsim içim söylüyorum, sonra o dindar kesim için. Dindarlık artık bu zamanda mümkün değil. Ben bir örnek vereyim. Müftü herkese fetva veriyor, elinde kredi kartı ya da şey gidiyor poz cihazından, bak peygamber efendimiz dua ediyor diyor ki ‘Yarabbi beni faizle iş yapan yerin gölgesinden koru’. Hiçbir şey olmasa maaşını sokuyorsun o pos şeyden bankamatikten

⁵⁸ A.e., s. 314

⁵⁹ A.e., s. 316

⁶⁰ A.e., s. 318

⁶¹ Cengiz, a.g.e., s. 381

alıyorsun. Bir gece kalsa bile devlet ondan faiz olayı var. Yani faizden kaçma gibi bir şansı yok. (Erzurum, erkek, 42)”⁶²

Görüşmecinin “Dindarlık artık bu zamanda mümkün değil.” ifadesi önemli bir çatışmaya dikkat çekiyor. Faizin mevcut sistemin ayrılmaz bir parçası olduğunu ve bundan kaçınılamayacağını düşünüp dinin bağlılıkları ile çeliştiğine inanarak dindar kalmanın mümkün olmadığını söylüyor. Faiz almak zorunda olduğunu ve kullandığını söyleyen farklı bir görüşmeci de bu durumdan memnuniyetsizliğini şöyle ifade ediyor: “Evet faiz yiyoruz ama yaptığımız hiçbir işin bereketi yok ki, bu devirde böyle. (Erzurum, erkek, 26)”⁶³ Farklı çalışmalardaki farklı görüşmecilerin ifadelerinden hareketle dindar bireylerin faiz almamanın zorluğunu ifade ederken sistemin dışında çıkılamadığını vurguladıklarından bahsetmiştim. Bir önceki görüşmecinin “bu devirde böyle ifadesi” de bu örneklerden biri. Farklı bir görüşmeci de yine sisteme vurgu yaparak yaşadığı çelişkiyi “manevi olarak zarardayım”, “güçlüyüm ama mutsuzum” ifadeleriyle dile getiriyor:

“Maalesef elimizde değil; dünyadaki ekonomik sistem bizi istemediğimiz şeylere bulaştırıyor. Bugün bankadan işlem yapmadan bankayla çalışmadan ticaret yapmak mümkün mü? Soruyorum size! Bir faiz kurumunun kalkınması için destek veriyorsunuz demektir otomatikman. Zaten hadis-i şerif de diyor ki ‘Öyle bir gün gelecek ki kendi yemese bile ona tozundan bulaşacak’ Şimdi o olmuş vaziyette. Yani ben istemesem de bulaşıyor. Devlet bana diyor ki zaten devletten şikayetlerim bu. ‘İtalya’dan makine mi aldın. İyi %18 de bana KDV’sini öde’ diyor. Yav etme kuzum, ben yatırım yapıyorum yav. Ben nasıl alırım? Banka diyor ki bana ‘Leasing yoluyla al ben alayım sana kiraya vereyim %1 KDV’ diyor. Nasıl yapan? ‘Devlete %18 KDV verecem ya %1 KDV öde %17’sini bana öde, ben sana 4 yıl vade yapayım’ diyor. Allah Allah. Öyle mi? Öyle. Al, bulaştık bankaya. Sen alman mı? (alırım tabii cevabına karşılık devam ediyor) Ee nasıl Müslümansın! Hani faiz haramdı, almayacaktın! Hani faizle iş yapan Allah’a ve resulüne savaş ilan ederdi. Ben de aldım? Hem bu ayeti biliyom hem de aldım. Bana kim bunu zorlattı: Enflasyon. Eğer olmasaydı, bütün sermayemi verip alacaktım. Sen de bütün sermayeni verip alsaydın şartlarımız eşit olacaktı. Baktım sen vermedin ben de bu sektörle ayakta kalabilmek için ben de senin gittiğin yoldan aldım. Öyle de bir hasım var. Kar değil de manevi olarak zarardayım. Allah ne diyor: “Allah’a ve peygambere savaş açacan, ondan da galip çıkacan öyle mi!” diyor? Çıkamadık! Bak ekonominin, sanayinin durumuna! 4 yıl önce ben bundan çok daha huzurluydum. Şimdi çok daha güçlüyüm ama huzursuzum. Çünkü o ayete muhalif hareket ettik.”⁶⁴

⁶² Akşit v.d., a.g.e.,s. 311

⁶³ A.e., s. 143

⁶⁴ A.e., s. 125-126

Zaman zaman bankadan kredi kullandığını söyleyen, bankadan maaşını aldığı ve buna faiz gelirlerinin de karıştığını düşünen bir görüşmeci de bu konunun kendisini rahatsız ettiğinden bahsediyor: “Etmez olur mu, mesela bugün devletin mesela hükümetin faiz oranları düştükçe devlet kalkınıyor. Halbuki dinimizin yasak ettiği bir şey faiz, bütün dünya faizi kaldıracak, faiz kaldırılrsa ekonomi de daralır, doğru değil mi? (Trabzon, erkek, 58)”⁶⁵

Farklı ifadelerle faizden kaçınmanın zorluğundan bahsedilirken iş yaşamı, günlük hayatla ilgili zorunlulukların özel olarak vurgulandığı görülüyor. Örneğin bir görüşmeci faizden kaçınmadığını şöyle dile getiriyor: “Nereye kaçınacaksın [faizden]... Bu [kredi kartını gösteriyor] artık delirtecek beni... Ödeyecek adama zaten vermezler bunu... Ona faiz, buna faiz, her bir şeyine faiz, bildiğin şeytan işi (12. Görüşmeci – İşçi).”⁶⁶ Farklı bir görüşmeci iş yerinin zorunlu tutması sebebiyle istemese de kredi kartı kullanmak zorunda olduğundan ve o günden beri toparlanamadığından bahsediyor:

“Bizi buna [kredi kartını gösteriyor] mecbur ettiler. Şimdi patron dedi ki maaşları bundan sonra... Bankası’na yatıracağım, siz hesaptan çekeceksiniz... Gittim bankaya, bana kredi kartı çıkarmış ya, dedim ki ‘ben bunu istemiyorum’. Tutturdular ‘almak zorundasınız, biz sizin firmanızla anlaşma yaptık bunu almazsanız maaş da alamazsınız’ dediler. Kandırdılar yani... O günden beri belimi doğrultamadım. Şimdi her yere bunun cırcırını [post makinelerinden bahsediyor] koymuşlar... İllaki kullanıyorsun... Sonra ne oluyor, faiz... (25. Görüşmeci – İşçi).”⁶⁷

Farklı bir görüşmeci faizin yasaklanmasının ekonomik kalkınmaya etkisi üzerine bu çağda farklı bir alternatifin mümkün olamayacağını söylüyor:

“Şöyle söyleyeyim sana. İçinde bulunduğumuz dönem, çağ, ekonomik süreç, şu anda başka bir dünyada yaşıyoruz, başka süreçlerde, başka süreçlere dahiliz. Dolayısıyla faiz evet haramdır, ama ekonomik, hani dedim ya iletişim çağındayız. Bugün dünyanın herhangi bir yerindeki başka bir şey, o yüzden bizim dışımızda olan bir konu olduğu için buna karar verebilmek, bu sistemin dışında kalmak gibi bir şansımız yok. Kalamayız. Böyle bir şeyin ortadan kalkması da mümkün olmayacağına göre. (İzmir, erkek, 35)”⁶⁸

⁶⁵ A.e., s. 312

⁶⁶ Durak, a.g.e., s. 105

⁶⁷ A.e., s. 104

⁶⁸ Akşit v.d., a.g.e., 312-313

Başak Özoral da araştırmasındaki katılımcıların çoğunun İslam'da faizin yasak olduğunu kabul ettiğini, banka kredisi kullanmaktan kaçındığını, finansal ihtiyaçları olduğunda da ailelerinden ya da özel finans kuruluşlarından yardım aldıklarını belirttiklerini aktarıyor. Ancak Özoral'a göre, bireyler faizin modern ekonominin kaçınılmaz bir parçası olduğunun da farkındalar. Hepsi modern ekonominin gerekliliklerinin ve koşullarının önceki zamanlardan farklı olduğunu ifade ediyor. Örneğin, enflasyon oranı çok yüksek ve enflasyon oranının altında fiyatlarla çalışırlarsa iş hayatında kalamayacaklarını düşünüyorlar. Çalışma tecrübelerinin onlara modern ekonomide faizin gerekli bir kötülük olduğunu öğrettiğini söylüyorlar. Böylece dini duyarlılığı iş hayatından ayırmayı öğreniyorlar. Özoral'a göre katılımcıların çoğu faiz ile çalışmanın günah olduğu konusunda hem fikir olsa da rekabetçi kalabilmek için bu "riski" alıyorlar.⁶⁹

Rekabetçi kalabilmek, bireylerin modern ekonomik yaşamın zorunluluğu olarak bahsettiği öğelerin başında geliyor. Anzavur Demirpolat ve Sıtkı Yıldız da Denizli'de MÜSİAD üyesi iş adamları ile yaptıkları araştırmada benzer sonuçlara ulaştıklarını aktarıyorlar. Araştırmada görüşmecilere "ekonomik faaliyetlerinizle dini değerlerinizin çatıştığı durumlarda bunun üstesinden nasıl geliyorsunuz?" diye soruluyor. Demirpolat ve Yıldız'a göre görüşmeciler dine değerlere bağlı kalmak için çabıyorlar ancak haksız rekabet, vade farkı, çek-senet işlemleri gibi bazı durumlar piyasada varlıklarını sürdürebilmeleri için görüşmecileri piyasanın kurallarını uygulamak zorunda bırakıyor.⁷⁰

Farklı bir çok araştırmada görüşleri aktarılan çoğu birey, mevcut sistemin ekonomik alanla ilgili bir takım gereklilikleri olduğunu ve bu gerekliliklerinin dışına çıkmanın zor olduğundan bahsediyor. Önceki bir örnekte aktardığım, görüşmecinin faizle ilgili "...bizim dışımızda olan bir konu olduğu için buna karar verebilmek, bu sistemin dışında kalmak gibi bir şansımız yok." ifadesi bu durumu yansıtan önemli ifadelerden biri. "Bugün bankadan işlem yapmadan bankayla çalışmadan ticaret yapmak mümkün mü?" diye düşünen görüşmeci gibi banka, kredi kullanmak ticaret yapabilmek, rekabetçi kalabilmek için zorunluluk olarak belirtiliyor. Ayrıca, geçim

⁶⁹ Özoral, **a.g.e.**, s. 85

⁷⁰ Demirpolat ve Yıldız, **a.g.e.**, s. 103

sıkıntısının kredi çekmek, faiz kullanmak zorunda bıraktığını düşünenler bireyler de var. Örneğin *Türkiye’de Dindarlık* çalışmasından bir görüşmeci:

“[Dikkat] ediyoruz ama elimizden geldiği kadar, ama krediye mecbur kalıyorsun, geçim sıkıntısı kredi çektiğin zaman ne oluyor. Ona faiz ödüyorsun. Yani faiz biz ödüyoruz, ama aynı kapıya çıkıyor, hani almasak da almasak, başka bir şeyimiz yok ki. Bir maaş aldığımız tek maaş kiradayız zaman geliyor zorda kalıyoruz kredi çekiyoruz ona da faiz demek zorunda kalıyoruz.” diyor. (Trabzon, kadın, 42).⁷¹

Tüm bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, kimi bireyler bu ekonomik hayatın zorunluluklarını doğal olarak karşılarlarken kimi bireyler ekonomik alanda faaliyet gösterirken aldığı kararları ile ilgili çatışma yaşıyorlar, kararından dolayı huzursuz hissedebiliyorlar. Önceki sayfalarda aktardığım, görüşmecilerin “günah olduğunu biliyorum ama başka çarem yok”, “dindarlık bu zamanda mümkün değil”, “yaptığımız hiçbir şeyin bereketi yok, bu devirde böyle”, “manevi olarak zarardayım”, “güçlüyüm ama mutsuzum” ifadeleri de bu çatışmayı yansıtan önemli öğeler.

Bireylerin belirli zorunluluklarla yaşadıkları, bu zorunlulukların dışına çıkamadıkları düşüncesine sahip olmaları modernitenin ve özel olarak ekonomik alanın yapısı ile ilgili. İlk olarak, Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim’in kurumsal bireysellik paradoksu olarak ifade ettiği gibi⁷² modernitenin bürokratik yapısında bireylerin yaşamları tamamen belirli talimat ve düzenlemelere bağlı. Bu bağlılıklar da bireyleri idealleştirilmiş belirli düşünce tarzları ve davranış kalıplarına uyum göstermeye yönlendiriyor ve tek biçimleştiriyor.

Ayrıca, çoğu örneğin genel olarak işaret ettiğine göre, ekonomik alan ile ilgili olarak, piyasanın rekabetçi yapısı bireylerin faaliyetlerini şekillendiren önemli bir faktör olarak ortaya çıkıyor. Anzavur Demirpolat ve Sıtkı Yıldız’ın araştırmalarında bireylerin piyasada varlıklarını sürdürebilmek için piyasanın kurallarını uygulamak zorunda hissettikleri aktarılıyordu. Başak Özoral’ın çalışmasında da bireyler yüksek enflasyon oranları içinde rekabetçi kalmanın zorluğundan bahsediyordu. Aynı şekilde, Emin Baki Adaş da benzer düşüncelerden bahsediyor. Adaş’a göre büyük firmalarda rekabetçiliğin daha yüksek olmasından dolayı çatışmalar da daha fazla

⁷¹ Akşit v.d., **a.g.e.**, s. 314

⁷² Bkz. s. 13

yaşanıyor. Adaş'a göre genellikle küçük girişimciler faizi, "üretken etkinlik olmadan kazanılan herhangi bir sabit oran gelir türü" olarak tanımlıyorlar ve faizden kaçınma konusunda oldukça katılar. Faiz içeren herhangi bir işlem yapmaktan kaçınıyorlar. Bu, sermaye ihtiyacı için kaynak aramak söz konusu olduğunda bireylerin seçeneklerini sınırlasa da bununla baş edebiliyor gözüküyorlar çünkü paraya ihtiyaç duyduklarında yakınlarından ve arkadaşlarından borç alabiliyorlar. Ancak, daha büyük firmalar nakdi kredilerdeki önceden belirlenmiş sabit oranın enflasyon oranına eşit ya da daha düşük olduğu ve bu sebeple faiz olarak düşünülmemesi gerektiği konusunda ısrar ediyorlar. Çünkü borç süresi boyunca enflasyon maliyetine izin vermek para kazandırmıyor. Ayrıca büyük firma sahiplerine göre borç alanlara enflasyon maliyeti yüklememek firma sahiplerinin işine zarar veriyor ve bu yüzden İslam'ın ruhu ve adalet anlayışı ile çelişiyor. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Adaş İslami girişimciler ve aydınların faizin tam olarak ne olduğu, ekonomik günlük hayatta kişinin faizle nasıl başa çıkabileceği konusunda tartışmaya başladığını söylüyor.⁷³

Faiz kavramı ile ilgili tartışmalar çerçevesinde, Başak Özoral'ın aktardığı gibi kimi dindar bireyler faiz konusunun, mevcut ekonomik ortamda faiz yasağını değiştirmek için dindar alimler tarafından yeniden değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorlar.⁷⁴ Özlem Madi'nin aktardığına göre İGİAD üyesi bir görüşmeci de dindar bireylerin yaşadıkları çatışmalar ve kavramsal tartışmalar sebebiyle fıkri desteğe ihtiyaç hissettiklerini söylüyor:

"Entelektüel paradigmlar tarafından desteklenen ekonomik güce sahip olmak zorundasın. Biz kapitalist seküler dünyada hem ekonomik hem de kültürel sosyal hayatta bazı zorluklarla karşılaşyoruz. Entelektüel liderlerin ihtiyacımız olan konularda Müslüman girişimcilere yol göstermesine ve fetva vermesine ihtiyacımız var."⁷⁵

Faiz ile ilgili tartışmalarda kimi zaman dindar bireyin yaşamında meydana gelen esnetmeleri de gözlemlemek mümkün. Selçuk Uygur'un araştırmasında aktardığı bir görüşmecinin konuyla ilgili düşünceleri de bu durumu örnekliyor. Görüşmeci faiz

⁷³ Adaş, **a.g.e.**, s.121-122

⁷⁴ Özoral, **a.g.e.**, s. 85

⁷⁵ Madi, **a.g.e.**, s. 159

almanın yasak olduğunu kabul ediyor ancak mutlu olmayarak da olsa bazen kullanmak gerektiğini ve bazı kaçınılmaz durumlarda haramın helale döndüğünü iddia ediyor:

“Faizsiz bankalar nakit para vermiyor. Ya onlardan bir şey almalı ya da onlarla ticaret yapmalısın. Nakit para ihtiyacın varsa bir bankaya gitmeli ve borç almalısın. Fakat İslami bankacılıkta böyle bir şey yok. Bizim dinimize göre faiz haram olarak kabul edilir. Şimdi... Demek istediğim, inancımıza göre, bazı kaçınılmaz durumlarda ‘haram’, ‘helale’ dönüyor. Bundan mutlu olmasan da, yapmak zorundasın. Tamam, faiz yasak. Ben elektrik faturamı zamanında ödeyemedim. Faiz tahsil edilir. Şimdi bak, bu ticaretin kuralı. Hangisi doğru: Fabrikayı kapatmak ya da bankadan borç alıp hayatta kalmak? Bilmiyorum. Benim küçük aklıma göre, fabrikayı kurtarmanın daha önemli olduğunu söyledim.” (RG2).⁷⁶

Faizin fabrika açmak gibi, işverenin yaptığı yatırımın topluma faydası dokunacağı durumlarda caiz olduğunu belirtenlerle birlikte bu konuda icazet aldığını söyleyen başka bireyler de var. Kurtuluş Cengiz’in Kayseri’de kredi ve faiz için icazet veren kişilerden biri olarak aktardığı bir görüşmeci:

“Şimdi bu faiz konusu en son hükümlerden, dolayısıyla peygamberimiz hayattayken pek uygulama alanı bulamamış bir hüküm. Fazla tecrübe edilmemiş o zamanda da. Uygulamada bugün de bazı sorunlar çıkıyor. Şimdi biz sorunlara şöyle diyoruz: ‘Bugün tamamıyla İslami bir devlette yaşamıyoruz. Bütün sistem faiz üzerine kurulmuş. Bu durumda da bundan kaçış yok.’ Ama yine de ‘Ben çalışmayım paramı yatırıyım oradan faiz alayım’ yok. Buna cevaz vermiyoruz. Yani bir sanayici yatırım yapacaksa o zaman. Yani biz bugün Kayseri’de şey diyoruz, ‘Sen eğer bir fabrika daha açacakken açmıyorsan zarardasın, haramdasın.’ Bu tür durumlarda, yine iyi değil, mümkünse öz kaynaklar daha iyi tabii, ama yoksa bu tür şeyler, son çare alınabilir diyoruz bankalardan kredi.”⁷⁷

İcazet olarak kredi kullandığını söyleyen farklı bir görüşmeci de düşüncelerini şöyle belirtiyor:

“Ya tabii ki bizim de kredi aldığımız bugüne kadar hiç yoktu, 5-6 ay önce bir kredi aldık, yatırım kredisi aldık. Devletten. Bankadan aldık yani. Halk Bankası’ndan. Devlet bankasından aldık. O zamana kadar... Hala yanlış ama biz icazet aldık bu olayın olabileceğini, nasıl olabileceğini. Sorduk. ‘Bu parayı ne için kullanacaksın aldığın parayı’ denildi. Dediler ki bize de bildiğimiz büyüklerimiz: ‘Bu parayı eğer yatırım için kullanıp, arsayı alıp, üzerine fabrika inşa edip, makinelerini dizip, 10, 20, 50, 100 daha işçi alıp, işyeri, iş sahası açacaksan al’ dedi. ‘Fakat özel bankadan değil, devletin vermiş olduğu bankadan al’ dedi. Biz de Halk Bankası’na müracaat ettik. Aldık da yani. Ünlü bir hocamızdan icazet aldık. Yani böyle kafamıza göre herkesten almadık. ‘Ama

⁷⁶ Uygur, a.g.e., s. 220

⁷⁷ Akşit v.d., a.g.e., s. 324

bu parayı’ dedi ‘alıp, işte evim kötüydü, villa alayım, arabam kötüydü, arabamı değiştireyim veya işte şurada şu arsa değerlenecek, 10 liraya alayım, bankadan 10 liralık kredi alayım, seneye 12 lira ödeyeceğim bankaya ama seneye ev 20 lira olacak dersin kesinlikle olmaz!’ dedi. O zaman icazet verdi. Yani aldığımız parayı kendi menfaatimiz için değil, insanlar da menfaat sağlasın, daha fazla para kazanalım o da daha fazla para kazansın, bir yatırıma döndürelim diye aldık yani. Tabii ki. Niye? Ülkenin kalkınmasına uğraştık ve üç beş tane insana da sebep olalım diye uğraştık. İşin özü bu. Ben bu icazeti almasaydım almazdım parayı.’⁷⁸

Faizle ilgili kararı İslam alemi vermeli ancak şu anda böyle bir yapı yok diyen bir görüşmeci de farklı düşünceleri sadece kişisel yorumlar olarak değerlendirip hiçbir şekilde harama bakmamak gerektiğini söylüyor:

“Ne kişisel düşünceğim! Hiçbir şekilde harama bırakmamak lazım. Yani anca ölüm tehlikesinde... Bir de mesele var kimileri ihtiyaçtan diyor ki mesela ‘Bir ev ihtiyacım var, bir ev için kredi alıp yapabilirsiniz,’ diye fetva verenler var. Kimileri mesela diyor mesela ‘Enflasyon vardır’. Yorumlardır bunlar, çünkü şu an İslam uygulanmayınca biraz da faraziler üzerinden gidiliyor, varsayımlarla şey yapılmaya çalışılıyor ve deniyor ki işte ‘MÜSİAD’ bunu şey yapmıştı, enflasyon kadar faiz haram olmaz çünkü zaten paranızın değeri kayboluyor şey oluyor’. Bunlar yorumlardır, yani İslam alimlerinin bir araya geleceği konsensüsü sağlayacağı bir durumdur; fakat İslam alemi yani şu an ortada İslam alemi diyebileceğimiz derli toplu bir yapı yok. (Diyarbakır, erkek, 43)”⁷⁹

4.2.4. Banka Faaliyetleri

Faiz odaklı tartışmaların yanı sıra dindar bireylerin banka faaliyetlerine genel olarak bakıldığında, bireylerin ekonomik alandaki karar mekanizmaları ile ilgili çatışmaları yansıtan önemli gözlemlerin mevcut olduğu görülüyor. Araştırmalar banka faaliyetleri için de rasyonelliğin dindar bireylerin önemli bir motivasyonu olduğunu gösteriyor. “Religiosity versus rationality: Depositor behavior in Islamic and conventional banks” isimli araştırmada da dindar bireylerin finansal faaliyetlerinde söylemlerinin aksine rasyonaliteyi öncelediği iddia ediliyor. Dini bağlılığın İslami banka mevduat sahiplerinin ekonomik kararlarında ana faktör olup olmadığı ölçülmeye çalışılıyor. Hem İslami ve hem geleneksel bankalardan beş farklı mevduat sahibi grubu üzerinde çalışılan araştırmada İslami ve geleneksel bankalardaki mevduat sahiplerinin finansal değişimlerine karşı duyarlılıkları ve tepkileri kıyaslanıyor. Araştırmacılara göre, faizsiz işlem yapmaları ve kâr-zarar paylaşımı

⁷⁸ Cengiz, a.g.e., s. 381-382

⁷⁹ Akşit v.d., a.g.e., s. 315

paradigması İslami finansın temelini oluşturuyor. Dolayısıyla, teoride İslami bankalar mevduat sahiplerinin yarı hissedarmış gibi muamele gördüğü hisse bazlı şirketler gibi işliyorlar. Bu sebeple, İslami mevduat sahiplerinin bu servisleri almasındaki temel sebep faizden kaçınma olduğu için kar oranı değişikliklerinin yarattığı fırsatlara da tepkisiz kalmaları bekleniyor. Bu tepkisizlik parasal koşullardaki değişikliklere rağmen İslami banka müşterilerinin bankalarına sadık kalmasını gerekli kılıyor. Ayrıca İslami prensiplere göre, makul olan beklenti İslami banka mevduat sahiplerinin ekonomik çöküş veya kötüye gitme dönemlerinde bankalarının kayıplarına hazır olmaları. Araştırmanın bulgularına göre ise bu beklentiler gerçeklikle uyuşmuyor, İslami banka mevduat sahipleri geleneksel bankadakilerden farklılaşmıyor. Üstelik, farklı kategorilerdeki grupların davranışlarına yakından bakıldığında, İslami banka mevduat sahiplerinin neredeyse tüm kategorilerde faiz oranı değişikliklerine daha duyarlı olduğu gözlemleniyor. Geleneksel bankalarda ise bu sadece yüksek kategorideki mevduat sahipleri için geçerli. Böylelikle, İslami banka müşterilerinin faiz oranı değişikliklerine tepki göstermeyeceği yönündeki beklentinin geçersizliği kanıtlanmış oluyor. Araştırmada bulguların Khan (2010), Ergeç ve Arslan (2013), and Chong and Liu (2009) 'ın araştırma bulguları ile de benzerlik gösterdiği aktarılıyor. Yine araştırmaya göre, Çevik and Charap (2015) Türk ve Malezya ikili banka sistemlerini karşılaştırdıklarında da benzer sonuçları buluyor. Sonuç olarak araştırmada, literatürde bazı araştırmacılar tarafından serbest piyasa ve akılcılığın İslami prensipler ile çeliştiği iddia edilse de Türkiye örneğinin tüketicilerin ikisini de yaşadığı karma bir yapı sunduğu belirtiliyor. Modern ekonomideki şiddetli rekabet ve dinin ekonomik hayattaki çeşitli kısıtlamaları İslami finasta karma kompozisyonlar sergiliyor.⁸⁰

Başak Özoral da araştırmasında İslami bankalarla ilgili benzer bir reaksiyondan; ticari kaygılar ve rasyonel düşüncenin hakimiyetinden bahsediyor. Özoral'a göre saha çalışmasındaki kimi görüşmeciler, finansal ihtiyaçları için İslami özel finans kuruluşları ile çalışmayı tercih ettiklerini söylerken, katılımcıların çoğunluğu bu ekonomik kurumların ekonomik dezavantajlarından şikâyet ediyor ve bu yüzden

⁸⁰ Aysan v.d., **a.g.e.**, s. 2-13

geleneksel bankalar ile çalışmayı meşrulaştırıyorlar. Görüşmecilerden biri de İslami finans sisteminde yatırımcı için garanti sağlama olasılığının olmadığını düşünüyor: “İslami kurallar altında yatırımcı payını kaybetmenin riskini almak zorunda. İslami özel finans kuruluşu çökerse yatırımcı ve diğer müşteriler de kendi paylarını kaybediyorlar ve hiç kimse bu riski almak istemiyor. Daha önce böyle talihsiz olaylar yaşandı ve bu nedenle İslami finans kuruluşları geleneksel bankalara güçlü bir alternatif olamıyor.” Özoral, bu sebeple “yeni dindar ekonomik elitin” ticari kaygılarla radikal bir eğilim göstermekten uzak olduğunu düşünüyor.⁸¹

Bankacılık konusu ile ilgili olarak Mehmet Asutay ise İslam ekonomisi düşüncesi içinde olduğu düşünülen sorumluluk boyutunun ihmal edilmesine dikkat çekiyor. Asutay günümüzde İslami Banka Kuruluşlarının faydacı yaklaşımlarının, Müslüman dünyada kapitalizmin uluslararası hale gelmesinde önemli rol oynadığını düşünüyor. Asutay’a göre sosyal sorumluluk ve sosyal kimliği inkâr eden kâr maksimizasyonu hedef olarak alınırsa sistematik ekonomik gelişme ve sosyal adalet aksiyomu ihmal edilir. Ancak bugün, İslami bankalar faiz yasağı anlayışına indirgenmiş durumdadır. Ayrıca, İslami bankalar sosyal kapasite gelişimine hizmet etmiyor, nadiren sanayi ya da tarıma yatırım yapıyorlar. Daha çok yurt dışında yatırım yapıyor, sermaye arayan girişimcilere de nadiren uzun vadeli finansman sağlıyorlar.⁸² Asutay’a göre mevcut düzenin değişimi için İslami bankaların ötesinde, etik İslami finans için projeler geliştirilmeli. Sadece yasal İslami sınırları değil, İslami etik anlayışını kapsayan projeler olmalı. Örneğin İslami bankaların sosyal boyutu, en iyi sermaye sıkıntısı çeken küçük girişimcilere finansman sağlamak şeklinde gerçekleştirilebilir.⁸³

Mehmet Asutay önemli bir noktaya dikkat çekiyor. Çünkü İslam ekonomisi düşüncesinden bahsederken aktardığım gibi ekonomik faaliyetin sosyal sorumluluk boyutunun da olması gerektiği dindar bireyler tarafından sıklıkla vurgulanıyor. Mehmet Asutay’ın işaret ettiği bu durum ise sosyal sorumluluk boyutunun ihmal edildiğini gösteriyor. Söylemlerin aksine ekonomik faaliyette sorumluluk boyutunun

⁸¹ Özoral, **a.g.e.**, s. 85

⁸² Mehmet Asutay, “Examining The Overpowering of HomoIslamicus by Homoeconomicus”, **IIUM Journal of Economics and Management**, No. 2, 2007, s. 173-179

⁸³ **A.e.**, s. 184-189

farklı alanlarda olduğu gibi bankacılık faaliyetlerinde de öncelenmemesinde ve hatta ihmal edilmesinde rasyonelliğin, araçsal aklın bireylerin öncelikli amaçlarını şekillendirmesinin etkisi var. Aynı zamanda, bireyciliğin etkisiyle bireylerin toplumsal olandan ve sosyal sorumluluktan uzaklaşması sürecinin de bir sonucu. Rekabeti teşvik için bireysel politikaların desteklenmesi, sosyal politikaların bireyselleşmesi ve güvencesizleşmenin artması süreçleri ile de bağlantılı olarak toplumsal alana karşı kayıtsızlaşmış bireyler, toplumsal alanda karşılaşılan bir problem karşısında da kolektif olarak değil bireysel hareket etmeyi tercih ediyorlar.

4.2.5. İş Hayatı

Dindar bireylerin iş hayatındaki kararlarını nasıl aldıkları, faaliyetlerini dini bağlılıklarının mı belirlediği yoksa ekonominin rasyonel ilkelerine göre mi kararlar aldıkları sorusu dini ve ekonomik alan arasındaki gerilimlerin gözlemlenebileceği bir diğer konu. Bu noktada, Seda Demiralp'ın MÜSİAD ve TÜSİAD'ı karşılaştırdığı çalışması dini bağlılıkların ekonomik hayatta farklılaştırıcı bir etkisinin olup olmadığını incelemek açısından önemli gözlemler aktarıyor. Demiralp, MÜSİAD üyesi şirketlerin kararlarını şekillendiren gücün sanılanın aksine her zaman dini bağlılıklardan kaynaklanmadığını iddia ediyor. Demiralp'e göre MÜSİAD'ın finansal sektöre eleştirel reaksiyonu sadece etik ve İslam dışı olduğunu düşüncelerinden değil, finansal pazarın çoğunlukla finansal kapasitelerini aşan yüksek gelir gerektirmesinden de kaynaklanıyordu. Zamanla yüksek gelirler kazanan İslami iş gruplarının da bu sektöre katılmaya başlaması bunun bir göstergesi. İkinci olarak, İslamcıların Batı karşı söylemden uzaklaşmaları; 1990'lar boyunca İslamcı girişimcilerin sayı ve güçlerinin artması, Avrupa'da da rekabetçi aktörler haline gelerek kendilerini daha az kârlı olan doğu pazarlarına sınırlamak istememelerinden kaynaklanıyor.⁸⁴ Ancak burada Batı karşıtı söylemin dini bir bağlılıktan kaynaklandığını düşünmek yanlış olur. Vurgulanmak istenen ekonomik alanın gerekliliği olduğu düşünülen durumlara karşı bireylerin İslami kimlikleri ile bağlı olduğu düşüncelerinden vazgeçmeleri.

⁸⁴ Seda Demiralp, "The Rise of Islamic Capital and the Decline of Islamic Radicalism in Turkey", *Comparative Politics*, Nisan 2009, s. 324

Demiralp'in değindiği diğer bir nokta iş adamlarını İslami banka kullanmaya iten sebeplerin de sadece dini olmadığı. İslamcı girişimcileri İslami bankacılığa iten sebepler dini kaygılar, faizi yasaklayan dini doktrinler olarak görünse de onların kararları da ekonomik koşullar tarafından şekilleniyor. İslamcı girişimciler için diğer seçenekler ya ulaşamaz ya da onların bağlamlarında fazla riskliydi. Dolayısıyla İslami ve seküler iş adamlarının bankacılık sektörüne karşı tavırları farklılaşsa da bu farklılık iki grup için de ekonomik faktörlerden kaynaklanıyor.⁸⁵ Bu noktada yine bir not düşmek gerekir ki, faizsiz bankacılık sistemine sahip bankaları kullanmayı tercih etmek İslam'ın faizi yasaklaması sebebi ile dini bir reaksiyon olarak ele alınsa da her zaman bir dini bağlılık referansı olmayabilir. Çünkü bazı dindar bireyler çeşitli sebeplerle bu bankaların diğer bankalardan farklılaşmadıklarını düşünerek kullanmayı tercih etmediklerini ifade ediyorlar. Örneğin, *Türkiye'de Dindarlık* araştırmasındaki görüşmecilerden biri:

“İnanmıyorum, kesinlikle böyle bir şey olduğuna. Yeşil sermaye dediğimiz şeyin reklam kısımları bunlar... Hiç işim olmadı onlarla. Herhangi bir maddi konuda işim olmadı. İşleyişlerinin nasıl olduğunu bilmiyorum, ama hiç kimse sevabına kimsenin işini yapmaz. Böyle bir şey olduğunu düşünmüyorum. Mutlaka sağladıkları bir yarar vardır. (Denizli, kadın, 26)”⁸⁶ diyor.

Yine aynı araştırmada başka bir görüşmeci “Faizsiz bankacılığın şu an Türkiye’de veya dünyada olduğuna inanmıyorum. Faizsiz bankacılık adı altında kar ortaklığı, hisse alıyorsun, veriyorsun. Bu gibi şeylerin sonuçta aynı.”⁸⁷ diye düşünüyor. Dolayısıyla, faizsiz bankacılık ile ilgili ortak bir yargıdan bahsetmiyoruz. Çalışmada, bir değişimden bahsetmek için esas alınan nokta ise önceden faizsiz bankacılığı kullanmak tercih edilirken dini kaygıların etkili olduğunun söylenmesi.

Dini bağlılıkların ekonomik hayatta bireyleri ne kadar farklılaştırdığını sorgulayan bir diğer çalışma Başak Özoral’a ait. Özoral, Kayseri üzerine yaptığı çalışmasında dindar işadamlarının seküler iş adamlarından ne kadar farklılaştığını araştırıyor. Özoral’a göre, dindar katılımcılar işlerindeki tutumlarının diğer girişimcilerden, özellikle seküler olarak düşünölenlerden farklı olduğunu iddia ediyorlar. Onlara göre,

⁸⁵ Demiralp, **a.g.e.**, s. 324

⁸⁶ Akşit v.d., **a.g.e.**, s. 318

⁸⁷ **A.e.**, s. 317

Müslüman girişimcilerin özgeçmişleri, inançları, ekonomik etik, karar verme süreçleri, kriterleri ve diğer firmalarla ilişkileri seküler ya da dindar olmayan girişimcilerden farklı. İlk olarak Müslüman girişimcilerin holdinglerinin hiyerarşik bir şekilde organize olmadığını, işçilerle ilişkilerin büyük fabrikalarda olduğundan daha az resmi olduğunu iddia ediyorlar. Çoğu, geleneksel bankalardan ya da devletten bile kredi kullanmadığını, faizsiz özel finansal kuruluşları tercih ettiklerini belirtiyor. Aynı zamanda, ekonomik faaliyetlerinde sadece bireysel faydalarına odaklanmamaları gerektiğini düşünerek, işlerini bölgelerindeki sosyal ve kültürel değerler için liderlik sağlama, hizmet etme organı olarak da görüyorlar. Özoral'a göre, dindar iş adamını dindar olmayandan ayırt eden şey bu nokta, paralarını nasıl harcadıkları. Ancak, Özoral'ın daha az dindar olarak isimlendirdiği bir görüşmeci bu gibi fikirsel farklılıkların ekonomik yaşama yansımadığını düşünüyor: "Biz kendimizi dini modele uyumlu olarak tanımlasak da gerçekte ekonomik faaliyet ve organizasyonlarımız diğerleri ile neredeyse aynı. Ayrıca bazı firmalar daha çok müşteri bulmak, bunun sempatisinden faydalanmak için kendilerini dini firma olarak da nitelendiriyorlar." Özoral'a göre, bir çok girişimci İslami etiği takip ettiğini iddia etse de ekonomik hayatta başarı kazanmak için market ekonomisinin pratik gerekliliklerini uygulamada tereddüt etmediklerini de kabul ediyor. Araştırmadaki iki katılımcıya göre de: "Bazı İslami işadamları dini kaygıları bir kenara koyuyor, ekonomik sistemin ihtiyaçlarına göre mantıklı kararlar alıyorlar."

Dilek Yankaya, *İslami Burjuvazi* adlı eserinde MÜSİAD üzerinden dindar iş adamlarının ekonomik yönelimlerini tartışıyor. Yankaya'ya göre 1980'lerden itibaren İslami ve İslamcı gruplarda üç değişim dinamiği etkili oluyor: "Sivil toplum içinde İslami angajmanların ortaya çıkması", "kamusal alanda etkin gençlerin ve meslek sahiplerinin bireyselleşme süreçleri" ve "İslam diniyle kurulan ilişki bir metalaşma sürecine girerken İslami sermayenin de toplumsal uzamın örgütlenmesinin bir unsuru haline gelmesi".⁸⁸ Yankaya, ekonomik alana da yansıyan bu değişim dinamiklerini MÜSİAD'ın birinci ve ikinci kuşakları olarak isimlendirdiği dönemler arasındaki farklılaşmalar üzerinden tartışıyor. Yankaya'ya göre İslam, Milli Görüş çizgisindeki eski kuşak MÜSİAD üyeleri için kimliklerini

⁸⁸ Yankaya, **a.g.e.**, s. 66-67

şekillendiren en önemli kaynak olarak ele alınıyordu ve üyelerin mesleki eylemleri, ticari ilkeleri de İslami ahlaki değerler tarafından şekilleniyordu. Ayrıca İslam ahlakına saygı duymak üyelik kriteri olarak benimseniyordu. İkinci kuşak üyeler için ise, İslam ahlakı bireylerin ekonomik davranışları ile doğrudan ve sistematik bir şekilde bütünleşmiyor. İslam ahlakına önem veriyorlar ancak dürüstlük, değerlere saygı gibi değerler çerçevesinde bir mesleki tutum olarak benimsiyorlar. Ayrıca, Yankaya'nın aktardığına göre birinci kuşak üyeler için dernek bir etik teşkilat iken, sonraki kuşaklar için bir sosyal sermaye kaynağı olarak görülüyor.⁸⁹ Yankaya'nın zihniyet değişimini gözlemlediği alanlardan biri de iş adamlarının özel hayatlarının meslek hayatlarına karışması. MÜSİAD'ın bir şubesinde gençlik kurulu başkanlığı yapan 29 yaşındaki bir avukatın düşünceleri ekonomik bakış açısının hayatın her anında var olduğunu da gösteriyor.:

“İnsanlarla olan iletişiminizi kesmeyeceksiniz hiç bir yerde. Eğer bir simitçiden simit alıyorsanız ona kartınızı vermeniz lazım, o da potansiyel bir müşteri. Toplumda 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 (...) Simitçi örneği gibi herkesi potansiyel müşteri olarak düşüneceksiniz (...) Her şey hayatı daim ettirmek için, bunun yolu da işiniz (...)”⁹⁰

Dolayısıyla bu değişim ve örnekler kazanma ve rekabet hırsının olduğu ekonomik düzene bağlanmanın bir örneği olarak da okunabilirler. Burada önemli olan husus, ekonomik faaliyetin kendisi değil ibadetle yarışır hale getirilmesidir. Sonuç olarak, Emin Baki Adaş'ın da iddia ettiği gibi İslami girişimciler işlerini genişletme ve karını artırma amaçları açısından diğer girişimcilerden farklı gözüküyorlar. Adaş'a göre önemli olan ve onları farklılaştıran şey ise hem İslami kimliği yeniden tanımlamaları hem de bunu yaparken İslami kimliğe bağlılıklarının hala ekonomik aktivitelerine anlam veren en önemli faktör olması.⁹¹

Dindar bireylerin iş hayatlarındaki düşünce ve davranışları, rasyonelliğin dindar bireylerin de ekonomik faaliyetlerini şekillendiren en büyük unsurlardan biri olduğunu gösteriyor. Charles Taylor'ın araçsal aklın önem kazanmasından

⁸⁹ A.e., 176

⁹⁰ A.e., s. 197

⁹¹ Adaş, a.g.e., s. 124

bahsederken verdiği yönetici örneği dindar bireylerin yaşadığı çatışmalarla çok bağdaşiyor. Taylor’a göre, bir yönetici kendi yönelimi farklı olsa da pazar koşullarının dayattığı maksimizasyon stratejisini uygulamak zorunda kalabiliyor. Bu da genel eğilimin dışında bir yaşam biçimini korumayı güçleştirebiliyor. Çünkü araçsal aklın önem kazanması ile farklı ölçütlerle belirlenmesi gereken şeylerin de faydayı maksimize etme amacı ile şekillenmesi, verimlilik ve maliyet-fayda kavramları etrafında tanımlanması hayatı tek boyutlu hale getiriyor. Dolayısıyla da farklı bir amaç ön plana çıkamıyor.⁹² Genel olarak homo-economicusun eleştirildiği nokta da bu, insanlar çok farklı dürtü, duygu ve amaçlara sahip olabilir. Ancak ekonomik alanda bu çeşitlilik göz ardı edildiği için bireyler de piyasada varlıklarını sürdürebilmek için ideal eğilime uygun davranışlarını söylüyorlar. Ahmet İnsel’in ifade ettiği gibi “fayda, ihtiyaç, tüketim, rasyonellik” kavramlarının nasıl tanımlandığı bireyin hem bireysel hem toplumsal anlayışlarını şekillendiriyor.⁹³

4.2.6. İş Ahlakı

Ekonomik faaliyetin etik yönü, İslam ekonomisi düşüncesinden bahsedilirken en çok vurgulanan konulardan biri. İş ahlakı ile ilgili olarak Dilek Yankaya’nın İslam ahlakının iş adamlarının davranışlarındaki etkisinin sınırlı olduğu yönündeki gözlemlerini bir önceki bölümde aktarmıştım.⁹⁴ İGİAD’nın 2018’de yayınladığı İş Ahlakı Araştırması’nın sonuçları da konu ile ilgili önemli bir veri sağlıyor. Dernek araştırma sonuçlarının iş ahlakı açısından kötü durumda olduğunu düşünüyor. Araştırmada sonucuna göre en çok karşılaşılan iş ahlakı problemleri genel olarak; yalan söyleme, aynı ürünü farklı fiyatlarla satmaya çalışma, aldatıcı reklam ve verilen sözlerin tutulmaması. Problemler ayrıca çalışan ve yöneticiler için ayrı olarak da değerlendiriliyor. Çalışanlar arasında yalan birinci sırada yer alırken, işe geç gelme, işin hakkını vermeme yüksek oranlarda tespit edilen iş ahlakı problemleri olarak aktarılmış. Rekabet Kurumu Başkan Ömer Torlak yöneticiler bakımından ise

⁹² Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 628

⁹³ Bkz. s. 19

⁹⁴ Bkz. s. 91

yalan ve sözünde durmama gibi problemlerin ön plana çıktığını, ücret ve izin gibi konuların ikinci sırada geldiğini söylüyor.⁹⁵

Araştırmanın incelediği bir diğer nokta iş ahlakını oluşturan kaynaklar ve değerler. Araştırma sonuçlarına göre iş ahlakının oluşmasında etkili olan bir numaralı kaynak aile. Dini inanç ise dokuzuncu sırada yer alıyor. Değerler sıralamasında ise dürüstlük, adalet, sorumluluk sahibi olma iş ahlakını oluşturan başlıca değerler olarak yer alıyor. Dini inanç, bu sıralamada on üçüncü sırada yer alıyor. Bu sıra geçmiş yıllara göre düşüş gösteriyor, 2008 raporunda dini inanç altıncı sırada yer alırken 2013 raporunda onuncu sırada yer alıyor.⁹⁶ Dini inancın ahlaki motivasyonu sağlayan etmenler arasında öneminin azalması, bireylerin ekonomik alanda faaliyet gösterirken dini nerede konumlandıklarını göstererek sekülerleşme eğilimini de yansıtıyor.

Etiğin ekonomik hayatta kapladığı yerin yanı sıra farklılaşan bir diğer nokta dindar bireylerin etik anlayışlarını oluşturan öğelerin değişmesi, dini referansların azalması. İGİAD'ın İş Ahlakı araştırmasının yanı sıra, Dilek Yankaya da görüşme yaptığı işverenlerde bir ticaret ahlakı arayışının olduğunu ancak kökenlerinin farklılaştığını aktarıyor. Genç üyeler İslam ahlakına önem atfetseler de iş ahlakını ticari dürüstlük ve değerlere saygı gibi genel mesleki etik değerlerle sınırlıyorlar.⁹⁷ Dolayısıyla, Patrick Haenni'in bahsettiği gibi piyasada dini ve etnik özelliklerden ayrılmış bir evrensel ahlak anlayışının hakimiyeti söz konusu. Dini normlar, İslami kimlikten ayrılıyorlar. Ancak Haenni'e göre aynı zamanda etik, dini normlara uygunluk kaygısının en alt basamağında yer aldığı için bir nokta da İslami değerlerin seküler alana girmesini sağlayan bir faktör oluyor.⁹⁸ Örneğin, birey iş hayatında gerek İslam gerek İslam dışı ahlaki referanslarla belirlenmiş olan dürüstlük ilkesine uyarak İslami ahlak anlayışıyla ortak bir noktada buluşuyor.

⁹⁵ İGİAD, "2018 Türkiye İş Ahlakı Araştırması Açıklandı", 18 Aralık 2018, (Çevrimiçi), <https://igiad.org.tr/2018-turkiye-is-ahlaki-arastirmasi> 7 Ağustos 2020

⁹⁶ A.e.

⁹⁷ Yankaya, a.g.a., s. 176

⁹⁸ Patrick Haenni, **Piyasa İslamı – İslam Suretinde Neoliberalizm**, Ankara, Heretik Yayınları, 2014, s. 66-67

İĞİAD İş Ahlakı Araştırması'nda KOBİ'lerde ahlaki problemlerle karşılaşma sıklığının büyük ölçekli şirketlere göre biraz daha fazla olduğu da aktarılıyor. Ömer Torlak bunu piyasada rekabetin yüksek olması ile açıklıyor. Bireyler rekabetçi yapı sebebiyle piyasada ayakta kalmanın zor olmasını hatalarını meşrulaştırmak için kullanabiliyorlar.⁹⁹ Aslında bu veri biraz şaşırtıcı gözükebilir. Çünkü örneğin Emin Baki Adaş büyük ölçekli şirketlerde rekabetin daha fazla gözlemlendiğini aktarıyor. İĞİAD'ın araştırma sonuçları ise büyük ölçekli şirketler dışında da rekabetin ekonomik faaliyetleri şekillendiren önemli bir unsur olduğuna işaret ediyor. İki örneğin de mevcudiyeti, rekabetçiliğin şirket büyüklükleriyle sınırlandırılmayacak şekilde var olan etkisini tekrar hatırlatıyor. Faiz başlılığında da bir çok işveren piyasada rekabetçi kalabilmek için faiz aldıklarını, almak zorunda olduklarını belirtiyorlardı. Rekabetçi kalabilmek bireylerin ahlaklı davranma, ilkelerine göre hareket etme amaçlarını gölgeleyebiliyor. Rekabetçiliğin yanı sıra, Ross Poole'un iddia ettiği gibi sistemi oluşturan farklı pek çok unsur da bireylerin eylemleri, amaçlarını belirli bir yönde şekillendiriyor. Aktardığım çeşitli araştırmalardaki bireylerin ifadeleri, gözlemler de bu yargıyı destekliyor. Aynı zamanda işçiler açısından erdemin gelişmesini engelleyen sistemden kaynaklı unsurlar var. Sonuç olarak, bu tip sistemsel problemler yaşarken etiğin de bireyselleşmesi, bireylerin kişisel tercihlerine bırakılması ile problemler var olmaya devam ediyor.

4.2.7. Emek-Sermaye İlişkileri

İslam ekonomisi düşüncesinden bahsederken değindiğim gibi emek sermaye ilişkilerine dair düşünceler genel olarak adalet ve sorumluluk kavramları vurgulanarak ele alınıyor. Ancak günlük hayata dair gözlemler bu anlayış ve ilkelerin çalışma hayatına her zaman yansımadığını göstererek yeniden fikir ve pratik çelişkilerine, dini alan ekonomik alan çatışmalarına işaret ediyor. Örneğin, Şennur Özdemir'in Konya MÜSİAD'a bağlı 6 şirkette görüşmeler gerçekleştirdiği araştırmasının sonuçları da bu çelişki ve çatışmaları yansıtıyor. Özdemir görüşme yaptığı iş yerlerinde sendikal örgütlenmenin görülmediğini söylüyor. Özdemir'in

⁹⁹ A.e.

görüşmeler sonunda vardığı kaniya göre sendika konusu açıldığında iş adamları bir tepkisellik içindeler. Çalışanları ile samimiyetle yakından ilgilendiklerini, sendikal örgütlenmeye gerek olmadığını söylüyorlar. Sendikalaşmaya karşı olumsuz bir tutum var, işçinin bir hakkı olarak kabul edilmiyor çünkü dayanışmacı ilişkilere ve iş başarısına zarar vereceği düşünülüyor. Özdemir, bir işçinin ifadesinden bir işyerinde sendikalaşma girişiminin olduğu, ama girişimin başındaki kişinin işine son verildiği ve girişimin engellendiğinin de anlaşıldığını aktarıyor. İşçileri arasında ise sendikanın varlığının çalışanlar açısından olumlu sonuçlar doğuracağını ifade eden 10 kişi var. Olumlu görüş bildiren 10 kişiden biri olan kadın şöyle söylüyor: “Sendika olsaydı birlik olurdu, işveren de ona göre davranırdı, şimdiki durumda her şey işverenin istediği gibi oluyor.” Sendikaların bir fark yaratmayacağı ya da olumsuz rol oynayacağını düşünen ise 3 kişi var. Bir kişi sorun ve çatışmaları daha da fazla artırırdı derken, daha önce sendikacılık yapmış bir çalışan ‘sendikaların işleyişinin sağlıklı olmadığını’ söylüyor. ‘Benim görüşümün ne olduğu önemli değil, özel sektörde kolay kolay sendika olmaz.’ diyerek işverenlerin sendika karşıtı kararlı tutumlarına işaret eden bir görüşmeci de var. Özdemir sendikanın İslam’da yeri olup olmadığı konusunda ne düşünüldüğünü de sorguluyor. Çoğunluktan (18 kişi) ‘fikrim yok’ ya da ‘daha önce hiç düşünmedim’ şeklinde cevaplar aldığını söylüyor. Bu kişiler arasından biri ‘ama muhtemelen İslam’da yeri yoktur.’ şeklinde görüşünü tamamlamış. Olumsuz görüş bildiren ise yok. Olumlu görüş bildiren 6 kişi ise görüşlerini İslam’da hak aramanın meşru olması ile açıklıyorlar. Özdemir’in belirttiğine göre, çalışanlar şimdiye kadar sorun yaşamadıklarını belirtip ihtilaflı bir sorun olduğunda ya da sorun çıktığında işverenlere bizzat ulaşmaları mümkün olduğu için yüz yüze çözme yöntemini yararlı görüyorlar. Ancak Özdemir, sorun olarak ifade edilen konuların arasında ücret ve sosyal hakların kararlaştırılmasında söz sahibi olmak gibi hakların yer almadığını da söylüyor. Ayrıca işyerinde dürüstlük ve hakkaniyeti garanti altına alacak koşulların neler olabileceği sorgulandığında, yazılı bir sözleşmenin, yazılı kuralların ve devlet müdahalesinin gerekliliğine vurgu yapan çalışan sayısının çoğunlukta olduğunu ekliyor.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Özdemir, a.g.e.,s. 42-50

Bu örnekte işçilerin sorunlarını işverenleri ile konuşarak çözebiliyor olmaları iki taraflı bir memnuniyetsizlik durumu olmadığını düşünülmesine sebep olabiliyor. Ancak Özdemir'in buradaki sorun kavramının ücret ve sosyal haklar ile ilgili konuları kapsamadığını söylemesi sürecin ideal şekilde işlemediğini gösteren noktalar olduğunu gösteriyor. Zaten işverenlerin de işyerinde dürüstlük ve hakkaniyeti sağlamak için yazılı kurallar, sözleşmeler ve devlet müdahalesine gerek olduğunu belirtmeleri sorun ifadesinin dar anlamını ve sorunları yüz yüze çözmek söyleminin yetersizliğini vurguluyor.

Kurtuluş Cengiz ise Hacılar'da yaptığı araştırmada emek süreçleri ile ilgili gözlemleri sonucunda; Hacırlı sanayicilerin diğer sanayiciler gibi, işçilerini çoğunlukla asgari ücretten çalıştırdığını, sigorta, kıdem tazminatı, sosyal güvenlik vb. işçi hakları konusunda sürekli şikâyet ettiklerini ve çok büyük olanları hariç sendikal örgütlenmeye izin vermediklerini belirtiyor.¹⁰¹ Cengiz'in görüşme yaptığı 30 sanayi kuruluşunda en büyük iki firma hariç, 28'inde sendikal örgütlenme yok. Ayrıca, işçilerin rahatsızlıklarını ve taleplerini ifade edebildiği düşünülse de emek süreçleri üzerinde kontrol ve denetim uygulanıyor.¹⁰²

Emek süreçlerinin tüm bunların yanı sıra farklı bir boyutu daha var. Yasin Durak'ın çalışmasında gözlemlediğine göre kimi işçilerin işleri ile ilgili yaşadıkları sıkıntılara karşı sabretme, ekonomik sıkıntılarını sınav olarak görme eğilimleri de var. Örneğin bir görüşmeci:

“... Arkadaşım patron kötü niyetliyse onun cezasını Allah verir zaten. İşinize bakın. Yahu her işin bir zorluğu vardır değil mi ama... Hazreti Eyüp aleyhi selam Allah onu çile çeksın diye mağaraya koyduğunda dönmüş ‘Allah’ım ben bu mağarayı beğenmedim’ mi demiş? Olur mu öyle şey? Sabredeceksın arkadaşım... Orası da [çalıştığı yer] bizim çilemiz. (21. Görüşmeci – İşçi).”¹⁰³ diyor.

Diğer bir görüşmeciye göre: “Sınavdır bu dünya... Yok hepsi Allah’tandır... Tamam, onu da [işvereni] zenginlikle sınıyor işte. Onun sınavı o (zenginlik) benim sınavım bu (fakirlik) (16. Görüşmeci – İşçi).”¹⁰⁴ Yasin Durak ayrıca sendikalara

¹⁰¹ Cengiz, **a.g.e.**, s. 322

¹⁰² **A.e.**, s. 330-333

¹⁰³ Durak, **a.g.e.**, s. 125

¹⁰⁴ **A.e.**, s. 97

ilişkin olumsuz kanaatler olduğundan bahsederken, görüşmecilerin “hiç bulaşmadım”, “bize ters”, “iyi midir bilmem” gibi çeşitli ifadelerini aktarıyor.¹⁰⁵ Şennur Özdemir’in çalışmasında da aktardığım gibi işçiler arasında haklarını aramanın meşru olduğunu düşünenler elbette var. Ancak Durak’ın aktardığı boyut da emek süreçleri ile ilgili önemsenmesi gereken bir boyut. Çünkü bu bakış açısı emek süreçlerin sorgulanmasını geri planda bırakabiliyor. Ayrıca, kimi görüşmecilerin sendikalaşma hakkında olumsuz kanaatlerinin olması işçi haklarının tartışıldığı zemin ile ilgili de bilgi veriyor.

Konu genel olarak işçi işveren ekseninde tartışılrsa da sadece iki boyutla da sınırlandırılmaz. İki grupta da yer almayan dindar bireylerin mevcut emek süreçleri üzerine düşünce ve tutumları da önemli. Konuyu gündemlerine alan bireyler ya da belirli grupların yanı sıra iktisat ve ahlak ilişkisini tartışan çalışmalar da mevcut. Ancak kamuoyundaki eleştirel söylem ve alternatifler geliştirme çabası yeterince güçlü değil. Tüm bunlar birlikte ele alındığında genel olarak, kendilerini dini kimlikleriyle tanımlayan bireylerin söylemlerinin aksine pratikte bir alternatif yaratamadıkları ve mevcut düzenin devam ettirilmesi yönünde güçlü bir eğilimlerinin olduğu gözüküyor.

Emek süreçleri ile ilgili genel tutum da banka faaliyetlerinde bir örneğini aktardığım ekonomik faaliyetin sosyal sorumluluk boyutunun söylemin aksine ihmal ediliyor olması ile ilişkili. İslam ekonomisi düşüncesinde işçi işveren ilişkisi çoğunlukla sorumluluk vurgusu ile ele alınırken pratikte bu alanda da aksayan yönlerin olduğu çeşitli örneklerde gözlemleniyor. Örneğin, Dilek Yankaya da MÜSİAD’ı incelediği araştırmasında derneğin genç üyelerinde bireyselleşme eğilimi gözlemlediğinden bahsediyordu. Yankaya’a göre 1980’lerden sonra İslami ve İslamcı gruplarda gözlemlenen üç değişim dinamiğinden biri de kamusal alanda etkin gençlerin ve meslek sahiplerinin bireyselleşme süreçleri. Önceki üyelerin vurguladığı toplumsal sorumluluk genç üyeler için geri planda kalıyor. Yankaya’nın MÜSİAD’ın genç üyelerinde gözlemlediğini söylediği bu değişimi bugün genel bir eğilim olarak ele almak mümkün. Ekonomik alanın yapısının yanı sıra bireycilik toplumsal sorunlar karşısında kolektif hareket etmeyi güçleştiriyor.

¹⁰⁵ A.e., s. 89

Toplumsal kaynaklı problemlerin bireyselleşmesinin bir sonucu olarak emek süreçleri ile ilgili problemler de var olmaya devam ediyor ve bireysel hayatların parçaları olarak algılanıyorlar. Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim'in ifadeleriyle “senin yaşamın senin fakirliğin”¹⁰⁶ düşüncesi hâkim. Aktardığım çeşitli örnekler de gösteriyor ki, dindar bireyler de bu eğilimlerden uzak değiller.

Yasin Durak'ın saha çalışmasındaki bir görüşmecinin şu sözleri toplumsal problemlere bireysel çözümler üretme durumunu örnekliyor. Görüşmeci toplumsal problemin çözilemeyeceğini düşünüp bireysel olarak kendi tavrını uygulamakla sınırlı kaldığını ifade ediyor:

“Ormanda yangın çıkmış, herkes kaçışırken karınca sırtında bir damla suyla yangını söndürmeye gidiyormuş... Bizimki de o hesap... Sistemin düzelmesi çok zor şu anda... Biz temiz kalmaya çalışıyoruz hepsi o yani... Biz bireysel olarak kendimizi düzelttiğimiz zaman, İslami dediğimiz ve İslamiyet olarak algıladığımız olayı gerçekten birebir yaşadığımız zaman toplum ve devlet düzene girecektir. Bunun düzelmesi bir anda olacak değil elbette... (7.Görüşmeci – İşveren).”¹⁰⁷

4.2.8. Tüketim Alışkanlıkları

Dindar bireylerin ekonomik faaliyetleriyle birlikte tüketim alışkanlıklarında da değişimler yaşandığını düşündüren gözlemler mevcut. Genel olarak “İslami Burjuvazi” başlığı çerçevesinde tartışılan tüketim alışkanlıkları, sayıları artan İslami girişimcilerle birlikte kültürel olarak tamamen farklılaşmış yeni bir girişimci sınıftan bahsedilip bahsedilemeyeceğinden bağımsız olarak din ekonomi ilişkisini tüm yönleriyle ele almak için önem arz ediyor.

Başak Özoral'ın aktardığına göre, çoğu katılımcı artan refahın sosyal ve kültürel alışkanlıklarında bazı değişikliklere sebep olduğunu kabul ediyor. Lüks harcamaların artması, Müslümanların en iyi kalitedeki ürünleri hakkettikleri ve bu yüzden para kazanıp kaliteli ürünlerde harcamaları gerektiği düşüncesiyle açıklanıyor. Bir görüşmeci kendisi lüks harcamalar yapmasa da rahat güzel evler ya da arabalar almak için para harcamada yanlış bir şey olmadığını söylüyor. Özoral buna rağmen

¹⁰⁶ Beck ve Beck-Gernsheim, **a.g.e.**, s. 52

¹⁰⁷ Durak, **a.g.e.**, s. 55

Kayserili iş adamlarının pahalı yemeklere gitmek, kulüplere gitmek, tiyatro ya da oyunlara katılmak gibi alışkanlıklarının olmadığını, sosyal olarak mütevazı bir yaşamlarının olduğunu da söylüyor.¹⁰⁸ Özlem Madi ise konuyu İĞİAD'ın farklı jenerasyonları arasındaki değişimler üzerinden inceliyor. Madi'ye göre ilk jenerasyon çoğunlukla para kazanıp tüketmekten ziyade yatırım yaparken, genç nesil ise tüketmek konusunda tereddüt etmiyor. Eski jenerasyonun israf olarak nitelendirdiği bazı tüketimler yeni jenerasyon tarafından ihtiyaç olarak görülebiliyor.¹⁰⁹

Tüketim boyutunda yaşanan farklılaşmalar Özoral'ın da aktardığı gibi tamamen bir kültürel farklılaşma olarak ele alınamasa da genel olarak modern bireyde gözlemlendiği gibi dindar bireylerde de tüketimin arttığı gözlemleniyor. Artan tüketim, Müslümanlar da kaliteli malları hakkettiği gibi düşüncelerle açıklanmaya çalışılıyor. Ancak bu açıklama tüketim alışkanlıklarını anlamak için çok sınırlı çünkü tüketimin boyutu ile ilgili bir bilgi vermiyor ya da açıklama içermiyor. Bu noktada, Madi'nin işaret ettiği gibi ihtiyaç tanımının değişmesi önemli bir gösterge oluyor. Nelerin gereklilik nelerin lüks olarak adlandırıldığı tüketimin boyutunu yansıtıyor.

Çeşitli gözlemlerin gösterdiği gibi tüketim boyutu da din – ekonomi ilişkisinde yaşanan çatışmalardan uzak değil. Abdullah Özbolat'ın aktardığı “dindarlık ile modern yaşam arasında sıkışıp kaldığımı görüyorum” cümlesi dindar bireylerin tüketim kültürü ve dini hassasiyetleri arasında yaşadığı çatışmaları yansıtan bir ifade. Yine Özbolat'a göre örneğin dindar bireylerin dini açıdan banka kredisi konusunda tereddütlerinin olmasına rağmen alışveriş tutkusundan da vazgeçmemeleri dindar bireylerin yaşadıkları çelişkiyi yansıtıyor.¹¹⁰

4.2.9. Çatışma Alanlarının Genel Değerlendirmesi

Bütün bu bilgiler birlikte değerlendirildiğinde ortaya Cihan Tuğal'ın iddia ettiği gibi bir tablo çıkıyor. Tuğal Türkiye'deki İslami duruşun genel olarak üç kategoriye

¹⁰⁸ Özoral, **a.g.e.**, s. 84

¹⁰⁹ Madi, **a.g.e.**, s. 154

¹¹⁰ Özbolat, **a.g.e.**

ayrılabilirliğini söylüyor: “ahlaki kapitalizm yanlıları, alternatif kapitalizm yanlıları ve ahlaken kapitalizme karşı olanlar”. Tuğal’a göre ahlaki kapitalizm yanlıları Türkiye İslamcıları arasında en dominant ekonomik ideoloji. Tuğal, ahlaki kapitalizm yanlılarının serbest pazarın erdemlerine inanmakla beraber sebep olduğu sosyal problemlerin de farkında olduklarını iddia ediyor. Piyasayı düzenlemek ya da sosyalleştirmeyi vurgulamak yerine, yaşam tarzlarına ve tüketim kalıplarına odaklanıyorlar. Piyasaya meydan okumuyorlar, fakat onları belirsizliğe sokan piyasanın yarattığı toplum ve kişilik tipinden rahatsız oluyorlar. Piyasayı en iyi ekonomik seçenek olarak överken sonuçları için de eleştiriyorlar.¹¹¹ Paylaştığım örnekler de dindar bireylerin ekonomik alandaki tutumlarının, yaşadıkları çatışmalar karşısında aldıkları kararların ahlaki kapitalizm yanlıları profiline oldukça uyduğunu gösteriyor. İslam ekonomi düşüncesinden bahsedilirken dindar bireyin faaliyetleri piyasanın benimsediği ilkelerden, homoeconomicustan ayrıştırılıyor. Ancak örnekler, dindar bireylerin pratikte ekonomik alanın gerekliliklerini uygulamada tereddüt etmedikleri gösteriyor. Emin Baki Adaş’ın iddia ettiği gibi kapitalizm ve kültür birbirinin içine işlemiş ve birbirini dönüştürmüş durumda. Din ve kapitalizm arasında da kültürün ortadan kaldırılmadığı ama dönüştürüldüğü ve kapitalizmle bütünleştiği yeni bir sentez geliyor, kapitalizm kişinin kültürünün bir parçası haline geliyor.¹¹²

Ekonomi ile ilgili başlıkta aktardığım Ahmet İnsel’in “işin püf noktası ekonomi midir?” sorusuna dönersek, ekonomik alanının yapısı ve dindar bireylerin ekonomik alanla etkileşimleri işin püf noktasının ekonomi olduğunu düşünmeye yönlendiriyor. Kâr maksimizasyonun ekonomik faaliyetin değişmez hedefi olarak konumlanması, rasyonel insan varsayımı ve bu görüşlerin toplumda sorgulanması güç bir gerçeklik olarak yer alması söz konusu. Bu durumda bireylerin motivasyonları ve davranışları da belirli bir yönde şekilleniyor. Dindar bireyler ise mevcut ekonomik yapının ilkelerinden farklılaşan ve üzerinde söylemsel olarak önemli ölçüde bir ortaklık kurulduğunu söyleyebileceğimiz İslam ekonomisine dair belirli ilkeleri paylaşıyorlar. Ancak konu üzerine yapılan çalışmalar da gösteriyor ki dindar bireyler ilkelerini

¹¹¹ Cihan Tuğal, “Islamism in Turkey: beyond instrument and meaning”, **Economy and Society**, 2010, 31:1, DOI: [10.1080/03085140120109268](https://doi.org/10.1080/03085140120109268), s. 98-99

¹¹² Adaş, **a.g.e.**, s. 114

pratik hayatta her zaman tam anlamıyla uygulamıyorlar. Bu tam anlamıyla bir uyum da değil. Kimi zaman bireyler kendi alternatiflerini yaşayabiliyorken çoğu zaman da dini ve ekonomik olan arasında çatışmalar, çelişkiler yaşanabiliyor. Farklı araştırmalarda görüşmecilerin ekonomik yaşamın pratik gerekliliklerini uygulamada tereddüt etmediklerini söylemeleri, rekabetçi kalabilmek için faizin kaçınılmaz olduğunu düşünmeleri, bireylerin finansal faaliyetlerinde dini faktörlerden ziyade rasyonelliği öncelemeleri dindar bireyler için de işin püf noktasının ekonomi olduğunu düşündüren noktalarda bir kaç.

Ayrıca, konu üzerine yapılan çalışmalarda bireyler sıklıkla sistemin kendilerini belirli şekilde davranmaya zorladığını ifade ediyorlar. Örneğin rekabetçi piyasa yapısı, sermaye açısından dezavantaj oluşturmaması için faizin kaçınılmaz olduğunun düşünülmesine sebep oluyor. Üstelik, modernitenin yapısı ekonomik faaliyetlerde İslam ekonomisi söyleminin temelini oluşturan etik boyutun ihmal edilmesine sebep oluyor. Julie A. Nelson'ın iddia ettiği gibi bireylere kar maksimizasyonun işin rolü olduğu öğretildikçe de “bana bunu sistem yaptırdı” düşüncesi bireylerin ahlak dışı davranışları için mazeret oluyor.¹¹³ İslam'ın ahlak ekonomisinin küresel liberal ekonomiden farklılaştığını ve bu sistemle mücadele edemeyeceğini savunan Wael B. Hallaq'ın iddia ettiği gibi Müslümanlar ve Müslüman entelektüeller de modern devleti kanıksayıp ve doğal bir gerçeklik olarak kabul ediyorlar.¹¹⁴ Bu da uyum süreçlerini beraberinde getiriyor.

¹¹³ Nelson, **a.g.e.**, s. 11

¹¹⁴ Wael B. Hallaq, **İmkansız Devlet – Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?**, Çev. Aziz Hikmet, İstanbul, Babil Kitap, 2019, s. 14-15

SONUÇ

Bu çalışma, Türkiye’de din ve ekonomi ilişkisini dindar bireylerin ekonomik alanda yaşadığı çatışmalar, değişimler, esnetmeler üzerinden detaylandırıp analiz etmeyi ve kaynaklarını anlayabilmek için bir bakış açısı sunmayı amaçlıyordu. Genel sonuç, dindar bireyin çoğunlukla ekonomik alandaki diğer bireylerden söylemlerinin aksine farklılaşmadıklarını, modern yapıya uyum sağlamış durumda olduklarını gösteriyor.

Modernite ve bireycilik, ekonomik alanın yapısı, sekülerleşme başlıkları dindar bireylerin ekonomik faaliyetlerini çözümleyebilmek için önemli bilgiler sundu. İlk olarak, modernite üzerine tartışmalar modern bireyin kendisini tanımladığı düşünülen karakteristik unsurlara her zaman sahip olmadığını gösteriyor. Modern birey düşünülenin aksine tam anlamıyla bağımsız, özgün ve rasyonel değil. Bireyler bazı konularda bağımsızlıklar kazanıyor ve dolayısıyla farklılaşabiliyor olsalar da bir taraftan da yeni bağımlılıklara sahip olmaya devam ediyorlar. Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim’in “kurumsal bireycilik paradoksu”¹ kavramı ile ifade gibi modern dünyada bireyin hayatı belirli talimat ve düzenlemelere bağlı olduğu için birey çoğu zaman bağımsızlık ve özgünlük özelliklerini yitirebiliyor. Her ne kadar bireyin düşünce ve eylemleri kendine ait olmaya devam etse de toplumsal alan iddia edildiği kadar çeşitli değil. Bireylerin kişisel fikirleri, ahlaki değerleri daha çok özel alanla sınırlı kalırken toplumsal alana belirli ilke, tutum ve kurallar hâkim. Aynı zamanda, araçsal aklın da bireysel ve toplumsal hayatlarda hakimiyetini artırması ile bireylerin düşünce ve eylemlerini kâr-zarar, verimlilik gibi kavramlar etrafında şekillendirmeleri de hayatı tek biçimli hale getirebiliyor. Günlük hayata evrenselleşmiş yönelimler hâkim oluyor. Bu süreç dindar bireylerin ekonomik alanla ilişkilerinde de etkili oluyor. Ek olarak, modernite ile gelişen bireyselleşme süreçlerinin bireyciliğe evrilmesi de toplumsal alanı önemli ölçüde şekillendiriyor. Bireyi merkeze almak toplumsal olanla ilişkileri, toplumsal hareket etme gücünü zayıflatabiliyor. Buna bağlı olarak Bauman, Beck ve Beck-Gernsheim, Foucault’un bahsettiği gibi² toplumsal kaynaklı sorunların çözümü de bireyselleşiyor. Toplumsal alanda karşılaşılan problemler karşısında bireysel sorumluluklar alınıyor, kişisel

¹ Beck ve Beck-Gernsheim, **a.g.e.**, s. 23

² Bkz.: s. 29

politikalar üretiliyor. Dolayısıyla, toplumsal sorunların çözümünün güçleşmesi de bireyleri varolan yapılara uyum sağlamaya yönlendiriyor.

İkinci olarak, iktisadın doğa bilimlerine benzeme süreci ve kendi kendine işleyen bir düzen kurma amacı iktisadın giderek teknikleşmesi ve sosyal olandan uzaklaşması ile sonuçlanarak iktisadın insan ve toplum yaklaşımlarında çeşitliliği ihmal etmesine sebep oluyor. Bireyci, akılcı, evrensel insan yaklaşımı ve kâr maksimizasyonu hedefi iktisadın dominant özellikleri haline geliyor. Toplumsal hayatın merkezinde yer alması sebebiyle iktisadın yapısı, birey ve toplum yaklaşımı bireyin davranışlarını, motivasyonlarını, etik anlayışını da kendisine uygun olarak şekillendiriyor.

Ekonomik alanın yaşadığı değişim sürecinde etik de ekonomik alanın dışında kalıyor. Ross Poole'un ifade ettiği gibi iş bölümü, özel mülkiyet, öz çıkara dayalı davranışa yönelik bireysel eğilim toplumun iyiliğine yönelik erdemin gelişimini engelliyor.³ Modernitenin yapısının erdemin uygulanmasını zorlaştırmasının yanı sıra, sistemi suçlama kolaylığına kaçmak, etiğin matematik modellere uyarlanmasının zor oluşu, işçilerin güvencesiz ve baskı altında oluşu etiğin gelişimini engelliyor. Bu sebeplerden toplumsal hayatta etik de bireyselleşmiş, kişinin tercihlerine ve sorumluluğuna indirgenmiş halde bulunuyor. Ancak toplumsal olarak üretilen sorunlara bireysel çözümler aramak sorunların çözümleri için yeterli olmuyor. Üretim ve tüketim ilişkileri eşitsizliği, gelir düzeyi farklılıklarını, yoksulluğu, güvencesizliği artırmaya devam ediyor.

Üçüncü olarak, sekülerleşme tartışmalarının tarihsel süreci gösteriyor ki modern dünyada dini alanda yaşanan ne tamamen dinin bireysel ve toplumsal hayattan çekilmesi ne de tamamen bir dini canlılık durumu. Yaşanan daha çok dini alanın farklılaşması ve farklılaşan dini alanın yönelimlerinden biri de dini bireycilik. Dini alandaki bireycilik, kişilerin dini alanla ilgili bireysel tercih ve anlamlandırmaların ön plana çıkmasını anlatıyor. Bireyler inançlarını bireysel olarak yaşayıp, farklı geleneklerden besleniyorlar. Bu da ahlak kaynaklarının farklılaşmasına ve kesinliklerin sarsılmasına neden olabiliyor. Dini alanda yaşanan bir diğer değişim

³ Poole, **a.g.e.**, s.15-29

kurumsal farklılaşma sonuçları ile ilgili. Kurumsal farklılaşma ile beraber toplumsal alanların ayrışması dinin bu alanlar hakkında söz sahibi olmasını engelliyor. Toplumsal alandaki bu fonksiyonel farklılaşmanın yanı sıra bu ayrımın dindar bireylerin zihinlerine de geçerli olması, örneğin ekonomin alanın kendi kuralları olduğu ve dini kuralların ekonomik alanda geri planda tutulması düşüncesi de sekülerleşmeye işaret ediyor.

Dindar bireylerin ekonomik alanla ilişkisi de tüm bu yapı ve süreçlerden kaçınılmaz olarak etkileniyor. Dindar bireylerin ekonomik alana dair benimsediklerini ilke ve tutumlar hâkim ekonomik yaklaşımlardan farklılaşıyor. Bazı net kurallarla birlikte, İslam ekonomisi düşüncesi içinde adalet, eşitlik, sorumluluk, dürüstlük, emek kavramları özellikle vurgulanıyor ve bireyin ekonomik faaliyetlerinin bu ilkeler etrafında şekillenmesi gerektiği düşünülüyor. Ekonomik faaliyetin etik, ahlaki boyutunun altı çiziliyor. Özellikle sermaye sahipleri için ekonomik faaliyetin temel amacının kârın maksimizasyonu olamayacağı söylenip sorumluluk boyutundan bahsediliyor. Ancak günlük hayatta dindar birey bu ilke ve tutumlara her zaman uyamıyor, dinin ve ekonomik alanın gereklilikleri arasında çatışmalar yaşanıyor ve bu çatışmalar da din – ekonomi ilişkisinde bazı değişikliklere sebep oluyor. Türkiye’de de 80’lerle birlikte yaşanmaya başlayan neoliberal dönüşüm süreci İslamcı girişimcilerin de sayısını artırıyor. Türkiye’nin gittikçe global kapitalizme entegre olmasının yanı sıra ikili banka sistemine geçiş ve 1990’da MÜSİAD’ın kurulması gibi süreçler dindar bireyin ekonomik faaliyetlerinin, farklılaşmaların ve çatışmaların daha çok tartışılmasına sebep oluyor.

Bu çatışma, gerilim ve değişimler tezde dini – ekonomik hayat ayrılığı, refahın anlamlandırılması, faiz, banka faaliyetleri, iş hayatı, iş ahlakı, emek – sermaye ilişkisi, tüketim alışkanlıkları başlıkları çerçevesinde incelendi. İlk olarak, bireylerin din ve ekonomik hayat ilişkisini nasıl gördükleri ele alındı. Kimi bireyler dinin ekonomik faaliyetin amacını şekillendirdiği, kontrol mekanizması işlevi görerek bireyleri dürüstlüğü teşvik ettiği, bireyi koruduğu ve motive ettiği gibi yönlerden dinin ekonomik hayata etki ettiğini düşünüyor. Bunun yanı sıra, dini ve ekonomik olanı tamamen birbirinden bağımsız gören bireyler de var. Etkileşim sınırlı görülüyor ya da sınırlı olması gerektiği düşünülüyor. Bireyler, dini ve ekonomik hayatın

gereklilikleri çeliştiğinde nasıl karar aldıkları sorusuna cevaben genellikle iki alanın çok ayrı olduğunu, ekonominin kendi kuralları dışında bir doğruyu kabul etmeyeceğini ve dolayısıyla ekonominin kurallarını esas alacaklarını ifade ediyorlar. Aynı zamanda iki alan arasında net sınırlar çizmese de ekonominin gereklerinin zorunluluk olduğunu düşünerek uygulayan ama kararları ile ilgili çatışmalar yaşayan bireyler de var. Genel olarak, modern toplumsal kurumların ayrılmış yapısına uyum sağlandığı görülüyor. Karel Dobbelaere’ın zihni sekülerleşme olarak adlandırdığı gibi dinin diğer alt sistemler gibi bir alt sistem olduğu ve diğer alt sistemler hakkında bilgi vermemesi gerektiği⁴ kimi bireyler tarafından benimseniyor ve konu ile ilgili çalışmalar bu bireylerin azınlık oluşturmadığına işaret ediyor.

İkinci olarak değişimin bir noktasını da Müslüman’ın çok çalışması ve zengin olması gerektiğine dair söylemlerin artması oluşturuyor. Dindar bireyler tarafından, İslamiyet’in ekonomik alanla, ticaret ile arasına mesafe koyduğu gibi tezler eleştirilerek İslamiyet’in başından beri çalışmayı, ticareti teşvik ettiği savunuluyor. İslamiyet’in ekonomik alanla arasına mesafe koymadığı düşüncesi yeni olmasa da teşvik ettiği yönündeki vurgunun arttığı, yeniden yorumlanıp farklı bağlamlarda da kullanıldığı gözlemleniyor. Genel olarak zenginlik kavramına kategorik bir önem atfetme gözlenmese de Müslüman’ın sosyo-ekonomik olarak güçlü olması gerektiği sıklıkla ifade ediliyor. Patrick Haenni’nin farklılaşan dini alandan bahsederken vurguladığı gibi İslam’ın kaderci, yerel, izole edilmiş yorumuna karşı çıkarak İslam’ı meta yönelimli hale getirme düşüncesinin etkisi burada da görülüyor. Faiz almamak ile ilgili olarak “Müslüman’ı da kimse salak yerine koymasın” diyen birey Haenni’nin ifade ettiği gibi Müslümanların kendilerine yönelik tembel önyargılarını kırma isteğine, kazanan (winner) bir karakterin öne çıkarılmaya çalışılmasına⁵ örnek oluşturuyor.

Din – ekonomi ilişkisinde çatışmaların en çok yaşandığı alanlardan biri de faiz yasağı. Faiz yasağı ile ilgili genel olarak üç tutum gözlemleniyor: faiz almadan da ekonomik faaliyette bulunmanın mümkün olduğunu savunanlar, faizin kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu savunanlar ve çeşitli sebeplerden faiz almak zorunda hissedip

⁴ Dobbelaere, **a.g.e.**, s.66

⁵ Haenni, **a.g.e.**, s. 75

kararı ile ilgili vicdani rahatsızlık duyanlar. İlk grup genellikle öz sermayesi olan insan için faiz almamanın mümkün olduğunu, sermaye ihtiyacı olduklarında da ailelerinden, dostlarından destek aldıklarını söylüyor. Aralarında kredi çekse işlerini büyütebileceğini düşünen bireyler de olmasına rağmen faiz yasağına uymak konusunda kararlılar. İkinci grup ise mevcut sistemde faizden kaçınılamayacağını düşünüyor. Özellikle işverenler için sistemin rekabetçi yapısının bireyleri faiz almaya ittiği ifade ediliyor. Ayrıca geçim sıkıntısı gibi sebeplerden kredi çekmek zorunda kaldığını söyleyen bireyler de var. Üçüncü grup da ikinci grup gibi sistemin dışına çıkmanın mümkün olmadığını düşünüyor ama aynı zamanda kararlarının dini bağlılıkları ile çeliştiğini düşünüp rahatsızlık duyuyorlar. Hatta sistem dışına çıkmanın mümkün olmadığından dolayı dindarlığın da mümkün olmadığını ifade eden bir görüşmeci var. Bu çatışmaların kavram üzerine tartışılmaların artmasına, kavramanın yeniden yorumlanması gerektiği düşüncesinin oluşmasına sebep olduğu da görülüyor.

Banka Faaliyetleri incelendiğinde de benzer gerilimlerin yaşandığı gözüküyor. Özellikle Aysan v.d.'nin araştırması konu ile ilgili önemli bir analiz sunuyor.⁶ Bireylerin İslami bankaları seçme sebebinin faizsiz işlem yapması olduğu düşünüldüğünden mevduat sahiplerinin kâr oranı değişikliklerine tepkisiz kalmaları beklenirken bu değişikliklere karşı geleneksel banka mevduat sahiplerinden daha duyarlı olduklarının gözlemlenmesi, dini bağlılıkların eylemleri yönlendirici etkisi olmasına rağmen bireylerin kararlarına her zaman yansımadağı ve bunun da ikili bir yapı oluşturduğunu gösteriyor. Yine İslami bankacılığın temelini oluşturan kâr zarar ortaklığı düşüncesinden dolayı mevduat sahiplerinin ekonomik sıkıntıların olduğu dönemlerinde bankalarına sadık kalmaları, kayıplara hazır olmaları beklenirken bu durumun gerçekleşmemesi dindarlık ve rasyonellik ikilemini tekrar ortaya koyuyor. Sonuç olarak, İslami banka mevduat sahiplerinin geleneksel bankadakilerden farklılaşmayarak rasyonelliğı öncelediğini ortaya koyan örnekler mevcut. Ayrıca, İslam ekonomi düşüncesinde sıklıkla bahsedilen sosyal sorumluluk boyutunun ihmal edildiğı gösteren örnekler banka faaliyetlerinde de karşımıza çıkıyor. Bu noktada Mehmet Asutay'ın işaret ettiğı gibi İslami bankaların faiz yasağına indirgenerek

⁶ Bkz.: s. 85-86

sosyal sorumluluk boyutunun ihmal edilmesi; örneğin nadiren sanayi, tarıma yatırıma yapılması ve etik İslami finans için projeler geliştirilmemesi bu durumu örnekliyor.⁷

İş Hayatı başlığında da dini ve ekonomik hayat çatışmalarını görmek mümkün. Bu başlıkta bireylerin iş hayatındaki kararlarını dini bağlılıklarının mı ekonomik alanın rasyonel ilkelerinin mi belirlediği sorgulandı. Konu üzerine araştırmalar, gözlemler gösteriyor ki dindar birey genel olarak ekonominin rasyonel ilkelerine uyum sağlamaya yöneliyor. Dolayısıyla teoride ifade edilen farklılıkların pratiğe yansımadağı, dindar bireylerin de piyasadaki diğer aktörlerle aynı reflekslere sahip oldukları gözüküyor. Hatta Seda Demiralp'in işaret ettiğı gibi⁸ bazen dini gözükten kararların da salt ekonomik amaçlardan kaynaklandığı gözlemlenebiliyor.

Ayrıca iş hayatını inceleyen çeşitli araştırmalarda aktarıldığı gibi ekonomik faaliyetlerde etik boyutun ihmal edildiğı gözlemleniyor ve din - ekonomi ilişkisinde farklı pek çok noktaya etki ettiğı gibi pazarda rekabetçi kalabilmek etik boyuta da etki eden önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkıyor. İş ahlakına önem verme azalırken, araştırma sonuçlarına da yansıdığı üzere bireylerin iş ahlakını şekillendiren kaynak ve değerler arasında dini referansların önem sırası da geriliyor.

Emek – sermaye ilişkilerine dair örnekler de dindar bireylerin söylemlerin aksine alternatif yaratamayıp mevcut sisteme uyum sağladığını gösteriyor. Örneğin, işçiler yazılı sözleşme ve kuralların gerekliliğini vurgularken işverenlerin sorunların yüz yüze konuşarak çözülebileceğini düşünmeleri, sendikalaşmanın dayanışmaya zarar verdiği gibi düşüncelerle sendikalaşmaya karşı olumsuz yargılarının olması işçi hakları açısından olumsuz bir durum yaratıyor. Bu tavır, İslam ekonomisi düşüncesi içerisinde vurgulanan, sorumluluk, adalet, etik vurguları ile de çelişiyor.

Son olarak tüketim boyutuna bakıldığında, yaşanan çoğu zaman tüketim alışkanlıklarında ve dolayısıyla genel kültürel yapıda tamamen bir farklılaşmayı yansıtmasa da tüketimin modern eğilimlerle paralel olarak arttığı gözlemleniyor. Dindar bireyler, tüketim alışkanlıklarını Müslümanların da iyi ürünü, daha konforlu

⁷ Bkz.: s. 86-87

⁸ Demiralp, a.g.e., s. 324

bir yaşamı hakettiği söylemi ile açıklayabiliyorlar. Bu açıklama biçimi Müslüman zengin olmalı fikirlerinde olduğu gibi, Patrick Haenni'nin iddia ettiği İslam'ın kültürel dışa dönüklük ve görünürlük kazanmasına bağlı olarak tembellik klişelerini reddetme motivasyonu ile çok benzer.⁹ Burada neyin ihtiyaç neyin gereklilik olarak algılandığı, tüketimin amacı ve şekli, tüketimin boyutunu yansıtıyor ve sonuç dindar bireylerin de tüketim toplumuna entegre olduğunu düşünmeye yönlendiriyor.

Tez boyunca özetle, Türkiye'de din – ekonomi ilişkisinde gözlemlenen gerilim, çatışma, değişimler daha detaylı analiz edilip kaynakları modernite ve bireycilik, ekonomik alanın yapısı, sekülerleşme tartışmaları üzerinden anlaşılmaya çalışıldı. Tezde dindar bireylerin motivasyonlarını anlamak için din – ekonomi ilişkisini konu edinen mevcut saha çalışmalarındaki görüşmeci notlarından faydalandı. Tez için bir saha çalışması gerçekleştirilmemesinin eksiklik oluşturduğu noktalar var çünkü tezde aktardığım saha çalışmalarının sınırlılıkları araştırma konusunu daha geniş bir şekilde inceleyebilmek açısından tezin de sınırlılıkları oldu. İlk olarak, mevcut çalışmalarda belirli ön kabuller ve tezler din – ekonomi ilişkisindeki çatışmalar ve değişimlerin asıl noktasını tespit etmeyi güçleştirebiliyor. Din – ekonomi ilişkisini konu edinen, tezde saha çalışması notlarını paylaştığım çalışmalarda genel olarak İslami Calvinizm, İslam'ın Protestanlaşması tartışmalarından yola çıkılıyor. Dolayısıyla, görüşmelerde bireylere yöneltilen sorular genel olarak bu tartışmalar çerçevesinde şekilleniyor. Ancak, Max Weber'in Protestanlığın din – ekonomi ilişkisine etkisi ile ilgili tezini Türkiye'ye uyarlamak buradaki farklı yapıyı anlamak için yeterli olmuyor. Örneğin, dini bağlılıkların işteki başarıyı etkileyip etkilemediği sorusu mevcut çalışmalarda sıklıkla görüşmecilere yöneltiliyor. Görüşmeciler ise büyük çoğunlukla böyle bir bağlantının kurulamayacağını söylüyorlar. Dini bağlılığın başarıya etkisinden çok bireylerin kararlarına etkisine odaklanmak din – ekonomi ilişkisinin nasıl şekillendiğine dair daha gerçekçi bilgiler sunuyor. Ayrıca tezde daha önce değindiğim gibi, İslam'ın ekonomik alanla ilişkisini sınırlandırdığı ya da ticaretle arasına mesafe koyduğu düşüncesinden hareket edip Müslümanların ekonomik hayatta veya ticarete faaliyetlerinin artması gibi nicel bir veriyi değişimin

⁹ Bkz.: s. 73

temel noktası olarak ele almak din – ekonomi ilişkisindeki değişimin asıl noktalarının gözden kaçırılmasına sebep olabiliyor.

Din – ekonomi ilişkisini temel alan mevcut çalışmalarda sıklıkla paylaşılan bir diğer tez İslami Burjuvazi olarak adlandırılan yeni bir girişimci sınıfın ortaya çıktığı ve yükselişte olduğu. Ancak, yeni bir sınıfın mı ortaya çıktığı yoksa yaşanan değişimin kültürel farklılaşmadan ziyade ekonomik alandaki farklılaşmalarla mı ilgili olduğu sorularının tartışılması gerekiyor. Örneğin, Başak Özoral da değişimlere dikkat çekmekle beraber dindar iş adamlarının geçmişlerinden kültürel olarak tamamen farklılaşmadıklarından bahsediyordu. Türkiye’de din – ekonomi ilişkisinin değişen yapısı ile ilgili tezlerde İslami Burjuvazi tezinden hareket etmek, yaşananı siyasi değişim üzerinden okuma eğilimi ile de bağlantılı. Siyasi alandaki değişimlerin bireylerin ekonomik aktivitelerini artırdığı görüşüne sıklıkla rastlanıyor. Ayrıca, dinin bir sosyal sermaye olarak bireylerin ekonomik hayatlarına etki etmesi de tartışılıyor. Din ekonomi ilişkisini etkileyen pek çok faktör arasında bu faktörlerin etkisi olduğunu yadsımamakla birlikte belirli bakış açılarına odaklanıp belirli ön kabullerle düşünmek bahsettiğim gibi tartışmanın asıl noktalarının; çatışmalar, çelişkiler, yeniden yorumlamaların ihmal edilmesine sebep olabiliyor.

Literatürdeki çalışmalarla ilgili öne çıkan bir diğer özellik, çalışmaların çıkış noktalarından biri olan Anadolu Kaplanları tartışmalarından da hareketle mevcut çalışmaların anlaşılır bir şekilde belirli illere odaklanması. Tezde aktardığım çalışmalarda bu iller Kayseri, Konya ve Denizli. Ancak bu illerle ilgili değişimden bahsederken gözden kaçırılan nokta Türkiye’de din – ekonomi ilişkisini şekillendiren faktörlerin yanı sıra bu illerin tarihsel arka planları, bölgesel farklılıklarının bu illerde gözlemlenen değişimlere etki edebileceği. Bu faktörler hesaba katıldığında din - ekonomi ilişkisi içinde tartışılan faktörlerin etkisi daha net anlaşılabilir.

Tüm bu noktalara ek olarak, literatürdeki din ekonomi ilişkisini konu edinen araştırmaların çoğu faiz yasağını odak noktası olarak ele alıyor. Faiz yasağının ekonomik hayata etki boyutunun büyük olduğu görülebiliyor. Ancak din ekonomik hayat gerilimlerinin gözlemlenebileceği farklı boyutlara daha fazla odaklanmak daha detaylı bir analiz sağlamaya yardım edecektir. Aynı zamanda çalışmalarının çoğu sermaye sahiplerinin perspektifinden konuya yaklaşıyor. Genel olarak dindar

bireylerin davranışlarını analiz edebilmek için sermaye sahiplerinin dışındaki bireylere daha fazla odaklanabilmek özellikle dini – ekonomik hayat ikiliğinin nasıl ele alındığı, faiz, banka faaliyetleri, etik konularını derinleştirebilmek için faydalı olacaktır. Ayrıca, dindar sermaye sahiplerini, işverenleri analiz eden çalışmalarda genellikle MÜSİAD’ın söylemlerine ve faaliyetlerine odaklanılıyor. MÜSİAD’ın Türkiye genelindeki yaygınlığı, üye sayıları dindar işverenleri temsiliyeti açısından önemli olsa da, MÜSİAD ile ilişkisi olmayan işverenleri araştırmalara daha çok dahil edebilmek konuyu daha detaylı inceleyebilmek için katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak, din – ekonomi ilişkisini etkileyen; çatışmaları, çelişkileri artıran faktörler arasında modern kurumların ayrılmış yapısı, rekabetçilik, araçsal aklın önem kazanması, ekonomik hayatın pratik gereklilikleri, bireycilik ve Müslümanın sosyo-ekonomik olarak güçlü olması vurgusunun artmasının öne çıktığı görülüyor. Bu faktörlerin etkisiyle ekonomik hayatta bireylerin dini referanslarının azaldığı, dini bağlılıkların ve söylemsel farklılıkların bireylerin kararlarına yansımadağı gözlemleniyor.

Modernitenin kurumsal farklılaşmayı kaçınılmaz kılması, modern bireyin sahip olduğu bağlılıklar, bireyselleşmenin hem fikirsel hem de eylemsel olarak toplumsal ortaklıklar geliştirmeyi engellemesi, ekonomik alanın rasyonel birey ve kâr maksimizasyonu amacının dışına çıkmayı engelleyen, etiği dışarıda bırakan yapısı, dinin birey ve toplumsal hayatlardaki etkisinin azalması ve değişimi dindar bireylerin ekonomik alanla ilgili çatışmalar ve çelişkilerini artırarak çoğunlukla ekonomik olana uyum sağlamaları ile sonuçlanmasına sebep oluyor.

KAYNAKÇA

- Adaş, Emin Baki: “The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism”, Journal for Cultural Research, 10:02, 113-137, 2006
- Akan, Seriyte: “Polanyi’nin Modern İktisatın İnsan Anlayışına Eleştirileri”, İnsan ve Toplum, 5 (10), 2016, DOI: [dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.M0144](https://doi.org/10.12658/human.society.5.10.M0144)
- Akşit, Bahattin ve Şentürk, Recep ve Cengiz, Kurtuluş ve Küçükural, Önder: Türkiye’de Dindarlık – Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri, 2. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012
- Alada, A. Dinç: “İktisat Düşüncesinin Yakın Dönem Evrimi ve Türkiye’de İktisat Okuryazarı Olmak”, Marmara Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi, Cilt XXIII, Sayı 2, 2007
- Alles, George: “The study of religions: the last 50 years”, The Routledge Companion to the Study of Religion, Ed.: John R. Hinnells, Taylor & Francis e-Library, 2009, 39-56
- Amin, Samir: “İslam Radikalizminde Bir Ekonomi Politik Var mı?”. Mülkiye Dergisi, 1987, 11(86), 71-78
- Ammerman, Nancy T.: “Religious Identities and Religious Institutions”, The Cambridge Handbook of the Sociology of Religion, Ed.: Michele Dillon, Newyork: Cambrdige University Press, 2003, 207-225

- Anık, Mehmet: “Türkiye’de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara”, Umran Dergisi, Mayıs 2013, Sayı: 225
- Ardıç, Nurullah: “Türk Sekülerleşme İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 11, 2008, 61-92
- Asad, Talal: Sekülerliğin Biçimleri – Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik, 2. bs., Çev.: Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2016
- Asutay, Mehmet: “Examining The Overpowering of HomoIslamicus by Homoeconomicus”, IIUM Journal of Economics and Management 15, No. 2, 2007, 167-195
- Aysan, Ahmet F. ve Dişli, Mustafa ve Duygun, Meryem ve Öztürk, Hüseyin: “Religiosity versus rationality: Depositor behavior in Islamic and conventional banks”, Journal of Comparative Economy, Sayı: 46, 2018
- Balcı, Yusuf: “İslam’da Çalışma İlişkileri”, MÜSİAD Araştırma Raporları 9 - İş Hayatında İslam İnsanı - İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri, Aralık 1994
- Bauman, Zygmunt: Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?, Çev. Hakan Keser, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014
- Bauman, Zygmunt: Individualized Society, Polity Press, 2008

- Beck, Ulrich ve Beck-Gernsheim Elisabeth: Individualization - Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences, Çev.: Patrick Camiller, Sage Publications, 2002
- Bedirhanoğlu, Pınar ve Yalman, Galip L.: “Neoliberal Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de ‘Yerel’ Sermaye: Gaziantep, Denizli ve Eskişehir’den İzlenimler”, Praksis – Dört Aylık Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 19, 2009, 241-266
- Berger, Peter: “Dini Kurumlar”, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çev. Adil Çiftçi, Sayı 9, İzmir, 1995, 425-465
- Berger, Peter: “Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünme”, Çev.: İhsan Çapçioğlu, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2002, C. 5, S. 13: 187-199
- Berger, Peter: Sacred Canopy – Elements of A Sociological Theory of Religion, New York, Open Road Integrated Media, 1967
- Berger, Peter L.: “Sekülerleşme Yanlışlandı”, Çev.: M. Ali Kirman, Sekülerleşme, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015
- Beyer, Peter: “Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society”, The Cambridge Handbook of the Sociology of Religion, Ed.: Michele Dillon, Newyork: Cambrdige University Press, 2003, 45-61

- Beyer, Peter Friedrich: “Küreselleşme Perspektifinden Sekülerleşme”, Çev.: Fatih Ömek, Sekülerleşme, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015
- Blommestein, Hans J.: “Why is Ethics Not Part of Modern Economics and Finance? - A Historical Perspective”, Finance & The Common Good/ Bien Commun - N° 24 – Bahar/Yaz 2006
- Broome, John: “Why economics needs ethical theory”, Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen: Volume I: Ethics, Welfare, and Measurement, Ed.: Kaushik Basu and Ravi Kanbur, Oxford Scholarship Online, Mayıs 2009
- Bruce, Steve: “Gereksiz Bir Fikir Değişikliği: Berger ve Sekülerleşme”, Çev. M. Ali Kirman, Sekülerleşme, Ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015
- Bruce, Steve: “Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme”, Çev.: İhsan Çapçioğlu, Sekülerleşme, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015
- Buğra, Ayşe: İktisatçılar ve İnsanlar, 10. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2015
- Buğra Ayşe ve Savaşkan, Osman: Türkiye’de Yeni Kapitalizm-Siyaset, Din ve İş Dünyası, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015

- Candan, Esin ve Hanedar, Avni Önder: “İktisat Neden Kapalı Bir Kutudur? – Hakim İktisadın Değer Yargısı - Sınama İlişkisi”, Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ekonomik Yaklaşım Dergisi Kongreler Dizisi (IV), Ankara, 2005
- Casanova, José: “The Secular and Secularisms”, Social Research, Vol: 76, No:4, Kış 2009
- Cengiz, Kurtuluş: Yav işte Fabrikalaşacak – Anadolu Sermayesinin Oluşumu: Kayseri - Hacılar Örneği, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013
- Coleman, John A.: “Seküler: Sosyolojik Bir Bakış”, Çev. Ömer Faruk Darende, Sekülerleşme, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara: Otto Yayınları, 2015
- Connolly, William E.: “Some Theses on Secularism”, Cultural Anthropology, 2011, Vol. 26, Issue 4, 648–656
- Çarkoğlu, Ali ve Kalaycıoğlu, Ersin: “Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma”, Sabancı Üniversitesi Araştırma Raporu, İstanbul, Sabancı Üniversitesi, 2009
- Dalio, Ray: “Why and How Capitalism Needs to be Reformed?”, 5 Nisan 2019, (Çevrimiçi), <https://economicprinciples.org/Why-and-How-Capitalism-Needs-To-Be-Reformed/> 03 Nisan 2020

- Davie, Grace: “Yeniden Kutsallaşma”, Çev. M. Ali Kirman, Sekülerleşme, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015
- Dellaloğlu, Besim F.: “Sekülerlik Versus Laiklik”, Zamanın İçinden Zamanın Dışından – Gelenek ve Modernlik Arasında, 2. bs., Ankara, Heretik Yayınları, 2019
- Demiralp, Seda: “The Rise of Islamic Capital and the Decline of Islamic Radicalism in Turkey”, Comparative Politics, Nisan 2009
- Demirpolat, Anzavur ve Yıldız, Sıtkı: “Modern Ticari Yaşamda MÜSİAD Üyesi Girişimcilerin İş Ahlakı: Denizli Örneği”, HUMANITAS Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 4, Güz, Tekirdağ, 2015
- Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye’de Dini Hayat Araştırması, Ankara 2014
- Dobbelaere, Karel: “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, Çev. Mehmet Süheyl Ünal, Sekülerleşme, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015
- Durak, Yasin: Emeğin Tevekkülü – Konya’da İşçi İşveren İlişkileri ve Dindarlık, 4. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2018

- Erkol, Mehmet: “Türkiye’de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:17, Sayı:2, 2015, 131-161
- Euronews: “KONDA Toplumsal Değişim Raporu: Türkiye’de inançsızlık yükselişte”, (Çevrimiçi), <https://tr.euronews.com/2019/01/03/konda-nin-toplumsal-degisim-raporuna-gore-turkiye-de-inancsizlik-yukseliste> 7 Ağustos 2020
- Frisby, David: Modernlik Fragmanları – Simmel, Kracauer ve Benjamin’in Eserlerinde Modernlik Teorileri, Çev.: Akın Terzi, İstanbul, Metis Yayınları, 2012
- Giddens, Anthony: Modernite ve Bireysel Kimlik – Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Say Yayıncılık, 2010
- Glock, C. Y.: “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, Çev. M. Emin Köktaş, Din Sosyolojisi, 3. bs., Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, İstanbul, Vadi Yayınları, 2007
- Gorski, Philip S.: “Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research”, The Cambridge Handbook of the Sociology of Religion, Ed.: Michele Dillon, Newyork, Cambrdige University Press, 2003, 110-123

- Gorski, Philip S.: “Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirme: Bir Araştırma Gündemi”, Çev.: Ali Bayer, Sekülerleşme, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015
- Göle, Nilüfer: Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2017
- Günay, Ünver: “Sosyolojik Bakımdan Din”, Din Sosyolojisi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000
- Habermas, Jürgen: “Notes on Post-Secular Society”, New Perspectives Quarterly, 25(4):17 – 29, Ekim 2008
- Haenni, Patrick: Piyasa İslamı – İslam Suretinde Neoliberalizm, Ankara, Heretik Yayınları, 2014
- Hallaq, Wael B.: İmkansız Devlet – Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?, Çev. Aziz Hikmet, İstanbul, Babil Kitap, 2019
- Hervieu-Léger, Danièle: “Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity”, The Blackwell Companion to Sociology of Religion, Ed.: Richard K. Fenn, Blackwell Publishing, 2001, 161-176
- Hervieu-Léger, Danièle: “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler”, Çev.: Halil Aydınalp, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26, 2004/1, 45-58

- Hollinger, Robert: “Modernite” ve “Modernizm”, Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım, Çev.: Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005
- İĞİAD: “2018 Türkiye İş Ahlakı Araştırması Açıklandı”, 18 Aralık 2018, (Çevrimiçi), <https://igiad.org.tr/2018-turkiye-is-ahlaki-arastirmasi> 7 Ağustos 2020
- İnsel, Ahmet: İktisat İdeolojisinin Eleştirisi, 6. bs., İstanbul, Birikim Yayınları, 2012
- Jeanniere, Abel: “Modernite Nedir?”, Ed.: Mehmet Küçük, Modernite vs. Postmodernite, Ankara, Vadi Yayınları, 1993, 15-25
- Kamber, Sibel Can: “Davranışsal İktisat ve Rasyonellik Varsayımı: Literatür İncelemesi”, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi, Cilt:7, Sayı:1, Haziran 2018
- Karaboğa, Mesut Menderes: “Ahlak ve İktisat”, 21 Ocak 2018, (Çevrimiçi), <http://akademyadergisi.com/ahlak-ve-iktisat/> 6 Mayıs 2020
- Kılınç, Bahar: “Türkiye gençliği sekülerleşiyor mu? Halil İbrahim Yenigün yanıtladı”, 12.03.2018, (Çevrimiçi), Sivil Sayfalar <https://www.sivilsayfalar.org/2018/03/12/turkiye-gencligi-sekulerlesiyor-mu-halil-ibrahim-yenigun-yanitladi/> 7 Ağustos 2020

- Lazzarato, Maurizio: “Neoliberalizm İş Başında: Eşitsizlik, Güvensizlik ve Toplumsalın Yeniden Kurulumu. Politik-Ekonomik Alanın İncelenmesi İçin Temel Öğeler”, Çeviri: Sibel Yardımcı, 20 Mayıs 2013, (Çevrimiçi), <https://www.e-skop.com/skopdergi/neoliberalizm-is-basinda-esitsizlik-guvensizlik-ve-toplumsalinyeniden-kurulumu-politik-ekonomik-alanin-incelenmesi-icin-temel-ogeler/1301> 1 Mayıs 2020
- Lukes, Steven: “The Meanings of Individualism”, Journal of the History of Ideas, Sayı: 32, No: 1, Ocak- Mart, 1971, 45-66
- Lyon, David: “Din ve Postmodern: Eski Problemler, Yeni İhtimaller”, Çev. Mustafa Tekin, Bilimname Dergisi, XX, 2011/1, 209-227
- Madi, Özlem: “From Islamic Radicalism to Islamic Capitalism: The Promises and Predicaments of Turkish - Islamic Entrepreneurship in a Capitalist System (The Case of IGIAD)”, Middle Eastern Studies, 2014, Vol. 50, No. 1, 144–161, <http://dx.doi.org/10.1080/00263206.2013.864280>
- McGuigan, Jim: “The Neoliberal Self”, Culture Unbound, Sayı: 6, 2014, 223–240, Linköping University Electronic Press: <http://www.cultureunbound.ep.liu.se>

- Metwally,M.: “İslami Bir Firmanın Davranışsal Modeli”, MÜSİAD Araştırma Raporları 9 - İş Hayatında İslam İnsanı - İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri, Aralık 1994
- Nelson, Julie A.: “Why Economic Issues are Ethical Issues”, 2011, (Çevrimiçi), <https://www.semanticscholar.org/paper/Why-Economic-Issues-are-Ethical-Issues-Nelson/469edea5e9470abd06ca91e47708b5901a677bc3> 7 Ağustos 2020
- Orman, Sabri: “İKAM - 2. İslam İktisadı Atölyesi - Islamic Economy and Market”, (Çevrimiçi), <https://www.youtube.com/watch?v=mgMPll3yW5A> 7 Ağustos 2020
- Özbolat, Abdullah: “Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü”, Birikim Dergisi, 12 Kasım 2014, (Çevrimiçi), <https://www.birikimdergisi.com/guncel/1127/tuketim-baglaminda-dindarligin-donusumu> 7 Ağustos 2020
- Özçetin, Burak: “Popüler Kültür, Din ve Sekülerlik-Tayfun Atay’la Söyleşi”, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi, 2016, 3(1): 5-20, ISSN: 2148-970X. DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2016.1.520>

- Özdemir, Şennur: “İslami Sermaye ve Sınıf: Türkiye/Konya MÜSİAD Örneği”, Çalışma İlişkileri Dergisi 1, 2010, 37-57
- Özel, Mustafa: “Adam Zengin Olur mu?”, MÜSİAD Araştırma Raporları 9 - İş Hayatında İslam İnsanı - İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri, Aralık 1994
- Özel, Mustafa: “Modern İktisat, Din ve Ahlak”, İnsan, Ahlak ve İktisat içinde, Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Mart 2018
- Özoral Başak: “Economic Engagement of Religious Ethics in the Global Economy: The Raising of Islamic Capital in an Anatolian City, Kayseri as a New Economic Power”, Economics World, ISSN 2328-7144, Şubat 2014, Vol: 2, No: 2, 79-91
- Poole, Ross: Ahlak ve Modernlik, Çev.: Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993
- Riesebrodt, Martin ve Konieczny, Mart Ellen: “Sociology of Religion”, The Routledge Companion to the Study of Religion, Ed.: John R. Hinnells, Taylor & Francis e-Library, 2009, 145-165
- Robinson, Francis: “İslam’da Sekülerleşme”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 13, 2002, 343-355

- Simmel, Georg: Bireysellik ve Kùltür, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009
- Standing, Guy: “Temel Gelir: Küreselleşen Dünyada Yoksullukla Bir Mücadele Örneği”, Bir Temel Hak Olarak Vatandaşlık Gelirine Doğru, 3. bs., Haz.: Ayşe Buğra & Çağlar Keyder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016
- Stark, Rodney: “Secularization, R.I.P.”, Sociology of Religion Oxford University Press, Vol. 60, No. 3, Güz 1999, 249-273
- Starrett, Gregory: “The Varieties of Secular Experience”, Comparative Studies in Society and History, 2010;52(3):626–651
- Taylor, Charles: Modern Toplumsal Tahayyüller, Çev.: Hamide Koyukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2006
- Taylor, Charles: Modernliğin Sıkıntıları, Çev.: Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010
- Taylor, Charles: Benliğin Kaynakları – Modern Kimliğin İnşası, Çev.: Selma Aygöl Baş & Bilal Baş, 2. bs., İstanbul, Küre Yayınları, 2008
- Tuğal, Cihan: “Islamism in Turkey: beyond instrument and meaning”, Economy and Society, 2010, 31:1, 85-111, DOI: 10.1080/03085140120109268, 2002

- Tuğal, Cihan: Pasif Evrim – İslami Muhalefetin Düzenle Buluşması, 4. bs., Çev.: Ferit Burak Aydar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2010
- Turner, Bryan: “Din ve Çağdaş Sosyal Teoriler”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/2, Cilt: 1, Sayı:1, 231-255
- Turner, Byran: “Post Seküler Topumlarda Din”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt:12, Sayı:3, 2010, 199-224
- Turner, Bryan S.: “Individualism, Capitalism and the Dominant Culture”, The Australian & New Zealand Journal of Sociology, Vol. 24, No. 1, Mart 1988, 47-64
- Türkdoğan, Orhan: “İslami Kapitalizm mi?”, İslam Araştırmaları Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 2, Bahar Dönemi 1994
- Urbina, Dante A. ve Ruiz-Villaverde, Alberto: “A Critical Review of Homo Economicus from Five Approaches”, American Journal of Economics and Sociology, Sayı: 78, No: 1, Ocak 2019, 63-80
- Uygur, Selçuk: “The Islamic Work Ethic and the Emergence of Turkish SME Owner-Managers”, Journal of Business Ethics, 88:211–225, 2009

- Üskül-Engin, Zeynep Özlem: “Yüzyılımızın Postmodern Bireyi ve Baudrillard’ın Birey Anlayışı”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt: 63, Sayı: 1-2, Ocak 2005, 139-167
- Wagner, Peter: “Modernliğin Anlatılama Tarzları”, Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma, Çev.: Mehmet Küçük, İstanbul, Sarmal Yay., 1996, 21-90
- Wernick, Andrew: “The Future of Religion”, The New Blackwell Companion to Sociology of Religion, Ed. Bryan Turner, Blackwell Publishing, 2010, 629-649
- Wilson, Bryan: “Sekülerleşme”, Çev.: Ali Bayer, Sekülerleşme, Ed.: M. Ali Kirman, İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Otto Yayınları, 2015
- Wright, Erik Olin: “Bugün Nasıl Antikapitalist Olunur?”, Emek ve Adalet Platformu, 17 Şubat 2019, (Çevrimiçi) <https://www.emekveadalet.org/ceviriler/erik-olin-wright-bugun-nasil-antikapitalist-olunur/> 10 Mayıs 2020
- Yankaya, Dilek: Yeni İslami Burjuvazi-Türk Modeli, 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018
- Zaim, Sabahattin: “Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları”, MÜSİAD Araştırma Raporları 9 - İş Hayatında İslam İnsanı - İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri, Aralık 1994

Zuckerman, Phil:

Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır:
Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik
Devletleri'nde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa'da
Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir
İnceleme”, Çev. Şahin Gülsoy, Ankara
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLVI,
Sayı 1, 2005, 223-229

