

T.C
NECMETT N ERBAKAN ÜN VERS TES
SOSYAL B L MLER ENST TÜSÜ
FELSEFE VE D N B L MLER ANA B L M DALI
D N SOSYOLOJ S B L M DALI

ÖZERK KAMUSAL ALANLARIN OLU MASINDA D N N
ROLÜ
(KONYA'DAK F NANS KURULU LARI ÖRNE)

Muhammet Ali KÖRO LU

DOKTORA TEZ

DANI MAN

PROF.DR. MUSTAFA AYDIN

KONYA -2012

T.C
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

ÖZERK KAMUSAL ALANLARIN OLUŞMASINDA DİNİN
ROLÜ
(KONYA'DAKİ FİNANS KURULUŞLARI ÖRNEĞİ)

Muhammet Ali KÖROĞLU

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

PROF.DR. MUSTAFA AYDIN

KONYA -2012

T.C
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

ÖZERK KAMUSAL ALANLARIN OLUŞMASINDA DİNİN
ROLÜ
(KONYA'DAKİ FİNANS KURULUŞLARI ÖRNEĞİ)

Muhammet Ali KÖROĞLU

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

PROF.DR. MUSTAFA AYDIN

KONYA -2012



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin

Adı Soyadı Muhammet Ali Köroğlu

Numarası 044145041002

Ana Bilim / Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi

Programı Tezli Yüksek Lisans Doktora

Tezin Adı Özellik Kamusal Alanların oluşmasında
Dinin Rolü (Konyadaki Felsefe Kurumu Örneği)

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

M. Ali Köroğlu
Öğrencinin imzası



| | | |
|------------|--|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Muhammet Ali KÖROĞLU |
| | Numarası | 044145041002 |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/> |
| | Tez Danışmanı | Prof. Dr. Mustafa AYDIN |
| Tezin Adı | Özerk Kamusal Alanların Oluşmasında Dinin Rolü (Konya'daki Finans Kurumları Örneği) | |

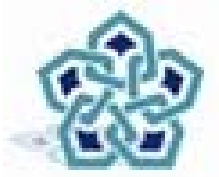
ÖZET

Araştırmamızda kamusal alan kavramını ve bu kavramın din ve devlet ile olan ilişkisini inceledik. Sosyolojik olarak kamusal alan kavramını, tarihsel süreç içerisinde ele alarak günümüze kadar geçirdiği dönüşümleri değerlendirdik. Buna göre modern kamusal alanın,18. Yüzyıl Avrupa'sının toplumsal şartlarında gerçekleştiğini ancak kısa bir süre sonra ciddi yapısal dönüşümler geçirdiğini tespit ettik. Araştırmamızın merkezi temasını bu dönüşümler çerçevesinde yeni ortaya çıkan toplumsal olguların anlaşılması ve kavramsallaştırılması çabası oluşturmaktadır.

Araştırmamız iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm kamusal alan kavramının teorik olarak ele alındığı bir bölümdür. Kavramı teorik olarak detaylı inceledikten sonra, Türkiye'deki algılanış biçimi ve dönüşümünü inceledik. Bu dönüşüm sonucunda ortaya çıkan yeni toplumsal durumu özerk kamusal alanlar olarak kavramsallaştırdık. Bu yeni sosyolojik durumu, kamusal alanın yapısal dönüşümü ve yeni sosyal hareketler olmak üzere iki açıdan değerlendirdik. Buna göre kamusal alanın yapısal dönüşümü ve yeni sosyal hareketler, modern kamusal ve özel kategorisinden farklı yeni toplumsal alanlar yaratmıştır. Bu tür özerk kamusal alanların oluşmasında ülkemizde kamusal alanın yapısal dönüşümü kadar din olgusu ve dini sosyal hareketlerin etkisi olmuştur.

Araştırmamızın ikinci bölümünü ise anlayıcı yorumlayıcı sosyolojik yöntemle gerçekleştirilen alan araştırması oluşturmaktadır. Bu bölümde ekonomi sektöründe özerk bir kamusal alan örneği olarak ele aldığımız bir finans kurumunu inceledik. Bu örnekleme özerk kamusal alan kavramının, kamusal alan ve din ile olan ilişkisini ortaya koyduk.

Key Words : Kamusal alan, Özerk kamusal alan, Din, Yeni Sosyal Hareketler, Toplumsal Olgular.



Öğrencinin

| | |
|------------------------|--|
| Adı Soyadı | Muhammet Ali KÖROĞLU |
| Numarası | 044145041002 |
| Ana Bilim / Bilim Dalı | Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı |
| Programı | Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/> |
| Tez Danışmanı | Prof. Dr. Mustafa AYDIN |

Tezin İngilizce Adı: The role of religion in the formation of autonomous public spheres: Examples of financial institutions in Konya

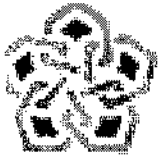
SUMMARY

In our research, we studied the concept of public spheres and their relationship between religion and government. By considering public spheres as a sociological concept in the historical process, we reviewed the chronological transformations up to the present. Accordingly, we have determined that the modern public sphere took place during the 18th century's European social conditions, but a short time later significant structural changes followed. Effort to understand and conceptualize the social phenomena which emerged within the framework of these transformations constitute the central theme of our research.

Our research consists of two main parts. The first chapter is a section discussed the theoretical concept of public spheres is discussed. After reviewing the concept, theory and details, we cover the perception and transformation of the concept in Turkey. We conceptualize this new status which is the result of this conversion as autonomous public spheres. We assess this new sociological situation in two ways: the structural transformation of the public sphere, and new social movements. Accordingly, the structural transformation of the public sphere, and new social movements create new social spheres into modern public and private categories. As the formation of an autonomous public sphere, we see the concept of religion and religious social movements have an impact on this kind of structural transformation of the public sphere in our country.

The second part of our research is a field survey using the sociological apprehend - interpretative method. In this section, we examine a financial institution considered as an autonomous example of the public sphere in the economic sector. In this sampling, we demonstrate the relationships between the concept of an autonomous public sphere, the public sphere, and religion.

Key Words : Public sphere, Autonomous public sphere, Religion, New Social Movements, Social phenomenon .



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

| | | |
|------------|--|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Muhammet Ali KOROĞLU |
| | Numarası | 04445041002 |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/> |
| | Tez Danışmanı | Prof. Dr. Mustafa AYDIN |
| Tezin Adı | Özellik Kamusal Alanların oluşmasında Dinin Rolü (Konyadaki Finans Kuruluşları Üzerine) | |

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Özellik Kamusal Alanların oluşmasında Dinin Rolü* başlıklı bu çalışma ..27.1.06.1.2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı

Danışman ve Üyeler

İmza

Prof. Dr. Mustafa Aydın

Prof. Dr. Mehmet Akgöl

Doç. Dr. Erhan Özensel

Doç. Dr. İsmail Taş

Prof. Dr. Erhan

Perzembeyi

Ç NDEK LER

| | |
|--|------------|
| Önsöz..... | V |
| Giri | 1 |
| B R NC BÖLÜM -Kamusal Alan Kavramı ve Tarihsel Geli imi..... | 3 |
| 1.1.Antik Yunan ve Roma Dönemi..... | 3 |
| 1.2 Antik Yunan ve Roma’da Kamusal Alan..... | 5 |
| 1.2.1. Antik Yunan’da Kamusal Alan..... | 5 |
| 1.2.2.Roma Döneminde Kamusal Alan..... | 6 |
| 1.3 Kamusal ve Özel Alan Ayrımı..... | 9 |
| 1.4 Sosyolojik Bir Kavram Olarak Kamusal Alan..... | 14 |
| 1.5.Kamusal Alan, Devlet ve Din li kileri..... | 22 |
| 1.5.1. Kamusal Alan ve Devlet..... | 22 |
| 1.5.2. Türkiye’de Kamusal Alan..... | 31 |
| 1.5.3 Kamusal Alan ve Din..... | 48 |
| 1.5.3.1.Sekülerle me Teorilerinde Din..... | 49 |
| 1.5.3.2.Dinin Bakı Açısından Sekülerle me..... | 55 |
| 1.5.3.3 Kamusal Alan ve Din li kilerinde Yeni Dönem..... | 64 |
| 1.6.Kamusal Alanın Dönü ümü ve Özerk Kamusal Alanların Olu um Sürecinde Din..... | 76 |
| 1.6.1.Kamusal Alanın Yapısal Dönü ümü..... | 76 |
| 1.6.2. Yeni Sosyal Hareketler..... | 88 |
| K NC BÖLÜM –Metodoloji ve Ara tırmanın Bulguları..... | 102 |
| 2.1.Metodoloji..... | 102 |
| 2.1.1. Ara tırmanın Konusu | 102 |
| 2.1.2.Ara tırmanın Amacı ve Önemi..... | 104 |
| 2.1.3.Ara tırmanın Evreni ve Örneklem..... | 106 |
| 2.1.4.Ara tırmanın Yöntem ve Teknikleri..... | 107 |

| | |
|--|-----|
| 2.2. Ara tırmanın Bulguları..... | 110 |
| 2.2.1.Özerk Bir Alan Olarak İslami Bankacılık..... | 110 |
| 2.2.2. İslami Bankacılık Algısı..... | 113 |
| 2.2.3. İslami Bankacılık Misyonu ile İlgili Algılar..... | 122 |
| 2.2.4. Helal Kazanç Algısı..... | 133 |
| 2.2.5.Bir Tercih Sebebi Olarak Faizsizlik İkesi..... | 135 |
| 2.2.6.Personel Seçiminde Dini Kriterlerin Önemi | 148 |
| 2.3.Toplumsal Amaçlar..... | 166 |
| 2.4. Kimlik Algısı..... | 169 |
| 2.5. Dindarlık Algısı..... | 182 |
| Sonuç ve De erlendirme..... | 197 |
| Bibliyografya..... | 207 |
| Ekler..... | 224 |
| Ek1:Yönetici Mülakat Form Örne i..... | 224 |
| Ek2:Personel Mülakat Formu Örne i..... | 226 |
| Ek3:Mü teri Mülakat Formu Örne i..... | 228 |

Önsöz

Modern Batı toplumlarında hayatın bir özel kamusal yönünün olduğu kabul edilir. Genelde özel denildiğinde, ev ve aile hayatı, kişisel dostluk ve duygusal ilişkiler, kişisel zevkler, kuralları ve din anlaşılır. Kamusal denildiğinde ise toplumun bir üyesi ve vatandaş olarak bireyin, toplum ve devletle ilişkisi, kimliği, kültürel ve politik tercihleri vb. toplumsal yönü düşünülür. Kamusal ve özel alanlar arasında kesin sınırlar çizilmeye çalışılır. Örneğin “din” denildiğinde özel alana ait kişisel bir tercih olarak anlaşılır. Bu ayrım tamamen modern bir kategorizasyondur.

İnsanlık tarihinin en köklü toplumsal kurumlarından biri olan din açısından da konuya bakılabilir. Din, insan hayatının her alanında etkili olan bir kavramdır. Hayatı özel ve kamusal ayrımıyla değil, bir bütün olarak ele alır. Kamusal ve özel alanları kapsayan kurallar, eylemler, emir yasaklar içerir. Modernite dini, özel alana hapsolmesi gereken kişisel bir olay olarak görürken din, binlerce yıldır olduğu gibi kamusal alanın bir ögesi olmak istemektedir. Bu çelişki nasıl çözülmüştür? Hakikaten din vicdanlara ait bir olgu olarak kalmı mıdır? Kamusal ve özel alanın sınırları hangi kriterlere göre nasıl çizilebilir? Gibi sorular önemlidir. Daha da önemlisi, post endüstriyel ya da post modern toplumlarda bütüncül ve homojen kamusal alanların dönüşümüne özel kamuların oluşum sürecidir. Modern kamusal/özel ayrımının aşılması ve özel kamuların oluşması sürecinde dinin rolü ve önemi nedir? Konuyla ilgili soruları çözmek mümkündür. Araştırmamızın bu sorularla başladığını ifade edebiliriz.

Kamusal alan Türkiye’de çok kullanılan, çok tartışılan ve bazı yasaklara gerekçe gösterilen bir kavramdır. Buna rağmen konuyla ilgili çalışmalar yeterli değildir. Yapılan çalışmaların çoğu kamusal ve özel alanın sınırlarını çizmeye yöneliktir. Oysa modern kamusal alan anlayışını ve bu anlayışa bağlı homojen konular yerine farklı sosyal hareketlerin kendi değer ve kimliklerine bağlı olarak oluşan “özerk kamusal alanlar” anlayışı daha çok kabul görmektedir. Kamusal alanı bu çerçevede ele alan, din olgusuyla ilişkileri sorgulayan az sayıda araştırma vardır.

Ara tırmamız sosyolojik olarak kamusal ve özel alan kavramlarını din olgusu açısından ele almasının yanı sıra, kamusal alanın dönü ümü ve bu dönü üm sonucu ortaya çıkan durumun özerk kamusal alanı olarak kavramsalla tırması açısından önemlidir. Bu süreçte din olgusunun i levinin ele alınması özellikle Türkiye toplumu için çok daha önemlidir. Çalı mamız bu önemli sorunlara cevap aramaktadır.

Bu çalı manın bitirilmesinde minnet borçlu oldu um birçok insan var. Öncelikle benim için özel bir anlamı olan, danı man hocam Prof. Dr. Mustafa Aydın'a, her sorunumda yanımda olan Prof. Dr. Mehmet Akgül'e, yorumlarıyla ve dostlu uyla beni sürekli çalı maya te vik eden Prof. Dr. smail Ta 'a te ekkür ederim. Çalı manın ekillenmesi ve çalı ma ile ilgili dü üncelerin olgunla masında önemli katkıları olan Prof. Dr. Bünyamin Solmaz'a da te ekkür borçluyum. Ayrıca manevi desteklerinden dolayı Gümü hane Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. hsan Günaydın'a, ö retim görevlisi dostum Bryan Christiansen'e minnet borçluyum. De erli e im Yrd. Doç. Dr. Cemile Zehra Köro lu'na bu çalı manın her safhasındaki katkısından dolayı, biricik kızım Zeynep Süveyda'ya babasının kendisinden zamanlar çalmasına tahammül etti i için te ekkür ederim.

Muhammet Ali KÖRO LU

KONYA- 2012

G R

Ya adımız yüzyıl modernitenin getirdi i evrensel ilke ve de erlerin en çok ele tirildi i, yeni yakla ım ve dü üncelerin geli ti i bir yüzyıldır. Bu geli meler, modernizmin kendini yenilemesi olarak okunabilece i gibi postmodern bir döneme geçi olarak da okunabilmektedir. Bu de i im ve farklı yakla ımlardan modernitenin ortaya koydu u klasik kamusal ve özel alan ayrımı da nasibini almaktadır. Modernitenin çözümledi i kamusal alan, devlet ve din ili kilerinin yapısı tamamen de i mi tir. Buna ilaveten modern kamusal alan kurgusunun dı ında kalmaya zorlanan sosyal gruplar kendilerine yeni toplumsal alanlar açıp, modern kamusal alanın yapısını bozmu lardır.

Bu süreç, dünyada bu ekilde geli irken Türkiye gibi modernitenin kamusal alan ile ilgili taklidinin kurulmaya çalı ıldı ı ülkelerde daha belirgin ya anmaktadır. Çünkü Türkiye’de kamusal alan soyut bir ifade ve dü ünce özgürlü ü alanı olarak algılanmaktan çok, modernitenin dı a vuruldu u mekânlar olarak algılanmı tır. Bu alanın belirleyicisi, kurucusu ve koruyucusu devlet olmu tur. 1980’lerdensonra ise küreselle me, ileti im araçlarının çok hızlı geli imi, ekonomik olarak dünya ile bütünle me süreci, dünyadaki her geli meden Türkiye’yi etkilenir hale getirmi tir. Kamusal ve özel alan anlayı ları da bu ölçüde ülkemizi etkilemi tir. Bu açıdan özerk kamusal alanların olu um ve geli imi ülkemizde daha belirgindir. Çünkü modern kamusal kimlikle, toplumsal kimlik arası uyumsuzluk daha belirgindir.

Biz de ara tırmamızda öncelikle gerçekte kamusal ve özel alan kavramlarının aslının ne oldu unu anlamaya çalı tık. İlkça lardan itibaren kavramın geçirdi i sosyolojik anlam de i ikliklerinin izini sürdük. Kamusal alan kavramının modern dönemde aldı ı sosyolojik anlam boyutunda yo unla tık. Modern kamusal alanın devlet ve dinle olan ili kisini özellikle irdeledik. Tüm bu süreçlerin Türkiye için ifade etti i anlamı ortaya koymaya çalı tık. Modern kamusal alanın dönü üümüyle ortaya çıkan durumu, bu süreçte dinin rolünün ne oldu unu anlamaya çalı tık. Türkiye’de özerk kamusal alanların olu umunda, dinin ve dini grupların çok büyük pay sahibi oldu unu tespit ettik. Ku kusuz modern

Türkiye’de kamusal alan anlayışı sadece din veya dinsel grupları dılamamıtır. Etnik ve geleneksel birçok kimlik kamusal alanın dıında tutulmu ancak bu dılamadan en çok etkilenen dini kimlikler olmu tur. Bu nedenle Türkiye’de kamusal alanın yapısal dönüümünde ve özerk kamuların olu umunda din olgusu ve dini sosyal hareketler daha aktiftir. Bu süreci, ekonomik, kültürel, basın yayın, sivil toplum gibi birçok alandan örneklerle anlamaya çalı mak mümkündür.

Ancak ekonomi alanı slami kimli in yansıtılarak özerk kamuların olu turuldu u bütün di er alanlar için temel olma özelli i ta ımaktadır. Bahsetti imiz bu önem nedeniyle ekonomi alanından örnekleme en zor olan bankacılık sektörünü seçtik. Bankacılık sektörü dini de erler etrafında olu turulması en zor olan alanlardan biridir. Bu nedenle slami ilkelerle kuruldu unu iddia eden bir finans kurumunun Konya’daki be ubesinde, yönetici, personel ve mü teri bazında hazırladı ımız sorularla derinlemesine mülakatlar yaptık. Bununla bankanın dini de erler ve dini kimli in yansıdı ı özerk bir bankacılık alanı olu turup olu turmadı mı anlamaya çalı tık. Bu ara tırmanın, Türkiye’de dini de er, kimlik ve anlamlar etrafında ba ka alanlarda olu an özerk kamuların anla ılmasına, parçaların birle tirilmesine önemli bir katkı sa layaca ı kanaatindeyiz.

Çalı mamız bir alan ara tırması olup iki ana bölümden olu maktadır. Birinci bölüm, çalı mamızın teorik kısmını olu turmaktadır. Bu bölümde, sosyolojik olarak kamusal alan kavramının ifade etti i anlam, kamusal alan, din ve devlet i leri incelenmi tir. Bunun yanı sıra konuyla ilgili çözümlerinin Türkiye toplumu için anlamları incelenmi tir. Kamusal alanın dönü ümü ve yeni toplumsal durum için “ özerk kamusal alan” kavramı kullanılmı tur. Ara tırmamızın uygulama bölümünde “özerk kamusal alan” örne i olarak Konya’da bir finans kurumunun din ile olan ili kisi mülakat(görü me) tekni i ile incelenmi tir. Bu çalı ma kapsamında 43 sorudan olu an mülakat formu 51 ki iyle yapılan görüşmelerde kullanılmı tur. Sonuçlar konumuz açısından de erlendirilmi tir.

B R NC BÖLÜM

Kamusal Alan Kavramı ve Tarihsel Gelişimi

1.1. Antik Yunan ve Roma Dönemi

Kamu ve onunla ilgili olarak kullanılan, “kamusal”, “kamusal alan”, “kamuoyu”, “kamu vicdanı”, “kamu düzeni” vb. kavramlar, özellikle de kamusal ve kamusal alan kavramları modern toplumsal ve siyasal çözümlenmelerde çok sık kullanılmalarına rağmen ifade ettikleri anlamlar açısından belirsizlikler söz konusudur. Bu nedenle öncelikle kamu ve onunla ilgili kavramların tanımlanması ve bu kavramların tarihsel süreçte ulaştığı anlam değişimlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Türk Dil Kurumunun Türkçe sözlüğü, “kamusal” kelimesini “kamuya ait, “kamu” kelimesini ise “hep, bütün, herkes” olarak tanımlamaktadır. (Türk Dil Kurumu,1998) Buna göre kamu, halk, bütün ve herkesi, kamusal ise halka umuma ait olanı ifade etmektedir. “Benzer şekilde “kamu” sözcüğüün İngilizce’de bilinen ilk kullanımı “kamu”yu toplumun ortak çıkarı ile bir tutmaktadır. “Tarihî geçmişi net olarak tanımlanması 18. yüzyılı, sistematik olarak ele alınmaya başlanması ise 19. yüzyılı bulmuştur. Bu nedenle siyasal bir kavram olarak kamusal alan, aslında modern bir fenomendir.

Kamusal alanı günümüz toplum çözümlenmelerinin merkezi kavramı yapan özellik, modern toplumların tümünde karşılaşılan belirsiz bir kavram olmanın yanında, özgür ve kendi kendini yöneten toplum kavrayışının kendini haklılatırmasında (self justification) oynadığı roldür.” (Kırık, 2005: 22.) Burada “özgürlük” kavramı, hem liberal geleneğin altını çizdiği, bireyin devlet karşısındaki otonomisini hem de aydınlanmanın insan anlayışı ile ilgili olan bireyin Tanrı karşısındaki otonomisini ve Tanrı’dan bağımsız olarak bireyin geliştirebileceği hakikati ifade etmektedir. Kamusal kavramının siyasal ve sosyolojik açılımı yapılırken ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi bu alanın

oluşumu için özgür bireylerin yönetim ve karar alma süreçlerine katılımı için gerekli olan siyasal sistem demokrasidir. Bunun için demokratik gelişmelerle birlikte kamusal alan kavramı ile ilgili tartışma ve teoriler de gelişmektedir.

Kamusal alan kavramını 18. yüzyıl burjuva toplumu çözümlemesinde merkezi bir kavram olarak kullanan ve çok tartışılır hale getiren Habermas'a göre kamu ve kamusal kavramları tarihsel süreçte geçirdikleri anlam değişiklikleri yanı sıra modern dönemde de günlük dilde birbiriyle uyum sağlayan anlamlara sahiptir. Habermas'a göre toplantılar: “ayet kapalı topluluklarınkinden farklı olarak herkese açık iseler onları “kamusal” olarak adlandırıyoruz, tıpkı kamusal yerlerden ve kamusal binalardan söz ettiğimiz gibi. Ancak salt bu “kamusal binalar” lafı bile söz konusu binaların herkese açık oluştundan öte bir şey ifade ediyor; hatta bunların kamunun gidiş gelişine açık olmaları bile zorunlu değildir; bunlar devletin kurumlarını barındırırlar ve bizzat bu nitelikleri gereği kamusaldırlar. Çünkü devlet, “kamu erki”dir. Bu sıfatını kendi hukukuna tabi olanların ortak kamusal selametini sağlamaklama görevine borçludur.”(Habermas, 2002: 58)Kavramın ifade ettiği anlam değişiklikleri ve kullanım farklılığı ile ilgili yukarıdaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu örnekler, henüz kamusal alan kavramının ne olduğunuyla ilgili sorular için cevap oluşturmamaktadır.

18.ve 19.yüzyıllar, kamusal alan kavramı ile ilgili birçok tartışmaların yapıldığı, farklı kamusal alan teorilerinin ortaya çıktığı dönemler olmuştur. Bu tartışmaları anlayabilmek için kamusal alan kavramının kaynağı ve tarihi ile ilgili tartışmalara daha yakından bakmak gerekmektedir. Çünkü değişik tarihsel dönemlerde kavramın içerdiği toplumsal gerçeklik de farklı olmuştur.

1.2. Antik Yunan ve Roma'da Kamusal Alan

1.2.1. Antik Yunan'da Kamusal Alan

Antik Yunan şehir devletlerinin toplumsal yapısını ifade etmek için kullanılan kamusal alan, bu dönemde kamusal olmayandan yani özel olandan daha sonra hiçbir dönemde olmadığı kadar kesin sınırlarla ayrılmıştır. Bu ayrıma göre “ olgun Yunan şehir devletinde özgür vatandaşların ortak kullandığı (koine) polis alanı (kamusal alan), tek tek ahişlara ait olan (idia) alanı (özel alan) olarak farklılaşmıştır. (Habermas, 2002: 60)

Özel alanın doğal üyeleri olan köleler, bizzat varlıkları ve rolleri gereği efendilerine kamusal alana girme ve orada faaliyette bulunma imkânı vermektedirler. Köle siyasal ve ekonomik sistemin bir parçası olmakla birlikte sitenin bir üyesi değildir, hatta insan yerine bile konmaz. Bu açıdan, özel alanın diğer bir parçasını oluşturan kadının durumu da çok farklı değildir. (Bonnard, 2004: 18, 152.) Bunun için efendi, özgür vatandaş olarak, özel alanın yani hanenin sahibi, ancak hanedeki ekonomik faaliyetleri aktif olarak yerine getiren bir özne değildir. Onun asıl aktörü olduğu polisteki konumu hanedeki egemenliğine yani buradaki ekonomik faaliyetlerden bağımsız ve özgür olma derecesine bağlıdır.

Yukarıda bahsedilen hanenin tek hâkimi olarak özgür olma durumu, Yunan filozoflarının tamamının sorgusuz sualsiz kabul ettikleri bir uygulamadır. Çünkü bu, özgür bir dünyaya ulaşmanın zorunluluğundan kurtulmak için girişilen siyaset öncesi bir eylemdir. Bu, özgürlük, zenginlik ve sağlığa dayalı nesnel bir durum olan “ endaimonia” saadet denilen şeyin temel koşuludur. (Arendt, 2003: 69.)

Genel olarak değerlendirilecek olursa “ hayatın yeniden üretimi, kölelerin çalışması, kadınların hizmeti, doğum ve ölüm, oikos(özel alan) despotluğunun altında cereyan eder; zorunluluk ve geçicilik âlemi, özel alanın gölgesinde

gizlenir. Yunanlıların bilincinde kamu, özel alanın kar ısında bir özgürlük ve istikrar âlemi olarak yükselir. Meseleler vatanda lar arasındaki konu malarda dile gelir ve ekillenir; e itler arasındaki çatı mada en iyi olan ortaya çıkar ve gerçek özüne bürünür. Hayat kavgası ve hayati ihtiyaçların kar ılanması zorunlulu u oikosun sınırları içinde utançla saklanırken polis onur kazanılabilen, serbest bir alan sunar. Vatanda ların birbiriyle ili kisi e itlik temelinde gerçekleşir.” (Habermas, 2002: 60.)

Dolayısıyla Antik Yunan döneminde kamu alanı, özgürlü ün, insani erdemlerin, polisin yani siyasal olanın alanı iken; özel alan ise, aile ve kölelerin olu turdu u hayatını kazanma ve çalı ma zorunlulu unun hâkim oldu u, hayatta kalmanın tesadüflere ba lı oldu u, insani erdemleri gerçekle tirme imkânından uzak bir alandır. Görüldü ü gibi Antik Yunan dönemi kamusal ve özel alan kavramlarının modern dönemdeki kullanımlarıyla bir ba lantısı söz konusu de ildir. Daha sonraki dönemler, özellikle ekonomi ve onunla ilgili faaliyetlerin aile dı na çıkmaya ba lamasıyla özel alan ve kamusal alan kavramlarının anlamları da de i mi tir.

1.2.2. Roma Döneminde Kamusal Alan

Roma dönemi, kamusal ve özel kategorilerinin Antik Yunandaki ekliyle gelenekselle tirildi i bir dönem olmu tur. Kamusal, “res publica” olarak Roma hukuku içerisindeki yerini almı tır. R.Sennet, Roma dönemindeki geçerli kamusal alan anlayı nı tartı rken bu paralelli in kamusal ya amla özel ya am arasındaki denge ile ilgili oldu unu belirtmektedir.

O’na göre res publica (kamusal hayat) denen ey, genel olarak aile, akraba ve yakın arkada lık ili kilerinin dı nda bir hayata ve politik uygulamalara i aret etmektedir. Bu anlayı a göre, kamusal hayatın mekânlarını ehirlere olu turmaktadır. O dönemle günümüz arasındaki fark, özel ya ama ne anlam verildi iyle ilgilidir. Augustos ça ı sonlarına do ru Romalıların kamusal ya amını sadece politik ve resmi yükümlülükler olu turmaktadır. Roma

emperyalizminin askeri gereklilikleri olan farklı ritüeller, imparatorluk ailesi dı ında olan her Romalının katılmak zorunda oldu u bir görev haline gelmi tir. Bu da mekânı ehirlenilen kamusal ya amın cansızlaşmasını getirmi tir. Bir Romalı, res publicanın kurallarına istemeyerek de olsa edilgen bir ruh haliyle katılırken, kendi ba ına duygusal enerjisini boşaltacak ve formalitelerden kurtulmasına yardım edecek bir kişisel tatmin arayışına girmektedir. Bu arayış, o döneme kadar gizlice sürdürülen manevi bir bağımlılık olan Hıristiyanlığın dünyaya açılması ve kamusal düzenin yeni ilkesi haline gelmesi sonucunu doğurmu tur. (Sennet, 2002: 16.)

Sennet'e göre Romalı birey, özel yaşamında kamunun karışına koyabilmek için bir ilke, dünyanın dinsel bakımdan a ılması yarayan bağımlılık bir ilke arayışına girmi tir. Oysa günümüz bireyinin yaşamında aradığı şey bir ilke değil, psikolojinin ne olduğu ve duygularından neyin gerçekçi olduğu ilişkinin dü ünümdür. Bunun dışında kamusal yaşam, o dönemki kadar formel bir yükümlülüğe dönüşmü tür. Devletle ilişkiler ço unlukla teslimiyetçi bir ruh haliyle kurulmaktadır. Augustos sonrası Romalı bir bireyin zihninde bireysel tanrılarla ilişkilerin kamusal alandan ayrıldığı bir süreç yaşamı tur. Bunun sonunda ise askeri yasaların, sosyal geleneklerin yüce bir ilkeye tabi kılındığı yani tanruların kamusal dünyaya dayatıldığı bir döneme geçilmi tir.

Hıristiyanlığın ahenilemesi ve kamusal düzenin ileri ilkesi haline gelmesiyle birlikte, bu dinin, insan eylemleriyle ilgili bir değer olarak ortaya koyduğu mutlak iyilik ilkesi ile kamusal alanın herhangi bir şey için iyilik ve herkesin hayranlığını gerektiren mükemmellik ve görünürlük ilkesi arasında bir çatışma ortaya çıkmı tur. İlk Hıristiyanlıkla res publica arasındaki antagonizma* Roma imparatorluğunun yıkılı ı dönemine kadar önemini sürdürmü tür.

Bağlantıda Hz. İsa'nın söz ve edimleriyle örettiği etkinlik, iyilikte bulunmak, bunu yaparken bağımlılarınca görünmemek ve duyulmamaktır.

* Antagonizma: iki süreç, yapı ya da organizma arasında ortaya çıkan ve eylemlerinin sonuçlarının birbirine tamamen karşı olmasıyla belirlenen uyumsuzluk ya da çatışma durumu.

Kamusal alana kar ı beslenen ilk Hıristiyanca husumet duygusu, en azından ilk Hıristiyanların mümkün oldu unca kamu ya amı dı ında bir hayat sürdürme e ilimleri, bütün inanç ve beklentilerden ba ımsız olarak sadece iyi i lerde bulunmaya adanmı olmanın açık bir sonucu olarak anla ılabilir. Çünkü yapılan iyi bir i , ba kalarınca bilinir hale geldi inde, görünürlük kazandı ında, mutlak anlamda iyilik olma ve iyilik adına yapılmı bir iyilik olma özelli ini kaybeder. iyilik, kendini açık etti inde, hayırseverlik ya da dayanı ma eylemi olarak yararlı olsa bile, iyilik olmaktan çıkar. Dini deneyimin öte dünyalı ı, kendini, vahyedilen bir hakikatin edilgen bir seyredili i olarak de il, gerçekten bir hakikat ve sevgi deneyimi olarak, bizzat, bu dünyada ortaya koyar. Ancak, kendini, di er etkinliklerinde ba lı oldukları bir mekânda göstermekle birlikte bu dı a vurumun olumsuz bir do ası vardır. Dünyadan kaçan, dünyadakilerden saklanan bu do a, dünyanın insanlara sundu u mekânı, bu mekândaki her eyin ve herkesin ba kalarınca görüldü ü, i itildi i kamu alanını olumsuzlar. (Arendt, 2003: 126, 128.)

Hıristiyanlı ın kamusal alanın bir ilkesi haline gelmesi, resmile ip, kurumsalla ması ile mümkün olmu tur. Ortaça boyunca kilisenin bizzat kendi varlı ıyla temsil etti i kamusalı ı, Habermas , “temsilî kamu” olarak isimlendirmektedir. Zaten bu dönemde kamusal ve özel kategorileri Roma hukukundaki ekli ile devam etse de ba layıcı kategoriler de ildir.

Geç Ortaça ın feodal toplumu bakımından, sosyolojik anlamda yani kurumsal ölçütlere dayanarak özel alandan ayrı mı , kendi ba ına bir alan olarak kamusal alandan bahsedilemez. Ancak, egemenli in vasıflarının, örne in prenslerin mühürlerinin kamusal olarak tanımlanması tesadüf de ildir. Çünkü egemenlik, kamusal bir alanı ortaya koymaz; daha çok bir statü belirtisidir. Hangi derecede olursa olsun, toprak beyinin statüsü kendi ba ına “ kamusal ve özel” ölçütleri kar ısında tarafsızdır. Ancak sahibi bu statüsünü kamusal olarak sunar. Kendisini hep daha yüksek bir erkin cisimle mesi olarak gösterip sergiler. Toprak beyleri arasında sadece ruhani olanların kendilerini dünyevi olanların ötesinde temsil edecekleri bir yer olarak kilise vardır. Bu dönemde

kilisenin temsil gücü, dünyevi ve uhrevi olarak özel ve kamusal alanda etkindir. Bugün de aynı temsil gücüne sahip olmasına rağmen, etkinlik alanı daha çok özel alanla sınırlıdır. (Habermas, 2002:72)

Habermas'a göre temsilî kamu, 18. yüzyılın sonuna kadar etkili olmaya devam etmekle birlikte 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyıl, burjuva kamusunun olum dönemidir. Ona göre, prenslik erkinin kamusal ve özel olarak kutuplaşmasına damgasını vuran ilk gelişme, kamu bütçesinin toprak beyinin özel mülkünden ayrılmasıyla olmuştur. Bürokrasi ve ordu kısmen de yargı ile birlikte kamu erkinin kurumları, sarayın adım adım özelleştirilen alanı içerisinde nesnelleşirler. Zümreler açısından ise, egemenliğe yönelik unsurlar, kamu erkini içeren organlara, yani parlamento ve yargı organlarına dönüşürler. Şehirlerdeki korporasyonlar ve belirli kırsal zümresel farklılıklarla malarla ayrılmaya başlamış oldukları ölçüde mesleki zümreler de özel özerklik alanı olarak, devletin içerisinde yer alacak olan burjuva toplumunun alanına dönüşürler. (Habermas, 2002: 73.) Modern bir kavram olarak kamusal alanla ilgili tartışmaların sosyolojik temelini bu dönemler oluşturmaktadır.

1.3. Kamusal ve Özel Alan Ayrımı

Kamusal alan teorilerinin hemen hemen hepsinde ortak bir ilke olarak öne sürülen rasyonel akıl ilkesi, aydınlanmanın ön tarihinde 15. yüzyılın ortalarındaki Rönesans hareketi, 16. yüzyıldaki Reformasyon ve 17. yüzyılın ortalarından itibaren etkileri belirginleşen bir zihinsel sürecin sonucuydu. Bu süreç, hem dolaylı ekonomik ve toplumsal sonuçları itibarıyla hem de akılsal devrim denilen olumun alt yapısını oluşturarak modern toplumun entelektüel temellerini vücuda getirmiştir. Bu süreç, bir akıl ve eleştirel çığır olarak insan türünün evriminde çok önemli bir kopu noktası olmuştur. Aynı zamanda kendinden öncekilerle kıyaslandığında her alanda büyük bir dönüşümü ifade etmektedir. (Çi dem, 2003: 18, 19.) Dolayısıyla kamusal alanla ilgili tartışmaların toplumsal ve zihinsel zemini bu süreçte oluşturulmuş gelişmiştir.

Gerek bu süreçte gerekse kamusal ve özel dikotomi *sinde, kendine yer bulacağı öngörülen din olgusu da stratejik bir kavram olmuştur. Ele tikel aklın devreye girmesi, dünyanın rasyonalizasyonu sadece bilim ya da hayatın herhangi bir alanı ile sınırlı değildir. Din de aynı istikamette dönüşmektedir. (Çi dem, 1997: 41.)

Böylece hayatın her alanında bir sekülerizasyon süreci başlamıştır. Bu, bütün dinleri etkilemekle birlikte, başlangıçta özellikle Hıristiyanlık için geçerli olmuştur. Çünkü ele tikel süreç öncelikle Hıristiyanlık üzerinden başlamıştır. “Bu gelişmeler paralelinde klasik sosyologların hemen hepsi 19. yüzyılın yapısı ve yapısını tanımladıkları dinin sonunun geleceğini düştürmüştürlerdir. Buna göre, modern dönemde artık bilinen biçimi ile dine yer kalmayacaktır. Ancak bugün gelinen noktada bu varsayımları yalanlamaktadır. Çünkü din, devletlerden etkilenmekle birlikte hala önemini korumaktadır. Dinin Ortaçağ'da sahip olduğu bazı özellikleri kaybetmesi, onun toplumsal ve bireysel gücünü kaybetmesi anlamına gelmemektedir.” (Köktaş , 1997: 81.)

Bu süreçte anahtar soru, dinin birey ve toplum hayatında nerede konumlanacağıdır. Modernleşme sürecinin zihinsel aktörleri, onu, sanayile birlikte yeniden keşfettiler. Özel (mahrem) içerisinde konumlandırarak sorunu çözdülerdir. Ancak dinin, özel alan içerisinde konumlandırılması onun bu alandaki etkinliğini yani kamusal alanda etkili olmayacağı anlamına taşımamalıdır. Din, ilke olarak ya da özel ve kamusal düzlemde ayırmamıştır. Her iki alanı yapılandırma iddiasındadır. Bu nedenle, modern kamusal alan dönüşümü ile hayatın bütünü üzerine tasarruf iddiasında olan din, çatışma yaşamıştır.

Modern dönemde yeniden keşfedilen özel alan, antik dönemdeki gibi sadece köle ve kadınların aktif rol oynadığı ve ekonominin dışında bulunduğu bir alan değildir. Aksine sanayi toplumlarında yeniden keşfedilen özel alan ferdin katıldığı ve çeşitli gönüllü ilişkilerle kendini gerçekleştirmesinin

* Dikotomi: Genel olarak şeylerin, nesnelerin özelliklerini birbirinden çok temelli bir biçimde ve birbirlerine indirgenemezcesine farklı oldukları düşünülen iki temel parçaya bölünmesi.

ya da tatmin etmesinin beklendi i, ekonomik ve siyasi alandan ayrı bir toplumsal hayat alanı olarak vardır. Özel alan, hem yapısal hem de sosyopsikolojik uzanımlara sahiptir. Yapısal olarak o, toplumsal kontrolün nispeten gev edi i ve ferdin kendi hayatını ekillendirmede esnek oldu u bir alandır. Sosyal- psikolojik ba lamda ise özel alan, kültürel olarak kendini gerçekleştirme ve kişisel tatmin alanı olarak tanımlanmıştır.

Özel alana ait bir kurum olarak ele alınan din, bu bakı açısının bir gere i olarak siyasi ve ekonomik kamusal alandaki gücünden soyutlanmı ve yine bu yakla m gere i olarak özel alana uygun ekiller almaya zorlanmı tır. (Berger, 1999: 123, 124.) Ancak özel alanın bu ekillerde aile, bireysel tercihler, kişisel kimliklere güç katan gönüllü birlikteliklerde tezahür eden bir alan, kamusal alanın ise siyasi ve ekonomik kurumların etkinlik alanı olarak de erlendirilmesi ciddi ele tirilere maruz kalan bir yakla ımdır. Buna göre bireysel tercih sadece aile ya da gönüllü kurulu ların bir özelli i de ildir. Kamusal alanda etkin olan tüketim tercihleri, siyasi tercihler ve kariyer tercihleri özel alana mal edilen bireysel tercihlerle ili ki içindedir.

Örne in, kişisel alana ait olarak gösterilen dini tercih kamusal alandaki siyasi tercihlere, tüketim tercihlerine etkide bulunabilir. Böylece özel alan, kamusal alanın önemli bir parçası olarak ortaya çıkar. Yine kamusal alanın önemli bir özelli i olarak, i levsel akılcıla ma gösterildi inde, aile ve modern dini e ilimlerin de kamusal niteliklere sahip oldu u görülür. Dolayısıyla, özel alandaki kurumlar, kamusal niteliklere, kamusal alandaki kurumlar da özelle mi niteliklere sahiptir. Bu durum, özel ve kamusal ayrımının tutarlı ve kesin bir tarzda kullanımını zorla tırmaktadır. (Kömeço lu, 2003: 12, 13.)

Kamusal ve özel alan ayrımının farklı insan eylemi türleri ve bunun ötesinde toplumsal ya amın farklı etkinlik alanlarını ayırt etmek amacıyla betimsel veya normatif ekillerde kullanıldı nı ifade eden Weintraub ise, toplumsal ve politik analizde kamusal ile özelin birbirinden ayrı tırılmasının temel yollarını dört modelde ele almaktadır. Bunlar; Liberal ekonomist model,

Cumhuriyetçi erdem modeli, Sosyal etkileşim alanı modeli ve Feminist modeldir.

Liberal ekonomist modelde, kamusal ve özel ayırımı devlet idaresi ve pazar ekonomisi arasında çizilir. Bu ayırım, günümüzde geçerli olan kamusal siyasal analizlerde ve gündelik hayattaki hukuki ve politik tartışmalarda kullanılmaktadır.

Cumhuriyetçi erdem modelinde ise, kamusal alan, politik topluluk ve özgür yurttaşların alanı; özel alan ise aile ve ekonominin alanı olarak ayrılmıştır.

Sosyal etkileşim alanını temel alan diğer modelde ise, kamusal; sosyallik içindeki kamusal yaşamın alanına; özel ise mahremiyetin alanına işaret eder. Sosyal tarih, kültürel antropoloji ve kısmen de sosyolojide geçerli olan sosyallik modelinde kamusal; kentsel mekânlardaki akıncılık, deşerlik, çoğulluk ve zengin sosyallik içeren yaşam ve gündelik yaşamdaki sosyal bağları, etkileşimi mümkün kılan kültürel ve dramatik uyuşmalar içerir. Asıl sosyal bağların yakınlık, etkileşim, güven, romantik aşk, cinsellik, sevgi ve arkadaşlık alanı olarak ele alınması da söz konusudur.

Son olarak, Feminist analizde ise, özel (mahrem) alan olarak aile ile pazar ekonomisi ve politik etkinlik alanı arasında kesin bir çizgi çekilerek kamusal alan, evin dışı olarak ele alınır. (Weintraub, 1997: 6, 7.)

Modern kamusal ve özel ayırımına en ciddi eleştiri feminist yaklaşımdan geldiği için, bu yaklaşımın çözümlenmeleri üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır. Feminist yaklaşımın önemli temsilcilerinden . Benhabib'e göre, kamusal ve özel arasında net bir ayırım söz konusu değildir. Çünkü böyle bir ayırım, ontolojik bir ayırım değil, toplumsal ve tarihsel bir ayırımdır. Bunun için deşerlik topluluklar tarafından, çeşitli şekillerde örgütlenmiştir. Ona göre, özel alan üçe ayrılmalıdır. Aile hayatı, iktisadi alan (kapitalist düzende özel

mülkiyet anlayışı ile özelleşmiş bir alan) ve sivil toplum örgütleri. Bu üçünü birbirinden ayırmak sosyolojik olarak yararlıdır. Çünkü devletle aralarındaki ilişkiler çeşitlilik göstermektedir. Örneğin, devletin iktisadi alana müdahalesini benimserken, aile hayatına karışmasını benimsemeyebiliriz ya da aile hayatına karışmasını desteklerken sivil topluma müdahalesini benimsemeyebiliriz. (Keskin,1998: 139, 140.)

Feminist modeldeki yaklaşımlar, tek bir düzlem üzerinde devam etmemiştir, burjuva toplum modelindeki kadının özel (mahrem) alan, erkeğin ise politik (kamusal) alanla özdeşleştirilmesi eleştirilmiştir. Özel ve kamusal ayrımında cinsiyetçiliğin sorgulanması temelinde yeni düşünceler geliştirilmiştir. Buna göre, “özel alan, kadınları sadece kamusal alandan uzak tutmakla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda onların parçalanmasını sağlamakta, böylece örgütlenerek bir güç haline gelmelerine engel teşkil etmektedir. Bu noktadan hareketle feministler, “özel olan, politiktir” sloganını mücadelelerinin bir siyasal haykırışı haline getirip, özel ile kamusal arasındaki sınırları ortadan kaldırmaya çalışmaktadırlar.” (Çaha, 1999: 55.)

Comte'den itibaren birçok sosyoloğun dinin etkilerini sürdürülecekse bunun sadece özel alan sınırları içerisinde mümkün olabileceği öngörüsü nedeniyle kamusal alanla ilgili geniş çerçeveli bir tartışma yapmadan önce özel alanla ilgili tartışmaları kısaca ele aldık. Bu tartışmalarda görülmektedir ki özel alana ait olarak gösterilen pek çok olgu, kamusal alanı etkilemekte ya da bunun tersi olmaktadır. Burada belirleyici olan, Benhabib ve Habermas'ın da ifade ettikleri gibi toplumsal, tarihsel ve kültürel farklılıkların bu alanlar üzerindeki etkisidir. Yaşadığımız dönem ise, bu alanlar arasındaki geçişkenliğin en yüksek olduğu dönemlerdir. Özellikle iletişim ve enformasyon alanındaki gelişmeler, özel alanı kamuya daha da açmıştır. Artık, insanlar evlerinde hatta mutfak ve yatak odalarında bile kitle iletişim araçlarını kullanmakta yine evlerinden sanal yollarla toplumsal konularla ilgili sohbetler edebilmektedirler. Bu da özel yaşam üzerine kamusalın baskısı anlamına gelmektedir.

Aynı ekilde liberal yaklaşımlara göre de, özgürleştirme, kendini gerçekleştirmeye, kendi yaşamına anlam ve kişilik katma alanı olarak değerlendirilen özel alan iletişim ve enformasyon alanındaki bu gelişmelerle özgürleştirici gücünü kaybetmektedir. Çünkü özel alan, bahsedilen bu iktidarlarını ve gücünü ancak kişinin bu alanda istemediği herkesi ve her şeyi dışlama ve istediği her şeyi de bu alana dâhil etme iktidarı sayesinde elde etmektedir. Bu anlamda kitle iletişim araçları olan televizyon, internet vb. gibi kamusal özellikleri taşıyan araçlar, özel alanın özgürleştirme gücünü zayıflatmaktadır. Yine, burada bahsettiğimiz özel mekân, bireyin sahip olduğu tek dışlama gücü olarak ortaya çıkarsa, özgürleştirme, özel mekâna hapis olma biçimine dönüşür. Bu nedenle özel alanın dışlayıcı gücü olmasına rağmen katılma, erişim, ulaşma ve dâhil olma gücü yoktur. (Kömeçoğlu,2003:13)

Görüldüğü gibi kamusal alan ve özel alanın karışıklı konumlandırılmasında Antik dönemler ve Roma dönemi hariç çok kesin sınırlamalar koymak oldukça zordur. Bunda toplumsal, tarihsel gelişmeler kadar özellikle Augustos sonrası Roma tarihinden itibaren gerek kamusal gerekse özel hayat üzerinde etkili olan dinin rolü büyüktür. Bu nedenle kamusal alan ve din ilişkisi ileride daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır. Ancak dinin özel ve kamusal ayrımında 17 ve 18.yüzyıllarda direkt olarak özel alana ait bir ölçü olarak düşünülmesi aynı zamanda bu iki alanın ayrım çizgisi olarak da düşünülmüştür. Bu noktada başka hiçbir şeyin din kadar tartışma çıkardığı söylenemez. Örneğin ekonomi de öncelikle özel alana ait bir faaliyet iken aileden dışarıya çıkması ve bu alandan kopması olmasına rağmen pek tartışılmamıştır. Genel olarak günümüzde kamusal alan kavramıyla ilgili yaklaşımlar farklı olsa da bu alanlar arasındaki belirsizlik ve geçişkenlik daha çok kabul görmektedir.

1.4. Sosyolojik Bir Kavram Olarak Kamusal Alan

Modern Batı tarihinde kamusal alan kavramı 17.yüzyılın sonu ve 18.yüzyılın başlarından itibaren özellikle burjuva toplum çözümlemesinde kullanılmaya başlanmıştır. “Kavramın sosyal bilim gündemine yeniden

girmesinin iki önemli nedeni vardır. Birincisi, farklılık ilkesinin Batı toplumlarındaki demokrasi tartışmalarını giderek daha fazla sorgulayarak belirlemesi, ikincisi Jürgen Habermas'ın kamusal alan üzerine geliştirdiği teorik çerçevenin farklılığına kapalı olmasıdır.” (Göle, 1999: 8.) Habermas'ın kamusal alan teorisinin sosyal bilim dünyasında tanınmasından sonra, kavramla ilgili tanımlar, tartışmalar ve pek çok eleştiriler yapılmış olsa da herkes kavramın tanımlanmasının çok zor olduğunu tespit etmektedir.

Kavramın kullanımını analitik bir kategori ya da teorik bir yaklaşım aracı olarak faydalıdır. Kamusal alan kavramı, soyut bir toplumsal alanı ifade eder ve pratikte kendini göstereceği somut fiziksel biçimlerden herhangi birisi ile ilişkilendirilmesi zordur. Ancak, fiziki kamusal mekândan da tamamen ayrıdır. (Göle, 2002: 190)

“Dolayısıyla kavramın zorluunun, kendi içinde iki anlam boyutunu örerek içermesinden kaynaklandığı söylenebilir: Birinci yönüyle mekânsal bir kavram; toplumsal hayatımız içinde fikirlerin, ifadelerin ve tecrübenin üretildiği, ortaya çıktığı, paylaşıldığı, dolanıp, yayıldığı ve müzakere edildiği toplumsal alanları (kamusal mekânlar) ; bu süreçte ortaya çıkan ve bu anlam üretim sürecini oluşturan ya da bu süreç içinde oluşan kolektif gövdeleri (ulusal birimlerden ulus altı birliklere ve giderek ulus üstü ve küresel düzlemde uzanan kamuları) tanımlıyor. İkinci yönüyle ise, kavram, anlam üretim alanları açısından normatif bir ilkeyi bir ideali belirtiyor; ortak, ahenk, açık ve eleştirel olan anlamına geliyor.” (Özbek, 2004: 40, 41.)

Kavramla ilgili yapılan tanımlamalarda kavramın ifade ettiği toplumsal süreçler ve tanımlayan kişinin kendini içinde konumlandığı politik, felsefi bakımlara göre farklılıklar vardır. Bu açıdan kavram, ifade ettiği çeşitli sosyolojik unsurlar dikkate alınarak, çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.

Örneğin Rappa'ya göre kavram, beş farklı boyutta tanımlanmaktadır. Bu tanımlamaya göre kamusal alan,

1. “ İnsanların iletişiminin ve etkileşiminin fiziksel alanı,
2. İnsan eylemlerinin olduğu türden fiziksel olmayan, metaforik bir alan,
3. İki taraf arasındaki bilgi alış-verişinin farklı biçimlerinin bulunduğu bir mekân,
4. İhtiyaçların farklı eklenme biçimlerinin ve entelektüel veya entelektüel olmayan tartışmaların meydana geldiği bir alan,
5. Devletlerin ve devlet dışı aktörlerin, planlanmamış veya planlanmamış politikaların ortaya çıktığı bir alan” olabilir. (Aktaran: Karadağ, 2006: 5.)

Taylor ise, kamusal alanın öncelikle mekânsal özelliğini dikkate alarak tanımlamaktadır. Buna göre, “ kamusal alan, toplum üyelerinin matbu veya elektronik çeşitli iletişim araçları sayesinde bir araya gelerek ya da yüz yüze görüşerek, kamu yararı ile ilgili konuları tartıştı ve böylece bu konular hakkında ortak bir fikir oluşturdu ve var sayılan ortak bir mekândır. Ortak bir mekândır çünkü birçok iletişim aracı ve ortamı olsa da bu ortamlarda birçok mübadele gerçekleşebilir ve ilkesel olarak hepsinin birbiriyle iletişim içerisinde oldukları farz edilir.” (Taylor, 2002: 89.)

Tüm kamusal alan tartışmalarında merkezi bir öneme sahip olan Habermas da ise, kamusal alan, söylemsel bir etkinlik alanı olarak göze çarpmaktadır. “Habermas’a göre kamusal alan kavramıyla her şeyden önce toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şey oluşturulabilirdiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişimi garanti altına alınmıştır. Özel bireylerin kamusal bir gövde oluşturularak toplandıkları her konumunda kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur. Bu tür bir biraradalık durumundaki bireylerin davranışları ne iş ve meslek sahiplerinin özel ihtiyaçlarını görünürken yaptıkları davranışlara ne de bir devlet bürokrasisinin yasal sınırlarına tabi anayasal bir düzenin üyelerinin davranışlarına benzer. Yurttaşlar ancak genel yararları için meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama

özgürlükleri garantilenmi olarak tartışıldıklarında kamusal bir gövde biçiminde davranmı olurlar.”(Habermas, 2004: 95.)

Alman sosyalist düşünce geleneğinden gelen Neght ve Kluge , “ kamusal alan ve tecrübe” adlı kapsamlı çalışmalarıyla Habermas’ın bu anlayışını revize ederek politik, ekonomi ve özel alanın dışında yeni bir kategori olarak kamusal alan kavramını geliştirmiştir. Kluge , Siemens şirketi örneğini, var olan kamusal alan dışında karıt kamusal alan örneği olarak vermektedir. (Liedman, 2004: 633.) Neght ve Kluge’nin Habermas sonrası iletişim teknolojisi ile ilgili gelişmeleri de dikkate alınarak kamusal alanla ilgili kavramları dört boyutlu şekilde özetlenebilir. 1. Kamusal alan, birbirinden farklı ekonomik, teknik ve politik örgütlenme safhalarına tekabül eden farklı tipte kamusal alanların denge (unstable) bir karışımıdır. 2. Çoklu, çeşitli ve eşitsiz katılımcılar arasındaki söylemsel çekişmenin alanıdır. 3. Farklı kamusal alan tipleri ve çeşitli kamular arasındaki örtüşmeler ve konjonktürler nedeniyle potansiyel olarak öngörülemeyen bir süreçtir. 4. Soyut evrensellik idealleri yerine maddi yapılarda temellenen farklı, çeşitli kamular arasındaki tercümeyi mümkün kılan kapsayıcı bir boyut içeren bir kategoridir. Neght ve Kluge’nin anlayışında kamusal alan bir alan olmaktan çok bir süreçtir ve bu alandaki denge imkânı, farklı kamusal alan tipleri içine yazılmış olan, farklı zamansal özelliklere dayanır. (Hansen, 2004: 163 -175.)

Kamusal alan teorisini Habermas’ın burjuva toplumu kamusal alan modelinin eleştirisi üzerine kuran ve feminist akımın önemli temsilcilerinden olan Nancy Fraser’e göre kamusal alan, sınırları önceden belirlenmiş , içine girilip çıkılabilen bir alan değildir. Bunun aksine, demokratik sistem içerisinde var olan, farklı toplumsal kimliklere sahip toplumsal grupların katıldığı eşitlikçi ve çoğulcu bir alandır. Bu da tek bir kamusal alandan bahsedilemeyecek anlamına gelmektedir. Böyle bir kültürel söylemsel alan içerisinde neyin kamusal olup olmadığı, bu alanın aktörleri olan toplumsal grupların yani rakip kamusal aktörlerin söylemsel mücadelesine bağlıdır. (Fraser, 2004: 104.)

Kavramla ilgili olarak tanımlamaları örneklemeye devam edersek, alanın en önemli dü ünürlerinden biri olan Richard Sennett'in kamusal alanı, kentsel bir olgu olarak de erlendirdi ini görürüz. Bu daha çok mekânsal bir tanımlamadır. Ona göre kamusal alan, burjuvanın toplumsal kökenini gizleme kaygısından vazgeçip, kendi deneyim ve pratiklerini te hir ederek, kimli ini toplumsal düzeyde kurdu u bir mekândır. Sennett'in çözümlemesinde kamusal alan kavramı modern anlamını 18. yüzyılın ba larında Paris ve Londra gibi ehirlerde kazanmaya ba lamı tır. Bu dönemde kamu, yalnızca aile ve yakın arkada kesimlerinden farklı konumu olan, farklı bir ya am bölgesi de il, çok çe itli insanları içeren tanıdıklar ve yabancıların olu turdu u bir alanı ifade etmektedir. Onun kozmopolit olarak adlandırdı ı kamusal insan ise, her yere girip çıkabilen, a ina oldu u eylerle hiçbir alakası ya da benzerli i olmayan durumlarda da rahat hareket edebilen kimsedir. Ona göre, kozmopolit insan, o dönemin kamusal alanının aktörü ve mükemmel kamusal insandır.(Sennet, 2002: 33.)

Kamusal alan teorileri arasında çok özel bir yeri olan ve Benhabib'in agonistik*(çatı macı) ve erdeme dayalı kamu alanı anlayı ı içerisinde konumlandırdı ı Arendt'e göre kamusal alan , “ ahlaki ve politik büyüklü ü, kahramanlı ın sergilendi i bir mükemmellik alanıdır. Kamu alanında yapılan her etkinli in özel alanda kar ılı ı olmayan bir mükemmelli e ula ması mümkündür. Mükemmellik tanımı gere i ba kalarının bulununu gerektirir. Birey burada farkını, üstünlü ünü, yerinin doldurulamazlı mını ortaya koyar. Hiçbir e itim, yaratıcılık ya da istidat bireye mükemmellik için kamu alanından daha iyi bir imkân sunamaz.” (Arendt, 2003: 90, 91.) Arendt'in kamusal alan anlayı ında üç unsur ön plana çıkmaktadır. Buna göre kamusal alan, 1. topografik ve kurumsal de il, eylemsel ve söylemseldir. 2. Politik olan ile özde ildir. Toplumsalı eksen alan bir büyüklüktedir ve bu açıdan da 3.olarak bir arada ya amanın sınırlarını, moral kodlarını ve do rultusunu in a etme sürecidir. (Sarıbay, 2000: 5,6.)

* Agonistik: Yunanca sava , çatı ma, mücadele anlamına gelen agondan türetilmi sıfat; fiziki, psikolojik, felsefi, ideolojik vb. çatı ma ba lamında polemikçi, kavgacı olma durumu.

Di er taraftan Dana R. Villa, kamusal alanı “ kar ılıklı konu ma eyleminin (interaksiyon) kurumsalla mı bir arenasından ibaret bir alan olarak” (Villa, 1996: 259.) tanımlayarak mekânsallı ın dı ında toplumsal bir etkile im sürecine i aret etmektedir. Yine alanın önemli dü ünülerinden A.Wolfe ’a göre kamusal alan, toplumun her kesimine e it olarak uygulanacak ve e it olan bir katılımı la gerçekle en kararların alınma süreçleridir.

Wolfe de bir tek kamusal alan anlayı ının modern dünyada imkânsızlı ından bahsederek, farklı kamusalılık fikrini önermektedir. Buna göre, toplumun her kesimine e it olarak uygulanacak ve kabullenilecek ve herkesin katıldı ı kararlar almak neredeyse imkânsızdır. Bu açıdan aileler, arkadaş lık ebekeleri, dernekler, etnik ve ırk grupları, dil toplulukları ve di er benzer çıkar, kimlik ve dini grupların olu turdukları alan da farklı kamusalılıklar alanı olarak de erlendirilmelidir. (Wolfe,1997:196)

Weintraub ise, kamusal ile özel arasında iki temel farklılık noktasına i aret etmektedir. Kamusal olanı belirleyici olarak ifade eden ilkeler: 1. Gizlenmi ya da kendi içine çekilmi olana kar ı açık olan, ortaya çıkarılmı ya da eri ilebilir olan anlamında görünürlük ilkesi. 2. Bireysel ya da bireye ait olana kar ılıklı kolektiflik ya da bireylerin kolektif çıkarları ile ilgili eylemlerdir. Yani, kamusalın ayırıcı özelli i görünürlük ve kolektifliktir. (Weintraub, 1997:5.)

Nilüfer Göle ise, kamusal alanı, sosyologların Durkheim’den beri sordu u sorulara cevap olarak tanımlamaktadır. Hakikaten , “ toplumu ayıran de il bir arada tutan nedir? Aile birimi mi, etnik köken mi, ortak kültür mü, din mi, politik bir i mi, ekonomik i bölümü mü? Böyle dü ünüldü ü zaman kamusal alan, sivil toplumdaki farklı olarak bu farklılıkların bir arada olu abilece i ortak bir alana tekabül etmektedir. 1980’li yıllardan itibaren yeni toplumsal hareketlerle birlikte sosyal bilimlerin kamusal alan üzerine dü ünmesinin nedeni toplumların içindeki farklılık aray ı larıdır. Aynı toplumda hem farklı kalıp hem de bir arada nasıl ya anaca ı sorusuna cevap kamusal alandan

gelmi tir. Yani sonuç olarak sivil toplum ve kamusal alanın açıklayıcılık imkânını öyle tanımlayabiliriz. Her ikisi de sadece siyasal bir alan de ildir. Ama siyasal ile sosyo- kültürel, birey ile devlet arasında bir aracıdırlar. Yani ikisi de bir mediatör (aracı) kurumun kavramsalla tırılmasıdır. (Göle, 2003: 88.)

Kamusal alanın hermenötik* kavramsalla tırmasını yapan Alejandro ‘ya göre ise kamusal alan “yurtta lar arasındaki toplumsal ili ki ve ileti imlerin gerçekleşti i zemin olarak yarı an geleneklerden ve söylemlerden vücut bulur. Bu tür kamu alanında anlamlar ve gelenekler güçlendirilmi tir ama süreç içinde yeni güçler aynı kavramlara farklı anlamlar veya vurgular yükleyebilirler. Hatta var olanları reddedebilirler. Böylece herhangi bir bireyin, grubun veya kurumun kamu alanının özel öznesi haline gelmesinin yolları kapanır. Aksi takdirde kamu alanının bir grup tarafından kontrol edilmesi veya tek bir söyleme tabi olması onu tahrip eder. (Alejandro, 1993: 220)

Görüldü ü gibi kamusal alan kavramının anlamlandırılması konusunda birçok dü ünürün, farklı felsefe geleneklerinin, farklı kuramların de i ik görüşleri vardır. Ancak anlamlandırma ve i levler konusunda bunca farklılı a ra men, kamusal alanın modern demokratik toplumlar açısından vazgeçilemez oldu u konusunda bir görüş birli i vardır. Hatta bu vazgeçilmezlik o kadar önemli ve o kadar hayatidir ki aktörlerinin ve sınırlarının kamusal erk tarafından belirlendi i, totaliter, politik sistemlerde bile taklit edilmesinin zorunlulu u üzerine vurgular yapılmı tır. Bu açıdan modern demokratik toplumların geli im süreçleri paralelinde ve yeni sosyal hareketler, farklı kimlik grupları, farklı kolektif çıkar grupları dikkate alınarak kavramın içeri ini zenginle tirmek mümkündür.

Ayrıca modern kamusal alan kavramı Batı dünyasının sosyo- politik geli im sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmı ve temelinde ya da içerd i i

* Hermenötik: Genel olarak insan eylemlerinin, sözlerinin yaratt ı ürünlerin ve kurumların anlamının tanımlanması ve yorumlanması sanatı.

anlamlarda Rönesans, Reform ve Aydınlanma ile ortaya çıkan dönüm temalarını taıtmaktadır. Bunun için, Batı toplumlarındaki kamusal alan çözümlemesi tartışılırken ya da Batıdaki kamusal alan modelleri ı ı ında ba ka toplumlar de erlendirilirken bu toplumların sosyal dinamiklerinin çok iyi analiz edilmesi gerekmektedir.

Kamusal alan kavramı ile ilgili teorik alt yapı olu turabilmek amacıyla yapt ımız bu kısa tanımlama çalı masından sonra bazı kamusal alan teorilerini kısaca de inmek yerinde olacaktır. Çünkü uan ula t ımız çok kültürlü, ulanın ve etkile imin maksimum düzeyde yaygınla t ı ve bu açıdan dünyanın küçüldü ü ve yine öngörülerin aksine modernizmin vaat etti i ekonomik refahtan yararlanma imkânına ra men, farklı kimlik ve ekonomik artlara sahip yeni sosyal hareketlerin aktör olarak katıldı ı yeni bir kamusal alan ya da birçok kamusal alan vardır. Kamusal alana dâhil olmanın artları bu alanın sınırları ve bu alandaki eylemin özellikleri yeniden tartışılmaktadır.

Yaygın anlayı a göre ise artık 18.yüzyıl kamusal alan anlayı ları modern toplumlara açılım getirememekte dolayısıyla bu alanın yeniden dü ünülerek geni letilmesi gerekmektedir. Bu amaçla çe itli kamusal alan teorileri geli tirilmektedir.

Bu noktada eyla Benhabib, ayırım yapma sanatının riskli ve güç bir i oldu unu belirttikten sonra batılı politik dü üncenin üç ana akımına kar ılık gelen üç farklı kamusal alan teorisini temel alan bir tasnif önermi tir. Birçok çalı maya temel olu turan bu kamu alanı modelleri ile ilgili ayırımı benimseyerek incelemek faydalı olacaktır. Ayrıca, bu tasnife bir ilave yapmak gerekirse o da postmodern kamusal alan modelidir. Bu teori de kamusal alan kavrayı na yeni açılımlar kazandırdı ı için ayrıca incelenmelidir.

Benhabib cumhuriyeti ve sivil ya amı erdeme dayandıran, geleneklerde ortak olan kamu alanı anlayı nı “agonistik” model olarak adlandırmakta ve bunun örne i olarak Hannah Arendt’e gönderme yapmaktadır. Liberal

gelene in özellikle Kant'tan ba layarak adil ve istikrarlı kamu düzenini politik dü üncenin merkezine alan liberallerin dü üncesini “ legalistik kamu alanı modeli” olarak adlandırmaktadır. Jurgen Habermas'ın çalı malarında öne çıkan, geç dönem kapitalist toplumların demokratik ve sosyalist yeniden yapılanı mını ön gören anlayı ları da “söylemsel kamu alanı” modelleri olarak ifade etmektedir. (Benhabib,1996: 258.)

Di er taraftan Bauman , Touraine , Lyotard, Smart vb. dü ünürlerin moderniteye yönelttikleri ele tiriler ve bu ele tirilerde öne çıkan özelliklere ba lı olarak, farklı bir kamusal alan modeli olan postmodern model önerilmektedir.” (Karada , 2006: 65) Postmodern kamusal alan modelinde ise özerk akla dayalı özerk toplum, ayırt edici bir özellik olarak vurgulanmaktadır. Ancak bu model daha çok modern kamu alanı modellerine yönelik ele tirel bir tavrı simgelemektedir.

1.5. Kamusal Alan, Devlet ve Din li kileri

1.5.1. Kamusal Alan ve Devlet

Kamusal alan ve devlet ili kisi, devletin me ruiyet zemininin bu alanda sa lanması dolayısıyla oldukça önemlidir. Ayrıca yaygın ve yanlı bir kanaat olarak kamusal alanın devletle özde le tirilmesi söz konusudur. leride bahsedilece i gibi özellikle ülkemizde bu yaygın yanlı lık açıkça görülmektedir. Buna göre devlet, kamusal alanın sahibi, düzenleyicisi, denetleyicisi, sınırlarının belirleyicisi, hatta kamusal alanın çıkarları pe inde ko an, rasyonel, özerk öznelerin rasyonel akıl yürütmeleri sonucu ula maları gereken ortak iyinin belirleyicisidir.

Kamusal alan, devletin alanıdır ve ancak devletin izin verdi i aktörler bu alana girebilir. Bu yaygın yanılığarı akılda tutarak, farklı kamusal alan modellerinde, hatta hiçbir kamusal alan modelinde devletin hâkim ve belirleyici olmadı mını söyleyebiliriz. So uk sava öncesi, demir perde ülkeleri ve

diktatörlükle yönetilen ülkeler hariç, zaten böyle bir şeyin olmayacağı dile getirilmektedir. Yani kamusal alan, demokratik sistemlerin bir koşuludur. Ancak, kamusal alanın bazı özele kapalı olması ve bu alandaki hâkim sınıfın, kendi çıkarlarını tüm kamunun çıkarımı gibi sunarak, ayrıcalıklarını koruması yani tekçi kamu anlayışı modern kamusal alanın en çok eleştirilen yönü olmuştur. Bu, Habermas'ın kamusal alan modeli için de geçerlidir. Habermas'ın burjuva kamusal alan modelinde, burjuvanın devletle ilişkisinde burjuva, kendi çıkarlarını toplumun çıkarı olarak sunmuş ve aslında tarihsel olarak bu ilişki dışındaki sınıfla hâkimiyet mücadelesi vermiştir.

Bugün, kamusal alan- devlet ilişkisinde yapılan eleştiriler, kamusal alanın demokratikleşmesine yöneliktir. Seküler, rasyonel ve tarafsızlık ilkesi gereği hareket eden devlet için, kendilerini rasyonel olmak zorunda hissetmeyen toplumsal hareketlerin kamusal alana katılımıyla, bu farklılıkların varlığını mümkün kılacak ölçüde demokratik politikalar geliştirememesi eleştirilmiştir. Devletin kamusal alanla eşitlenmesi, günümüz toplumları için daha ciddi bir problemdir. Ancak bununla birlikte marjinal de olsa, bu tür teoriler de vardır. Thiemon'a göre bu yaklaşımı savunan teorisyenler, kamu alanını, devlet faaliyet alanı olarak içinde, grupların ve bireylerin, farklı ve çatışan özel çıkarlarının, çeşitli nötr değerlendirme araçlarıyla aracılık edildiği bir alan olarak tanımlarlar. Bu tür kamusal/özel ayrımının ikili bir sonucu vardır.

1- Kamusalı devletle özdeşleştirmek suretiyle, kamu alanında etkin olacak aktörlerin sayısını kesin olarak sınırlar. 2- Çeşitli devlet dışı topluluklar ve birliklerin etkinliklerini özel veya bireysel çıkarların ifadeleri olarak nitelendirmek suretiyle bu gibi grupların kamu refahına ve ortak iyiye hizmet etme niyetini engeller. (Aktaran: , 2006: 98.)

Kamusal alan ve devlet ilişkisinde, belirleyici olan konusundan birisi de toplumların devleti nasıl tasavvur ettikleridir. Eğer soyut bir kavram olarak devletin zihinlerdeki yeri kutsallıkla pekiştirilirse ve bu kutsallık atfı, hikmet-i devlet anlayışını, bu da hikmetinden yapıp etmelerinden sorulmazlığı

sa larsa burada demokratik kamusal alanın olu umundan bahsedilemez. (Karaka ,1998: 157.) Bu nedenle devlete atfedilen rol açısından siyaset dü üncesinde iki tür anlayı tan bahsetmek mümkündür.

Birinci anlayı Platon'un dü üncelerine kadar uzanan bu hikmet-i devlet anlayı ıdır. Toplumun tüm titre im noktalarına kadar uzanıp, siyasal ya ama da hükmeden a kın bir devleti ön görür. Bu anlayı a göre, devlete herhangi bir beklenti içinde olunmaksızın itaat zorunlu bir ödev olup, topluma istedi i biçimi verme, devletin inisiyatifinde olan bir eydir. Bu türden bir devlet anlayı ı, fa izm, komünizm, diktatöryanizm, jakobenizm ve elitizm gibi politik tutumların temelindeki dü ünceye kaynaklık etmektedir. Siyaset dü üncesindeki ikinci tür devlet anlayı ına göre devlet, toplumun hizmetinde bir araçtır. Araçsal devlet anlayı ı olarak kabul gören bu anlayı a göre devlet, kendi egemenli i altında olan sosyal grupların öznel iradelerinden ba ımsız bir biçimde onlara mutlak anlamda hükmeden bir otorite de il, öznel iradelerin her tür özelliklerini korumaya aday bir tür araçsal otoritedir. (Çaha,1999: 10.)

Modern anlamda kamusal alan anlayı ının ortaya çıkı ı da bahsedilen birinci anlayı ın terk edilip, rasyonel aklın mutlaklı ı amacıyla, kutsalın özel alana gönderildi i dönemle aynıdır. Burjuvazinin kiliseye kar ı zaferiyle, kilisenin mutlak hakikatlerinin yerini burjuva erdemi alır ve din de devletin kontrolünde yani Habermas'a göre temsilî bir kamuya dönü ür. Bu dönem, aynı zamanda a kın devlet anlayı ının sonu ve devlet gücünü elinde bulunduranların, yasayla sınırlandı ı ve kendilerini Tanrıya kar ı sorumlu olmak yerine, yönettiklerine kar ı sorumlu olma anlayı ının yerle ti i kurulma dönemidir. Burada kamusal alan, devlet ile toplum arasında onu rasyonel olarak denetleyen, politika üreten ve toplumun otak çıkarlarını devlete ileten bir alandır. Ancak, devlet otoritesi kamusal bir otorite oldu u için devlet, kamusalın tamamen dı ında de ildir

E er devlet, kamusal alana resmi ideolojisi, eylemlilik ve resmî yarı resmi örgütleriyle tamamen hâkimse fa izm, komünizm gibi otoriter- diktatör

sistemlerden söz edilir. Devletin kamusal alana derece derece daha az müdahil oldu u durumlarda ise, temsili demokrasi, katılımcı demokrasi, ço ulcu demokrasi gibi demokrasinin çe itli biçimlerinden söz edilir. Kamusal alan, bu alandaki aktörlerin durumuna göre yapı ve anlam de i ikli ine u rar. (Yelken, 2005: 93.)

Habermas da geli tirdi i kamusal alan modelinde devleti, kamusal ile ili kili görmekle birlikte kamusal alanın asıl aktörü, denetleyicisi ve sahibi olarak görmemektedir. Habermas'ın çözümlemesinde problem, sivil örgütlenmeler ve gönüllü kurulu ların özel alan içerisinde, devletin faaliyetlerinin de kamusal içerisinde dü ünülmesindedir. Geç modern dönemde sivil örgütlenme ve kimli e dayalı hareketlerin kamusal alana çıkı 1, bu ayrım açısından problem olmu tur. “Ku kusuz liberal bakı açısından de erlendirildi inde, devlet, kamusal bir faaliyet yürütmektedir; Ancak kamusallık sadece bundan ibaret de ildir. Burada önemli olan, devletin yansızlık ilkesiyle hareket ederek, hukuksal çerçevede kalıp, vatandaşların farklı iyi anlayı larını ve bireysel tercihlerini gerçekle tirebilecekleri barı çıl bir ortamın sa lamasıdır.” (Erdo an, 2006: 99.)

Habermas'a göre , “demokratik anayasal devlette tanınmak için verilen u ra , yalnızca tüm toplulukların siyasal alana ula abildikleri, seslerini duyurabildikleri, gereksinimlerini kar ılayabildikleri ve hiç birinin a a ilanıp dı lanmadı ı ölçüde yasal güce sahip olur. Temsil ve yurtta lık nitelikleri açısından bakıldı nda, e it haklardan yararlanmayı sa layacak, e it olanaklar için, gerçeklere dayalı, pe in ko ulların güvence altına alınması önemlidir. Bu, yalnızca siyasal katılım de il, aynı zamanda toplumsal katılım ve ki isel özgürlükler için de geçerlidir. Çünkü hiç kimse ki isel özerklik için gerekli ko ullar sa lanmadıkça siyasal açıdan özerk bir davranı n içine giremez.” (Corleheden ve Gabriels,1998: 152.)

Habermas, devleti birey için güvenceleri sa layan kamusal bir kurum olarak görmektedir. Ayrıca Habermas kamusal alan ile kamunun otoritesi

olarak devleti birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, “ her ne kadar sözün geli i olarak, devlet otoritesi için kamusal alanın yürütücüsü deniyor olsa da, devlet aslında kamu otoritesi olarak ele alınır; ama bu kabul kamusal alanın özelli inden, yani devletin, tüm yurtta ların selameti ile ilgilenmesi görevinden türetilmi tir. Politik kontrolün uygulanması, olan bitene ili kin bilginin halka açık olması gerekti ine ili kin demokratik talebe etkin bir biçimde ba ımlı kılınabildi i zaman ancak politik kamusal alan yasa koyucu organlar aracılı ıyla yönetim üzerinde kurumsalla mı bir etkileme gücü kazanabilir.” (Habermas, 2004: 96.)

Bu anlayı çerçevesinde kamusal alan, devletin dı ındadır. Habermas’ın burjuva siyasal kamusundaki serbest ve devlet müdahalesinden ba ımsız fikir ve bilgi mübadelesi, liberal ekonomi modelindeki serbest ve devlet müdahalesinden ba ımsız mal mübadelesi ilkesine paraleldir. Devletin görevi, hem ekonomik mübadelede hem de kamusal müzakere alanında oyunun kurallarına göre oynanmasını sa lamaktır. Kamusal müzakerelere yapılabilecek devlet müdahalesi, kamusal kararları, herkes için olabilecek en iyi karar olmaktan çıkarır, rasyonellik ilkesini bozar ve kamusal faydayı zedeler.

Habermas’a göre zordan ve müdahaleden arınmı siyasal kamusal müzakere, kurumsal güvencelerini burjuva hukuk devletinde bulur. Hukuk devleti, ideal olarak bütün devlet faaliyetlerinin burjuva kamuoyu aracılı ıyla me rula tırılmı normlara dayandırılmasıdır. Burjuva hukuk devleti, tarafsızla tırılmı , zordan arındırılmı ve özel alanın ihtiyaçlarına tabi kılınmı bir devlettir. Tarafsızlık, hukuksallık, rasyonel idare ve kararların kamuoyu aracılı ıyla denetimi, bu devletin özelliklerindedir. (Yılmaz, 2006: 196, 197)

Kamusal alan ve devlet ili kilerini Habermas paralelinde kuran ve modern kamusal alanın i lev ve özellikleri nedeniyle kamusal alanı devletin dı ında bir alan olarak gören di er bir dü ünür de Taylor ‘dur. O, modern kamusal alanın en ayırıcı özelli inin sekülerlik ve rasyonellik oldu unu belirtir. Ona göre, modern kamusal alan bilinçli olarak iktidarın dı ında görülen bir tartı ma

mekânıdır. İktidar tarafından dinlenildiği varsayılır. Ancak, kendisi iktidarın bir icrası değildir. Yani modern kamusal alan, iktidarın dışarıdan bir şey tarafından izlenip denetlenmesi gerektiği fikrinin ifadesidir. Ancak, farklı olan şey ise, iktidarın denetiminin doğasıdır. İktidar, rasyonel akıldan doğan bir söylemle denetlenmektedir. Yani kamusal alan, iktidar dışında fakat yine de iktidar için normatif olan, akla dayalı bir söylemle toplumun ortak bir kanıya varmasını mümkün kılmaktadır. Bu anlamda kamusal alandaki tartışmalar, toplumun ekonomik, siyasal ve hukuki olarak, nesnel ve aydınlanmış kavranımının gelişimine bağlıdır. Burada yapılan tartışmadan çıkan sonuç, yani kamuoyu, ideal biçimde rasyonel, seküler ve akla dayalı tartışmaların sonucudur. (Taylor, 2002: 94, 97.)

Ancak liberal teorilerdeki kamusal ve özel ayrımı ve sivil toplum unsurlarının özel alan içerisine yerleştirilmesi, burada bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Yani, modern demokratik liberal anlayışa göre; “siyasal kararların demokratik meşruluğu, devletin ana kurumsal gövdesi içinde ve ona bağlı bir şekilde yer alan ve dolayısıyla da belirli bir ortak toplumsal sorunla ilgili olarak, toplumun ortak iyiliğini gözeten bir mutabakat arayışına değil de devletin varlığı ve bütünlüğünün korunmasına öncelik veren yahut bunu bir sınırlama olarak dayatan kurumlar içinde gerçekleştiren diyalog süreciyle oluşturulamaz. Devletten bağımsız ve onun dışında gerçekleştiren tartışmalarla bu meşruluk sağlanabilir.” (Köker, 2004: 315.)

Oysa liberal kuramda sivil toplum ve özel alana ait olduğu için bu tür tartışmalar, parlamentolar, mahkemeler vb. kurumlar aracılığıyla yürütülür. Bu da demokratik meşruluğun kamusal tartışma ve mutabakat temelinde sağlanması gerektiği görüşüyle çeliirmektedir. Dolayısıyla sivil örgütlenmelerin söylem ve eylem alanları kamusal alan kabul edilmelidir. Liberal teorilerdeki en çok eleştirilen noktalardan birini bu açmaz oluşturmaktadır.

Eğer sivil toplum ve gönüllü kuruluşlar ya da farklı kimlik temelli ve farklı iyi anlayışına sahip toplumsal gruplar, özel alanda kalmak zorundaysa,

siyasal partiler, parlamento, mahkeme salonları gibi yerler kamusal alanlardır. Liberal teoride özellikle Rawls'ın kamusal alanı böyle bir alandır. Ancak yine Habermas'dan hareketle artık modern devletin özel alana müdahalesiyle bu alanların devletin kurumsal yapısını oluşturan ve devletin âli menfaatlerini her şeyden çok esas alan kurumlara dönüşünü söyleyebiliriz.

Taylor'un çözümlemesi içinde, kamusal alanın siyaset için demokratik meşruluk alanı olarak değerlendirilmesi esas alındığında ikinci bir sorun daha vardır. Bu sorun, modern anlamda devlet, kamusal bir yapıyorsa ve kamusal alanın dışında idiyorsa, kamusal alanla ilgili kisinin nasıl kurulacağıdır. Bunun cevabı ise "Demokratik meşruluğun ideal ölçülerini bünyesinde taşıyan kamusal alan, yine bir ideal olarak, devletin toplumu oluşturan bireyler ve gruplar üstü, onlardan ayrı ve dolayısıyla onlara egemen konumunu törpülemeyi, devleti doğrudan kamusal alana, kamusal alanda ortaya çıkan ortak sorunlarla ilgili mutabakatlara tabi kılmayı hatta kendi kendini yöneten bir toplum idealini gerektirir. Bu ideal, gerçekte var olan devlet toplum ilişkilerini; a) hem bu ilişkileri düzenleyen siyasal kuralların meşruluğu açısından b) hem de devletin toplumsal iradeye ne kadar tabi olup olmadığı, toplumdaki bağımsız ve ona egemen bir konumda hareket etme kabiliyetinin ne ölçüde toplum lehine törpülenmediği noktasında eleştirme imkânı vermektedir." (Köker, 2004: 316.)

Genel olarak liberal yaklaşımların temelini, devletin siyasal tarafsızlık ve hukuk düzeni ilkelerine bağlı hareket etmesi anlayışı oluşturmaktadır. Hak temelli devlet, ifade özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, düşünce ve vicdan özgürlüğü gibi hakların anayasal sınırlanmalar yoluyla ortaya çıkmasını sağlar. Bu tür devlet ve kamusal alan anlayışlarının tüm liberaller tarafından ve tüm modern demokrasiler açısından geçerli olduğu söylenemez. Ancak genel olarak liberal anlayışların, kamusal alan ve devlet ilişkisi bu yöndedir.

Modern kamusal alanın feminist eleştirisinin örneği olarak görülen, Fraser de bu liberal kamusal alan/ devlet ilişkisini eleştirir. Ona göre " kamusal alan devlet değildir; aksine devleti dengeleyen bir karşılaştırmalı oluşturma işlevi

görebilecek olan ve gayri resmi olarak harekete geçirilmi , hükümet dı ı söylemsel fikirler gövdesidir. Aslına bakılırsa, burjuva kavrayı ında “kamuoyuna” ba ımsızlık, özerklik ve me ruluk havası ihsan eden hale, içinde olu tu u kamusal alanın tam da bu hükümet ötesi niteli idir.” (Fraser, 2004: 129.) Fraser, devlet ile sivil toplum arasında keskin bir ayrımın gereklili ini savunur. Ancak sivil toplumun varlı ı ve müzakere prati i yalnızca ortak iyi konusunda fikir üretme fonksiyonuyla sınırlı kalıp, uygulama prati i içermeyen kamuları olu turur. O, bunları “zayıf kamular” olarak adlandırır.

Bu durum, Habermas açısından da kamusal alandaki bir dönü ümün adıdır. Ona göre de sivil toplumu olu turan ö elerin meydana getirdi i ileti im ebekesi içerisinde kamusal bir tartı ma yürütülür ve kamusal söylemler ekillendirilir. Bu ekillende, sivil toplumun damarlarında kristalle en kamusal söylemler, yönetsel iktidarı ikame etmeyen, sadece onu etkileyen ileti imsel bir iktidar üretirler. Bu etki, me ruiyet sa lama ya da sa lamama ile ilgilidir. Siyasal kamusal alan, demokratik bir rejim içerisinde parlamento yolu ile siyasal iktidar üzerinde kurumla mı bir etkide bulunabilir. (Yılmaz, 2006:197.)

H.Kırık ise, kamusal alan ve devlet ili kisine, liberal kuramın özel ve kamusal ayrımından hareketle farklı bir yorum getirmektedir. Ona göre devlet ve devlete ait herhangi bir alan veya mekân kamusal de ildir ve kamusal olmamalıdır. Liberal kuramdaki özel alan, aslında bireylerin günlük hayatlarını sürdürdükleri, ihtiyaçlar ve zorunluluklar alanıdır ve bu alan aynı zamanda toplumsal alandır. Kamusal alan ise, özgürlükler alanıdır bu nedenle siyasaldır. Ancak, devletle ili kili de ildir. Burada bireyler, temel hak ve özgürlükleri güvence altına alınmı , özgür vatanda lar olarak kendilerini ilgilendiren konularda fikir yürütme ve karar alma süreçlerine katılırlar. Böylece kamusal alan, bireylerin ileti imsel eylem yoluyla, sorunlarına ortak çözümler aradıkları ya da aramak için bir araya geldikleri her durumda olu ur. Bu açıdan mekânsal de il, söylemsel ve amaçsaldır. Ortak anlama ve çözüme ula mayı hedefledi i için siyasaldır, ancak devletin dı ında olu ur. Ortak sorunların müzakere edilmesi açısından toplumsaldır ancak araçsal rasyonaliteye kar ı ileti imsel

rasyonaliteyi, stratejik eyleme kar ı ileti imsel eylemi içerd i için farklı bir toplumsallık halidir. Bu ekildeki kamusal alan, devletle toplum arasında, her ikisine de aynı mesafede ve bu ikisi arasında aracıdır. (Kırık, 2005: 134, 135.) Ancak bu yorum yukarıda ifade etti imiz problemlere çözüm getirici bir yorum de ildir.

Genel bir de erlendirme yapılacak olursa kamusal alan ve devletle ilgili tartışılmalarda ortak görüş , devletin kamusal alanın dı nda oldu udur. Devletin kamusal alana hâkim oldu u ve toplumun ortak iyisinin ne oldu una karar verdi i toplumlar zaten kamusal alandan bahsedilemeyen totaliter toplumlardır. Demokratik bir toplumda kamusal alan, devlet ve iktidar ile farklı çıkarlar etrafında örgütlenmi , rasyonel akıl yürütme ile ortak sorunlarına muhtemel en iyi çözümü arayan, bireylerin arasındaki aracı bir alandır. Bu alanda hangi söylemin hâkim olaca ı, farklı seslerin birbirlerini yine rasyonel yollarla ikna etmesine ba lıdır.

Burada devlete biçilen rol, tüm bu tartışılma ve akıl yürütmelere katılan bireylerin hak ve özgürlüklerini garanti altına alma ve tüm gruplara e it mesafede durarak, kamusal tartışılmanın ideal bir ortamda gelişmesini sağlamaktır. Farklı toplumların devlet kavramına yükledi i anlama göre devlet, zaman zaman kamusal alanın tek aktörü ve belirleyicisi olabilmektedir. Ancak, sağlıklı ileyen demokratik bir toplum için devlet ve iktidarın me ruiyeti, hak ve özgürlükleri garantiye alınmı bireylerin kendi sorunları üzerinde yürüttükleri müzakerelerin sonuçlarını dikkate almasına ba lıdır. Bu nedenle kamudendiinde akla devlet, kamu hizmeti dendi inde devlete hizmet, kamu yararı dendi inde devletin düzeni ve güvenlik güçlerinin yararı ve kamuoyu dendi inde de medyada sesi daha gür çıkanlar akla gelmemelidir. Demokratik toplumlar için kamusal alan çok önemlidir ve devletin bu alanın dı nda ama buradaki aktörler için var oldu u ve me ruiyetini buraya borçlu oldu u da unutulmamalıdır.

1.5.2. Türkiye’de Kamusal Alan

Türkiye’de kamusal alan tartışmaları güç, iktidar ilişkileri ve özgürlükler bağlamında gündeme gelmektedir. Zamansal olarak bu süreç 1980’ler sonrasına tekabül etmektedir. Modern Türkiye’nin kamusal alan özelliklerinin incelenmesinde bazı ara tırmacılar, Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye’si arasında radikal bir kopu tanımlanırken; diğer bazıları ise benzer bir süreklilikten bahsetmektedirler. Benzerlikler, süreklilikler ve farklılıkları daha iyi anlayabilmek için kamusal alanın Osmanlı toplumundaki serüvenine kısaca bakmak zorunludur.

“Bürokratik bir devlet olarak Osmanlı Devleti’nin en belirgin özelliği, çevre ile merkez arasındaki uzaklıkta yatmaktadır. Çevreden bağımsızlığı ve bu anlamda sahip olduğu otonomi, devletin kendine özgü örgütlenme ve yapılanma biçimini ortaya çıkarmıştır. Devlet otoritesinin olduğu merkez ile halk kesiminin olduğu çevre arasında Hegel’in tanımladığı anlamda aracı kurumları görmek mümkündür. Merkezi otoriteden bağımsız bir hareket alanı ve aynı zamanda Batı Avrupa’da görülen ekliyle mülkiyet haklarına sahip olan bir sivil toplum unsuru yoktur.” (Çağın,2003:147)

Devletin merkezi konumu nedeniyle Osmanlı toplumu devlet etrafında örgütlenmiş bir toplum özelliğindedir. Buna göre siyaset alanı olarak devlet yani sistem dünyası ile ihtiyaçlar ve üretim alanı olarak toplumsal yapı yani yaşam dünyası arasında bir farklılaşma söz konusudur. Yaşam dünyasının yani üretim, ihtiyaçlar ve genel olarak toplumsal dünyanın bölünmüşlüğü ve heterojenliğine karşılık, sistem ve siyaset alanının homojenliğinden bahsetmek mümkündür. (Kırık, 2005: 99.) Yani tüm Osmanlı toplumu, mutlak egemen patrimonyal bir hükümdar başlıklı iki büyük sınıftan oluşuyordu: Sultanın otoritesini temsil eden askeri sınıf; düzenli ordu mensupları, saray ve bürokrasi ve bu gruba dâhil olan ulema. Bunun dışında ise üretimle uğraşan, vergi veren toprak sınıfları vardı. (Kılıç, 1998: 78.) Burada birinci grup Osmanlı toplumunun elit yani havas kesimini oluşturmaktadır. Devlet mekanizmasını

kullanan, topluma yön veren ve devleti topluma kapalı bir iç mekanizma olarak i leten kesim bu kesimdir. “Devletin bu iç mekanizması Enderun sisteminde çok net olarak görülebilece i gibi ataerkil zihniyetin yarattı ı enformel ili kilerle ve gelenekselle mi davranı kodlarıyla olu maktaydı. Kapıkulu sınıfının dev irme usulüyle meydana getirilip korunması biryandan toplumdan mümkün oldu unca kopuk ve ba ımsız bir devlet te kilatı yaratırken; aynı anda da bu te kilatı kendi iç hukukunda korunaklı bir yere oturtmu tur. Kullanılan insan malzemesinin zihinsel yatkınlı mın da etkisiyle, bu dı a kapalı alanda güçlü bir hamilik müessesesi do mu , bunun sonucu olarak, devlet içi siyaset tüm Osmanlı sistemini gölgesi altında tutmu tur. Di er bir deyi le Osmanlı’da büyük siyaset daima devletin içinde, toplumsal tercih ve taleplerden neredeyse ba ımsız bir ekilde cereyan etmi tir.” (Mahçupyan,1998: 27.)

Bu çerçevede Osmanlı toplumunda kamusal alanı merkezi bürokratik devlet gelene i ile devletten ba ımsız olarak toplumsal alanda faaliyet gösteren cemaatler ba lamında ikili bir örneklem üzerinden ele almak mümkündür. Osmanlı’da kamusal ve özel kavramları kullanılmamı olsa da devletin kamuyla özde le tirildi i bu anlayı 16. yüzyılın ortasından 17. yüzyılın ortasına kadar ngiltere, Fransa ve Almanya gibi Avrupa’nın büyük bir kısmında geçerli olan bir anlayı tır.

Bahsedilen bu süreç, Avrupa’nın neredeyse tamamında “kamusal” devleti ifade etmektedir. Devlet görevlileri kamu görevlisi ve bunun dı nda kalanlar ise özel yararları için çalı an insanlar olarak de erlendirilmektedir. (Habermas, 2002: 71.) Ancak 17. yüzyılın ortalarından itibaren geli en ekonomik ve siyasal faktörler, burjuva siyasal kamusunu yaratmı tır. Osmanlı’da ise ne Avrupa’daki gibi 16. yüzyılda geli en merkantilist bir ekonomi ne de toplumsal zümreler açısından egemenli in parlamento ve yargı organlarına devredilme ihtiyacı vardır. Siyasal anlamda devleti buna zorlayacak burjuva-entellektüel ittifakı olmadı ı için bu genel anlayı , yıkılı a kadar devam etmi tir.

Bu dönemde üretime katılma, ihtiyaçlar alanına girme gibi kaygıları olmayan sultan ve yönetici seçkinler yani siyaset alanının mutlak ve de i mez aktörleri sahip oldukları makamlar sayesinde yetki sahibiydiler. Bu durum, hayatın hem kamusal hem de özel alanlarının birli ini varsayıyordu. Devlet, reayanın birli inin ve adil düzen toplumunun sembolüydü. Bunun sonucu da, kamunun devletin ahsında vücut bulması olmu tur. Resmi makamları i gal eden devlet görevlileri de sadece devletin bekası için çalı an kamu otoritesinin temsilcileridir. Buna göre kamusal olan, resmî olan ve devletle ili kili olan anlamına gelmekte ve siyaset de devletle sınırlı tutulmaktadır. Bu durumda kamusal hayat, evrensel ancak sınırları çizilmi bir alanda gerçekleşen bir hayata i aret etmekteydi. Osmanlı'nın bu kendine özgü kamusal hayatı, hükümdarın kendisi de dâhil tüm toplumu temsil etmesi açısından evrensel, buna kar ılıklı siyasi hayatta ekonomik kaygıların dı ında bırakılmı köleler dı ında kimseyi içermemesi açısından sınırlıdır. (Kırık,2005: 102,103.)

Bu çerçevede Osmanlı'da merkezî devlet ve ümmetin sultanın ahsında temsil edildi i kamu, Habermas'ın temsilî kamusunu ça rı tırmakta ancak aynı anlama gelmemektedir. Habermas'ın çözümlemesinde hükümdarın ahsında, prenslerin mühründe ve kilise gibi yerlerde var olan temsilî kamu modern kamunun olu um sürecinde ortaya çıkmı ve zaten burjuva hukuk devletinin olu umu ile siyasal kamunun gölgesinde varlı ını sürdürerek temsilî bir nitelik kazanmı tır. Yani temsilî kamunun unsurları, hukuksal sistem içerisinde kendilerine yer bulabilmelidir. Oysa Osmanlı'da siyasal kamu, hem tüm toplumu gerçek anlamda temsil etmekte hem de seçilmi ler dı ında kimseyi içermemesi açısından monolitik bir özellik ta ımaktadır. Bu açıdan Osmanlı sisteminde, sultan ve onun altındaki bürokratik mekanizmalardan olu an ve tüm toplumu temsil eden siyasal kamu, kapalı, mahrem ve kamusalda ziyade özeli ça rı tıran bir yapıdır.

Bu bakı açısıyla Osmanlı'da kamusal alanı, devlet ve onun etkinlikleriyle sınırladığımızda, geriye sistemin ikinci aya ını olu turan toplumsal ihtiyaçlar alanı yani toplumun alanı, farklı etnik ve dini grupların,

çe itli meslek gruplarının olu turdu u bir sosyal alan kalmaktadır. Bu alanı, kamusal ve özel kategorileri açısından her ikisiyle de nitelendirmemiz mümkündür. Bürokratik merkezi devletin, topluma kapalı ve sadece seçilmişlerden oluşan alanı aslında bu kapalılığı nedeniyle özel olarak nitelendirebiliriz. Aynı şekilde cemaatler ve tarikatların olu turdu u, üretim alanı ve sosyal alan, siyasal erime kapalı olması nedeniyle özel ancak kendi içinde özerk ve yerine getirdiği sosyal fonksiyonlar açısından kamusal özellikler taşımaktadır.

Batı modernitesinin ortaya çıkardığı kamusal ve özel kavramları, Batı tarihsel ve toplumsalı bağlamında anlamlı bir analitik araç olurken Osmanlı aynı çerçevede anlamak için yetersizdir. Bu nedenle Osmanlı Toplumunda kamusal bir alan olarak tarikat, cemaat ve diğer sosyal unsurların devletle ilişkilerinde bir dolayım alanı düşünülmelidir. Bu açıdan Türkiye’de kamusal alanı üç evrede inceleyen Çaha’ya göre; 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar süren ve II. Mevriyeti de içeren Osmanlı dönemi kamusal açılma evresidir. Çaha’nın analizi daha çok kamusalın, siyasal katılımdan ziyade aleniyet ilkesi çerçevesinde yorumlanmasını içermektedir.

Bu ilke çerçevesinde değerlendirildiğinde imize “Osmanlı, millet sistemi ekinde dinsel örgütlenmesini yapan, bunun sonucu olarak da sosyal faaliyetlerin büyük ölçüde özel mekânlarda gerçekleştiği bir toplum yapısına sahiptir. Her din ve hatta her mezhep kendi içinde bir komün ekinde kendi kendine yetecek tarzda bir sosyal yaşam alanına sahiptir. Ortak yaşamı aleniyet temelinde sürdürmeyi zorunlu kılan bir durum, Osmanlı’nın Batı ekonomisiyle bütünleştiği 17. yüzyıla kadar ciddi biçimde söz konusu olmamıştır. 17. yüzyıldan sonra kapitalizmin gelişimi ve Osmanlı toplumunu etkilemesiyle özel alanlarından çıkan dini, etnik ve diğer unsurlar, aleniyet çerçevesinde ortak yaşam alanları geliştirmişlerdir. 17. yüzyılda başlayan bu mahrem alanın toplumsal alana evrilme süreci II. Mevriyetin yarattığı sınırsız özgürlük ortamında daha fazla hissedilmiştir. Farklı nedenlerle hareket eden sosyal unsurların yoğunlaşması farklılaşmış bir kamusal alanı bu dönemde net bir biçimde

görmek mümkündür. Bir taraftan yeni ekonomik ve kültürel aray lar, bir taraftan da entelektüel ve siyasal aray lara kadar uzanan zengin bir toplumsal topografya do mu tur.” (Çaha, 1999: 61, 62.)

Ancak bu kamusal alan anlayı ı, siyasal alanın aleniyetini de il toplumsal unsurların aleniyetini öngörmektedir. Batı’daki ekliyle rasyonellik, sekülerlik ve siyasal alanın denetimini içermemektedir. Aleniyet, Habermas’ın teorile tirdi i kamusal alanın özelliklerinden sadece birisidir ve daha çok siyasal olanla ili kilidir. Çaha’nın bahsetti i süreç, toplumdaki farklı unsurların özel ya am alanlarından çıkarak günlük hayat içinde aleniyete dayalı ortak bir ya ama i aret etmektedir.

Buna kar ılık Mağcupyan ise kamusal ataerkil devlet anlayı ının toplumsal gruplara kadar uzanan yapılanmasından hareketle bu grupların kendi aralarındaki ili kiler ve siyasalla olan ili kileri çerçevesinde ele almaktadır. Böylece cemaatler ba lamında ele alınan toplumsal yapının, farklı cemaatlerin kültürel ortak alanlarının ortaya çıkı ıyla parçalı bir kamusal alan yarattı ı sonucuna varmaktadır. Buna göre Osmanlı yönetim anlayı ı mekânsal olarak ta raya, kurumsal olarak da cemaatlere do ru uzandıkça kendi yapılanma tarzını buralarda da üretmi tir. Kendi içlerinde çok önemli bir özerklik alanına sahip cemaatler de devletin küçük birer modeli olarak yapılanmı lardır. Devlet, inanç farklılıklarını kabul edip ayrımla tıran hatta bu farklılıkları yasa ve yaptırımlarla koruyan bir anlayı a sahip olmu tur. Bunun nedeni de farklı etnik ve dini temele dayanan, farklı hayat anlayı larına sahip olan toplulukların tek idari emsiye altında tutulma iste idir. (Mağcupyan, 1998: 28.)

Bu ili kilerde görüldü ü gibi Osmanlı’da devlet çok kuvvetli olmakla birlikte toplumsal dokuya müdahale etmek ve de i tirmek gibi bir fonksiyon üstlenmemi tir. Çünkü ortak bir ideoloji yoktur. Ortak müesseselere de bu sistemde gerek yoktur. Bu nedenle geleneksel sosyal sivil kurulu lar ve topluluklar bu sistemle varlıklarını devam ettirmi lerdir. (nalçık,1998: 80.)
“Osmanlı toplum yapısının bu ekilde bo umlar halinde düzenlenmesi kamusal

alandaki parçalanmasına ve kendi içinde hiyerarşik yeni bir düzenleme içine girmesine yol açmıştır. Bir uçta devletin içinde yer alan, neredeyse topluma tamamen kapalı bir kamusal alan, öteki uçta cemaatlerle özdeşleşen kültürel ortak alanlar bulunmaktadır. Eğer büyük siyasetin devletin içinde yapıldığını söylemek mümkünse küçük siyaset de cemaatlerin içinde dönüyordu. Ancak bunların dışında siyaseten boğuk ve fakir kalmı, sonuçta da devlet otoritesine terk edilmiş iki alandan daha bahsetmek mümkündür. Bunlar, cemaatlerin kendi aralarındaki ve cemaatlerle devlet arasındaki alanlar olarak kamusal alanlardır.” (Mahçupyan, 1998: 30.)

Modern anlamda bahsedebileceğimiz asıl kamusal alan burasıdır ve bu alanın gelişimi mümkün olmamıştır. Bu çerçevede Habermas’tan hareketle Osmanlı’da devletin dışında oluşan ancak büyük siyasete katılımı mümkün olmayan ve devletle ilişkisi devleti denetleme, kontrol etme ve toplumsal talepleri iletilme gibi fonksiyonlar çerçevesinde oluşan bir kamusal topluluktan bahsedemeyiz. Oluşumu devlet dışında gerçekleşen farklı etnisitelerin ürettiği, farklı çıkarlara sahip cemaat ve tarikatların oluşturduğu bir kamusal alan Fraser’in modern kamusal alanla ilgili eleştirileri temelinde düşünülmüşse, mümkündür denilebilir. Çünkü bu grupların devletle ilişkisi çıkar temelli bir ilişkidir ve tıpkı burjuva sınıfının kendi çıkarlarını tüm toplumun çıkarları olarak geçerli kılması gibi bazı cemaatlerin diğerlerine karşı üstünlük elde etmesine yol açmıştır.

Mahçupyan’a göre cemaatlerin kendi aralarında oluşturdukları alan, sadece sevişsel bir kamusal alan olmaktan ziyade kültürel bir ortak alan olarak kalmı ve siyasete konu olmamıştır. Bu durum hem cemaatlerin hem de devletin tercihi olmuştur. Cemaat açısından büyük siyasete yaklaşmak yani devlete yaklaşmak, onun araç ve yetkilerini kullanmak, söz konusu cemaati diğer cemaatler karşısında üstün kılmakta ve ona iktisadi ve sosyal anlamda daha geniş alanlar açmaktadır. Buna karşılık ilişkiye devlet açısından bakıldığında, devlet cemaatler hiyerarşisinin tepesinde yer alan, imtiyazları da itan, kutsallık taşıyan, cemaatsel özellikler sergilemesine rağmen tüm düzeni ayakta tutan, tek güçtür. (Mahçupyan, 1998: 30.)

19. yüzyıla kadar devletin hiyerarşinin en tepesindeki mutlak konumu ve hakemlik rolü devam etmiştir. Mahçupyan'a göre devletin Sünnî cemaat ve kuruluşlarla ilişkisi ataerkil, buna karşılık hiçbir ideolojik bağının bulunmadığı Hıristiyan cemaatle olan ilişkisi otoriter bir karakter taşımıştır. Hıristiyan cemaat kendi içinde geniş özerkliğinin karşılığı olarak, devletin mutlak otoritesine teslim olmuş ve bununla yetinmiştir.

Tüm sistemin ve buna bağlı olarak da devletin slâmiyet yoluyla mevrulaştırılması ile Sünnî cemaat üstlenmesine rağmen devlet Sünnî cemaate de otoritenin paylaşımı konusunda cömert davranmamıştır. Bu nedenle Sünnî cemaat biraz daha imtiyazlı olmakla yetinmek zorunda kalmıştır. Devlet ile kurulan ilişkinin hiçbir zaman siyasal alanı hukuksal, rasyonel ve toplumsal çıkarlar yönünde de iştirme e iliminde olmaması nedeniyle bu imtiyazlı ilişki zamanla problem olmuştur. Müslüman kesim neredeyse devletin de bir cemaat üyesi gibi davranması üzerine kuruluş bir anlam dünyası geliştirmiştir. Bu ataerkil anlayış, cemaatsel bağlamda bir kimlik ayrışmasını, cemaatin kendisini devletin nüfuzu ve imtiyazından kurtarmasını engellemiştir. Dolayısıyla bireysel hakların kazanılmasını sağlayan devlet-toplum ayrışması gerçekleşmemiştir.

Bunun yanı sıra devletin vakıflar aracılığıyla medreseleri denetlemesi, devletten bağımsız bir entelektüel kitlenin gelişimini de engellemiştir. Oysa Habermas'a göre modern kamusal alan burjuva ile entelektüel kesimin ittifakı üzerinde yükselmiştir. 18. yüzyılın tüm büyük düşünürleri, eserlerini yayımlamadan önce fikirleri, salonlar, akademiler ve kahvehaneler gibi yerlerde tartışılmıştır. Finansal anlamda ticaret sınıfının desteğini almışlardır. Aynı durum ne Osmanlı'da ne de Cumhuriyet Türkiye'sinde gerçekleşmemiştir.

Özetlemek gerekirse Osmanlı'da kamusal alan hiçbir zaman Batı'daki gibi sınıfsal temeller üzerinde toplumsal mücadeleler yoluyla şekillenen, aynı özellik ve i levlere sahip bir alan olmamıştır. Devlet ve toplumun birbirlerine kapalı yapıları ve ataerkil zihniyetin toplumla devleti bütünleştirmesi siyasal bir

alan bırakmamı tır. Batı'daki gibi ne kamusal olan aynı zamanda özgürlük ve siyasal olanla özde le tirilmi ne de özel olan toplumsal ve bireysel ihtiyaçlar alanıyla özde le tirilmi tir. Di er taraftan farklı etnik ve dini kimlik ta ıyan toplulukların olu turdu u ortak kültürel alan kamusalı ın ortaya çıktı ı ikinci alandır. Bu alan, cemaatlerin, tarikatların ve di er çe itli toplumsal grupların hem kendi aralarındaki ili kiler hem de devletle ili kileri açısından bir yönüyle kültürel anlamda parçalı bir ortak alan, bir yönüyle de siyasal kamusal alan olmu tur.

Devlet açısından ise onun mutlak otoritesine dayalı ve hakem rolünde oldu u, ancak onun izni ve yetkisiyle bazı cemaatlere imtiyazların verildi i tek taraflı bir ili kidir. Genelde bu siyaset anlayı ında Sünni kesim daha imtiyazlı olmu , devleti ideolojik anlamda me rula tırmı , ancak devlet siyasetine katılamamı ve cemaatsel ili kilerini devlete ta ımı tır. Öte yandan devlet dı ı, olabildi ince özerk toplumsal alan ve çok renkli, çok farklı toplumsal grupların olu turdu u bir aleniyet alanı vardır. Ancak bu özerklik ve farklılık devlet içi siyasete hep uzak tutulmu tur.

Türkiye'de kamusal alan kavramının tanımlanmasında ve belirginle mesinde iki önemli unsur etkili olmu tur. Bunlardan birincisi, geçmi ten gelen ve kendine özgü bir tarihsel deneyimi olan güçlü devlet gelene inin varlı ıdır. Süreklilik arz eden bu güçlü devlet gelene i tıpkı Osmanlı da oldu u gibi siyasal alanı muhalefet ve katılıma kapalı tutmu , devletle toplum arasında gerek siyasal gerek kültürel fonksiyonlar üstlenecek güçlü örgütlenmelere izin vermemi tir. (Mahçupyan, 1998: 39.) mparatorluktan ulus devlete geçi , kolektif ruha dayalı, cemaatçi bir ulus yaratma çabaları, baskıcı bir homojenle tirme politikası uygulanmasına yol açmı , bu da kamusal alanı farklı kimliklere kapatmı tır.

Türkiye'de kamusal alanın olu umunda belirleyici olan ikinci unsur da toplumsal hareketler olmu tur. Özellikle 1980 sonrası Türkiye'si yava ve sınırlı da olsa özerk hareketlerin, resmî devlet söyleminin dı ında geli ti i ve

siyasal söylem üzerinde etkili oldu u bir dönem olmu tur. Bu anlamda insan hakları, çevre ve barı hareketleri gibi örgütlenmeler ilk göze çarpanlar olmu tur. Yeni toplumsal hareketler, yeni siyasi bilinçten, yeni bir ekonomi ideolojisinden, de i en siyasi ve ekonomik yapılanmada uluslararası alanda olu an etkin dalgadan ve tek ba ına devlet tarafından çözülemeyecek kapsamlı bir toplumsal krizden ortaya çıkan nesnel ko ullar ile örgütlerin bilinçli stratejilerinin tümünden ekillenmi tir. (Sanlı, 2003: 15, 16.)

Bu belirleyici unsurlardan hareketle Mahçupyan, Türkiye’de kamusal alanı, “aslında burjuva olmayan ama burjuva gibi dü ünen bir elit tarafından Batılı kamusal alan fikrinin, Osmanlı cemaat sistemi üzerinde geli en parçalı kamuya uydurulmak istendi i çeli kili bir alan” olarak tanımlamaktadır. Çaha ise 1980’ler sonrasında geli en toplumsal hareketlerle birlikte ideolojik kamunun sivil kamuya dönü tü ü bir anlayı üzerinde durmaktadır.

Cumhuriyet tecrübesi göz önüne alındı ında ise, Türkiye Cumhuriyeti’nin “ulus devlet” olma çabasıyla biçimsel anlamda da olsa bir modernite projesini içselle tirmeye çalı tı ı ve Batı merkezli bir kamusal alan tanımının, devletin seçkinci grupları tarafından kabul gördü ü bir gerçektir. Yönetim erkini elinde tutan seçkinci grup burjuva kamusalı ını cumhuriyetçi bir söylem ve ulus = toplum ilkesiyle tasarlayarak, me ruiyetini ve daha da ötesi temsiliyetini kendi otoritesinde bulmu tur. (Sargın,2002: 32,33.)

Bu açıdan “Cumhuriyet modelinin üç temel felsefi ve normatif ilke üzerine kuruldu unu söyleyebiliriz; a) Egemen özne olarak devlet ve devlet egemenli i söylemi. b) Ulus toplum anlayı ı üzerine kurulmu ve kamusal yararın devlet seçkinleri tarafından belirlenmesi ve bireysel kolektif çıkar ve talepler üzerine empoze edilmesi i levini gören siyaset anlayı ını ya ama geçiren organik toplum vizyonu. c) Devlete kar ı ödevler ve sorumluluklar temelinde tanımlanmı ancak sınırlı haklara sahip cumhuriyet vatanda ı anlayı ı.” (Keyman, 2005: 116.) Bu çerçevede Türkiye’de kamusal alan anlayı ını kapsamlı bir modernle me projesinin yansıması olarak görebiliriz.

Modernleşme projesinin birçok Batılı toplumlarda olduğu gibi seçkin bir modernleşme tiriciler grubu tarafından hayata geçirildiği düşünülürse Türkiye’de de kamusal alana karakter katan, bu grupların anlayışı olmuştur.

Bu nedenle kamusal alan, modernist hareketin sahnesi olarak tasavvur edilmiş ve laik seçkinler tarafından sürekli kontrol altında tutulmuştur. Türkiye örneğinde kamusal alanın kurulumunda özel olan durum, Batıdaki aksine toplumsal cinsiyete dayalı olmasına rağmen ayrıma kapalı ancak otoriter bir yapıya dayanmış olmasıdır. Kamusal alanın sekülerizasyonu ise Fransız laikliğine paralellik gösterir. Buna göre ilerinin kamusal alana girerken yerel ve dini kimliklerini dışarıda bırakmaları öngörülmüştür. Bu şekilde aydınlanma ideallerine bağlı etnik, dini ve diğer yerel kimliklerden bağımsız evrensel vatandaşlık anlayışına uygun bir kamusal alan tasavvuru gelişmiştir. Bu alan, Cumhuriyet seçkinleri için yeni bir mekân ilevi görünürken, aynı özelliklere sahip olmayanlar bu alandan dışlanır. Kamusal alan özgür bireylerin eşit katılımıyla kendilerine ait meselelerde rasyonel bir müzakere alanı olarak ortaya çıkmaz. Modernist pratiklerin ve yaşam biçimlerinin sergilendiği bir sahne olarak ortaya çıkar. (Göle, 2000: 22, 23.)

Modern yaşam biçimlerinin sahnesi olarak kamusal alanın, gerek kültürel gerekse yaşam alanı olması açısından rasyonel ve seküler kurgusu bu alanı aynı zamanda sömürgeleştirmiştir. Bu, yaşam dünyasını üreten seçkinlerin aslında kendi ürünleri olmayan, kendilerinin de taklit ettikleri bir şeyi halk kitlelerine sunarken, halkın elindekileri yok etme şeklinde gerçekleşmiştir. Çünkü günlük yaşamın seküler değerler çerçevesinde kurulması, Batılı yaşam tarzının bir parçası olarak algılanmaktadır. Batılı yaşam tarzını ve Batılı değerleri benimsemeyenler ve bunlara karşı direnenler ise egemen durumdaki resmî kamusal alandan dışlanmaktadır.

Buna göre Türkiye’de evrensel vatandaşlık kimliğinin karşısına çıkan çoğunlukla tanımlarını dinsel, etnik ya da kültürel farklılıklarından alan gruplar, resmi olarak gerçekleştirilen kamusal alandan dışlanan hatta yasaklanan gruplar

olmu lardır. Yeni bir ya am tarzını benimsemeyerek kamusal alandan dı lananlar öncelikle Müslüman kesim olsa da aslında çok daha geni halk kesimleri bu grupta yer almı tur. (Suman, 2000: 72) Aslında hiçbir dini karakter ve simge özelli i ta ımayan birtakım geleneklerin yasaklanması bu durumun bir göstergesidir. Bu ba lamda alafranga ve alaturka ayırımından hareketle kamusal alanda Türk müzi inin yasaklanması, 1930’lu ve 1940’lı yıllarda geleneksel kıyafetleri içerisindeki köylülerin Ankara’nın ana caddelerine sokulmayarak arka sokaklara yönlendirilmesi gibi birçok uygulama örnek gösterilebilir. (Aka , 1998: 114; Altan, 2000) Geni kesimlerin dı lanması nedeniyle, kamusal alan, modernle me projesi boyunca devletin yakın ve sıkı denetimi altında kalmı tur. Bu denetim ve gözetim 1923’ten 1946’ya kadar süren tek parti döneminde, katı bir ekilde, ço ulcu demokrasiye geçi süreci olan 1950’lerden sonra dereceli olarak yumu amı ve askeri müdahalelerle kesintiye u rayarak devam etmi tir. (Göle, 2000: 27)

Aynı ekilde Çaha’ya göre de Türkiye’de kamusal ya amın daralma evresi 1925 ve 1980 yılları arasında olmu tur. Bu durum Cumhuriyet’in öncülü ünü yapan, modernle tirici devlet elitinin, yeni bir devlet, ulus ve vatan yaratma arzusunun neticesi olarak toplumun homojenle tirilmesi arzusundan kaynaklanmaktadır. Geleneksel toplumsal yapı ve kurumlar sadece terk edilmemi , geleneksel modern farklılı ının önüne devlet seti çekilerek kamusal ya am üniterle tirilmi tir. Bu süreçte siyasal erk, siyasî, iktisadî ve kültürel ya am alanlarının tümünde sınırsız bir biçimde geni leyerek kamusal alana mutlak anlamda tahakküm etmi tir. Sınırsız bir ekilde geni leyen siyasî erk, devrim psikolojisinden hareketle, toplumu avuçları içerisinde alarak onun üzerinde mutlak kontrol mekanizması olu turmu tur. 1930’lu yılların sonunda ayakta kalabilen “Türk Kadınlar Birli i”, “Türk Ocakları”ve “Mason Locaları” gibi organizasyonlar kapatılmı ve kamusal ya am tamamen ideolojik bir alan haline getirilerek, tüm sosyal kurum ve aktörlerin bu ideolojiye hizmet etmeleri hedeflenmi tir. (Çaha, 1999: 61)

Bu çerçevede kamusal alan Habermasçı anlamda tekçi ancak nötr değildir. Bu tekçi alanda yapılan eleştiriler ise rasyoneldir. Ancak bu Habermas'ın iletişimsel rasyonelitesindeki gibi özneler arası ilişkinin doğrudan bir rasyonellik değil, Türkiye'nin kendine özgü şartlarına bağlı, devlet-süje ilişkisine dayalı tek boyutlu bir rasyoneliktir. Habermasçı kamusal alan gibi ırk, cinsiyet ve din gibi evrensel olmayan değerlerin bu alana girmesi yasaktır. Bu durum, devletten yoksunluk anlamına gelmez bilakis resmi ideolojinin tekçi değer yüklediği bir yapı arz eder. Kamusal alana giriş bu tür bir filtre, ulusal çıkarlar ve teklin çoğunluğa feda edilmesi argümanlarına dayanır. (Erol, 2003: 129) Bu tür bir kamusal alan anlayışı modern Batı'da geliştiği gibi kamusal ve özel farklılaşmasını tam tersine çevirmiştir.

Bu ilişkiye göre özel olan her şey, kamusalın potansiyelinde eritilmiştir, bunun sonucu olarak, Osmanlı'dan gelen geleneksel cemaat yapıları, kendilerine ancak yeraltında bir alan bulabilmelidir. Devletçi elit, toplumsal, siyasal, kültürel, teknolojik, ekonomik tüm etkinlikleri, mutlak anlamda denetim altına almıştır. (Çaha, 2003: 61, 62) Kamusal alanın monolitik özelliğinin ve ideolojik bir alan olarak birçok farklılığı olmasının bir sonucu da, Türk toplumunun kamusal siyasal bir muhalefet dilini geliştirememiş olmasıdır. Bu nedenle İslâm, siyasal doküman çıkarılıp atıldıktan sonra, var olan dinsel, siyasal aktivitelerin biçimleri, devletin farklı politikalarına göre ayarlanmıştır. Esasen kamusal alanın seküler karakteri, Habermas kamusal alanına benzese de farklı bir sekülerlik ve laiklik biçiminde gelişmiştir.

Türk laikliği, dinin, devletten ayrılmasına ve bağımsız olarak kalmasına sıcak bakmamıştır. Dinî söylemi ve devletçiliği, modernleşme ve rasyonelleşme idealleri çerçevesinde dilsel olarak kullanmak için, dinî, kurumsal olarak devlet kontrolüne alınmış ve devletin tarafsızlık ilkesini askıya alınarak, Sünnî İslâm geleneğini, örtülü de olsa temsil etmiştir. (Göle, 2000: 22) Bu açıklamaya göre modernleşme sonucunda, dinsel siyaset güçlerinin, Türkiye'de özel alana çekilmedikleri ileri sürülebilir. Bu güçlerden bazıları, yeni bir İslâm yorumu geliştirip, devlet tarafından desteklenen yeni kurumların ağırlıkta olduğu,

bazıları da siyasî iktidar kullanılarak ezilmi lerdir. Bunun sonucunda da slâm, din olarak Batı'da oldu u gibi hiçbir zaman özelle ememi tir. Devlet sekülerizmini kabul eden din adamlarının, devletin dini kurumları içinde yeni bir yer edinmelerine izin verilmi tir. (Davison, 2002: 254.)

Kamusal alanın siyasal, dini ve kültürel olarak bu ekilde homojenle tirilmesi, alt kimliklerin zaman zaman politize olmalarına neden olmu ; ancak bastırılmı tir. Devlet gücünü elinde bulunduran sınıf, kendisini, Cumhuriyet'in sahibi ve koruyucusu olarak görmü ve bu ideolojiyle zenginle erek soylu bir sınıfa dönü mü tür. Bu durum, yeni çatı ma alanları yaratmı tir. Zenginlik bölgeleri, devlet gücünün merkezinde bulunan yönetici elitin etrafında yo unlaırken, çatı ma bölgeleri, nüfusun yoksul ve marjinal kesimleri, dini kesim ve Kürtler ba lamında etnik kesimde gerçekte mi tir. Devletin seçkin sınıflarının, kendi ideolojik kimli ini üretme ve empoze etme çabası ile buna kar ı, slami kavram ve kurumlar etrafındaki direni , Cumhuriyet dönemi siyasî tarihinin özünü olu turmaktadır. (Yavuz, 2003: 164)

Din ile devlet arasındaki ili kinin, dinin bürokrasi tarafından kontrol edilmesi ekinde kurulmasının sonucu da politik otoriteye kar ı çıkan herhangi bir muhalefet hareketinin, slamiyet'e toplumdaki eski yerini kazandırmak amacı ta ıdı mın iddia edilmesi olmu tur. Köklü bir siyasi gelenek olmadı ı için daha do rusu siyasal muhalefet gelene i olmadı ı için, devlet reformları kar ısında toplumsal ho nutsuzluk, halkın ço unlu unun tek ortak dili olan dini muhafazakârlık dilinin kalıplarıyla ifade edilmi tir. Bu nedenle hükümet aleyhtarı tüm olaylar, dini yobazlara ve irticaya atfedilmi tir. Merkeze kar ı her türlü direni için uygun yafta hep irtica olmu tur.

1920'lerde reformcu akım özerk cemaat geleneklerinin kökünü kazımayı amaçlamı , cemaat içi ba lantıları sa layan ilkeler yerine, merkezden yayımlanan davranı biçimlerini koymaya çalı mı tir. 1930'lara gelindi inde, toplumsal doku üzerindeki yıkıcı etkileri ortaya çıkan liberal ekonominin krizi nedeniyle, milliyetçi bilinç yaratma çabaları daha da yo unla mı tir. Ancak

milliyetçilik, kitleleri harekete geçirmekte kullanılan bir platform olmamı tır, bunun yerine kontrol aracı olarak i lev gören seçkinlere ait bir ideoloji olarak kalmı tır. (Keyder, 1999: 164.)

Dolayısıyla kamusal alan, toplumsal hayat alanı olmaktan ziyade, devletin kamu olarak anlaşıldığı bir alan olmuştur. Doğal olarak devletin sahipleri olduğu gibi, kamusal alanın da sahipleri bürokratik elit olmuştur. Bu açıdan realize olmuş bir kamusal alanın varlığından veya özerk bir gündelik hayat kültüründen bahsetmek mümkün değildir. Ulus devletin, toplumsal hayat, dil edebiyat ve genel olarak sanat üzerinde kurduğu tahakküm nedeniyle, kerameti kendinden menkul devletler sistemi, paylaşılmayan, ataletle mahkûm bir hayali payda ve gerçekte toplumun zihni faaliyetlerini sekteye uğratan kültürel bir izofreni yaratmıştır. (Ünüvar, 2006: 251.)

Konuyu Habermas'ın "Burjuva Kamusal Alan Modeli" başlığında derlendirdiğimiz Habermas'ın kamusal alan teorisi, burjuva topluluğunun siyasal kamusunun baskısı altında, devletin hukuk devleti normlarıyla sınırlanmış, anayasal bir devlete dönüşümü söz konusudur. Bu açıdan bakılacak olursa, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar kesintili, Cumhuriyet boyunca kesintisiz süren bir anayasal devlete dönüşüm söz konusudur. Ancak anayasal devletin hukuk devletine dönüşümü pek mümkün olmamıştır. Bunun sebebi ise, burjuva siyasal kamusu gibi, devlet dışı faktörlerin bulunmamasıdır. Tüm reform ve modernleşme projelerinin yürütücüsü, devlet ve devlet bürokrasisidir. (Yılmaz, 2006:200)

Ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra siyasal ve ekonomik liberalleşme eğilimini teşvik eden dış etmenler, Türkiye açısından önemli olmuştur. Almanya, Japonya ve Japonya'daki totaliter rejimlerin yenilgisi ve Batı demokrasilerinin zaferi, her zaman Batı'daki siyasal iklime tepki veren Türkiye'yi kaçınılmaz olarak etkilemiştir. Savaş sonrası dünyada Stalin'in dümanlığıyla artan Türkiye'nin yalıtılması süreci hükümeti Batılı güçlere

yaslanmaya zorlamı tır. Böyle bir ortamda devlet, içeriden gelen ele tirilere ve muhalefete kulak vermek zorunda kalmı tır. (Ahmed, 1996: 23)

Bu ekilde geli en bu siyasi ve ekonomik liberalleme e ilimine paralel olarak burjuvazinin de kendi siyasal kamusunu olu turma sürecine girdi ini söyleyebiliriz. Bu çerçevede özellikle TÜS AD'ın kuruldu u 1971'den itibaren büyük sanayi burjuvazisinin içinden siyasal iktidarı 1970'lerde ekonomik, 1980'lerde ise hem ekonomik hem de siyasal açıdan ele tirebilen, para politikalarından e itime, seçim sisteminden anayasaya kadar hemen her konuda alternatif projeler üreten bir topluluk do maya ba lamı tır. (Yılmaz, 2006: 202.)

Uzun bir süre bürokrasi yörüngesinde kalan stanbul burjuvazisine kar ılık özellikle 1990'lardan sonra Anadolu'da farklı bir ticaret burjuvazisi geli im sürecine girmi , hem bürokrasiden hem de stanbul merkezli geleneksel burjuvaziden özerk, ticaret ve kültürel yapılanma yolunda geli im göstermi tir. Bu dönemler Göle'nin de gösterdi i gibi kamusal alana, kimlik yönelimli sosyal hareketler aracılı ıyla slamî söylemlerin de girdi i bir süreç ya anmı tır.

“Bu süreç, bir yandan kamusal alanın resmî devlet söyleminden sıyrıldı ı, di er taraftan laik söylemle belirlenen kamusal alana, slamî kimlik, de er ve ahlâka ait temaların girmeye ba ladı ı bir süreçtir.” (Göle, 2000: 20) Bunun yanında etnik kimli e dayalı siyasal taleplerin de kamusal alana ta ınması, Türkiye'de tekçi kamu anlayı ını ço ulculuk yönünde etkilemi tir. Ancak buna kar ılık, geleneksel korumacı refleksi, dini temaları irticaya, etnik talepleri bölücülü e havale ederek siyasal kamunun ideolojik tekçili ini sürdürme e iliminde olmu tur. Bu açıdan hala siyasal kamuda muhalefet dili laiklik, irtica ve bölücülük eksenindedir.

Tüm bu de erlendirmeler çerçevesinde günümüz Türkiye'sinde kamusal alanın hiçbir kamusal alan teorisine uymadı ı söylenebilir. Çünkü ülkemizde

kamusal alan, modern kamusal alan teorilerindeki çe itli toplumsal gurupların dı lanması, tekçi bir karakter ta ıması gibi özellikleri muhafaza ederken, burjuva ideolojisi ve burjuva sınıf temelinde yükselmesi gibi özellikleri ta ımamaktadır. Bunun yerine kamusal alan, bürokrasi temelinde olu mu ve bürokrasinin ön gördü ü modernle me ideolojisinin görünürlük alanı olmu tur.

Bu ekilde devlet zihniyetinin toplumda yansımasını bulması sayesinde kendine özgü bir vatandaşlık tanımı ortaya çıkmı ve bu tanım do rudan kamusal alan kavramıyla ili kilenmi tir. Ba ka bir deyi le devletin çizdi i çerçeve, bazı toplumsal talepleri, kamusal alanın dı ında bırakırken, aynı zamanda, vatandaşlık tanımının da dı ına itmi tir. Öte yandan, devletin vatandaşlık tanımını payla an kesimler, kendili inden ayrı bir cemaat olu turmu ve iktidar alanını devletle ortak kullanır hale gelmi lerdir. Dolayısıyla Türkiye’de kamusal alan, nötr bir düzlem de il; do rudan siyasetin çatı ma alanıdır ve üstelik bu cemaatsel bir çatı madır. (Mahçupyan,1998: 45)

Bu anlayı a göre kamusal alan, devletin hâkim oldu u ve bireylerin farklılıklarını sergileyemeyecekleri bir alandır. Bu durumda, ne kamusal alanın ne de özel alanın yeri ve sınırları bellidir. Zaten hukuksal olarak da bu iki alanı net bir ekilde tanımlamı ve sınırlarını tayin edebilmi bir sistem yoktur. Hukuken tanımlanmadı ı için kamu ve özel alanların tayininde büyük bir keyfilik söz konusudur. Bazen kamusal alanın hastane, okul, dersane, özel kurslar, özel sa lık kurumları, hatta özel i letmelere kadar uzanan bir alan olarak yorumlandı ı görölmektedir. (Çaha, 2005: 156.)

Resmî kamusal alan söyleminin ilginç bir paradoksunu da anayasal bir kurum olarak Diyanet leri Ba kanlı ı’nın varlı ı olu turmaktadır. Kamusal alanın seküler yapısındaki ısrara ra men dinin bir devlet kurumu aracılı ıyla denetlenip, Göle’nin de ifade etti i gibi Sünnî bir yorumunun desteklenmesi ba ka bir deyi le, dinin hem kamusal alanda olması, hem de teorik olarak özel alana ait bir olgu olarak görölmeye yorumlanamaz bir çeli kidir. Bu durumda câmi hem özel hem de kamusal bir mekândır. Bu da aslında Türkiye örne inde

her yerin hem özel hem de kamusal kabul edilebilme imkânını göstermektedir. Bu durum kamusal alanın cemaatsel özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Mahçupyan'a göre bu şekilde cemaatler arası hiyerarşi önceden Sünnî cemaate ait rolü, devletin oluştuğu laik cemaatin almasıyla da bir kez daha eski cemaatsel yapıya geri dönmüştür. Bu durumda asıl kamusal alan, cemaatler düzleminde yaşamakta, devlet büyük siyaseti topluma kapalı tutmaktadır. Bu çerçevede "laiklik kavramı otoriter bir algılama ve tanımlama içinde devlet ve toplum arasında kamusal alanın toplumsal talep ve ihtiyaçlardan temizlenmesini hedeflemiştir. Laiklik sayesinde devlet, Müslüman cemaati büyük siyasetten uzaklaştırdığı gibi, bir yandan kendini meşru kılacak yeni bir ideolojik arka plan, öte yandan da kendisine bağlı yeni bir cemaat üyesi tipolojisi yaratmıştır." (Mahçupyan,1998: 45.) Bu nedenle devletin tanımladığı kamusal alana ancak laikler ve milliyetçiler girebilmiştir. Devlet, bu sınırlar içerisinde kalan ve kendi desteklediği sivil toplum örgütlerini kullanarak zaman zaman gündemi değiştirebilir etkileyebilmiştir. Türkiye'de kamuoyu denince akla bu gündem gelmektedir. (Tekay, 2003: 43.)

Özetlenecek olursa modern Türkiye'de kamusal alan tartışmalarıyla ilgili birbirine paralel iki görüşten bahsedebiliriz: Bunlardan birincisine göre Türkiye'de kamusal alan ideolojik ve mahrem bir alandır. Batı'da olduğu gibi toplumsal bir sınıf hareketinin oluştuğu bir alan olmamıştır. Bunun yerine bürokratik elitin modernleşme ideolojisi çerçevesinde oluşumu ve bu ideolojinin görünürlük kazandığı alanlar, kamusal alan kabul edilmiştir. Bu nedenle, kamusal alan, devlet ve devlet bürokrasinin ideolojisini taşıyan kesimlerin, bu ideolojii görünür kıldıkları yerler olduğu fikri yaygınlık kazanmış ve kamusal, devletle ilintilendirilmiştir. Devletin kamusal alanın belirleyici öznesi olarak bu alanın sınırlarını kontrol etme durumu 1950'lerden sonra görece zayıflamış ancak 1980'den sonrası kamusal alan farklı sesleri içeren demokratik bir alan olarak daha hızlı bir dönüşümü yaşamıştır. Bu durum sadece Türkiye ile sınırlı bir süreç değildir.

Diğer bir görüşe göre Türkiye’de kamusal alan, hiçbir zaman toplumdaki devlete doğru uzanan ve toplumsal gurupların kendi çıkar ve talepleri doğrultusunda, rasyonel bir uzlaşmayla devlet siyasetini belirledikleri, siyasal bir kamu olmamıştır. Osmanlı düzenindeki geleneksel cemaat yapıları vatandaşlık kavramıyla eitelenecek ortadan kaldırılmak istenmiştir. Ancak otoriter ve ataerkil zihniyet yapısı nedeniyle modernleşme hareketi, geleneksel cemaatsel yapıyı kıramamıştır, aksine cemaatler hiyerarşisini ters yüz ederek yeniden üretmiştir. Kamusal alan, devletle toplum arasında, toplumsal taleplerin iletildiği bir alan olmamıştır. Bunun yerine, devletin kamu olarak anlaşıldığı bir anlayış ortaya çıkmıştır. Daha farklı bir açıdan bakılırsa cemaatler arası siyasette, devlet karşısında rol kapma yarışı, kamusal alanın gerçekleştirdiği düzlem olarak kalmıştır. Bu nedenle, demokrasilerde iktidarın meşruiyet alanı olarak kabul edilen bir alan yani demokratik meşruiyet alanı olarak kamusal alandan bahsedilemez. Ayrıca hiçbir kamusal alan teorisine tam bir benzerlik gösteren bir alan hiçbir zaman olmamıştır. Bu nedenle Türkiye’deki kamusal alan için ideolojik kamu, mahrem kamu, parçalı kamu gibi nitelendirmeler kullanılmamıştır.

1.5.3. Kamusal Alan ve Din

Kamusal alan ve din ilişkisi, bir yönüyle kamusal alanın niteliğiyle ilgiliyken, diğer yönüyle de dinin kendisine biçtiği roller açısından farklı değerlendirilmesi gereken, çok boyutlu bir konudur. Eğer tasarladığımız modern liberal bir kamusal alan modeli ise, din, bu tasavvurda kamusal alanın dışında kalan bir toplumsal olgudur. Ya da eğer postmodern kamusal alan teorisinden bahsediyorsak “din” de diğer kültürel unsurlar gibi kamusal alana tabiidir. Postmodern kamusal alan teorisi henüz tamamlanmış bir teori olmadığı için özellikle Habermas ve O’nun etkisiyle gelişen modern kamusal alanda dinin konumu bu ilişki açısından önemlidir.

Yine Batı tarihine baktığımızda da din ve kamusal alan ilişkisine dair tartışmaların oldukça yeni olduklarını görürüz. Kuşkusuz bunda 1960’lardan

sonra ortaya çıkan farklı kimlikleriyle kendilerini kamusal alana taımaya çalı an, çevreci, feminist, etnik vb. birçok toplumsal hareket etkili olmu tur. Bununla birlikte postmodernizm de bir felsefi bir akım olarak modern kamusal alana getirdi i ele tirilerle buna katkı sa lamı tır. Bunun yanında süreci etkileyen ba ka faktörler de vardır. Ancak modern kamusal alan ve din ili kisinin sorgulanmasını modernizmin geli imi ve sekülerle me teorilerinin olu um sürecinden ba latmak gerekmektedir. Bu açıdan Heclö'nun da önemle üzerinde durdu u gibi din ve kamusal meselelerle ilgili tartı mada temel kavram sekülerizasyon kavramıdır.(Heclö,2003:5,6) Sekülerizasyon kavramı ciddi olarak tartı ılmı a da ço unlukla dünyanın bir gün mutlaka dinden tamamen arınaca ı eklinde genel bir beklenti olmu tur. Meseleye hep sekülerle me açısından bakıldı ı için dinin bu kavram kar ısındaki tavrı sorgulanmamı tır. Bu nedenle kamusal alan ve din ili kilerini, sekülerle me ve din çerçevesinde, daha geni bir perspektiften bakmak, yeni sosyolojik durumları anlamak için daha faydalı olacaktır.

1.5.3.1.Sekülerle me Teorilerinde Din

Sekülerizasyon, sadece dinle ilgili olmayıp, gelenek, yerellik, tarihsellik gibi bir takım kavramların dı lanmasını da içermektedir. Ancak sekülerizasyon kavramı, sosyal bilimlerde daha çok temelleri Aydınlanmaya kadar götürülen, bilimsel devrim süreçleriyle paralel geli en ve rasyonel öznenin do u uyla zirveye ula an bir süreç olarak algılanmaktadır. Modern dünya görü ünün temellerinin atıldı ı bu süreç, aynı zamanda sekülerle menin geli ti i bir sürece i aret etmektedir. “Dünyanın büyüünün bozulması ve tanrılardan arınması” sekülerle me ba lamında sıkça dile getirilen ifadelerdir. Bu çerçevede din-toplum ve din-siyaset ili kisi çözüme kavu turulmu bir meseledir. Böyle anla ıldı ı için “ 19. ve 20. yüzyılın en parlak dü ünürleri modernlik süreçleri yerle tikçe, tanrı merkezli dünyada olu biçimlerinin yeni kamusal, etik ahlaklar tarafından a ılaca ını, dolayısıyla da dinin ya sönüp gidece ini ya da bireylerin vicdanını ilgilendiren bir mesele haline gelece ini söylemi lerdir.” (Davison, 2002: 10) Günümüzde gelinen nokta da ise din -toplum, din-

kamusal alan ve din -siyaset vb. konularda kurulan denklemlerin tekrar gözden geçirilmesini zorlayan gelişmelerle yüz yüze oldu umuz gerçeğidir.

Sekülerizasyon, rasyonelle me açısından değerlendirildiğinde aslında birey ve toplumların hayatlarındaki her şey modern anlamda olan bile rasyonel olmamasına rağmen sekülerleşme tezlerinin kutsalı merkeze almalarının, Batıdaki tarihsel kökeninden kaynaklandığı söylenebilir. Batı’da kilisenin bilim, siyaset ve özellikle rasyonel düşününceğin gelişiminin önünde durduğu ve bu süreçteki mücadelelerin iddeti, özgürlük düşününceğinin bile dinden ve kiliseden soyutlanma anlamına gelecek kadar ileri götürülmesine yol açmıştır. “ Aydınlanma düşünürleri, kilise ve onun bilgi üzerindeki tekeline karşı geleneksel siyaseti karşılarına aldıklarında, burjuva erdemi, Hıristiyanlığın hakikat kavrayışının yerini almak üzere hazır beklemiştir. Diğer cephede ise, liberaller mutlak yetçi devlete karşı temel hak ve özgürlüklerin mücadelesini burjuva bireyi adına yürütmüşlerdir.” (Kırık, 2005:108.) Tabii ki mücadele süreciyle ortaya konan kamu anlayışını merkezinde burjuvazi olan yeni toplumsal düzenin sembolü olarak belirttiği ve mücadele ettiği şeyi yani dini en hafif ifadeyle dilediğidir. Batıdaki toplumlar, aynı toplumsal mücadele ya da aynı yapıya sahip olmadıkları için, kavramların aynen transferi bazen yeterince açıklayıcı olmamaktadır.

Sekülerleşme belirtisi, modernitenin bize vaat ettiği pek çok şeyden birisidir. Bu beklentiye göre, modernleşme süreçleriyle birlikte toplumlar, ekonomik, demografik ve toplumsal değişimler sonucunda karmaşıklaşacak ve bu sürece paralel olarak da kamusal ya da dinsel alan ayrıacak ve modern birey, akıl ve rasyonel yolla hareket edecektir. Modernite toplumsal ilişkilerin rasyonalizasyonunu ve rasyonel düşününceğinin toplumsal ilişkilerin örgütlenmesinde “ kurucu rol”ünü üstlenmesini sağladığı ölçüde, eş zamanlı olarak kamusal ya da dinsel geleneği ve geçmişi temsil eden dinsel alanın ayrı masını da sağlayacaktır. (Aktaran: Keyman, 2005: 48.)

Bunun yanı sıra moderniteyle din arasında kurulan negatif ilişki sadece bilimsel düşüncenin egemenliğine de değil, modernleşmenin ilerleme anlamına geldiğine dair inanca da dayanmaktadır. Çünkü “modern sekülerdir ve geleneği tarihdışı atar” düşüncesi, bu anlamda sekülerleşmenin ileriye doğru bir tarihsel gelişmeyi, objektif tarihi, geleneksel olanın da, geriye doğru bir tarihi, yani tarihdışılığı simgelediğine inancına dayanmaktadır. Sekülerleşmenin kurulduğu dil, taşıdığı anlam ve ya ama geçirdiği söylem sonuçta, modernitenin geleneğe karşı ön yargısını modern toplum- geleneksel toplum karşıtlığını, modern olanın geleneksel olanı aşmasını, akıl kategorisinin dinsel olana üstünlüğü simgeler. Bu anlamda da modernleşme sekülerleşmenin toplumsal yaşamın her alanına yaygınlaşması, böylece dinin, siyasal ve kamusal alandaki varlığının ortadan kalkması ve sadece bireysel bir inanç olarak yanacağı düşüncesi toplumu yorumlama sürecinde kabul edilen ve üzerinde siyasal kararların alındığı bir tez, bir model olarak ele alınır. (Aktaran: Keyman, 2005: 48.)

Tüm bunların hepsi, sekülerleşme kavramıyla ilgilidir. Klasik sosyologlardan itibaren tartışılan bir kavram olarak sekülerleşme, bazen kabul görmüş, geliştirilmiş, dengesizlikleri de içlikli olarak bazen de kabul görmemiştir. “Ancak, çoğunlukla son derece basit bir tarzda hem toplumda hem de bireylerin bilincinde dinin gerilediği bir süreç olarak tanımlanmıştır. Bu fenomeni ele alan sosyologların çoğu, sekülerleşmenin doğrudan doğruya modernleşmenin bir sonucu olduğu görüşünde birleşmiştir. En genel anlamda bu görüş sahipleri, din ve modernleşme arasında ters bir ilişki olduğu – yani birincisi ne kadar artarsa ikincisi o nispette azalacağını- kabul etmektedirler. Genellikle bu durum, çok daha rasyonel, anlaşılabilir ve yönetilebilir bir dünyanın a ederek tabiatüstü alana gittikçe daha az yer veren çağda bilimsel düşüncenin egemenliğine atfedilmektedir.” (Berger, 2006: 288)

Kavramla ilgili tartışmalar henüz bitmediği gibi, son dönemde dinsel alandaki gelişmeler ve farklı dinlerin toplumsal alanlarda aldığı görünürlük, sekülerleşme tezlerinin yeniden ele alınmasını gerektirmektedir. Bu nedenle

kavramı açıklama girişimleri 1960'lardan sonraki dini hareketler ve gruplar da hesaba katılarak sürdürülmektedir. Bu çalışmalar bir yandan teorik düzeyde sürerken bir yandan da alan araştırmalarıyla desteklenmektedir.

Bu anlamda Riis, bazı araştırmacı ve bulgulardan örnekler vermek suretiyle dine olan ilginin modern toplumlarda artmakta olduğunu ileri sürmektedir. (Bkz.Riis,2005: 305.) Kuşkusuz bu tür örnekler çoğaltılabilir ve yeni bulgular geliştirilerek yeni teorilere katkılar sağlayabilir. Ancak konumuz açısından önemli olan şu ana kadar ki sekülerleşme tezlerinin genel prensiplerini örneklemeştir. Çünkü dinin ya da dinimiz dönemindeki toplumsal görünümü ile ilgili bir çözümleme için bu gereklidir. Bu nedenle kavramla ilgili genel ilkeleri ifade eden birkaç çözümlemenin daha üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Örneğin bu konuda Casanova :“Sekülerizasyon teorisinin özü ayrılma (farklılaşma) ve dünyevî olan alanların, dini kurumlar, normlar ve dinin diğer geçerli ilkelerinden kurtulması tezidir”(Casanova,1994: 6.) demektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde kavramla ilgili yorumlar, aslında, sekülerizasyon tezlerinin sekülerleşme ile ilgili üç farklı boyutuna işaret eden tek bir teoriden ibaret olduğunu göstermektedir: a) dinin gerilemesi olarak sekülerizasyon, b) ayrılma (farklılaşma) süreci olarak sekülerizasyon ve c) dinin bireyselleşmesi olarak sekülerizasyon. İlk olarak dinin gerilemesi olarak değerlendirildiğinde sekülerizasyon daha önce belirtildiği gibi modernizmin gelişmesiyle birlikte dinin yavaş yavaş kaybolacağı varsayımına dayanmaktadır. Bu da dinin aydınlanmacı eleştirisine kadar giden bir yolla kanıtlanmaya çalışılan bir varsayımdır. İkinci olarak, din ve seküler yapılar ve alanlar arasındaki ayrılmazlığı ise, sekülerizasyon teorisinin hala savunulabilecek merkezi tezidir. Ancak modern toplumun yapısal farklılaşmasının, zorunlu olarak dinin marjinalleşmesini ve bireyselleşmesini getireceği, buna karşılık, kamusal alandaki dinlerin zorunlu olarak modernitenin yapısal farklılaşması için tehdit oluşturduğu şeklindeki üçüncü tez, artık savunulabilir değildir. (Casanova,1994: 212, 213.)

Sekülerle me kavramının analiziyle ilgili benzer bir yaklaşımı Hecllo'da da görmekteyiz. Buna göre, temellerini aydınlanmaya kadar götürebileceğimiz modern toplum bilimsel düşünceye göre tüm insan eylemleri tarihsel bir olgu olarak zaman ve mekânda temellenen ve bunlardan her birinin bir di erini açıkladığı olgular olarak analiz edilmelidir. Başka bir deyişle din, daha ilkel formlardan daha ileri formlara doğru hareket eden bir sosyal fonksiyondur. Bu şekildeki modernizasyon düşüncesi, dinin modern formlarda gelişimi ile ilgili çok dar sınırlamalar getirmiştir.

Dinin etkisini kaybederek, öznelenebilecek, bireyin tercihlerinden sadece biri olacak düşüncesi tüm sekülerizasyon teorilerinde ortakdır. Schluchter, Weber'den ilhamla iki boyutlu bir teori önermiştir. Ona göre :“Dünya görüşleriyle ilgili olarak geniş anlamda tamamlanmış sekülerizasyon, dini inançların artık ilke olarak dini dünya görüşüyle entegre edilemeyecek alternatif hayat yorumlarının ortaya çıkmasının bir sonucu olarak öznel hale gelmiştir. Kurumlarla ilgili olarak da, kurumsallaşmış din, entegre edilemeyecek seviyesel farklılaşmanın sonucu olarak depolitize edilmiştir.” (Aktaran: Çi dem,1997: 167.)

Bu süreçler sonunda öngörülen bilim ve aydınlanmacı hümanizmin, dinî hurafeleri yerinden ederek yeni bir inanç manzumesi sunacaktır. Toplum, bu anlamda modernleştiği için inanç, bireyin daha özel bölgelerine sıkı olacaktır. Politik eylem, bilimsel başarı ve objektiflik içerisinde, dinî inanç gerek kalmadan dünyevî değerlerin üstesinden gelebilecektir. Artık din, modern devlette emekliye ayrılabilir, ya da yalnızca bireysel ruhsal değerlerle ilgilenebilecektir.(Hecllo, 2003: 6, 7)

Sekülerle me ile ilgili bu benzer tezler yanında kavramın yaratıldığı kültürel boyut üzerinde de durulmuştur. Bu çerçevede modernite, yeni bir dünya, toplum ve tabiat görüşüyle oluşan yeni bir kültürün yükselişi çerçevesinde tasarlanmış ve böylece kültürel bir karakter kazanmıştır. Çünkü Modernite, rasyonalitenin dahası aklın bir operasyonu olarak kavrandığında

akültürelidir. Bu durumda modernite, kültürden ba ımsızla mı bir mahiyet sergiler. O zaman modernite kendisine verili olan her eyi belirler, kendisine ili kin her eyi düzenler, neye maruz kalırsa onu uygular. (Çi dem, 1997: 70.)

Bu ba lamda Habermas ise iktisadî ve idarî rasyonalite çerçevesinde geli en modern bir toplumla, rasyonalle mi toplumun ahlaki temellerinin imhasına katkıda bulunan modernist kültür arasında bir gerilim oldu unu belirtir. Her iki durumda da modernite, sekülarizasyon sürecine dayanır. Fakat sekülerle mi bir toplum için iyi olan, yani kapitalist modernle me, profanla tırlı mı bir kültür, yıkıcı tavırlar geli tirece i için kültür açısından felakete yol açabilir. (Aktaran: Çi dem,1997: 71) Bu nedenle kültür ve toplumsal yapı arasındaki ayrılma ve farklıla ma önemli bir sorundur.

Genel olarak de erlendirildi inde sekülerle me kavramı ile ilgili teorilerin özünü, dinin toplumsal rollerinin giderek azalaca ı ve yok olaca ı öngörüsü olu turmaktadır. Rasyonel dü üncenin geli imi ile dünyayı dinsel olarak anlamlandırma çabası arasında ters bir ili ki kurulmu tur. Dinin, ancak psikolojik bir olgu olarak bireysel ve vicdanî anlamda varlı ını sürdürebilece i ileri sürülmü tür. Sekülerle menin geli imi ve dinin gerilemesinin gerekçesi olarak rasyonel aklın ve bilimin mutlak hâkimiyeti gösterilmi tir. Dinin hakikatleri ile bilimsel hakikatler arasında tüm dinler için geçerli olan bir zıtlık var sayılmı tır.

Ancak din ve sekülerle me ba lamında geç modern dönem, özetlenen bu dü üncelerin toplumsal açıdan tam olarak do rulanmasına pek imkân vermemi tir. Birçok sosyal bilimci modern toplumda dinin geli im seyrine, aldı ı yeni i levlere bakarak klasik sekülerle me tezlerinden vazgeçmektedir. Bunlardan birisi de kamusal alanda dine ve dini gruplara asla rol vermeyen çokça bahsetti imiz Habermas'ın dü üncelerinde çok köklü bir dönü üm gerçekle mi tir.

Yeni dönemde Habermas, ya da bizim toplumumuz post - seküler toplum olarak tanımlanmaktadır. Post-seküler toplumda dinin yeri konusunda 2004'te Alman Akademisi'nde Rotzinger ile yaptığı tartışmada bu fikirleri ileri sürmüştür: Post-seküler toplumun kavramları olan insan hakları, etiklik, karılıklı saygı, özgürlük, doğal haklar için mücadele gibi prensiplerin temelinde brahimî dinlerin etkisi olmuştur. brahimî dinler, bu tür kavramların ana rahmi olmuştur. Ancak modern toplumlarda dinlerin hayattan dışlanıp vicdanlara hapsedilmesi, hayatı anlamsızlaştırması ve içeriksizleştirilmiştir. Bu durumun sonuçlarını daha çok ekonomik hayatta görmek mümkündür. Ekonomik hayatta insan davranışını motive eden tek hedef, kâr maksimizasyonu olmuştur. Açgözlülük, para hırsı, güç ve iktidar tutkusu, insanı, amaç olmaktan çıkarmış, bir araç konumuna getirmiştir. (Richard, 2006: 1-2.) İnsanın yeniden amaç olabilmesi için, dinin yeniden kamusal alana dönmesi gerekmektedir. Güç ve paraya tapma ancak dinsel ahlâkla gelinebilir. Ateist ve hümanistler, yeni post-seküler toplumda dinî grup ve cemaatlere de yer vermelidirler.

1.5.3.2. Dinin Bakı Açısından Sekülerleşme

Dinlerin en önemli boyutlarından birini iman, inanç boyutu olmaktadır. Nihai noktada iman ise, vahiy yoluyla bildirilen şeylerin yani vahye dayalı bilginin doğruluğunun kabul edilmesidir. Vahiy bilgisine dayalı bir hakikatin kabul edilmesi ise, bir irade sorunudur. (Özcan, 1997: 10.) Dolayısıyla dinlerdeki Tanrı, ahiret, melek vb. imana konu olan şeyler ampirik bilimin verileriyle kanıtlanabilen şeyler değildir. (M.S. Aydın,1999: 232.) Bu nedenle aydınlanmacı akıl ve rasyonel özne için din, irrasyonel bir olgudur. Bunun için modernleşme, dinden uzaklaşmayı gerektirir.

Sekülerleşme kavramı üzerinde bu kadar durulmasının sebebi sekülerleşme ve modernleşme sonucu ortaya çıkan birey ya da öznenin modern kamusal alanı da dizayn eden ve orada bulunmayı hak eden ve bu alanın da bu süreçlerden geçmeyenleri dışlayan bir alan olmasıdır. Yani modernitenin

aydınlanmı , evrensel seküler öznesi ile modern kamusal alan vatandaş ı (aktör) aynı öznedir.

Bu öngörüler çerçevesinde yakla tı mızda modern özne, akıl ve rasyonellik yoluyla hareket eden, geleneksel de erlerden uzakla an ve toplumsal taleplerini modern kategoriler temelinde yapan bir öznedir. Bu özne, grup kimli inden ziyade birey kimli iyle konu acak, kamusal ya ama vatandaş olarak katılacak, kimlik taleplerini özel ya amıyla sınırlandıracaktır. Seküler, modern birey, gelenekten uzakla tıkça özgürle ecek ve özgürlü ünü, toplumsal tercih ve taleplerini yaparken kamusal alan ve özel alan ayrımı içinde farklı ya ayacaktır. (Keyman, 2005: 49)

Bu anlamda “ modern kamu alanı”, kimli in bireyin iradesinden ba ımsız olu turuldu u ve bireye sadece bu kimli i kabullenme alternatifsizli inin bırakıldı ı tek taraflı bir etkilenme alanıdır. Bireyin modern kamuda “ davetsiz misafir” ya da “yasaklı olmaksızın” var olabilme ve i lem yapabilmesi kendisine sunulan kimli i kabullenip onunla özde lemesine ba lıdır. Tanımlanan bu kimlik, öznenin kendisine özgü farklılıkları içermez. Modern kamu alanı, modern rasyonalizme ba lı olarak biçimlendirildi i için öznenin kendine ait özgüllüklerini daha ba tan irrasyonel ilan ederek bu alanın dı na atmaktadır. Bu yönüyle modern kamu alanı, öznenin özgünlü ünü kamusal anlamda yok eden modernitenin kültürel iktidar alanıdır. (Karada , 2006: 42,55)

Daha önce ayrıntılı olarak incelenen kamusal alan modellerinde postmodernist model hariç, hepsi için bu tür dı layıcılıktan bahsetmek mümkündür. Gerek Habermas, gerekse di er klasik ve ça da liberallerde, kamusal alan, modern özerk öznelerin aydınlanmı aklın ilkeleriyle hareket eden vatandaş lar toplulu u olarak ortak sorunlar üzerinde yine rasyonel aklın verileriyle çözümler aradıkları söylemsel bir alan olarak tasavvur edilmi ti. Bu nedenle modern kamusal alan do ası gere i sekülerdir. Dolayısıyla kamusal alan katılımcıların kimliklerini özel alanda bıraktı ı ve siyasal talepleri için

seküler sebepler bulmak zorunda oldukları bir alandır. Bireyler ya da kolektif hareketler modern kamusal alandaki taleplerini me ru ve geçerli kılmak için kamusal sebepler bulmak ve seküler önermelerle di erlerini ikna etmek zorundadır.

Bu nedenle sadece belli bir din, ideoloji ya da gelenek öyle istiyor diye, kamusal alanda siyasal bir talepte bulunmak yeterli de ildir. Örne in sadece Katolik Hıristiyan din anlayı ı, kürtajın yasaklanmasını gerektiriyor diye kürtajın yasaklanması talep edilemez, çünkü böyle bir talep kamusal bir sebebe dayanmamaktadır. Söz konusu talebin, di er vatanda lara özgür ve e it vatanda lık statülerine uygun bir biçimde anlayıp kabul edebilecekleri bir dilde formüle edilerek haklı kılınması gerekir. Örne e dönersek kürtajın yasaklanmasını talep eden bir kimse bu talebini ceninin ya am hakkı oldu u ve me ru müdafaa dı ında insanların öldürülemeyece i ilkelerine dayandırarak formüle edebilir ve bu suretle talebini haklı kılmaya çalı abilir. (Tok, 2006: 122.) Aynı durum kamusal alanda ba örtüsü tartı maları için de geçerlidir. Bu nedenle konuyla ilgili talepler, dini bir hakikat olarak de il, bireysel tercih, hak ve özgürlükler ba lamında dile getirilmektedir.

Daha önce belirtti imiz gibi modern liberal kamusal alanın bazı versiyonlarında “kamusal” , devlet erkinin alanı olarak sınırlandırıldı ından, sadece bu erkin kullanıldı ı kurumsal mekânlar kamusal mekânlar olarak adlandırılır. Örne in Rawls’a göre bu mekânlar, kamusal aklın üretildi i, meclis ba ta olmak üzere yasama ve yürütmeye ait yerlerdir. (Özbek, 2004: 464.) Örne imizi bu açıdan de erlendirirsek, bu anlamda kamusal alanlar, dindarlı ın, etnik kimli in yerel kültürün dı arıda bırakılıp evrensel aydınlanmacı rasyonel aklın ilkeleriyle hareket eden vatanda lara açık yerlerdir. Bu anlayı temelinde bakılırsa ba örtüsüne özgürlük talepleri, seküler gerekçelerle me ru kılınmak zorundadır. Konunun bireysel tercihler çerçevesinde ifade edilmeye çalı ılması modern kamunun seküler karakterinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada hem kamusal alanın sekülerli ini savunmak

hem de dini kaynakları kullanarak ba örtüsünün me ruiyetini sorgulamak ise kamusal alan tartı malarının sa lıksız bir zeminde yapıldı ını göstermektedir.

Tekrar özetlemek gerekirse, modern kamusal alanın seküler karakteri en belirleyici karakteridir. Bu alan ba langıçtan itibaren kadınlar, etnik ve dini kimlikler, popüler kültür ve i çi sınıfı için dı layıcı olmu tur. Bu nedenle modern kamusal alan farklı kimlik ve kategorilerin ötesinde evrensellik iddiaları ta ımaktadır. Bireylerin ya da grupların bu alana katılımı, modern seküler bir vatanda lık kimli ini kabullenmeleriyle mümkündür. Bunun dı ındaki tüm kimliklere ancak özel alanda kalmaları ko uluyla saygı duyulabilir.

Bu dı layıcılı ın din ve dini hareketler açısından sonuçlarına geçmeden önce, modern kamunun , “birey- devlet” , “özel- kamusal” ayrımlarının günümüzdeki durumundan bahsedilmelidir. Modern ideal, devlet- sivil toplum ayrımına ve sivil toplumun özel alanla özde le tirilmesine dayanmaktadır. Bu açıdan sivil toplum, kamusala kar ı özeli, aynılı a kar ı farklılı ı ve toplumsal iyiye kar ı bireysel iyiyi simgeliyordu. Özel alana itilmi , sınıfsal, dinsel, cinsel ve kültürel farklılıkların, sivil toplum içinde ve bireysel bazda ya anması ve devlet ve kamu hukukunun bu farklılıkları, göz ardı ederek “ ayrımcı olmama” ilkesine göre hareket edece i varsayıyordu. Bu anlamda farklılık ilkesi, ekonomik toplumun daha çok sınıfsal farklılıklar temelinde tanımlayıcı ö esiyken, vatanda lı a dayalı e itlik ve aynılık ilkesi de siyasal toplumun örgütleyici ö esiydi. Ancak günümüzde kamusal alan içerisine yerle tirilen vatanda lık kimli i, globalle me süreçleriyle birlikte me ruiyet krizi ya amaktadır.(Keyman,1998: 58)

Artık farklılık taleplerinin siyasalla tı ı ve kamusal alana ta ındı ı geç modern dönemlerde modern devletin, yasal- rasyonel otoriteye dayalı me rulu u sadece bireysel hak ve özgürlükleri güvence altına alma göreviyle sınırlı de ildir. Farklılık taleplerinin, kamusal alana ta ınması ve böylece özel alanla sınırlandırılmı sivil toplumun ve di er toplumsal grupların konumu,

modern kamusal alanın sınırlarını zorlayarak, modern devletin toplumu yönetebilirli i i levini krize sokar. (Keyman,1998: 58, 59) Bu nedenle, artık vatandaşlık kavramı, “ kültürel ne’li in, ki inin fiziksel varlı ına paralel bir be eri gövde statüsüne yerle tirilip, e er kendini yok etmeye yönelikse kendi sahibi kar ısında bile dokunulmaz kılınmasını sa layabilecek bir ekilde zenginle tirilmelidir. (Cangızbay, 2004: 300.)

Oysa modern vatandaşlık kavramı, farklı kimlik taleplerine yanıt veremez bir duruma gelmi tir. Bunun sonucu olarak da kamusal alan ile özel alan arasında ikili bir hareket ortaya çıkmı tır. Modern kamu, kendi kalıbına uymayan kimlikleri bastırma yoluna gitmi ya da Bauman’ın “ özelle mi bireysellik” dedi i, içi bo altılmı , özünde özgürlüksüzlük olan bir yer olmu tur. Modern dönemin bireyi kamunun içini bo altarak mahremlerini kamuya aktarmı tır. Bu durum da kamusal ve özel kavramlarının anlamlarını de i tirmi tir.

Kamusal kavramı, eskiden do aları gere i “ kolektif olan eyler; hiç kimsenin bırakın sadece kendine ait eyler oldu unu, kendi özel meselesi oldu unu bile iddia edemeyece i, herkesin bir söz hakkına sahip oldu u eyler ve olaylar için kullanılırken, bu tanım tersine çevrilmi duruma gelmi tir. Kamusal, özel meselelerin ve ki ilere ait mülklerin te hire çıkarıldı ı alan haline gelmi tir. Bu te hirin kamu çıkarına oldu u söylenmesine ra men “çıkart”ın anlamı da de i mi tir. Bu sözcük artık merak ve bu merakı gidermeye indirgenmi tir. Merak uyandırmı ya da uyandırabilecek ne varsa onu kamusal hale getirmek artık kamu çıkarına olma fikrinin merkezi olmu tur. Sonuçta kamusal alan, kendi ayrı içeri inden bo altılmı ve artık özel dertler, kaygılar ve sorunlardan olu an bir yı ın haline gelmi tir. Kamusal meseleler listesinin özel meseleler listesinden bir farkı kalmamı tır. (Bauman, 2000: 74, 75)

Ancak bu durum, paradoksal bir görüntü sunmaktadır. Bir taraftan özele ait mahremiyetin kamusal görünürlük kazanması, di er taraftan, kamusalın

özeli i gal etmesidir de aynı zamanda. Kamusalın bu ekilde özele ait meselelerin i galine u raması Sennet tarafından da “ölü kamusal alanlar” olarak ifade edilmiştir. (Bkz. Sennet, 2002: 27.) Geç modern dönemlerde ya adı ımız bu geli meler kamusal ve özel alanlar arasındaki aslında hiçbir dönem belirli olmayan sınırların daha da bulanıklı tı nı göstermektedir.

Bu ekilde Batı modernitesinin ortaya koydu u “ hayatın bir özel, bir de kamusal yönü oldu u fikri 17. yüzyıldan beri Batılı siyasal dü üncede önemli bir yere sahiptir. Özellikle, demokrasi tartışmalarında bu ikili, en önemli kavramsal araçlardan biri olmu tur. Kamusal alan ve özel alan ayrımının kendisinin de kayna ı olan liberal siyasal dü üncedeki kar ılı ı u iki ayrımıdır; devletin alanı/toplumun alanı, ev alanı/ ev dı ı alan. Her iki tanımda da devlet tanımı gere i kamusal; aile, ev ve mahrem hayat özel sayılmaktadır”. (Bora, 2005:529)

Bu ayrımın yapaylı ı ise ba langıçtan beri ifade edilmi ve ele tirilmiştir. Yukarıda kamusal alanın bir aleniyet ve görünürlü ün hâkim oldu u, söylemsel model olma anlamında mahremiyetin i galine u radı ından bahsettik. E er kamusalı modern liberal anlamda yalnızca devletle ilgili olan anlamında ele alırsak, geç modern dönemde de kamunun özel hayata müdahalesinden, buna kar ılıklı, kimlik temelli hareketlerin bastırılmasından bahsedebiliriz.

Nitekim özel alana kar ı totaliter e ilim yani “ özel varlıklar olarak bireyleri bir kenara atılabilir, lüzumsuz eyler haline getirme e ilimi, modern dönemde de var olmu tur. Totaliter e ilim, özel alanı, bireyin kendi kendini olu turdu u ve kendi yolunu kendisinin çizdi i alanı topyekûn yok etmeyi, özel alanı, kamusal olan içinde kesin olarak geri döndürülemez bir biçimde eritmeyi amaçlar. Amaç, bireylerin dü ünmesini engellemek de il, kamusal akıl yürütmelerini engellemek, kamusal erkin (iktidar) ba arısı ya da ba arısızlı ıyla ilgisiz hale getirmektir.”(Bauman, 2000: 98.)

Modern kamu alanı anlayışının, özel alana ittiği farklılıkların, kimlik talepleriyle yeni sosyal hareketler olarak geri döndüğü günümüzde, bu hareketler tarafından sorgulandığı görülmektedir. Buna göre, kamusal ve özel alanın birlikteliğinde doğulan ve baştan belirlenmiş sınırlar yoktur. Neyin ortak kamusal bir mesele sayılacağına tamamen kamusal alana katılan aktörlerin söylemsel mücadeleleri sonucunda karar verilecektir. Bu tür bir mücadeleden önce hiçbir konu, peşinen tartışılma sınırlarının dışında bırakılamaz. Tam tersine demokratik kamusalılık, azınlıklar için geçmişte ortak ilgi nesnesi olmama anlamında bir konuyu kamusal kılmak için başkalarını ikna etme fırsatlarının pozitif güvencelerinin sağlanmasını talep eder. (Fraser, 2004: 154) Bu durumda demokratik kamu, modern kamunun özel alana gönderdiği farklılıkların geri dönüşüne imkân verir. İnsanlığın en köklü kurumlarından biri olan dinin konumu da aynıdır.

Nitekim Habermas'ın bize tarihsel gelişimini anlattığı, modern burjuva kamusal alanının oluşum sürecinde din, Batı'da bireysel özerk alanın tarihsel olarak ilk alanını sağlamıştır. Bu özerklik, feodal otoritelerin, özel ve kamusal alanların uzun kutuplaşma sürecinde çözülmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Buna göre, kilisenin konumu, reform hareketine başlı olarak değişimi ve temsil ettiği Tanrısal otoriteye olan bağlılık yani din, özel bir meseleye dönüşmüştür. Din özgürlüğü denen olay, tarihsel olarak ilk özerklik alanını güvence altına almıştır. Ancak bu süreç, mutlakıyetçi ulus devletinin kurumsallaşma sürecidir. Bu süreçte kilise de varlığını kamu hukuku kurumu olarak sürdürmüştür. (Habermas, 2002: 91.)

Buradan hareketle iki önemli nokta vurgulanabilir. İlk olarak Batı'da reformasyondan sonra dinsel özgürlüğün gelişmesi, kapsamlı bir toplumsal başlangıcın sadece bir parçasını oluşturur. Dinsel özgürlüğün, modern özel alanın özerkliği içinde güvence altına alınması, burjuva sivil toplumunun feodal otoritelere karşı geliştirdiği kamusal mücadele sürecidir. Diğer nokta ise, Batı'da tarihsel olarak “ din ve vicdan” özgürlüğünün gelişmesi ve din ile dünyanın ayrılmasının, egemenliğini kuran dünyevi kamu erkinin yasa

fikriyle rasyonelle tirilmesi sürecinin bir parçası olmasıdır. Mevzuun kaynağı, din- gelenek olmaktan çıkarak, önce egemenin yasayla baskı iradesine, sonra modern ulus devletin kurulmasıyla da halk egemenliği ve insan haklarında temellenen evrensel normlar baskılamında “ kamusal akla” dayandırılmıştır. (Özbek, 2004: 455.)

Ancak dinler, kendi doğalarını gereği, hayatı bir bütün olarak alıp yapılandırma iddiasında olmuşturlardır. Bu nedenle, modern öncesi toplumlarda kamusal alanın önemli bir özeli olarak var olmuşturlardır. (M.Aydın, 2005: 99.) Çünkü geleneksel baskılamda, hayatı, bütünlüğü içinde dinsel alanın bir alanı olarak algılamak, aslında söz konusu hayat tarzının olmazsa olmazları arasında yer almaktadır. Bu meyanda, zaman kavramından, emek biçimlerine, ruhani faaliyetlerden, tüm dünyevî alanlara kadar geniş bir düzlemde dinsel alanın gücünden cesaret alan bir hayatı kutsallaştırma faaliyeti söz konusudur. Çünkü gelenekte hayatın bizzat kendisi kutsaldır. Bu kutsallık durumu tüm dinler için geçerli bir fenomendir. (Subaşı, 2002: 253.) Bu nedenle dinler, sekülerleşme ve hayatın yalnızca özel alanında yer alma fikrine karşı olmuşturlardır. Ancak belirttiğimiz gibi, burjuvanın feodal otoriteye karşı yürüttüğü kamusal mücadeleden baskıyla çıkması ve iktidarını kamusal akla dayandırmasıyla dini hakikatlerin yerini burjuva erdemine almıştır. Bu süreçte dinin kamusal alandaki taleplerinin var olup olmamasının artık bir önemi kalmamıştır.

Bu noktada gerek modern kamusal -özel ayrımı gerekse dinin özel alanda ve birey vicdanında korunması gerektiğine dayanan anlayışa, islam dini açısından baktığımızda bu ayrımın işlevsel olmadığını görmekteyiz. islam, ister özel, ister kamusal olsun birey ve toplum hayatının tamamını kapsamaktadır. Tevhit ilkesinin bir sonucu olarak hayatı bir bütün olarak ele almaktadır.

Bu anlayışta, insan eylemlerinin kesimlere ayrılmasını ve farklılaşmasını gerektiren özel hayat, kamu hayatı türünden bir kompartımanlaşmayı mevzuu kılan bir şey yoktur. insanın eylem alanları arasında bu iç içelik nedeniyledir ki

slam'da siyasal sistemden ayrı olarak meydana gelen uzmanla mı bir din adamları sınıfı ya da kilise benzeri örgütlenmiş kurumsal bir bütün bulunmamaktadır. Din dı ı bir alan dü ünülmemi , dinin kapsamadı ı bir eylem türü tasavvur edilmemi tir.(Vergin, 1998: 56.)

Çünkü slâm'da tüm insan eylemlerine yönelik bir de er koyma, emretme ve yasak koyma söz konusudur. Bu emir- yasak ve de er koyma, yöneticiye itaat etme, fitneye sebep olmama gibi siyasal ve kamusal alanla ilgili olabilece i gibi, temiz olma ya da e ine iyi davranma gibi modern özel alanın tamamen bireyin tercihine bıraktı ı alanları da ilgilendirmektedir. Özel hayat bireyin özgürce ekillendirdi i, hayatına kendisine göre anlam kattı ı, yalnızca kendisinin sorumlu oldu u bir alan de il Tanrıya olan sorumlulu un devam etti i bir alandır. Bu açıdan seküler paradigmanın öngördü ü din ve dünya ayrımı i levsel de ildir. Bu durum, özelde slam dini, genelde bütün dinler için geçerlidir.

slâm dini açısından bu bütünselli e kar ılıklı hukuksal anlamda bir ayrımla madan da bahsedilmektedir. slam'da bireylerin eylemleriyle ilgili hükümler kendi içlerinde ayrıma tabi tutulmu , ameli, itikadî ve ahlaki olmak üzere üç bölümde ele alınmı tır ve birey Tanrı arası ili kileri düzenleyen imanla ilgili hükümler ya da fertleri ilgilendiren, kul hakkının esas alındı ı hükümler ya da Tanrı hakkını yani kamusalı ilgilendiren hükümler olarak sınıflandırılmı tır. (aban,1996: 29, 286.) nanma konusunda zorlama olmayıp inanıp inanmama bireyin kendi zihinsel çabasının bir ürünü olarak de erlendirilmis ve birey özgür bırakılmı tır. Ancak inandıktan sonra gerek özel, gerekse kamusal hayatı içeren eylemlere yönelik de er koyma vardır; Ancak bu, hayatın tamamen dini olması ya da sekülerle me teorilerindeki gibi tamamen dünyevî olması demek de ildir. Çünkü genel emir ve yasaklar dı ında da birey ya da dinin içinde ya adı ı toplumun yorumlarına ba lı akıp giden bir hayat vardır.

Bu bakı açıısıyla de erlendirildi inde ne kutsal bir hale içerisinde ya anan tamamen dinsel, ne de tamamen dinden arınmı bir hayattan bahsedilebilir. Dini kurallara göre ya adı ı varsayılan toplumlarda veya dönemlerde bile insan eylemlerinin büyük bir kısmı tamamen dünyayla ilgilidir. (Aktay, 2005:185,186.) Yani din, inanan birinin hayatında belirleyici olmakta ancak sekülerle me tezlerinin aksine o insanın dünyevi hayatının her bir eylemi için telerden bir eylem kalıbı sunmamaktadır. Din, bireyin kendi hayatı için, kendi zihinsel kapasitesince ve yeteneklerince yorumlamasına da açıktır. Sonuç olarak din, ne özel alanı ne de kamusal alanı kutsayıp dokunulmaz ilan etmekte ancak hem özel hem de kamusal alanda var olma iddiasını ta ımaktadır.

1.5.3.3. Kamusal Alan ve Din li kilerinde Yeni Dönem

Günümüzde, kamusal alan ve din ili kisi öncelikle 1960'lar sonrası yeniden d nlmekte ve kurulmaktadır. Bunun nedeni ise daha çok Amerika'da dini cemaatler ve göçmen gruplarının Amerikan kamusal alanının her boyutundaki etkisinin hissedilmesidir. Ancak burada sekülerle me tezlerinin ngrlerindeki yanlı lara d memek için bu süreçleri inceleme konusunda dikkatli olunmalıdır. Sekülerle me tezleri, toplumların modernle me ve rasyonelle me süreçleriyle dinden arınacaklarını varsayarak nasıl yanılıya d m se, dinlerin de aynı ekilde geri dönmekte oldu u ve toplumların dindarla makta oldu u tezi de abartılıdır.

Amerikan rne inden hareket edecek olursak kendisini Hıristiyan olarak tanımlayanların oranı 1990-2008 arası %86'dan %76'ya gerilemi tir. Herhangi bir dinle ba ı olmadı ını ifade eden ki ilerin oranı son yıllarda ikiye katlanarak %16'ya ykselmi tir. Seçmen sayısı esas alınarak hesaplandı nda bu oran, 1988'de %5 iken, 2008'de %12'ye ykselmi tir. Yine kendini ateist ve agnostik olarak tanımlayanların oranı 1990'dan 2009'a kadar neredeyse dört kat artarak 1 milyondan 3,6 milyona ykselmi tir. (Meacham, 2009: 5.) Bu veriler dikkate alındı nda, sekülerle me ve dindarla ma konusunda kesin yargılarda bulunmanın yanılıcı olaca ı söylenebilir. Dönemlere göre dindarlık konusunda

dalgalanmalar ya anabilir. Modern dünyada tüm dinlerde genel olarak kamusal alana girme ve kamusal taleplerde bulunma sürecinin başlangıcı olarak Casanova, 1980'ler sonrasını işaret etmektedir. Bu durum Türkiye için de geçerlidir.

Buna göre 1980'lerde din, kamusal alana girmek suretiyle kamusal bir ilgi kazandı. Kitleleşen medya, sosyal bilimciler, profesyonel politikacılar, geniş bir kamusal kesim, aniden dikkatini dine çevirdi. Bu kamusal ilgi, dinin özel alana terk edilmiş olması ve kamusal ahlaki politik aktörlerin kendilerini güven içinde hissediyor olmalarından türeyen bir ilgiydi. Her şeyden önce bütün dünyada birbirleriyle ilgisiz ancak eş zamanlı gelişen dört olay dine global bir kamusal ilgiyi vererek, modern dünyada onun yeri ve rolüyle ilgi yeniden düşünmeye zorladı. Bu dört gelişme, İran'daki İslam devrimi, Polonya'daki dini dayanışma hareketi, İspanya devriminde Katolikliğin rolü, Latin Amerika'daki politik çelişkiler ve Amerikan politikalarında Protestan fundamentalizmin kamusal alanda yeniden ortaya çıkmasıdır. (Casanova, 1994: 3.)

Dinlerin yeniden kamusal alana girme süreci sekülerleşme teorisyenleri için sürpriz olsa da, kamusal alanın yapısındaki değişimlerle açıklanabilecek bir olgudur. Bazı düşünürler, hala bu olguyu sekülerleşme tezlerinin ilk kurulduğu dönemlerde yaptıkları hata gibi, dinin kendi doğasını hiç hesaba katmadan açıklamaya çalışmaktadırlar. Buna göre kamusal alan dönüşüm geçirmiştir, kamusal alan ve özel alan arasındaki mesafe değişmiştir. Bu süreçte özel hatta mahrem konular kamusal alana taşınmış dolayısıyla din de bu anlamda kamusalı istila eden özel konulardan biridir.

Oysa dinsel etkinlikler ve pratikler her zaman kamusal alana ilişkin olmuşturlar. En azından kitaplı dinler ekümenik* bir çarşıyı içerir. Dinler, bu çarşıları nedeniyle, inananlarından ya da amellerini yönlendiren bir takım ilkelere uymalarını beklemişlerdir. Bu nedenle, aydınlanmanın kavradığı gibi, dini,

* Ekümenizm: Etnik ve diğer tekilliklerin üstüne çıkıp, uluslar arasında ayrım gözetmeyen birleştirici evrensel yorum.

bireyin Tanrı ile olan ili kisini düzenleyen salt metafiziksel bir olgu olarak algılamayız. Çünkü ekümenik ça rı, bireye de dinlerin kapalı cemaatlerine, yani kendi kamusuna bir ça rıdır. Bu nedenle modernizm bu ça rıyı, Weber teorisinde oldu u gibi bireyin iktisadi ve toplumsal hayatında i levsel hale gelebilecek bir kalıba dökmeye çalı mı tır. Ancak gelinen nokta, dinlerin cemaat kamusalılıklarını a arak modern kamusal alana dönü türücü bir unsur olarak girmeleri olmu tur. (Çi dem, 2004: 506.)

Nitekim Casanova, dinin gerek birey hayatı gerekse cemaat konularını a arak modern kamusal alana girme sürecini, dinin birey dı ına ta ması (deprivizasyon) kavramı olarak ele alır. Genel olarak dinin birey dı ıla ması (deprivizasyon) ; dini geleneklerin tüm dünyada, sekülarizasyon teorileri ve onlara hizmet eden modern teorilerin kendine biçtikleri marjinal olma ve özel hayatta rol alma konumunu reddetmeleri sürecidir. Dini kurum ve organizasyonlar, kendilerini, ki isellik ruhunun do asıyla sınırlamayı reddederek kamusal ve özel arasındaki ili kiyle ilgili sorular sormaya devam etti; bu ise ikili bir ili ki ortaya çıkardı. Dinî ve ahlakî alanların politikle mesi ve kamusal, ekonomik ve politik alanların normatifle mesi süreci. Bu, Yahudilik, slam ve Protestanizm, Hinduizm, Budizm gibi dinleri de içeren özel alanla sınırlamayı reddetme sürecidir. Bu süreci ifade eden birey dı ıla ma (deprivizasyon) kavramı ise polemiksel ve betimleyici olmak üzere ikili bir amaca sahiptir. (Casanova,1994: 5.)

İlk anlamda deprivizasyon, modern dünyada dinin özelle mesini varsaymakla kalmayıp aynı zamanda onun kurallarını da tayin eden sekülerle me tezlerinin sorgulanmasını amaçlar. İkinci olarak, dinler tüm dünyada kamusal alana girer ve politik rekabet alanı, geçmi te yaptı ı gibi kendi çöplü ünü savunmakla kalmaz aynı zamanda çok daha güçlü bir savunma çabasına girerek, özel ve kamusal alanlar arasına sistem ve ya am dünyası arasına, yasaklık ve ahlaklılık arasına, aile ve sivil toplum arasına, devlet ve millet arasına devletler, medeniyetler ve dünya sistemi arasına yeni modern

sınırlar koyar. Ancak 1980'lerdeki dini gelişmelerden temel olarak iki ders çıkarılabilir. Birinci olarak, dinler buradadır, ayakta. Bu durum aydınlanmanın üzerinde titredi i rüyaların geri kalanını bitirmi tir. kincisi ve daha da önemlisi de dinlerin modern dünyanın devam eden yapılanmasında önemli kamusal roller oynamaya devam etme anslarının yüksek olmasıdır. (Casanova,1994: 6.)

Casanova, sosyal hareketlerin kamusal alandaki etkinlikleri aracılığıyla, dinin kamusal alanda ilevsellik kazandığını öne sürmektedir. Değişik ülkelerdeki dini içerikli sosyal hareketlerin, kamusal alandaki dönüştürücü etkisine örnekler vermektedir. Ancak, tam bu noktada Çidem, başka bir soruna işaret etmektedir. Ona göre Habermas'ın 18.y.y da olduğu umunu anlattığı kamusal alan ilkesi ile dinlerin ekümenik çağrısı arasında yapısal bir benzerlik vardır. Bu benzerlik, dinlerin ekümenik çağrısının dindarlar topluluğunun belli bir fikir etrafında ve bu fikir dolayısıyla davranışlarıyla, sivil toplumdaki mülk sahiplerinin ve kamusal otorite adına i gören bürokratların, hareket alanlarından ve eyleme biçimlerinden farklı bir eyleme biçimiyle ortaya çıkan bireylerin kamuoyu ve onun görüşünü oluşturmalarından kaynaklanmaktadır.

Her iki durumda da gerçek bir kamusalılık isteği baskındır. Kamuoyuyla olumlu bir görüşün kamusal otoriteyi ve kamusal alanın kendisini biçimlendirmesi amaçlanır. Dinlerin ekümenik çağrısı da, görüş, fikir, söylem, talep gibi kavramlarla ifade edilebilecek söz merkezli bir tasavvura sahiptir. Dinsel seçkinlerin oluşturduğu güç ve iktidarı çağırılan söylemin parçalanmasıyla, müminler kolektif özneler olarak kamuya açılırlar Burada sorun, dinsel çağrının dinleyen özne ile kamusal alanın gerektirdiği öz çıkarını dinleyen özne arasındaki denklemin nasıl kurulacağıdır. Diğer bir sorun ise, dinlerin kendisine ilişkin rasyonellik algıları ile modern toplumun rasyonellik algısı arasındaki daha önce belirtilen farklılıktır. Bu nedenle Çidem'e göre dinlerin kendi mantıklarını, modern dünyanın mantığına uyarlama zorunluluğu dinlerin kendi içlerinde yeni bir sekülerleşme ve rasyonelleşme yolculuğuna başlatacaktır.(Çidem, 2004: 507.)

Tam da burada Habermas'ın konuyla ilgili yeni çözümlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Daha önce belirttiğimiz gibi Habermas, klâsik tezinde kamusal alan ve din iliştirisini, dini ve dini grupların başka birçok gruplar gibi kurulu kamusal alandan uzak tutarken; son dönem çözümlerinde ise kamusal alanda dine ve dini gruplara yer vermektedir. Bu konuda ise Habermas, kamusal alana giren bir dinin, her şeyden önce rasyonel ve akılcı olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre kamusal alan iddiasındaki bir dinin ilkeleri, toplumsal problemler konusunda, seküler aktörlerle tartışmaya imkân vermelidir. Kamusal alana giren dini grup ve cemaatler ise iletişim ahlâkıyla hareket etmelidirler. Düncelerini savunabilmeli ve ikna etmek için anlatabilmelidirler. Özgürlük ve samimiyete dayanan iletişim, seküler ve dini gruplara sorunlarını tartışarak çözme ahlâkı kazandırabilir. Bunun tersi ise ya tek taraflı çözümler üretir ya da çözümsüzlüğü derinleştirir. (Richard, 2003)

Casanova ise, daha çok dinin birey dışında kolektif gövdeler aracılığıyla modern yapılar için oynayabileceği rollerden hareketle dinin kamusal alana açılımını yorumlamaktadır. Dinlerin kamusal alanı yapılandırılmalarını, onların modern dünyaya katkısı olarak görmektedir. Sorun daha çok kamusal alanın bu alanı farklılıklara kapatmasıyla ilgilidir. Ancak dini kimlik yönelimli bu tür sosyal hareketler esas alındığında, kamusal alanın, kamusal alan tarafından kontrol derecesine göre ya kamusal alan etkilenmesi ya da bu hareketlerin kamusal ve özel alanlar dışında bizim özgür sosyal alanlar diyeceğimiz yeni alanlar oluşmaktadır.

Yani dinler, ya kamusal alanın aktörü olmakta ya da özgür sosyal alanların oluşumuna sebebiyet vermektedirler. Dinlerin kamusal söylemlere sahip olması mutlaka kamusal alanın aktörleri ve yapılandırıcı öznesi olduğunu anlamına gelmez. Ancak Casanova, dinlerin kamusal alana karışmasını deprivizasyon (birey dışılaşma) kavramıyla açıklamakta ve gerek kamusal alanın gerekse dinin bu süreçte nasıl karşılık vereceğini kestirmenin şu an

imkânsız oldu unu belirtmektedir. O, teorisini bazı ara tırma verilerinin bulguları ı ı ında ön kestirimler üzerine kurmaktadır.

Nitekim Ona göre deprivizasyonun, tarihsel bir seçenek olarak var oldu u ve herhangi bir dinin hangi yolla ona kar ılık vermeye devam edece ini önceden kestirmenin imkânsızlı ı iddia edilebilir. Ancak bazı ara tırma verilerinin kanıtları temel alınarak genel teorik varsayımlarda bulunulabilir. Buna göre gerek dinden kaynaklanan etkenler gerekse modern artların getirdi i bazı faktörler, kamusal alana dinin girmesine yol açmaktadır.

Bu artların ilki totolojiktir. Ya sadece bir doktrin ya da kültürel gelenek olarak kamuya sahip, toplumsal kimlik ta ıyan dinler kamusal roller üstlenmek isteyecekler ve tecride zorlanmayı ya da bireysel kurtulu un aslında görünmeyen bireysel dini olmayı reddedeceklerdir. Di er faktör ise Daniel Bell'in kutsalın geri dönü ü ile ilgili öngörüsü olarak bilinen faktördür. Ridney Stark ve William Bainbridge'nin genel sekülerle me teorisinde, fonksiyonel bir ihtiyaca dayalı olarak dinlerin yeniden hayat bulması ve en ilkel formlarıyla geri dönmesini öngörülmektedir.

E er bu varsayımlar do ru olsaydı dini canlanma ve yeni dinlerin do up yayılması ve kutsalın geri dönmesi sekülerle menin en ileri boyutta oldu u yerlerde gerçekleşecek ve dinin yoklu u daha büyük kutsal ihtiyacı yaratacaktı. Ancak dinin yeniden kamusalalla ması kamuda yer alması Polonya, ABD, ran ve Brezilya gibi dinin Batı formunda sekülerle ti i iddia edilemeyecek yerlerde oldu. 1980'lerde sahip oldu umuz ey, yeni dinlerin do u u ya da kutsalın geri dönü ü de il, eski dini geleneklerin yeniden hayat bulması, reforme olması ve yeniden kamusal rollerini üstlenmeye çalı masıdır. Üçüncü faktör ise, dinlerin kamusal roller üstlenmesini kolayla tıran ve ikna eden bir faktör olarak eylemin ça da ve global ba lamdır. Globalle me artları altında dinler, kimlikleri evrensel ve uluslar üstü kabul edilen her yerde kamusal roller üstlenme e iliminde olacaklardır. (Casanova, 1994: 224 – 225.)

Casanova'da olduğu gibi globalleşme sürecinin çeşitli bağlamlarda kimlik ve farklılık siyasetini ön plana çıkardı ve birçok araştırmacı tarafından ifade edilmiştir. Özellikle uluslararası ve devletler üstü kurum ve kuruluşların ulusal siyasetler üzerindeki etkisi, kimliğe dayalı hareketlerin özgürlük ortamlarını geliştirdiği üzerinde durulmuştur. (Keyman,1997: 40.) Genelde bu süreç, ulusların, güvenlik siyasetlerinin çökmesi ve uluslararası iletişimin gelişimine dayandırılmıştır. Ancak 11 Eylül sonrası büyük devletlerin siyaseti göz önüne alınırsa güvenlik ve yerel kimlik sorunsalı bir kere daha düşünülmelidir. Bu açıdan Casanova'nın çözümlemesinde globalleşme, dinin kamusal alana girişini kolaylaştıran araçlardan biri olarak sunulmaktadır. Tabii ki artık son yirmi yıldır ulus devletler sınırsız bir iktidarı kullanma konusunda kriz yaşamaktadırlar. Global çapta demokrasinin gelişimi, mutlak iktidarların sınırlandırılması ve uluslararası sivil toplum örgütlerinin oluştuğu genel havada, dinin, kamusal alana girişini kolaylaştırmıştır.

Bu çerçevede Amerika'daki 11 Eylül'ü de tetikleyen Casanova, 11 Eylül gibi vahim bir olaya ve medeniyetler arası çatışma tezlerine rağmen paradoksal bir şekilde 11 Eylül'ün Amerika'ya kök salması, temel Amerikan dinlerinden biri olarak fark edildiğini öne sürmektedir. Ona göre bunun temel nedeni 11 Eylül'den sonra 11 Eylül'ün kamusal düzeyde tartışılması ve 11 Eylül'ün diğer dünya dinlerine oranla ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı vurgularının güçlü olmasıdır. Ancak 11 Eylül'ün bir alt kültürel sistem olarak kalmamasını, kendini kamusal, kültürel bir olgu olarak çok kültürlü ortamda bir seçenek olarak sunabilme imkânına bağlamaktadır.

Casanova, Habermas'ın teorileştirdiği anlamda kamusal alanla, kamusal doğaya sahip dinler arasındaki ilişkiyi, davranışsal, kurumsal ve felsefi olmak üzere üç boyutlu olarak yorumlamaktadır. Davranışsal ilişki, dinin, bireysel dindar vatandaşın kamusal değerlerini, kamusal seçimlerini ve ideallerini doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemesiyle gerçekleşir. Kurumsal ilişki ise dini organizasyon ve dini grupların kendi ideal ve amaçları için çıkar ve avantaj elde etmek amacıyla politik arenada yarıştığı şeklinde olur. Felsefi ilişki ise,

toplumun kamusal hayatının temel düzeni ile ilgili dü ünçe ekilleri ve fikirleri politika üretmek çabasıyla dinin ortak noktada buluşması ekinde gerçekleşir. (Casanova, 1994: 123.)

Ancak bu çözümleme, modern kamusal alanın seküler karakteri, dı layıcılığı ve sadece rasyonel akıl yürütme yoluyla toplumun kamusal düzeni ile ilgili konulara hakkı vermesi gibi daha önce bahsedilen problemler dikkate alındığında bir çözüm sunmamaktadır. Din ve modern kamusal alan ilişkisi, her iki unsurun da dönüşümüne bağlı, gerilimli bir ilişkidir. Bu ilişki, birkaç boyutla sınırlandırılmamalıdır. Casanova, geldiğimiz noktada dinlerin özeldiğina çıkma (deprivizasyon) ve kamusal alana açılma durumlarını üç örnekte somutlaştırmaktadır.

Öncelikle dinler, kamusal alanda, sadece kendi dini özgürlüklerini korumak için değil, tüm modern, demokratik, sivil toplumun, otoriter ve mutlakiyetçi devlete karşı varlığı için gerekli pek çok hakkın, özgürlüğün korunmasını da amaçlamaktadırlar. İspanya, Portekiz ve Brezilya'da Katolik kilisesinin demokratikleşme sürecinde oynadığı aktif rol, buna örnek gösterilebilir. İkinci örnekte ise dinler, kamusal alana girdiklerinde, seküler alanların mutlak, hukuksal otonomisinin ve onların etik ya da geleneksel değerlerle alakası olmayan tamamen iktisadi farklılık prensibine göre organize edildiği iddialarını sorgular ve itiraz ederler. Üçüncü örnekte ise, dinlerin kamusal alana girdiklerinde ya da dünyasını devlet nüfuzu ve yıkıcılığından korunması amaçlamaları gösterilebilir. Bunlarda, ilk örnekte din, liberal, politik ve sosyal düzenin sınırlarını göstermeye, sorgulama ve itiraz etmeye hizmet edecektir. Dinin özeldiğina çıkması (deprivizasyon), en azından modern dinin özelleşmiş olduğu tezlerinin deneysel geçerliliğinin sorgulanmasına hizmet edebilir. Daha da önemlisi özelleşme teorisinin sahip olduğu temelleri ve liberal modelde ağırlık ekinde bölünmüş olan kamusal- özel ikiliğinin sorgulanmasını zorlayabilir. (Casanova, 1994: 57, 58.)

Konumuz açısından önemli olan bir diğer nokta da kamusal alana giren dinlerin hangi formla bu alana gireceği ve bu alanı nasıl dönüştüreceklerdir. Gerek Çi dem, gerekse Casanova'ya göre dinler, kamusal alanın dönüştürücü gücüne duydukları güven nedeniyle ve özellikle de demokratik şartların küresel ölçekte gelişimine paralel kamusal alana girmektedirler. Bu süreç aynı zamanda dinlerin kendi içlerinde farklı bir yolculuk ve dönüşüm demektir. Dinler, geleneksel cemaat formlarıyla kamusal alana dönmekte ya da geleneksel din dillerini koruyarak değil, kendilerini yeniden reforme ederek dönmektedirler. Bu bağlamda Casanova, kamusal alanda dinleri, kamusal alanın yapısal farklılaşmasına ve kendi kamusal alan anlayışına bağlı olarak araştırmamızda incelemekteyiz.

a)Kamusal Alanda Bireysel Din: Din, vatandaşların bireysel hayatlarında ilgilendiği uygun bir norm olduğu kadar, toplumsal sözleşmenin psikolojik bir kaynağı olarak da yer alır. Ya da vatandaşların kamusal ses ve seçimleri için normatif bir kaynak ve referans olarak yer alır. Aksi takdirde kamusal bir ilgi konusu olma şansı yoktur. Burada vatandaşların kişisel kimliğinin bir parçası olarak dinin, kamusal alana katılan vatandaşların tercihleri yoluyla, dolaylı bir etkisi söz konusudur. Modern kamusal alan tasavvuru, dinin özel alanla sınırlanmasını öngörmektedir. Din, kişisel hayattaki tercihlere referans olduğu kadar, kamusal alana çıkan kişinin oradaki tercihlerine de referans olmakta ve kamusallaşmaktadır. Bu noktada din, aynı zamanda, kamusal alanın tarafsızlığı prensibi ile çatır. Kürtaja karşı getirilen Katolik mobilizasyon bunun bir örneğidir.

b)Politik Toplumda Kamusal Dinler: Casanova'ya göre dinlerin sahip oldukları insan sermayesini kullanarak, modern kamusal alanın bir yönünü oluşturan politik zeminde etkili olmaya çalışmaları, dinin kamusallaşmasının bir boyutunu oluşturmaktadır. Liberal teorilerde görüldüğü gibi, objektif, rasyonel ve herkesin çıkarına olan aklın üretildiği yerler, politika ve devlete ilişkin yerlerdir. Dini grupların bu tür mekanizmalar üzerinde etkili olmaya çalışması, dini kamusallaştırmaktadır.

c)Sivil Toplumda Kamusal Dinler: Sivil toplumun kamusal dinleri, dinlerin açık kamudaki, kamusal i ler ya da ortak iynin ne oldu u ile ilgili konulardaki tartı malara katılmak amacıyla sivil toplumun bölünmemi kamusal alanına girmesidir. Casanova'ya göre 1960 yılındaki 2. Vatikan Konsilinden sonra Katolizmin Amerika'daki geli im tarzı bu olmu tur. (Casanova, 2003: 117,118.) Bu çerçevede tekrar Habermas'ı ele almak yerinde olacaktır. Klâsik tezinde Habermas, sivil toplumu özel alana yerle tirir. Dinî grupları ise evrensel, de i mez, mutlak ilkelere inandıkları için kamusal alanda yer vermez. Ancak oldukça yakın dönemlerde Habermas, bu dü üncelerden vazgeçer. Ona göre artık dini gruplar, kamusal alanı seküler gruplarla payla abilmeli, bu alanda her türlü tartı maya katılabilmeli, yasama ve yürütmede etkin olabilmelidirler. Bu tür ço ulcu bir toplum, Onun, “post-seküler toplum” kavramıyla ifadesini bulur.

Onun post-seküler toplum adını verdi i böyle bir toplumda hem seküler hem de dini grupların bazı artları ta imaları gerekir.

- Dini gruplar: Kendi kutsal de erlerini seküler topluma zorla dayatmamalıdır.

- Ço ulcu bir toplumda ya adıklarının bilincinde olmalı, ona göre davranmalıdır.

- Egemen dini gruplar, azınlık dini gruplarla diyaloga girmelidirler.

- Dini gruplar, modern bilimlerin bulgularını kabul etmelidirler.

- Dini gruplar, anayasal devletin kutsala de il, seküler bir ahlâka dayalı bir insanın ürünü oldu unu kabul etmelidirler.

- Dini gruplar, dini argümanları, seküler bir dille tercüme etmelidirler.

Dini gruplar için belirtilen bu artlarla birlikte seküler toplum da u artları kar ılamalıdır:

- Seküler gruplar, dini grupları kabul etmelidirler.
- Seküler gruplar, dini grupları anlamaya çalı malı, argümanlarını anlama için çaba harcamalıdır.
- Seküler gruplar, dini grupların argümanlarını seküler dile dönü türmesine yardımcı olmalıdır.

Bu ilkeler çerçevesinde, Habermas'ın kamusal alan teorisini monolitik ve homojen bir grup ya da sınıf konusu anlayı ndan ço ulculu a do ru geli tirdi ini görmekteyiz. Post- seküler toplum dedi i dini gruplar da dâhil, her türlü sosyal hareketin ve grubun kamusal alanda yer bulması tezi Avrupa'da pek çok mahvilde tartı ılmaktadır.(Habermas, 2001)

Ancak Habermas u noktada dini argümanların seküler gerekçelerle savunulabilece i konusunda ısrar etmektedir. Teorik olarak bu, mümkündür; Ancak inanan bir kimse hiçbir zaman böyle bir gerekçeye ihtiyaç duymayacaktır. Bizce bu, toplumsal anlamda savunulan argümanların seküler ya da dini olmasıyla ilgili bir sorun de ildir. Farklı toplumsal grupların birbirlerini oldu u gibi kabul edebilmeleriyle ilgili bir sorundur. Bu da bizi sivil toplum kavramına götürmektedir. Gerek Habermas gerek di er liberal teorilerde sivil toplum, özel alana ili kin bir kavramdır. Sivil toplumda yerel ve dini kimliklerin ya ması mümkündür. Ancak Casanova'ya göre ise sivil toplum, kamusal alanın ortak iyisinin ne olaca ıyla ilgili tartı maların gerçekte ti i bir alandır. Din de modern sivil toplumdaki tartı malara referans oldu u kadar kamusal alana ta ınmı olmaktadır.

Casanova'ya göre din, hala modern dünyada maruz kaldı ımız yeni meydan okumalarla yüzle mede temel kaynaklardan biridir. Hayatın tüm

alanlarına nüfuz eden ve en çok da özel hayatı içeren bir olgudur. Çok kültürlülü e özgü ahlaki görecelilik ve politika, teknolojiyle a lmayan birçok yeni konu, dine angaje olarak dini yanıtlar istemektedir. Büyük dünya dinleri insanlı ın, kolektif ve normatif ahlaki hafızasını kaydederek, birçok sorunun üstesinden gelmede kullanılabilir bir kaynak olarak saklamaktadır. 20.yüzyıl baz alınarak de erlendirildi inde, gelecekte kamusal alandaki dinlerin karakter ve ekillerinin gelece imizi küresel ölçekte etkileyece i söylenebilir.

Ona göre bu durum, yani dinlerin özel alandan çıkıp kamuya açılması ve kamusal konular üzerinde konu ması ve ortak gelece imizin in asında etkin bir kaynak olma süreci, anti modern ya da postmodern olarak anla ılmamalıdır. Aydınlanmacı rasyonalizmin ele tirisi, ilerlemeye yönelik büyük anlatılar ve seküler kurtulu ele tirileri, dini geleneklerin bu sistemlere yönelik rasyonel ele tiri amaçları için en azından dolaylı bir me ruluk ve kolaylık sa lamı tır. Ancak dinin kamusal olarak yeniden ortaya çıkı ıyla postmodernite arasında do rudan seçici benzerlikler bulmak zordur. (Casanova,1994: 230.)

Genel olarak de erlendirecek olursak, aydınlanmacı rasyonalizmin insan ve hayat kurgusunda dine çok fazla yer verilmemi tir. Tüm sekularizasyon teorileri dinlerin, modernizmin geli mesine paralel olarak gerileyece i varsayımını tekrarlamı tır. nsan hayatında dinin yalnızca psikolojik ya da metafizik bir olgu olarak, özel alanda var olabilece i öngörülme ve kamusal alanda herhangi bir i lev ön görülmemi tir. Ancak özellikle 1980'lerden sonra din ve kamusal alan ili kisi yeniden tartışmaya ba lanmı tır. Dini sosyal hareketler ve bunların olu turdu u sivil yapılanmaların toplumsal i levleri ve dile getirilen taleplerin toplumun ortak iyisi ile ilgili katkıları ve kamusal alanının yapısının de i mesi gibi nedenler bu tartışmaları hızlandırmı tır. Modern kamusal alan teorilerinin, “din bireylerin vicdanında kalmalıdır, kamusal alan modern, rasyonalist ve aydınlanmı öznenin çıkarı pe inde ko tu u alandır”, dü ünçesi bu geli meler ı ı nda sorgulanmaktadır.

Sekülerle me penceresinden bakıldı ında, bu anla ılmaz bir durumdur. Ancak dinlerin kendi mantıkları ve kendi do aları özel hayatla sınırlanmayı zaten kabul etmemi lerdir. Bir ba ka deyi le dinler, özel hayata daha do rusu birey vicdanına zaten zorla gönderilmi lerdir. 20. yüzyılın son çeyre inde ise, globalle me, demokratikle me ve siville me gibi dı sal faktörlerin de etkisiyle kamusal alana dönme imkânları kolayla mı tır. Ancak, modern kamusal alanın, tarafsızlık, irrasyonellik, çıkar pe inde ko an birey anlayı ı gibi ilkeleriyle dinler arasında sorun vardır. Kamusal alanın sınırlarını devletin çizdi i yerlerde, bu sorunlar, gerilim noktalarıdır. Dinlerin kamusal alana girmesi, anti modern ya da post modern de ildir. Dinler, postmodernizmin aydınlanma ve modernle meye yönelik ele tirilerinden yararlanmakta ancak kendi mantıkları çerçevesinde hareket etmektedirler.

1.6. Kamusal Alanın Dönü üümü ve Özerk Kamusal Alanların Olu um Sürecinde Din

1.6.1. Kamusal Alanın Yapısal Dönü üümü

Kamusal alanın dönü üümü olgusu, gerek Habermas gerekse Onu ele tirenler tarafından farklı bakı açılıyla dile getirilmi tir. Ancak Habermas, kapitalizmin Batı Avrupa'da ilk ortaya çıktığı, 17. ve 18. yüzyıllarda özgün ko ullarını buldu u bir kamusal alan modelinin, ileri demokratik toplumlarda yeniden olu abilece i konusunda umutludur. Buna kar ın geç modern dönem teorileri, modern kamusal alan kavramının toplumsal ili kileri açıklayamayaca ını ileri sürdürmektedirler. Günümüz toplumlarının karma ık yapısı, yeni ortaya çıkan toplumsal hareketler, modern kamusal/özel kategorileriyle sınırlanamayacak alanları olu umu, yeni teoriler geli tirilmesine sebep olmu tur. Ancak Habermas, konuyla ilgili yapılan tartı malarda merkezi önemini korumaktadır.

Habermas'a göre kamusal alanın dönü üümünün ana hatlarını; rekabetçi kapitalizmin tekeli kapitalizme dönü üümü, kamusal alanın özel alanla

bütünle mesi, toplum ve devletin iç içe geçmesi, kamusal topluluğun rasyonel akıl üreten topluluktan çıkarak, kültür tüketen topluluğa dönüşmesi ve aleniyet ilkesinin manipülasyon aracına dönüşmesi gibi süreçler çerçevesinde ele alabiliriz. Öncelikle akıl üreten kamusal topluluğun dönüşümünü ele alacak olursak, aklın kamusal kullanımı için yeti tirilmi olan, tahsilli ve mülkiyet sahibi ahısların toplumsal zemininin ortadan kalktığını söyleyebiliriz.

Habermas'a göre; özel ahısların, salonlarda, kulüplerde ve okuma topluluklarındaki rasyonel akıl yürütme faaliyetleri neticesinde, insanlık ile ilgili ortak fikirlerin oluşumu mümkün olur. Çünkü kamusal topluluğun mülkiyet sahibi katılımcıları, özel alanlarında yürüttükleri bireysel işlemlerle yine özel ahıslar olarak kamusal topluluk içindeki faaliyetlerini birbirinden ayırmırlardır. Bu ayırım e i i, edebi kamu tüketim alanına eklenildiği ölçüde ortadan kalkmaya başlamıştır. (Habermas, 2002:281.)

Habermas'a göre; burjuva ideal tipolojisi kamusal toplulukla ilişkili öznelinin iyi temellendirilmi mahremiyet alanından bir edebi kamunun doğumunu öngörmüştür. Oysa bugün bu alan, kitle iletişim araçlarının, tüketim kültürüne dayalı kamusal alanı üzerinden, çekirdek ailenin iç dünyasına sızan akınlardan dolayı bir kapıya dönüşür. Özel olmaktan çıkarılan mahremiyet alanı aleniletirilir ve içi boşaltılır. Böylece 19. yüzyılın ortasından itibaren, akıl yürüten özneler olarak kamusal topluluğun uyumunu sağlayan kurumlar sarsılır. Burjuva ahbablık biçimlerinin yerini grup faaliyetleri alır. Ancak bu faaliyetler, akıl yürütme noktasında, burjuva kamusal topluluğu gibi kurumsallaşmaz. Bu faaliyetler etrafında kamusal bir topluluk da oluşmaz. (Habermas, 2002: 283.)

Bahsedilen bu süreçte ihtiyaçlar, kamu koullarında tatmin edilse bile kamusal oluşmaz. Egemen olan piyasa koulları, bir kamusal topluluk oluşturur, özel ahısların alanını istila eder. Böylece akıl yürütme faaliyeti tüketim faaliyetine dönüşür. Her ne kadar bir zamanlar kültürel malların ticarilemesi, akıl yürütme faaliyetinin önkoulu olsa da, bizzat akıl yürütmenin kendisi, ilke olarak piyasa koullarının dışında tutulmuştur.

Kitle ileti iminin ticarile mesi de aynı ekilde, ileti imin kamusal alanın bir aracı olma karakterini bozmu tur. Kitle basınının öncelikli i levli, geni kitlelerin kamuya katılımını sa lamak olmu tur. Ancak bu katılım siyasal i levden ziyade tüketim kültürünün hedef kitlesi i levliyle gerçekleştirilen bir katılımıdır. Habermas'a göre kitle ileti im araçlarının yarattı ı bu dünya sadece görünü te kamusaldır. Siyasal akıl üreten basın, uzun dönemde etkinli ini kaybetmi tir. Onun yerine kültür tüketen topluluklar kamusal alana girmi tir. Sonuçta gazetelerin içerikleri, satı ların artırılabilmesi için ki iselle tirilir ve sansasyonel hale getirilir. Alımlayıcılar medya ürünlerinin tüketicileri konumuna dü er. (Habermas, 2002:285)

Habermas, kitle ileti iminin ticarile mesi ve kamusal akıl üreten toplulu un zeminini kaybederek kültür tüketen gruba dönü mesi sürecinde, kitle ileti im araçlarının ve reklamcılı ın, kamusal alanın siyasal i levlerini de dönü türdü ü kanaatindedir. Böylece yeni kanaat belirleme unsurları olarak, kamuoyu ve reklamcılık gibi, kitle ileti im araçları ile kullanılan unsurlar ortaya çıkar. O'na göre, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki büyük günlük gazetelerin geli im seyri, basının ticarile mesi oranda yönlendirilebilir oldu unu kanıtlamı tır. Gazetelerin, yazı i lerini bölümleriyle ilan ve reklam bölümlerinin etkile imi, basını, kamusal toplulu un kurumu olmaktan çıkarmı tır. Böylece kamuoyu özel çıkarlara me ruiyet sa layan bir araca dönü mü tür.

Geçmi te basının özel ellerde toplanması, i levli olarak kamusal akıl üreten toplulu u devlet müdahalelerinden korumu tur. Ticarile mesiyle birlikte ise basın ve yayın irketleri toplumsal güç odaklarına dönü erek, ele tirdi i levlerini kaybetmi lerdir. Bunun sonucu olarak bireysel ya da kolektif çıkarların baskısı altında kalmı lardır. Böylece kamusal alan, özel çıkarların akınına u rayarak de i mek zorunda kalmı tır. (Habermas, 2002:314,319.) Bunun en büyük kanıtı ise reklam sektörünün yayın organlarının tamamını i gal etmesidir.

Habermas, bu durumun ekonomik açıdan zorunlulu unu kabul eder. Ancak ki isel çıkarların kamusal alanın niteli ini de i tirmesine kar ı çıkar.

Siyasal kamudan yalıtılmı ekonomik kamunun, kendine göre bir reklam sektörü yaratma olasılı ndan bahseder. Böyle bir durum gerçekle memi tir. Bunun için özel çıkarlarla siyasi çıkarlar tamamen karı mı tir. Mülk sahiplerinin kendi aralarındaki rekabet, kitle ileti im araçları vasıtasıyla kamusal alana ta nımı ve rekabetçi kapitalizmin zemini, partiler arası çatı malara bula mı tir.

Habrmas'a göre, kitle ileti im araçlarının ticarile mesi, kamusal toplulu un i levsel dönü üme u raması ve kitle ileti im araçlarının kanaat belirleme aracı olarak i lev görmeye ba lamasıyla burjuva kamusal alanı kaybolur. Bunun yerine yarı feodalle mi bir arena ortaya çıkar. Habermas, kitle ileti im araçlarının geli imine tek yönlü ve negatif açıdan bakmaktadır. Bu bakı açısına göre medya alımlayıcıları, pasif imaj tüketicileri konumundadır.

Oysa ba ka bir açıdan bakıldı nda, kitle ileti iminin özellikle televizyon yayınlarının ilerlemesi, mesajların zaman ve mekân olarak farklı konumlardaki insanlara aynı anda ula masını sa lamı tir. Bu imkân, medya endüstrisinin gücünü artırmı tir. Ancak mesajların alımlayıcılar tarafından yorumlanmasının kontrolü medya endüstrisinin elinden çıkmı tir. Dolayısıyla kitle ileti iminin geli mesi aynı zamanda demokratikle meyi de getirmi tir. Çünkü medya dolayımı mesajları alan bireyler, yeni bir güce eri erek haklarının farkına varmı lardır. Kitle ileti imi, siyasi liderlere sadece ov yapma ve etkileme aracı olarak hizmet etmemi , onlara izleyiciler önünde bir denetim ve kırılgnlık da sa lamı tir. Bu süreci Habermas gibi yeniden feodalle me olarak okumak, süreci tek taraflı de erlendirmek demektir. (Thompson, 1990: 247.)

Di er taraftan Habermas'ın bakı açısı, kitle ileti im ça ndaki siyasi süreçlerin sahip oldu u kırılgnlı ı gözden kaçırmaktadır. Artık yaratılan imaj ve enformasyonun kontrolü, onu üretenlerin elinden çıkmı tir. Medya, toplumsal bir iktidar ve hegemonya aracı olarak, bütün toplumsal, siyasi iktidar gruplarının kontrol etmeyi istedikleri bir araçtır. Ancak belirtti imiz gibi medya üzerinde mutlak bir kontrol mümkün de ildir. Artık medya, kamusal

alanın belirleyeni de il, oradaki etkile ime aracılık eden onun bir bile enidir. (Kural 1995: 80.)

Kitle ileti iminin geli imiyle ilgili bu süreçler, modern toplumların kamusal alandaki konsensüse ula ma araçlarıdır. Habermas'ın idealize etti i gibi kamusal alandaki sınırlı sayıda katılımcının, rasyonel akıl yürütmesi sonucunda ula ılan ortak çıkar ve uzla ı, günümüz toplumlarında pek mümkün de ildir. Günümüzde gerçek bir toplumsal uzla ı ve kamusal kanaat mümkünse, bu, yine kitle ileti im araçları vasıtasıyla mümkündür. Çok yakın zamanlarda Ortado u toplumlarındaki geli meler bunu do rulamaktadır. Arap Baharı olarak adlandırılan toplumsal eylemler, kitle ileti im a ı üzerinden örgütlenmi tir. Kitle ileti im araçlarının siyasal iktidarlar tarafından çok sıkı kontrolüne ra men bu gerçeikle mi tir. Bu ve benzer süreçler, medya alımlayıcılarının sunulan her eyi pasifçe kabul etmediklerini göstermektedir.

Kamusal alanın dönü ümüyle ilgili Habermas'ın ele aldı ı di er bir unsur, aleniyet ilkesinin dönü ümüdür. Burjuva kamusal alanının bir ilkesi olarak aleniyet; önceleri, ahsı veya meseleyi kamusal akıl yürütmeye tabi tutmakta ve siyasal kararları, kamuoyu mercii önünde de i tirebilir kılmaktaydı. Bugün ise aleniyet, tersine, çıkar sahiplerinin gizlilik politikası aracılı ıyla hayata geçirilmektedir. Bir ahsa yada meseleye kamusal prestij temin etmekte ve böylece kamu-sal- olmayan bir oy ve görü ortamında destek bulabilmesini sa lamaktadır. (Habermas, 2002: 336.) Görüldü ü gibi Habermas, aleniyeti kamusal toplulu un elindeki bir ele tiri aracı olarak de erlendirmektedir. Dönü en kamusal alanda genileyen kamusallık ise, müzakere ve akıl yürütmelerden çok manipülasyon aracı olan kamuoyu halini almaktadır.

Kamusal alanın yapısal dönü ümünün di er bir unsuru da özerk kamusal alanların gittikçe genilemesine imkân veren bir süreç olarak, kamusal ve özel alanların kayna ması sürecidir. Habermas'ın burjuva kamusu, devletle toplum

arasındaki gerilim sahasında, fakat özel alanın bir parçası olarak geli mi tir. Burjuva kamusu için, kamusal ve özel ayrımı, olmazsa olmaz bir ayrımıdır.

Ancak uzun vadede sosyal refah devletinin toplumsal alana hatta özel alana kadar uzanan müdahalecili i, toplumsal gücün yerine devlet gücünün ikame edilmesi sonucunu do urur. Bu süreç toplumun giderek devletle tirilmesi buna kar ılıklı kendini dayatan devletin toplumsalla tırılması ekinde bir diyalektik ile burjuva kamusunun temellerini tahrif eder. Böylece burjuva kamusunun, kamusal yönden önem ta ıyan özel alanının içinde, devletin ve toplumun kurumları, özel ve kamusal olarak ayıramayacak ekilde birbirlerine ba lanırlar. Bu geli meyle kamusal ve özel alanlar arasında, yeniden siyasalla an toplumsal bir alan olu ur. Bu alan, özel alan içerisinde kamusal bir topluluk olarak bir araya gelen, özel ahısların kendi aralarındaki ili kiler yoluyla genel meseleler üzerinde tartı tıkları liberal kamuyu ortadan kaldırır. (Habermas, 2002:256,265.)

19. yüzyılın sonlarından itibaren rekabetçi kapitalizmin yol açtı ı dengesizlikleri kısmen de olsa düzeltmek için devlet müdahalesine gerek duyulmu tur. Bunun neticesinde de kamusal alanda geni bir ekonomik ve toplumsal refah örgütleri a ı yaratılmı , ya da devlet bu alana da müdahil olmu tur. Sonuçta özel ve kamusal alanın sınırları tamamen kaybolmu tur. (Thompson, 1990: 253.)

| Özel Alan | Yeniden Siyasallaşmış Ara Kurumlar Alanı | Kamusal Alan |
|---|--|---|
| Pazar Ekonomisi İçinde ve Kâr Amacıyla Çalışan Özel Mülkiyet Konusu Ekonomik Kurumlar. Kişisel İlişkiler ve Aile ilişkileri. | (Siyasi Partiler, Baskı Gruplar, Dayanışma Dernekleri vb.) | Devletin Sahibi Olduğu Ekonomik Kurumlar Devlete Ait ve Devlet Denetiminde Kurumlar(Sosyal Yardım Örgütleri dâhil) |

ekil 1: 19.ve 20. Yüzyıl Kamusal ve Özel Ayrımı

Tabloya bakacak olursak; özel alan, ki isel mülkiyet konusu olan ve Pazar ekonomisi içinde kâr elde etmek amacıyla çalışan örgütlerle, ki isel ve aile ili kilerini kapsamaktadır. Kamusal alan ise devletin sahibi olduğu kurumlar, ulusal endüstri kuruluşları ve yarı devletsel refah örgütlerini kapsamaktadır. Tablodaki özel ve kamusal alanlar arasındaki geçişkenlik, yani sosyal refah devletinin, ekonomi gibi özel alana ait kurulların ötesine geçerek, aile, hatta birey hayatına kadar müdahalesi ve özel alana ait faaliyetlerin, kamusal alana girmesi ekinde gerçekleşmektedir. Bu süreç, Habermas'ın ısrarla üzerinde durduğu gibi, kamusal akıl üreten, özel alanların oluştuğu, görece homojen kamusal topluluğun zeminini ortadan kaldırmıştır. (Thompson 1990: 254.)

Thompson'a göre, kamusal ve özel arasında kalan alan, devletin toplumsallaştırılmı sahaları ile toplumun devletle ilişki sahalarını içerir. Siyasal akıl üreten kamusal topluluğun yerine getirdiği aracılık işlevini, vakıf, dernek, siyasal parti gibi kurumlar yerine getirir. “ Söz konusu bu ara kurumlar alanı, 19. yüzyılın ikinci yarısında hızla genişlemiştir. Bu alandaki ara kurumlar, ne devlete aittirler ne de özel alanın sınırları içerisine girerler. Kâr amacına değil, üyelerinin karlılıklı yararına dayalı yardım örgütleri, (kulüpler, sendikalar); siyasi partiler ve belli ortak görüşteki bireyleri bir araya getiren baskı grupları, (nükleer silah karşıtı, ekolojik örgütler); veya kooperatif temelde kurulup, işleyen ekonomik örgütler bunlara örnek olarak verilebilir. Aracılık işlevine sahip bu kurumlar, yasal statüleri açısından devletin dışında olan özel kurumlardır. Ancak yine yasal statüleri ve işlevleri açısından, kâr amaçlı özel örgütlerden ayrılırlar.” (Thompson 1990: 254.)

Kamusal ve özel alan arasında kalan bu geniş alanın sosyoloji literatüründe, hangi alana dâhil edileceği ile ilgili bir kavram bulunmamaktadır. Bizce klasik kamusal alanın dönüşümüyle ortaya çıkan, Habermas'ın da ifade ettiği gibi sosyolojik ve hukuksal olarak, özel ve kamusal alan sınırları içinde değerlendirilemeyen bu alanı, özerk kamusal alan olarak kavramlaştırmak mümkündür. Çünkü bu alanda faaliyet gösteren toplumsal gruplar, yasal statü olarak özel, ancak ekonomik çıkar peşinde olmamaları ve özellikle toplumsal

amaçlar için çalı maları nedeniyle kamusal gruplardır. Dolayısıyla bu tür toplumsal grupların sosyolojik zemini, kamusal alan kavramıyla ilgili farklı yaklaşımlar ve toplumsal i levleri açısından de erlendirildi inde tamamen kamusal alandır. Yasal statüler ve modern kamusal alan anlayı ı açısından ise tamamen özel alana ait yapılanmaları ifade eder. Bu nedenle özerk kamusal alan kavramı, bu gittikçe geni leyen ara alanın, yasal statü, toplumsal i lev ve amaçlar açısından en geni ifadesidir.

Özerk kamusal alan, herhangi bir alt kimlik, dil veya din yorumu etrafında bir araya gelen, kendini toplumdaki soyutlayarak, aynı toplum içinde mahrem bir ya am alanına sahip toplumsal grupların alanından farklıdır. Bu gruplar, alt kültür grupları olarak ifade edilebilir. Bu tür kapalı gruplarda genelde dışarıdan katılım pek mümkün de ildir. Kamusal alanın özelli i olan dışarıdan katılım ve aleniyet gibi ilkeler tam olarak geçerli de ildir. Ayrıca mahrem alanda ya anan kültür ve de erler, toplumun geneli tarafından paylaşılmaz. Amaç, hedef ve çatı malar, grubun mahrem alanında gerçekleşir.

ABD ve Kanada'nın bazı bölgelerinde ya ayam Ami ler, alt gruba iyi bir örnektirler. Ami ler, buldukları ülkenin tüm sosyo-ekonomik ve teknolojik imkânlarını reddederler. Çocuklarını bile kendilerinden olan ö retmenler elinde ve kendi okullarında okuturlar.(Öztürk, 2010: 58.) Bu tür topluluklarda, kamusal alana katılma, kamusal alandaki rasyonel akıl yürütme, söylem, müzakere ve mücadeleler içinde yer alma istemi bulunmamaktadır. Bu gruplar, toplumdaki ba ımsız, dışarıya kapalı, kendi inanç ya da de erlerini, yalıtılmış bir bölgede ya amaktadırlar. Toplumsal amaç ve mücadeleler yerine, grup içi amaç ve mücadeleler egemendir.

Özerk kamusal alanda ise modern kamusal alanın yapı ve özellikleri nedeniyle kamusal alanda yer bulamayan toplumsal grupların kamusal mücadelesi söz konusudur. Toplumsal amaç ve toplumsal mücadeleler, özel statü içerisinde kalınarak sürdürülür. Özel alanda oluşturulan aracı kurumlar vasıtasıyla bir araya gelen özel ahlâslar, toplumun tamamını ilgilendiren

amaçlar için mücadele ederler. Bu, tıpkı Habermas'ın kamusal topluluğunun ilk oluşumu ile ilgili çözümlerindeki süreç gibidir. Ancak katılımcıların rasyonellik algısı ve nitelikleri de önemlidir. Özerk kamusal alanlar, herhangi bir amaç tarzı, din ya da kimlik etrafında oluşabilecekleri gibi, tamamen seküler, insani ve toplumsal amaçların gerçekleştirilmesi için yapılacak bir mücadele etrafında da oluşabilir. Özerk kamusal alan kavramında, özel alanda örgütlenerek, toplumsal amaçlar için kamusal alanda gerçekleştirilen bir mücadele söz konusudur. Habermas, bu alandaki örgütlenmeleri, mücadeleleri, söylemleri kamusal olsa bile kendi modelindeki kamusal niteliklerini tanımladıkları için, özel alan örgütlenmeleri olarak kabul eder.

Modern kamusal alanındaki farklı örgütlenme ve mücadeleleri içeren baskın kamuya katılımın yollarını bulan diğer kamular için farklı kavramlar da önerilmektedir. Örneğin Fraser, homojen ve dölaysıcı modern kamular arasında oluşan, daha çok ulcu ve demokratik özellikler taşıyan bu tür kamuları “karşı kamular” olarak ifade eder. Karşı kamuların baskın kamuya karşı mücadele etme özelliklerinin altını çizer. (Fraser, 2004: 110 .) Ancak karşı kamu kavramının yarattığı negatif çağrışımlar ve bu kamuların hem modern kamunun hem de bizzat kendilerinin dönüşümüyle ortaya çıkması nedeniyle “özerk kamu” kavramının daha açıklayıcı olduğu kanaatindeyiz.

Kamusal alanın yapısal dönüşümleri çerçevesinde Türkiye’yi de erlendirecek olursak; daha önce de dediğimiz gibi ülkemizde, bir burjuva kamusunun dönüşümünden bahsedemeyiz. Bunun yerine Türkiye’de var olan seçkin kamusal alanın dönüşümü söz konusu olmuştur. Türkiye’de kamusal ve özel alanın sınırları, modernleştirici bir elit tarafından belirlenmiş ve bu sınırların korunması da devlet tarafından sağlanmıştır. Modern kimlik ve değerlerin temsil edildiği bir mekân olarak kamusal alan, birçok toplumsal unsuru dölamıdır. Devlet, baştan itibaren aile, ekonomi, sivil toplum başta olmak üzere toplumun bütün katmanlarına inerek özerk alan bırakmamıştır. Batı dünyasıyla karşılaştırıldığında devletin ekonomik alandaki hâkimiyeti, kendi ayakları üzerinde durabilen hiçbir özerk ekonomik ve kültürel grup

yaratmamı tır. Batının tersine Türkiye’de kamusal alanın dönü ümü, ekonomi alanındaki devlet hâkimiyetinin dönü ümüyle yakından ili kilidir.

Cumhuriyetin kuruldu u dönemlerde, imparatorluktan devralınan, büyük ölçüde gayri Müslim tüccar, banker ve aracılardan olu an bir burjuvaziden bahsedilebilir. Bu dönemde Hıristiyan burjuvazisi ile bürokrasisi arasındaki mücadele, etnik ve dinsel çatı ma alanına kaydırılmı tır. Bu, burjuvazi sınıfına kapitalist Pazar mantı ının ta ıycıları olarak bakmak yerine, bürokrasinin geleneksel sınıf de erlerini kurmasını engelleyen, emperyalizmin iç güçleri olarak bakılmı tır. Buna kar ılık, bürokratik mantı a uygun olarak yerli burjuvazi yaratılmaya çalı ılmı tır. Bununla birlikte, Hıristiyan burjuvazisi, mücadelesini, esas olarak siyasi otoriteyi etkileyecek talepler yoluyla sürdürmesi gerekirken, uluslararası düzlemde etnik ve dini azınlık talepleri temelinde sürdürmek zorunda kalmı tır. (Keyder, 1999:65,66)

Özellikle ttihat ve Terakki’nin, Rum ve Ermeni Burjuvazisi kar ısında, olu turmaya çalı tı ı ulusal burjuvazi projesi ba arıya ula mamı tır. I. Dünya Sava ı sonunda, ülkedeki sermaye bile imi içerisinde ulusal sermayenin payı sadece % 20’ye ula abilmi tir. (Çaha, 1999:214) Bu durum, Cumhuriyet kuruldu unda, bürokrasi kar ısına hiçbir toplumsal sınıf çıkmamasına neden olmu tur. Bürokrasi destekli burjuvazi ise sava öncesi dönemin etnik burjuvazisininin kültürel de erlerini sürdürememi tir. Böylece burjuvazi, sivil toplumu kurma hakkından vazgeçerek, bürokrasiye yaslanıp para kazanma yolunu seçmi tir. Burjuvazi, taleplerini öne sürmesine izin verecek ko ullar olu tu unda bile siyasal iktidarı kar ısına alamamı tır. Burjuvazi, aslında hızla olgunla masına ra men siyasi himayenin sürmesi gerekti ini iyi bildi i için özerk bir güç olmayı istememi tir. (Keyder, 1999:70.) Bu tutum, imparatorluk dönemi Hıristiyan burjuvazisininin tutumunu hatırlatmaktadır. Cumhuriyet burjuvazisi de bir taraftan devlet himayesinde büyürken, bir taraftan da “devletin NATO ve AB gibi örgütlere girmesini te vik etmi ve kendi ba ına ba edemedi i siyasal iktidarı, bu yandan kuvvetlerle disipline etmeye çalı mı tır.” (Yılmaz, 2006:202.)

Türkiye’de burjuvazinin bürokrasi gölgesindeki gelişimi, 1970’lere kadar sürmüştür. Nitekim 1970 yılındaki bir envantere göre, sanayi ve iş adamlarının %70’i bürokrasi geçmiştir. (Çaha, 2000:202.) Bu tarihe kadar, Türkiye’de, gelişimi yönlendiren, kamusal ve özel alanın sınırlarını çizen, bürokrasi olmuştur. Bürokrasinin endişesi de devleti kurtarmak düşüncesinde dile geldiği gibi, her şeyden çok devlete dönük olmuştur. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, siyasi ve ekonomik liberalleşme eğilimini teşvik eden dış etmenler, Türkiye açısından önemlidir.

Dünyadaki totaliter rejimlerin yenilgisi ve Batı demokrasilerinin zaferi, her zaman Batıdaki siyasi iklime tepki veren Türkiye’yi kaçınılmaz olarak etkilemiştir. Türkiye, savaş sonrası dönemde Batılı güçlere yaslanmak zorunda kalmıştır. (Ahmad, 1996:23.) Gelişen bu siyasi ve ekonomik liberalleşme eğilimine paralel olarak, burjuvazinin de kendi siyasal kamusunu oluşturmasına eğilimi söyleyebiliriz. Bu çerçevede özellikle TÜS AD’ın kurulduğu 1971’den itibaren, büyük sanayi burjuvazisinin içinden, siyasal iktidarı ele tatabilen, para politikalarından etitime, seçim sisteminden anayasaya kadar her konuda alternatif projeler üretmeye çalışan bir topluluk doğmuştur. (Yılmaz, 2006:202.)

Uzun bir süre bürokrasi yörüngesinde kalan, geleneksel burjuvaziye karşı özellikle 1990’lardan sonra, Anadolu’da farklı bir ticaret burjuvazisi gelişimi göstermiştir. Yeni oluşan bu burjuvazi, hem bürokrasiden hem geleneksel burjuvaziden hem de bürokrasiden bağımsız gelişmiştir. 1990’lı yıllar, Anadolu’nun birçok yerinde, holdinglerin, ticaret şirketlerinin, bunlara bağlı olarak kurulan iş adamı örgütlerinin, alternatif bankaların hızla doğup büyüdüğü yıllar olmuştur. 1980’li yıllara kadar Türkiye’de sadece TÜS AD, (Türkiye Sanayici ve İş Adamları Derneği) TSK (Türkiye İşveren Konfederasyonu) gibi daha çok bürokrasi destekli geleneksel burjuvaziyi temsil eden iş adamı örgütleri vardır. 1980’den sonra ise MÜS AD, (Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği) AG AD, (Anadolu Genç İş Adamları

Derne i) ASKON (Anadolu Arslanları Adamları Derne i) gibi birçok kurulu ortaya çıkmı tır.

Anadolu'nun dindar ve muhafazakâr özelliklerini yansıttıkları için, bu sermaye gruplarının yükseli i, bürokrasi ve bürokrasi destekli burjuvazi tarafından kabul görmemi ve ye il sermaye ya da irticanın yükseli i olarak yorumlanmı tır. Türkiye'de kamusal alanın yapısal dönü ümünü belirleyen, devletin ekonomi alanından çekilmesi ve tekelci kapitalizmden rekabete dayalı, refah kapitalizmine geçi süreci olmu tur. Kentle me, e itim düzeyindeki geli meler, sistemin a a ıdan yukarıya do ru hareketlili e imkân vermesi buna katkı sa lamı tır. “Anadolu'nun hala dindarlık ve muhafazakârlık özelliklerini koruması, bu ekonomik geli melere katkılar sa layan özel bir muhafazakârlık örne i olu turmaktadır”. (Sanal,2005:5.) Bu sermaye gruplarının, muhafazakârlık özellikleri nedeniyle ekonomik alanda gerçekle en yapılanmalar, asıl kamusal alanı olu turan sosyal ve kültürel alanları da etkilemi tir. E itim alanından gönüllü kurulu lara, kitle ileti im araçlarından yayın evlerine kadar birçok alanda, dini ve muhafazakâr grupların izlerini görmek mümkündür.

Bu süreç, hak talep etme, grup kimli iyle kendini ifade etme, farklılıklarını kabul ettirme gibi siyasi ve kültürel alandaki mücadelelerle birlikte ilerlemektedir. deolojik mücadele, ekonomik ve kültürel alanlara kaymı tır. Böylece tüm Cumhuriyet Tarihi boyunca, kamusal alandan dı lanan bütün toplumsal gruplar için özerk bir toplumsal hareket alanı ortaya çıkmı tır. Bunun sonucunda, kamusal alandan dı lanan, ba ta slami gruplar olmak üzere birçok toplumsal grup, kendi kimlik ve de erleri çerçevesinde özerk ya am alanları olu turmu ve kendini ifade etme imkânı bulmu tur. Ekonomi, e itim, sa lık, sivil toplum, medya ve basın yayın gibi birçok alanda olu an bu özerk alanlar, gittikçe geli erek modern kamusal alanın yapısını de i tirmektedir.

Ekonomik alandaki yapılanma süreciyle birlikte, slami bir burjuva kültürünün de geli ti ini söylemek mümkündür. Ekonomik yapılanma süreci,

özerk kamusal alanları genişletirken aynı zamanda İslami çevrelerin din algısını, hayata bakış açısını değiştirmekte ve onları daha fazla tüketim kültürüne entegre etmektedir. (Köroğlu, 2009:318.) İslami bir tatil biçiminin reklamını yapan lüks oteller, tesettür defileleri, dünyaca ünlü markaların tüketimi hızla yaygınlaştırmaktadır. (Binark ve Kılıçbay, 2000:13.) İslami kesimlerin refah kapitalizmine entegre olması, sosyal adaletçi bir İslam ekonomisi beklentisinden ziyade Müslümanları burjuvallaştırması, özgün dini dünceden sapma olarak nitelendirilmekte ve içsel bir eleştiriye maruz kalmaktadır.(Baer, 2004: 93.)

Genel olarak değerlendirilecek olursa; 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, kamusal ve özel alan sınırlarının kaybolması, devlet müdahalesinin ekonomi ve aile alanlarına kadar uzanması, yeni toplumsal alanlar ortaya çıkarmıştır. Türkiye gibi kamusal alanın kesin sınırlarla belirli, özel alanın görece daha belirsiz olduğu ülkelerde, devletin ekonomi alanından çekilmesi ve refah kapitalizminin gelişmesi, kamusal ve özel alan arasındaki özerk alanları genişletmiştir. Biz, kamusal ve özel alanlar arasındaki bu alanı, özelden daha çok kamusala yakın olması ve verili kamusal alanı aşındırması nedeniyle, özerk kamusal alan olarak nitelendiriyoruz. Türkiye’de özerk kamusal alanlar, İslami kimlik temelinde yükselmektedir. Özerk kamusal alanların, farklı kimliklere meydan vermesi, çoğulculuğu geliştirmekte ve demokrasiyi derinleştirmektedir.

1.6.2. Yeni Sosyal Hareketler

Yeni sosyal hareketler olgusu, gerek kamusal alanın yapısal dönüşümü, gerekse özerk kamusal alanların oluşumuna sağladığı katkı açısından çok önemlidir. Çünkü özerk kamusal alanlar, farklılık talebinde bulunan sosyal hareketlerin, bu taleplerine cevap buldukları yerdir. Bu nedenle kavram konumuz açısından son derece önemlidir.

Yeni sosyal hareketler kavramı; 1960 ve 1970’lerde ABD ve Avrupa’da ortaya çıkan sosyal hareketleri ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Sosyal hareket kavramı, ülkemiz için, etnik ve dini cemaat hareketlerini çağırılmaktadır. Ülkemizde konuyla ilgili yeterli çalışma bulunmamaktadır.

1960 ve 1970’li yıllarda refah kapitalizminin en geliştiği ülkelerde, sanayi devrimini izleyen yılların klasik toplumsal hareketlere benzemeyen bazı sosyal hareketler ortaya çıkmıştır. Bu sosyal hareketlerin, sosyolojik olarak ne anlama geldiği, klasik hareketlerden farklılıkları ve nasıl anlamlandırılacağı konusunda yoğun tartışmalar yapılmıştır. Klasik Sosyolojinin modern toplumlarla ilgili çözümleme ve öngörülerinde olduğu gibi en yeni sosyal hareketler, modern kamusal ve özel alan ayrımını daha da belirsizleştiriyor ve yeni özerk kamusal alanların oluşmasına katkı sağlamıştır.

Bu süreç, klasik Sosyolojinin aydınlanma, etik, evrensellik, ilerleme vb. değerlerin ideal tipi olarak sunduğu, Batı toplumları için aynı değerlerin farklı toplumsal gruplar tarafından, farklı toplumsal alanlarda üretildiği bir süreçtir. Ancak bu kez modernitenin sistemi olarak tanımlayarak baskıladığı ya da görmezden geldiği toplumsal grupların, toplumsal ve kültürel alanda kendilerini ifade etme ve kabul ettirme mücadelesine tanık olmaktayız. Bu anlamda, feminist ve dini hareketler, yerel özerklik hareketleri, barış ve çevrecilik hareketleri, anti nükleer hareketler, gay ve lezbiyen hareketleri gibi birçok sosyal hareketten bahsedilebilir.

Sosyolojik olarak bu hareketleri anlamlandırmak için çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bu teorilerden en önemlileri; ABD’de etkin olan “ kaynak mobilizasyonu” paradigması ve Avrupa’da etkin olan, “ yeni sosyal hareketler paradigması”dır. Kaynak mobilizasyonu paradigması, yeni sosyal hareketlerce yaratılan çatışmanın, ekonomik/ politik yönüne, yeni sosyal hareketler paradigması ise kültürel/ kimlik yönüne vurgu yapmaktadır. (Çayır, 1999: 15.)

Kaynak mobilizasyonu paradigması, klasik Sosyolojinin modernle me teorisi çerçevesinde geli en bir anlama çabası olarak okunabilir. Çünkü bu paradigma, sosyal hareketleri hem yapısal de i im süreçlerinin hem de modernli in tarihsel süreçlerinin bir sonucu olarak de erlendirmektedir.

a)Kaynak Mobilizasyonu Paradigması

Kaynak mobilizasyonu paradigmasını de erlendiren Melucci'ye göre; Sosyoloji, Tarih Felsefesinden kalma bir düalizm nedeniyle kolektif hareketi ya yapısal bir krizin sonucu ya da ortak inançların bir ifadesi olarak ele almı tır. Yapı ve aktör arasındaki düalizm, hem Marksist hem de fonksiyonalist yakla ımlarda ortaktır. Bu yakla ım çökü / dayanı ma olarak ifade edilebilir. Böylece kolektif hareket, ekonomik çökü ve sosyal çözülmenin gerçekle ti i kriz dönemlerinde, özellikle ekonomik kaynaklardan daha az faydalanan grupların hareketi olarak de erlendirilir. Düalizmin yapı / motivasyon formülasyonuna göre ise sosyal hareket, ya sistemin mantı mın ya da ki isel inançların bir sonucudur. Böylece sosyal hareket, sosyo-ekonomik bir duruma kar ı inanç ve ideoloji motivasyonu ile verilen bir tepki olarak de erlendirilir. (Melucci, 1999: 82, 83.)

Kolektif davranı ı kaynak mobilizasyonu çerçevesinde açıklayan N.Smelser'a göre; modernle me süreçleriyle birlikte ortaya çıkan hızlı yapısal de i imlere kar ı, bazı toplumsal kesimlerin verdi i anti modern bir tepkidir. Genel kabul gören bir yakla ımla modernle menin devam eden bir süreç oldu u dikkate alınır, modernle me süreci sonunda bu hareketler ortadan kalkacaktır. Modernle me, imkân ve dü ünçe ilkeleri olarak toplumun bütün kesimlerine ula tıkça, moderniteye kar ı irrasyonel tepkiler ortadan kalkacaktır. (Smelser, 1962: 1, 27.)

Benzer bir yakla ımı C. Tilly'de de görmek mümkündür. O'na göre kolektif davranı , ortak çıkarlar elde etme ya da çıkarları koruma güdüsüyle ortaya çıkar. Buna göre ça da sosyal hareketlerin mücadelesi, ekonomik,

kültürel ve politik olarak sistemin dışında kalan grupların sisteme katılabilme mücadelesidir. Hareketin hedefi ekonomik bölümden daha fazla pay almak ve politik olarak kendini kabul ettirmektir. (Tilly,1985: 717.)

Kaynak mobilizasyonu teorisi homojen bir perspektif oluşturmamasına rağmen bazı ortak noktalardan bahsedebiliriz. Buna göre; 1) Sosyal hareketler, kolektif davranışın çatı macı perspektifinden anlaşılmalıdır. 2) Kurumsal ve kurumsal olmayan kolektif hareket arasında temel bir farklılık yoktur. 3) Her ikisi de kurumsallaşmış güç ilişkileri çerçevesinde çıkar çatılarını içerir. 4) Kolektif hareket, grupların çıkarlarını rasyonel bir biçimde savunmalarını içerir. 5) Amaçlar ve idâyetler güç ilişkilerinin daimi ürünleridir ve hareketlerin oluşumunu açıklayamazlar. 6) Hareketin oluşumu, kaynaklar ve fırsatlardaki değişimlere bağlıdır. 7) Barış, grubun bir siyasi aktör olarak tanınması veya artan maddi fayda ile gerçekleşir. 8) Hareketlilik (mobilizasyon), büyük ölçekli, özel amaçlı, bürokratik örgütlenmeleri kapsar. (Cohen, 1999: 114.)

Böylece kaynak mobilizasyonu perspektifi, çıkarlar çerçevesinde mobilize olan aktörün ekonomi politik davranışına yönelir. Klasik sosyolojinin bu paradigmasını eleştiren Touranie'ye göre; Sosyoloji, sosyal yapılar ve tarihsel gelişim kadar, kültür ve toplum arasındaki ilişkilerin dönüşümünü dikkate almamıştır. Yapı ve nitelik ne olursa olsun, sanayileme sürecinde değişimin baş aktörü, devlet olmuştur. Yapısal yaklaşımla değerlendirildiğinde, devlette yoğunlaşmaktan çok, yönetici sınıf ile ekonomik gelişimin amillerini birleştirme eğilimi baskın olmuştur. Oysa sosyal hareketler, bu alanın dışında, kültürel çatıma alanında kendilerini göstermektedir. (Touranie, 1999: 44.) Bu nedenle kaynak mobilizasyonu paradigmasının, çağdaş sosyal hareketleri açıklamakta yetersiz olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü çağdaş sosyal hareketlerin, mücadeleleri, söylemleri, amaçları ve katılımcılarının sosyo-ekonomik durumları, kaynak mobilizasyonu paradigmasının çözümlemeleriyle örtüşmemektedir.

Ça da sosyal hareketler açık bir şekilde sosyo-ekonomik bir çöküşün ürünü de ildirler. Bu hareketlerin aktörleri, ifade edildi i gibi, patolojik, tepkisel, köksüz tanımlamasına uymamaktadır. Aksine bu aktörler, açık ve rasyonel hedeflere sahiptirler. Toplumsal alanda gerçekle tirdikleri mücadele, ekonomik olmaktan çok katılım, sivil haklar, kimli ini rahatça ifade etme ve kendini kabul ettirme gibi kültürel bir mücadeledir. (Cohen, Arato, 1992: 505.)

Genel olarak, kaynak mobilizasyonu paradigması, sosyal hareketleri, kriz dönemlerinde ortaya çıkan, kriz sonrası kaybolan, köksüz ve geçici hareketler olarak görür. Ekonomik haklarını korumak ya da kaynaklardan daha fazla yararlanmak isteyen grupların ekonomi-politik eylem biçimleri olarak de erlendirilir. Ancak bu paradigmanın, politik hedefleri olmayan, tamamen sivil ve kültürel alanda, kimlik ve tanınma mücadelesi veren hareketleri açıklamada yetersiz oldu u ileri sürülmü tür. Buna kar ılık yeni sosyal hareketler paradigması geli tirilmi tir.

b)Yeni Sosyal Hareketler Paradigması

Yeni sosyal hareketler paradigması, ça da sosyal hareketlerin anlamlandırılmasında daha fazla ba vurulan ve kaynak mobilizasyonu paradigmasının bo lukta bıraktı ı sorulara cevap arayan bir yakla ımdır. Günümüz sosyal hareketleri, sosyo-ekonomik olarak alt sınıflara mensup, moderniteden yeterince nasiplenmemi , görece e itim imkânlarından uzak kalmı , ki i ve grupların tepkileri de ildir. Aksine iyi e itimli, iyi sosyo-ekonomik düzeye konuma sahip ve yeterince modernle mi katılımcılara sahiptirler. Sorun ettikleri konular ve getirdikleri ele tiriler de moderndir. Bu nedenle ça da sosyal hareketlerin yapısı, söylemleri, amaçları ve eski sosyal hareketlerle farklılıkları “ yeni sosyal hareketler” perpektifiyle anla ılmaya çalı ılmaktadır.

“ Modernitenin erken dönemlerinde hâkim olan hareketler, ekonomik çıkarlar etrafında merkezi bir şekilde örgütlenmi , sınıf temeline dayanarak

siyasi gücü ele geçirmeye çalışılan hareketlerdi. Bu hareketler yeni sosyal hareket teorisyenlerince eski sosyal hareketler olarak nitelendirilmektedir. Siyasi parti çatısı altında, kendini devrime yönelmiş siyasi hareket olarak konumlandırılan içi hareketi, bu tür eski sosyal hareketlerin en tipik örneğidir.” (Çayır, 2000: 46.) Bu tür hareketler, modern dünyanın politik yapısı olarak devleti görmektedirler. Bu nedenle amaç, devleti ele geçirerek dünyayı değiştirmektir. Tartıma, devleti ele geçirme hedefinin nasıl gerçekleştirileceği çerçevesinde olmaktadır. (Wallerstein, 2004: 37, 38.) Ancak günümüz sosyal hareketlerinin en önemli yeniliklerinden birisini, bu tür devrimci hülyalardan vazgeçerek, kendilerini anlamaya yönelmeleri oluşturmaktadır. Yeni sosyal hareketler, ekonomik ve siyasal sistemin özerk işleyişini öngörmektedirler. (Cohen, 1999: 111.)

Yeni sosyal hareket teorisyenlerin en önemlilerinden Touranie’ye göre; çağdaş sosyal hareketlerin çatılma alanları, kültürel kaynaklar üzerindeki egemenlik ilişkilerinin dönüştürülmesiyle ilişkilidir. Habermas ve Touranie yeni sosyal hareketlerin mücadele alanlarını, post endüstriyel toplumsal alan olarak ifade etmektedirler.

Touranie, sosyal hareketi, toplumsal bir duruma karşı tepki olarak yorumlamaz. O’na göre; toplumsal durum, kültürel modeller ve tarihsellik üzerinde kontrol için savaşan sosyal hareketler arasındaki çatılmanın bir ürünüdür. Bu çatılmalar, siyasi sistemin kırılmasına ya da kültürel reformlara yol açabilir. Sosyal hareket, kendisi aracılığıyla kültürel yönelimlerin, tarihsellik alanının bir toplumsal örgütlenme biçimine dönüştürüldüğü çatılma davranışıdır. Bu süreç, sınıf olgusundan tamamen soyutlanamaz. Ancak sosyal hareket ile sınıfı farklılaştıran şey, sınıfın bir durum olarak tanımlanabilmesine karşılık, sosyal hareketin, tarihselliği sorgulayan bir aktörün eylemi olmasıdır. Sosyal hareket, tarihselliğin biçimi, kültürel yatırım, bilgi ve ahlak modelleri üzerindeki hâkimiyeti ya da baskınlığı ile tanımlanan bir sosyal sınıfın, bu kültürel modellere yönelmiş çatılmacı hareketidir. (Touranie, 1999: 48, 50, 51.)

Alberto Melucci de sosyal hareketleri birer eylem sistemi olarak tanımlamaktadır. Bir sosyal hareket, dayanı maya dayalı bir çatı ma ya ayan, yer aldı ı sistemin sınırlarını zorlayan bir kolektif hareket biçimidir. Sanayi toplumunun mirası olan sosyal hareketler, büyük ideallere ya da dramatik kadere yönelmi , duruma göre, kahramanlar ya da hainler yaratarak tarih sahnesinde yerlerini almı lardır. Günümüz hareketleri ise dı dünyadan çok kendileriyle ilgilenmekte, politikayı önemsememekte, güce kar ı sava mamaktadırlar. Eski sosyal hareketler gibi, büyük idealleri ve güçlü hiyerar ik örgütleri yoktur. (Melucci, 1999: 85,101.) Buna kar ılık bu hareketler, gündelik hayatla iç içe geçmi farklı grupların olu turdu u bir a olarak örgütlenmi lerdir. Grup için istenen eylemler, kısa süreli ve geçicidir. Bu tür gruplara üyelik ko ulu tamamen duygusal dayanı madır. Aktörler geçici olup, amaçları, problemi görünür kılmaktır.

Melucci, yeni sosyal hareketlerin amacının siyasal de i imle ilgili olmamasına ra men, kültür üreten yeni seçkinler yaratarak siyasal kurumları etkilediklerini ifade etmektedir. Bu hareketler aynı zamanda modernli i üretmekte, yenilik talebini gündeme getirmekte ve sistemi reforma zorlamaktadırlar. Melucci, yeni sosyal hareketlerin yapısı, sorunları ve eylem alanlarıyla, geleneksel devlet – sivil toplum ayrımının ötesinde yeni bir toplumsal alan olu turduklarını ifade etmektedir. O’na göre bu bir “ara kamusal alandır.” Bu alanın i levi, hareketleri kurumsalla tırmak ve mesajlarını topluma iletmek ve siyasi etkilerde bulunmaktır. (Melucci, 1999:107.)

Alanın di er önemli temsilcilerinden Offe de, yeni sosyal hareketlerin, liberal siyasal hareketlerin yaptı ı gibi, kamusal ve özel kategorileriyle de erlendirilemeyen konuları politize ettiklerini ifade etmektedir. Aslında yeni sosyal hareketler kendilerini, kamusal ve özel arasında bir üçüncü ara kategoriye oturtmaktadırlar. Ilgilendikleri konular, ne özel ne de kamusal olmasına ra men her ikisini de ilgilendiren sonuçlar do urmaktadır. Offe, yeni sosyal hareketlerin açtıkları bu ara alanı, kurumsal olmayan siyaset alanı olarak ifade etmektedir. (Offe, 1999: 61.)

Böylece yeni sosyal hareketlerin temalarını; sağlık, komünizm, çevre, alternatif tıp, sigara karşıtlığı, cinsel tercihlerle ilgili konular gibi insan hayatının çeşitli yönleriyle ilgili konular olmaktadır. Sorunlar basit olarak ifade edilmekte ve her hareket bir sorunun gündeme getirilmesine odaklanmaktadır. Hareketlerin yapısal karakteristiği, yüksek eğitimli, ekonomik güvene sahip ve hizmet sektöründe çalışan üyelerce belirlenmektedir. Dolayısıyla yeni sosyal hareketlerdeki çatışma gündemi bir çıkar çatışması değildir. Çünkü çatışma bir sınıf tarafından değil, farklı sınıfların bir ittifakı hatta sınıf olmayanların ittifakıyla sahnelenmektedir. Talepler hem evrensel hem de yerel niteliktedir. (Offe, 1999: 68, 69.)

Yeni sosyal hareketlerle ilgili diğer önemli bir nokta da çatışma tarzlarıyla ilgilidir. Eski hareketlerin aksine yeni sosyal hareketler, iddet karşıtlığı ve sivil itaatsizlikle yeni mobilizasyon modelleri kullanmaktadırlar. Örgütsel yapılar da aynı şekilde üyeler ve liderler arasında geçici ve zayıf sınırların bulunduğu esnek bir özelliktedir. Bir kadro liderliği ve merkezi bürokrasili yapı yerine, dağıtık ve adem-i merkeziyetçi yapı esastır. (Jonston, Larana, Gusfield, 1999: 137.)

Görüldüğü gibi yeni sosyal hareketler, modernitenin henüz ulaşamadığı ya da kaynak bölümünde daha dezavantajlı grupların tepkisi değildir. Tam tersine yeni sosyal hareketler son derece modern, eğitimli, orta ve üst sosyo-ekonomik sınıflardan olan katılımcılara sahiptir. Ortak çıkarılardan ziyade, ortak endişeler, ortak değerler, beklentiler ve tarzlar belirleyici olmaktadır. Katılımcılarda bireysellik ve gönüllülük esastır. Yeni sosyal hareketlerde, bütün sorunların kaynağı ve ele geçirildiğinde bütün sorunların çözüleceği bir devlet hedefi ve anlayışı yoktur. Siyasal karşıtlığı gerektiğinde birliktir, gerektiğinde de muhalefet vardır. Mücadele alanı tamamen kültürel alandır ancak bu mücadelenin siyasal etkileri de kaçınılmazdır. Hareketlerin beklentisi, farklı yaşam tarzları, farklı anlayış ve kimliklerin tanınarak olduğu gibi kabullenilmesini sağlamaktır. Tek bir konu ve sorun etrafında bir sosyal hareket oluşabilmesi ve sorunun çözülmesiyle dağılabilmektedir. Bu özellikleri

nedeniyle yeni sosyal hareketler eskilerinden farklıdır ve klasik özel / kamusal ayrımının dı ında yer almaktadırlar.

Yeni sosyal hareketler, mücadele ettikleri alan nedeniyle kamusal ve özel alan dı ında, yeni bir ara form olu turmu lardır. Touranie, bu hareketleri yeni bir toplum tipi olan post endüstriyel toplumun açtı ı ara bir alanda mücadele eden gruplar olarak de erlendirir. Aslında bu hareketlerin mücadele ettikleri toplumsal alan, kamusal ve özel olarak nitelendirilemese de bu kavramların tamamen dı ında de ildir. Bu nedenle bu alanı ifade etmek üzere, “ ara kamusal alan”, “kamusal olmayan siyaset alanı”, “ kar ıt kamusal alan”, “ madun kamu” gibi kavramlar kullanılmı tır. Bizce “özerk kamusal alan” kavram bu alanı ifade etme konusunda daha kapsayıcı ve açıklayıcıdır.

Türkiye ile ilgili de erlendirmeler yapılırken dini hareketlerin, yeni sosyal hareketler olarak de erlendirilip de erlendirilmeyece i sorusu önem kazanmaktadır. “Ülkemizdeki sosyal hareketler, kamusal alanın yapısal dönü ümü ve yeni sosyal hareket teorileri açısından nasıl de erlendirilmelidir?” gibi sorular konumuz açısından son derece önemlidir. Ülkemizdeki toplumsal olaylar ve sosyal hareketler de tartı tı ımız de i imden tamamen ba ımsız de ildir. Siyasal tarafından i gal edilmi bir kamusal alanın dönü ümünü, özellikle siyasalın ekonomi ve aile gibi alanlardan çekilmesiyle gerçekle ti ini ifade etmi tik. Bu süreçle birlikte özerk alanların hızla geli ti ini belirtmi tik. Özerk kamusal alanların geli iminin yeni sosyal hareketler paradigması açısından da de erlendirilmesinin önemli oldu u kanaatindeyiz.

Ülkemizde sosyal hareketler denildi inde ya da toplumsal alana bakıldı ında slami sosyal hareketlerin baskınlı ı göze çarpmaktadır. 1980'lerden sonraki süreç, bu hareketlerin ekonomi, e itim, sivil toplum vakıflar, medya ve basın yayın sektörü gibi birçok alanda kendini ifade etti i, görünür oldu u yani özerk kamusal alanlar olu turdu u bir dönemdir. Bu süreç ta radan gelen, gerek bireysel gerekse cemaat dindarlı ı çerçevesinde bazen de

dindarlı ın çok belirgin olmadığı ancak ahlaki olarak muhafazakâr ve geleneksel değerlere bağlı katılımcıların rol aldığı bir süreçtir.

Bizce ülkemizdeki İslami sosyal hareketlerin incelenmesinde, kaynak mobilizasyonu ve yeni sosyal hareketler paradigmasının her ikisinden de yararlanılabilir. Çünkü hedeflenen farklı olarak İslami sosyal hareketler de Batıdaki yeni sosyal hareketlere benzer sonuçlara ulaşmışlardır. Ancak şu ana kadar, yeni sosyal hareketlerin incelenmesindeki laik önyargılar ve bu hareketlerle ilgili birtakım yenilik unsurlarının aranması, dini hareketleri yeni sosyal hareketlerin inceleme alanı dışında tutmuştur. (Göle, 2000: 22.) Bunun yanı sıra din, statükonun direği olarak kabul edilmiş ve sosyal değişim açısından dini hareketlere herhangi bir rol atfedilmemiştir. Ancak dini hareketler de siyasal sistemler üzerinde etkili olmaya başladığında, sosyal hareket teorisyenlerinin ilgi alanına girmiştir. (Hannigan,1991: 8 – 9) Ülkemizde henüz dini hareketler bu perspektiften değerlendirilmemiştir.

Türkiye’de İslami sosyal hareketler 1990’lara kadar, yeterince modernleştirilememiş, kökleri, ekonomik refahtan daha az yararlanmış ve sadece devleti ele geçirecek, vatan devleti kurmayı amaç edinen patolojik hareketler olarak algılanmıştır. Başka birçok geleneksel grup gibi dini hareketler de bu algı nedeniyle kamusal alan için tehdit unsuru sayılarak, dışarıda tutulmuştur. Bu nedenle eğitim, ekonomik bölünüm ve eşitlik açısından dezavantajlı olmuşlardır. Bu süreçte devletle ilişkiler, modern kamusal alan tasavvuruna uymadığı için gerilimli olmuştur. Ekonomik alanın tamamen devletin kontrolüne ya da siyasal olarak kontrol edilebilir bir sınıfın kontrolüne bırakılması, hem dini grupları hem de Anadolu’yu birçok imkândan mahrum bırakmıştır. (Mardin, 2010: 144.)

Bu nedenle 2000’li yıllara kadar, kaynakların bölünümü konusunda, devleti arkasına alan kesimlerle, geleneksel ve İslami gruplar arasında görünmeyen bir sürtünme ya da anlaşmazlık vardır. Ancak bu paylaşım savaşının adı, irtica, Cumhuriyeti kurtarma gibi modern Cumhuriyetin kamusal alan kurgusunda asla

yeri olmayan, dini ve geleneksel hareketlere dair korkularla ifade edilen bir dil olmu tur. Ku kusuz devleti ele geçirmeye yönelik fundamentalist etnik ve dini hareketler olmu tur. Ancak bütün dini ve sosyal hareketleri bu çerçevede de erlendirmek mümkün de ildir.

Bütüncül bir de i im stratejisiyle hareket eden, fundamentalist dini hareketlere Anadolu'nun dindarlık anlayı ı içerisinde çok az rastlanmaktadır. Bütün dini ve sosyal hareketlerin sisteme yönelik ele tirisi vardır. Dini hareketlerin ço unun sistemle ilgili ele tirileri, ahlakın bozulması, kötülüklerin yaygınla ması, çocukların dini de erlerden uzakla ması vb. siyasal muhalefet özelli i ta ımayan ele tirilerdir. (Ba er, 2000: 150.) Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan slami sosyal hareketlerin büyük bir ço unlu unun, siyasal yönelimlerden ziyade kamusal alandan dı lanan dini de er ve uygulamaların, özerk bir alan yaratma kaygısından do du u söylenebilir.

Bu anlamda bugün Türkiye de çok aktif ve birçok kolu olan Nur hareketinin, imanı kurtarma ve inançla ilgili pozitivist yakla ımlara cevap verme kaygısıyla do du u söylenebilir. Yine en önemli dini hareketlerden Süleymancılı ın, Cumhuriyetin ilk yıllarında ya anan din adamı yeti tirme konusundaki sıkıntılara cevap olarak ortaya çıktı mı söyleyebiliriz. (Çakır, 1990:83,130) Benzer özelliklerde birçok dini harekettten bahsetmek mümkündür. Bunun yanı sıra Osmanlı döneminde kurumsalla mı olan tasavvufi hareketlerin, Cumhuriyet Türkiye'sine intikal eden ö elerinden de bahsedilebilir. Tasavvufi hareketler de daha çok dinin ki isel tecrübe ve mistik yönünü öne çıkaran hareketlerdir. (Atacan, 1990: 23.)

Modern Cumhuriyet'in kamusal alan anlayı ına uymayan bütün bu geleneksel hareketler, hep kenarda hatta kontrol altında tutulmu tur. Bu süreçte di er sosyal hareketler gibi dini hareketler de gizlilik içinde faaliyetlerini sürdürmü lerdir. 1980'lerden sonra ise dini ve sosyal hareketlere bakı açısı de i mi aynı zamanda bu hareketler de kendi içlerinde ciddi dönü ümler ya amı lardır. Bu dönü ümler, bu hareketlerin kendilerine ve Batı medeniyetine

yönelik ele tiriilerince ekillenmi tir. Bu açıdan 1980'lere kadarki dini sosyal hareketler, eski sosyal hareketler ve kaynak mobilizasyonu yakla ımlarındaki sosyal hareket özelliklerine benzemektedir. Ancak 1980 sonrası slami sosyal hareketler, yeni sosyal hareketlere benzemektedir.

Bu konuda benzer bir yakla ımı benimseyen Göle de, slami hareketlerin ça da sosyal hareketlerden farklı olarak, hala bütüncül bir de i im ve dönü üm stratejisine sahip olduklarını ifade etmektedir. Buna göre slami sosyal hareketler, bütün problemlerin çözümünü asr-ı saadette aramaktadırlar. Toplumunu asr-ı saadet projesi çerçevesinde, a a ıdan yukârıya do ru de i tirme arzusu, onları yeni sosyal hareketlerden ayırmaktadır. (Göle, 1999: 40.) Bizce, slami hareketler artık asr-ı saadet de dâhil, slam tarihinin her dönemine daha ele tirel gözle bakabilmektedirler. Bu hareketlerin Kur'an, sünnet veya asr-ı saadet dönemi gibi bazı tarihsel dönemlere atıflarda bulunmaları, o toplumu bu strateji etrafında dönü türme arzusunu ifade etmemektedir. slam dü ünce ve medeniyeti temelinde, dünyayı ve kendini yeniden yorumlama ve Batıyı ele tirme çabalarını görmek mümkündür. Ancak herhangi bir tarihsel döneme do ru, toplumu dönü türme dü üncesi çok istisna hareketlerin arzusu olabilir.

1980'lerden sonra dini hareketler de ekonomik refahtan daha fazla pay aldıkça, bütüncül stratejileri terk ederek kendilerine özerk alanlar yaratmışlardır. Böylece kendi aydın, profesyonel ve i çi sınıflarını olu turarak, e itim, medya, sanat vb. dünyasında kendilerine özgü yerler edinmişlerdir. Bu açıdan kamusal alandan dı lanmalarına ra men özel alanda kalamamışlar ve bu iki alan arasında özerk toplumsal alanlar olu turarak kendilerini ifade etmişlerdir. Bu açıdan slami sosyal hareketler, özel ve kamusal arasındaki alanları belirsizle tiren, yeni sosyal hareket alanları ve özgür alanlar yaratan en önemli sosyal harekettir. (Göle, 2000: 13, 34, 45.)

slami sosyal hareketlerin, kamusal alan ve devletle ili kileri, Türkiye'nin laik mirasına yönelmi bir tehdit olarak algılanmaktan, reform ve demokrasiyi harekete geçiren bir unsur olarak görülmeye ba landı ı 2000'li

yıllara kadar gerilimli bir süreci ifade etmiştir. İslami aktörler 1980'lerdeki yumuşamayla birlikte, önceki dönemlerin aksine talebinde bulunmuşlardır. Hızla büyüyen bir serbest piyasa ekonomisi ve sivil toplumda, kendi çıkar ve ihtiyaçlarını dile getirmeye uygun koşullar bulunmuşlardır. Dernekler, TV kanalları, radyo istasyonları, gazeteler ve yayın evleri dâhil olmak üzere, kendi firmalarını, eğitim kurumlarını, hastane ve bankalarını kurmuşlardır. Bunun yanı sıra bilim, iş dünyası ve teknoloji alanında uluslararası düzeyde rekabet gücü yüksek olan ve ahlaken üstün nesiller yetiştirmeye başlamışlardır. 1990'lı yılların ortasında 28 şubat gerilimiyle bu süreç, kriz ya adıyla da 2000'li yıllara gelindiğinde aynen kaldığı yerden devam etmiştir. (Turam, 2011: 3, 24.)

Kültürel ve ekonomik alandaki varoluş biçimleri, yeni dönem İslami hareketlerin belirleyici olmuşlardır. Artık bu hareketler için devleti hedeflemenin hiçbir anlam ve cazibesi kalmamıştır. Oluşturdukları özerk kamusal alanlar aracılığıyla, kendi kimlik, farklılık ve değerleri ile yaşayabilecekleri imkân ve alanlara kavuşmuşlardır. Bizce bu alanların oluşumunda, politik atmosferin de etkisi ve İslami hareketlerin içsel dönüşümü kadar, özellikle ekonomik alandaki varoluş biçimi etkili olmuştur. İslami sosyal hareketler veya dini duyarlılığı olan girişimcilerin oluşturduğu ekonomik potansiyel, diğer özerk alanların oluşumunda temel olmuştur. Bu anlamda iş adamları derneklerinden, çok ortaklı firmalara, holdinglerden, özel finans kurumlarına kadar uzanan çok önemli bir etkinlik söz konusudur. Bu dönüşümden sonraki din ve dindarlık anlayışı da tüketim kültürü de de etkisi vardır. Diğer özerk alanların rengini veren de büyük oranda bu İslami burjuva kültürü olmuştur. Din, daha çok bireysel olarak ele alınmaya ve gündelik hayat içinde anlamlandırmaya çalışılmıştır.

Özerk kamusal alanların oluşumunda ekonomi faktörünün öneminden dolayı çalışmamızın bu bölümünde, özerk kamusal alan örneği olarak düğünümüz ve İslami iddialarla kurulan, özel bir finans kurumunu inceliyoruz. Bizce İslami referanslı finans kurumları, bir arada değerlendirildiğinde özerk bir kamusal alan örneği sunmaktadır. Çünkü bu

kurumlar, toplumun tamamına açık olan, serbest piyasada rekabet esaslarına göre i leyen, kâr amaçlı kurumlardır. Bu özellikler, onları kamusal kurumlar olarak de erlendirmek için yeterlidir. Bu kurumlar aynı zamanda, slami de erler konusunda hassas olduklarını ve slami ilkelerle hareket ettiklerini iddia etmektedirler. Bu açıdan bakıldı ında, bu tür kurumlar, toplumun farklı bir kesiminin, de er ve hassasiyetlerinin, bankacılık alanında ifade edilmesi olarak okunmalıdır. Bu durum, onları özerk kamusal alan olarak nitelememize imkân vermektedir.

Ku kusuz özerk kamusal alan örne i olarak ekonomi ba lamında, i adamı örgütleri, holdingler, ticaret irketleri vb. yapılar da ara tırılabilirdi. Ancak bankacılık kavramı, slami hareketlerin kendi içlerinde en çok tartışıkları konulardan biri olmu tur. Bu tartışmalara ra men, slami referanslarla çe itli finans kurumlarının, bankacılık sistemi içerisinde özerk bir alan olarak yükselmesi, aynı zamanda slami hareketlerin dönü ümlerinin de örne idir. Bu nedenle örneklelimiz tüm Türkiye’de faaliyet gösteren böyle bir bankanın Konya’da bulunan be ubesidir.

K NC BÖLÜM -Metodoloji ve Ara tırmanın Bulguları

2.1. Metodoloji

2.1.1. Ara tırmanın Konusu

nsan hayatının bir mahrem bir de herkesin gözü önünde ya adı ı yönü vardır. Aile hayatı ve yakın dostlukların ya andı ı alan, her dönem bireyin diledi i gibi kurup ya ayabilece i özel hayat alanı olarak adlandırılmı tır. Kamusal alan ise daha çok politik konuların konu uldu u, politik tercihlerin yapıldı ı daha da önemlisi bütün toplumu ilgilendiren konuların yer aldı ı bir alan olarak pratiklik kazanmı tır. Kavramın tarihi, antik Yunan dönemlerine kadar uzanmaktadır.

Antik Yunan dönemi, kamusal ve özel kavramlarının en açık bir ekilde ve kesin sınırlarla belirlenmi olarak ya andı ı dönemlerdir. Aile hayatı ve ekonomik faaliyetler tamamen özel alan sınırları içerisindedir. Kamusal alan ise, Yunan kent devletlerinin sınırlı sayıdaki özgür vatanda ının tartı arak kararlar aldı ı mekânları ifade etmektedir. Kamusal alan, aynı zamanda ki isel erdem ve faziletlerin kazanıldı ı bir alandır. Roma dönemi de benzer ayırım ve sınırların geçerli oldu u bir dönemdir. Ancak Roma döneminde din, kamusal alanın unsurlarından birisi olmu tur.

Bu açıdan ara tırmanın konusunu, sosyolojik olarak kamusal alan kavramının geçirdi i anlam de i iklikleri ve modern kamusal alanın dönü ümüne ba lı olarak ortaya çıkan özerk kamusal alanlar ve din ili kisi olarak ifade edebiliriz. Toplumsal açıdan özerk kamusal alanın ifade etti i gerçekli i anlamak ve tam olarak ortaya koyabilmek için öncelikle kamusal alan kavramının toplumsal geçerlili inin var oldu u antik dönemden ba lanmı tır. Bu, önemli bir ba langıç noktasıdır. Çünkü modern dönemin bazı kamusal alan anlayı ları, kamusal ve özel ayırımı açısından antik dönemlere atıf yapmaktadır.

Özerk kamusal alan ve din ili kisini çözümleyebilmek, modern anlamda kamusal alan ve din ili kilerini temel almayı gerektiren bir konudur. Bu aynı zamanda kamusal alan ve devlet ili kileriyle de iç içe geçmiş bir konudur. Ayrıca özerk kamusal alan kavramı, sosyoloji literatüründe çok sık kullanılan bir kavramdır. Yeni toplumsal bir kavramı kullanmayı gerekçelendirmek zor bir iştir. Ancak bütün bilimler gibi sosyoloji de kavramlarla gelişmektedir. Sosyolojinin ilgi alanı olan toplumlar, sürekli değişim içindedirler. Sosyolojik olarak özellikle ya da bizim yüzyılda hızla değişen toplumu anlayabilmek, yeni olguları tanımlamamıza imkân veren yeni kavramlarla mümkündür. Fakat yeni üretilen kavramların, sosyolojik düncenin bütünlüğüne uygun olması gerekir.

Bu gerekçelerden hareketle modern kamusal alanın yapısal dönüşümü ile birlikte, kamusal alanla birlikte ortaya çıkan “özerk kamusal alan” kavramıyla anlamlandırmaya çalıştık. Kavramın hangi dönüşüm ve toplumsal değişimin sonucu olarak ortaya çıktığını açıklamak çok geniş bir tartışma zemini ortaya çıkardı. Bu nedenle kamusal ve özel alan kavramının tartışılmasına antik dönemden başladık. Modern dönemde kamusal alan kavramı, 18.yüzyıl burjuva toplum yapısı ile ilgili çözümlemelerde kullanılan çok önemli bir kavramdır. Kamusal alan kavramı 18.yüzyıldan sonra toplum ile ilgili analizlerde çok sık kullanılmıştır. Hatta gündelik konuşma diline kadar yerleşmiştir. Kamusal alanla ilgili çeşitli modeller önerilmiştir.

Özellikle J. Habermas tarafından burjuva toplum yapısının analiziyle ilgili olarak geliştirilen kamusal alan modeli, modern toplumları anlamada en çok kullanılan model olmuştur. Bu nedenle J. Habermas, modern dönem kamusal alan tartışmalarının merkezindedir. Çalışmamızda özerk kamusal alan kavramını açıklayabilmek için tüm bu tartışmalardan bahsetme zorunluluğu olmuştur. Sadece bu zihinsel arka plan ile yetinilmemiştir, modern kamusal alan anlayışının dayandığı ilkeler, sekülerleşme kavramı çerçevesinde din ile ilgili kisi incelenmiştir. Ayrıca kamusal alan kavramının devlet ile olan ilgili kisi ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Çalı mamızda kamusal alan kavramıyla ilgili Batılı literatürdeki tartışmaların Türkiye'ye yansıyan yönü tarihsel süreklilik içerisinde incelenmiştir. Türkiye hatta Osmanlı'da kamusal alanın nasıl kurgulandığı ve kamusal alanın sınırlarından toplumun nasıl etkilendiği, din ve devlet ile ilişkili olarak ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Türkiye'de kamusal alanın yapısal dönüşümü ve bu dönüşüme bağlı olarak ortaya çıkan yeni toplumsal durumlar, özerk kamusal alanlar olarak yorumlanmıştır. Türkiye'de kamusal alanın dönüşümü özellikle 1980 sonrası gelişmelerle gerçekleşen bir durumdur. Türkiye'de din çözümleri zaman zaman modern kamusal alanı tehdit eden bir unsur olarak ele alınmıştır. Ancak 1980 sonrası özellikle 2000'li yıllardan sonra, özerk kamusal alanlar daha geniş, daha demokratik etkileşim alanlarına dönüşmüştür. Sürekli kamusal alandan dışlanan din ve dini gruplar kamusal alan için bir tehdit, devlet için bir korku olmaktan çıkmıştır.

Çalı mamızın alan araştırmaları bölümünde ise bahsettiğimiz dönüşüm ve yeni toplumsal durumlar için kullandığımız özerk kamusal alan kavramının spesifik bir örneklemele din ile ilişkisini tespit etmeye çalıştık. Bunun için özel bir finans kurumunun Konya'da bulunan bünyesinde katılımlı gözlem ve derinlemesine mülakat tekniğiyle araştırmamızla ilgili verileri topladık. Derinlemesine mülakat tekniğini her birini ayrı ayrı olarak hazırladığımız, mülakat formlarını, personel müdürleri ve yöneticileri bazında uyguladık. Elde ettiğimiz verileri yorumlayarak teorik analizlerimiz için sonuçlar elde ettik.

En genel anlamıyla araştırmamızın konusunu modern kamusal alanın dönüşümü, özerk kamusal alanların oluşumu ve bu süreçlerin din ile ilişkisi olarak ifade edebiliriz.

2.1.2.Araştırmanın Amacı ve Önemi

Özerk kamusal alan kavramı, Batı dünyasında son elli yıllık, ülkemizde ise son kırk yıllık bir süreci ifade eder. Batı sosyal bilim dünyasında, son yılların çok önemli bir değişim süreci olan, kamusal alanın yapısal dönüşümü

ve ortaya çıkan yeni toplumsal durumla ilgili çe itli çalı malar ve kavramsalla tırma çabaları mevcuttur. Ülkemizde ise benzer çalı malar sınırlıdır. Bu nedenle çalı mamız, içinde ya adı ımız toplumda kamusal alan kavramıyla ilgili ya anan dönü ümü anlama açısından çok önemlidir. Çalı mamızın Din Sosyolojisi disiplini altında yapılmı olması daha büyük önem arz etmektedir. Çünkü din olgusu Türkiye toplumunda bütün toplumsal çözümlenelerde en önemli faktörlerden birisidir. Din ile ili kiler temelinde kamusal alanın dönü ümünü incelemek, kamusal alan ile ilgili tartı malara çok önemli bir katkı sa layacaktır.

Çalı mamamız sadece kamusal alan ve din ili kilerini inceleyen bir çalı ma de ildir. Aynı zamanda kamusal alan kavramının gerçekte ifade etti i sosyolojik boyut ve modern toplumlarda kamusal alanın dönü ümüyle ilgili süreçleri ayrıntılı olarak incelemesi açısından da önemlidir. Ülkemizde kamusal alan yasaklarla gündeme gelen bir kavramdır. Çe itli sosyal grupların dı lanmasına gerekçe olarak kullanılan bir kavram olmu tur. Bu yanlışlar yanı sıra kamusal alan dendi inde akla hep devlet gelmi tir. Devletin istedi i gibi kurallarını koydu u, tartı ma ve ifade etme artlarını belirledi i, diledi ini kabul diledi ini reddetti i bir siyasal alan anla ılmı tır. Kamusal alan ile ilgili yapılan çe itli çalı malarda hep bu alanın sekülerli ine vurgu yapılması bu tür yanlış algıları desteklemi tir. Çalı mamız kamusal alanla ilgili bu ve benzer yanlışların ortadan kaldırılması için de önemlidir.

Ülkemizdeki di er yanlış noktalarından birisi de farklı sosyal gruplarla ilgilidir. Ulus kavramı altında homojen bir toplum ve O'na uygun kamusal alan olu turma dü üncesi, demokratik anlamda e itsizlikler üretmi tir. Farklı kimliklerin ifadesi olan sosyal gruplar, kamusal alandan sürekli dı lanmı lardır. Bunlar içerisinde, etnik ve dini gruplar özellikle önemlidir. Ülkemizde geleneksel refleks olarak, dini hareketler irtica, etnik hareketler bölücü alevi hareketler fitne olarak damgalanmı , kamusal alan ve devlete kar ı tehdit olarak görülmü tür. Çalı mamız kamusal alanın toplumsal çe itlili i ve demokratik bir

kamusal alana farklı kimlik gruplarının katılımını demokratik artlarıyla ilgili önemli tartışmalar içermektedir.

Çalı mamızın en önemli özelliklerinden birisi de ülkemizde kamusal alanın dönüşümü ile ilgili süreçleri ve ortaya çıkan durumları din ile ilişkilendirilerek incelemesidir. Bu inceleme ülkemizle ilgili özerk kamusal alanlar kavramını ortaya koymuştur. Özerk kamusal alan kavramının Din Sosyolojisi disiplini içerisinde incelendiği bir çalışmada bulunmamaktadır. Bu nedenle çalışmamızın alana önemli bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Çalı mamızın kamusal alan kavramını bütün yönleriyle incelemeyi ve kavramın din ve devlet ile olan ilişkisini ortaya koymayı hedeflemektedir. Kavramın Batı dünyasındaki anlam ve toplumsal karşılıklarının ayrıntılı olarak ortaya konulmasına çalışılmaktadır.

Çalı mamızın en önemli amacı, ülkemizde kamusal alanın dönüşümünde ve özerk kamusal alanların oluşumunda dinin rolünü ortaya koymaktır. Özellikle alan araştırmasıyla özerk kamusal alanlar ve din ilişkisi çözümlenmeye çalışılmaktadır.

2.1.3. Araştırmanın Evreni ve Örneklem

Her araştırmanın, belli değişkenlere, belli özelliklere göre sınıflandırılıp tanımlanan bir evreni vardır. Evrenin belirlenmesinde, araştırmanın amaçları son derece önemlidir. (Fox, 1969: 325) Biz de bu doğrultuda araştırma evrenimiz olarak Konya ilinde faaliyet gösteren finans kurumlarını ele aldık. Konya'nın, Türkiye'nin 6.büyük kenti olması ve nüfusunun son sayımlara göre 2.038.555 (TÜİK,2011:7) olarak tespit edilmesi evrenimizi bu şekilde belirlememizin önemli nedenlerindedir. Bununla birlikte Konya, İslami finans kurumlarının en aktif ve kâr marjının en yüksek olduğu ildir. Tespitlerimize göre, Konya'da beş ayrı İslami finans kurulu nunun 15 şubesi mevcuttur. İl merkezindeki diğer bankalara oranlandığında bu sayının oldukça yüksek olduğu

görülür. Nitekim Konya, 2011 TÜ K verilerine göre 1.167 milyon dolar ihracata sahiptir. Yine ehirde aynı tarih itibariyle 844 ihracatçı firma bulunmaktadır. Bu durum, Konya'nın önemli bir sanayi ve ticaret merkezi oldu unun bir göstergesidir.

Konya tarihi olarak da sanayi ve ticaretin önemli ehirllerinden birisi olmu tur. Anadolu toprakları üzerinde ilk Sanayi Mektebi'nin kurulması, 1869 yılına rastlar. 1870 yılında da, Konya Valisi Ahmet Tevfik Pa a'nın giri imi ile Konya'da bir Sanayihane açılmı tur. Bunu, 1901 yılı Eylülünde Konya Valisi Avlonya'lı Mehmet Ferit Pa a tarafından yaptırılan ve sanayi mekteplerinin Anadolu'daki ilk örneklerinden birisi olan Konya Sanayi Mektebi izlemi tir.(Erdem,1993: 20)

Bu özelliklerinin yanı sıra Konya'nın Türkiye genelinde muhafazakâr bir toplum olarak tanınması da ara tırma evreni olarak Konya'daki özel finans kurulu larını tercih etmemizde oldukça etkili olmu tur. O dönemde Konya'da ya ıyor olmamızın da ara tırmamızı rahat bir ekilde yürütmemizde etkili oldu unu belirtmemiz yerinde olacaktır.

2.1.4.Ara tırmanın Yöntem ve Teknikleri

Ara tırma da benimsenen sosyolojik yakla ımla kullanılan yöntem ve teknikler arasında zorunlu bir ili ki bulunmamakla beraber uyum olması önemlidir. Anlayıcı yorumlayıcı yakla ımda genellikle nitel ara tırma yöntemleri kullanılmaktadır. (Ku , 2009: 69.) Sosyal bilimlerde son yirmi yıldır nitel ara tırmalara yönelik e ilim artmakta iken nicel ara tırmalara yönelik çe itli üpheler yükselmektedir. Hatta sosyal bilimlerde bazı kadın ara tırmalarında nicel yöntemlerin tamamen reddi yönünde bazı yakla ımlar da vardır. Ancak her iki yöntem, zıt kutuplara yerle tirilmemelidir. (Mayring, 2011: 17.)

Konuya göre farklı ara tırma yöntem ve teknikleri kullanılabilir. Bu nedenle biz de ara tırmamızda nitel yöntemleri kullandık. Ara tırmamızda sadece dini yönelimli özerk kamusal alanları temel aldığımız için sürecin, aktörlerinin bakı açılarını nasıl etkilediğini anlamak önemlidir. Bu da nitel tekniklerin kullanılmasını gerektiren bir çalımadır.

Nitel ara tırmalarda en sık kullanılan veri toplama yöntemlerini, görüşme, gözlem ve yazılı dokümanların incelenmesi olarak ifade edebiliriz. (Yıldırım, im ek, 2000: 20.) Görüşme yönteminin kendi içerisinde farklı alt gruplara ayrılması mümkünse de en çok kullanılanı derinlemesine görüşmedir. Derinlemesine görüşme, bir veri toplama tekniği olarak, açık uçlu soruların sorulması, dinlenmesi, cevapların kaydedilmesi ve ilave sorularla ara tırma konusunun detaylı olarak incelenmesini mümkün kılar. Bu tekniği ara tırmacı, sosyal dünyada görünür birçok olgu, süreç ve ilişkinin görünümünden çok özünü inmeyi, ayrıntıları yakalamayı ve bütüncül bir şekilde anlamayı hedefler. (Kümbetoğlu, 2008: 72.)

Biz de ara tırmamızda derinlemesine görüşme tekniğini kullandık. Bunun için üç gruba yönelik olarak oluşturdumuz yarı yapılandırılmış soruları temel olarak uzun süreli görüşmeler yaptık. Bu zaman dilimlerinde aldığımız notları daha sonra cümlelere dönüştürdük. Her biri kırk beş dakika ile bir buçuk saat arasında gerçekleştirilen görüşmelerimizde, kilitlerin büyük bir çoğunluğunu ses kayıt cihazını kullanmamızı istemediği için notlar almak zorunda kaldık. Görüşmelerimizin çoğunluğunu internet ortamında gerçekleştirdik. Hazırladığımız açık uçlu sorularımızda görüşmelerimizde birçok yeni sorular ve öznel deneyimler ortaya çıktı. Çoğu zaman görüşmenin konumuz çerçevesinde kalabilmesi için yoğun çaba harcadık. Özellikle dindarlıkla ilgili sorularda, görüşmecilerin öznel yaşam dünyaları ile ilgili pek çok tecrübe dinledik. Amacımız toplumsal sürecin aktörlerinin, bakı açılarını ve anlayışlarını yakalamaktı. Böylece sürecin toplumsal anlamını ortaya koymaya çalıştık. Teori ile tekniği birleştirmek istedik. Bununla toplumsal pratiğin yorumlanarak kavramsallaştırılması bir çalışmamızın hedeflediği.

Derinlemesine görüşmelerde ara tırmacı, nötr, mesafeli ve duygularını gizleyen biri de ildir. Görüşülen kişiyle bir ilişki oluşturulur. Görüşme, ara tırmacının kişisel, içtenli, deneyimleri ve yargıları tarafından etkilenir. Ara tırmacıya güven duyulması, ara tırmanın en önemli unsurlarından biridir. (Kuş, 2009:87) Bu açıdan derinlemesine görüşmeler yaptığımız, örneklemimiz olan finans kuruluğunun yönetim kadrosundan bazı kişilere referans kişiler aracılığıyla ulaştığımız, diğer görüşmelere de onların referansı ile gitmemiz, güven ve samimiyet açısından çok etkili oldu. Bu nedenle ara tırma evrenimizi oluşturdu. Ara tırma evrenimizin ve görüşme yaptığımız kişilerin isimlerini zikretmedik. Bu şekilde, elde ettiğimiz verilerin yalnızca bilimsel amaçlara hizmet etmesini planladık, anlamlı ve sıralı bir görüşme ortamı hazırlamaya çalıştık.

Nitel ara tırmalarda diğer önemli bir husus da örneklem konusudur. Yorumlayıcı gelenek çerçevesinde yapılan ara tırmalar söz konusu olduğunda üzerinde çalışılacak evrenin niceliği ya da görüşülecek kişilerin sayısı önemli de ildir. Önemli olan bize en çok bilgiyi sağlayacak kişilerin ya da durumlardan mümkün olduğunca yararlanmaktır. (Hamel, 1997: 105.) Ara tırmamızın evrenini, Konya'nın ülke genelinde dini, muhafazakâr kimlikle biliniyor olması, ehirde bu tür kurumlara yönelik ilginin oldukça yoğun olduğu tarafımızdan çeşitli gözlem ve verilere dayalı olarak tespit edilmiş olması nedeniyle ehirdeki faizsiz bir bankanın belgesi olarak belirledik.

Ara tırmamız esnasında bankanın Türkiye genelinde kâr oranının en yüksek olduğu kent Konya olduğunu gördük. Bu da ara tırma için Konya'nın seçilmesinin önemini artırmaktadır. Konya'daki 5 belgede toplam 5 yönetici ve 25 personel olmak üzere 30 kişiyle görüştük. Ayrıca Konya'da çalışan ve bankayla çalışan 21 kişiyi görüştük. Görüştüğümüz banka personelinin 10 tanesi kadın, diğerlerini ise erkekler oluşturmaktadır. Görüştüğümüz mü terilerin ise sadece 5 tanesi kadınlardan oluşmaktadır.

Ara tırma evrenimiz ile ilgili temel amaç, konumuzla ilgili, pratik ve do ru bilgilere en kolay ve hızlı bir ekilde ula abilmektir. Ancak ara tırma evrenimizi temsil etti ini dü ündü ümüz örneklemede ara tırmanın uygulama safhasının gerçekleştirilmesinin iki yılını ald ını ifade etmeliyiz. Özellikle uygulama süreci ve güven ortamının sa lanması ara tırmamızın en zor süreçlerini olu turdu.

Nitel verinin ba ka bir özelli i de birey davran ılarının öznel do asını ortaya koymak ve bireylerin dünyalarını anlamak için ara tırmacının ara tırd ıyla birlikte olu turdu u ileti im sürecinin sonucuyla ilgilidir. Bireyin gerçekli i, ara tırma öncesi karar verilmi bazı varsayımlar ve ön kabullerle açıklanmaktan da ha çok bütüncül bir yakla ımla derinlemesine anlama çabası sonunda kavranır. Yani ara tırmacı, kuralları ba tan belirlenmi bir hipotez test etme süreci de il, ara tırılanla birlikte aktif rol oynayaca ı, ara tırma akı ı içerisinde kendi varolu unu deneyimledi i bir süreç ya ar. (Kümbeto lu, 2008: 45.) Bu nedenle ara tırmamızı belirli varsayımlar etrafında ve bu varsayımların sınıandı ı bir süreç olarak yürütmedik. Herkesin bakı ları altında ya anan bir süreci, bu sürecin aktörleri ve onların bakı açısıyla toplumsal anlam vermeye çalı tık. Bu ba lamda ara tırmamız bir durum tespiti çalı ması olarak nitelendirilebilir. Böylece özerk kamusal alan kavramıyla, toplumsal gerçekli i bütünlüde tirmeye çalı arak mevcut alandaki durumu ortaya koymaya çalı tık.

2.2. Ara tırmanın Bulguları

2.2.1.Özerk Bir Alan Olarak İslami Bankacılık

İslami bankacılık sisteminin örnekleri olarak kabul edilen faizsiz finans kurumları oldukça kısa bir geçmi e sahiptir. Dünya ekonomi literatürüne yalnızca 50 yıl önce giren faizsiz bankacılık sisteminin uygulanmaya ba laması 1970'li yıllara rastlamaktadır. Bugün ise bu bankalar, yalnızca İslam ülkelerinde de il, özellikle İngiltere ve ABD gibi finans sektörünün oldukça ileri oldu u ülkelerde de önemli yer arz etmektedirler. Ülkemizde ise bu

bankalar, 1983 yılında Kanun hükmünde Kararname ile “özel finans kurumları” adı altında kurulmuş olup, bugün “katılım bankaları” adıyla varlıklarını devam ettirmektedirler. Katılım bankaları, ülkemizde, özellikle 2001 yılından itibaren büyük bir atılım yapmış ve diğer bankalarla rekabet edebilecek düzeye ulaşmıştır.(Arabacı,2007:2)Ancak İslami bankacılığın olasıları ile ilgili tartışmalar bugüne de in devam etmektedir.

İslami kesimde ekonomik hayatla ilgili birçok konuda uzlaşı olmasına rağmen, İslami bir bankacılık sisteminin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir uzlaşı söz konusu değildir. Bazı finans kurumları ya da özel bankalar, İslami esaslara göre kurulup işleyen kurumlar olduklarını ilan ederken buna karşılık, bazı kesimler aslında bu bankaların mevcut sistemi sadece İslami etiketiyle meşrulaştıran kurumlar olduklarını iddia etmektedirler. İslami finans kurumlarına bu tür eleştiriler hem İslami çevreden hem de rakipleri tarafından yöneltilmektedir.

Bu anlamda İslami kesimin ekonomik alanda sunduğu alternatifi değerlendiren Çınar, aslında İslam ekonomisi kavramıyla sunulan İslamın alternatif bir ekonomi modeli, var olan meşrulaştırıcı bir ideoloji olduğunu ifade etmektedir. (Çınar, 1996: 54.) Aynı zamanda Çınar, yalnızca İslami finans kurumlarının değil, dindar çevrelerin de bütün ekonomik faaliyetlerinin aslında İslami değil, tamamen kapitalist olduğunu söylemektedir.

Teorik düzlemde İslami bankaların İslam Hukuku çerçevesinde değerlendirildiğini görmekteyiz. Eskiden, İslami bir ekonomide faaliyet gösteren bankaların kâr amaçlı kurumlar olamayacağını iddia etmektedir. O’na göre, İslami banka faizli bankaların dayandığı temellerden tamamen uzak olup, vakıf statüsü ile çalışan bir kurumdur. Faizsiz banka, para ve mübadele araçlarının ticaretiyle uğraşmaz. Çünkü mübadele araçlarının ticaretinden sağlanan fazlalık veya eksiklik, doğrudan veya dolaylı olarak bir tür faizdir. Faizsiz banka ise tasarruf sahipleri ile yatırımcılar arasında kredi ilişkisini düzenleyen, hisse senetlerine likidite kazandırarak destekleyen ve özel, tüzel

ki ilerin, muhasebe, muamele, avukatlık hizmetleri gibi hizmetleri yapan ve kâr amacı gütmeyen bir kurulu tur.(Eskicio lu, 1999: 150.)

Konuyu farklı bir açıdan de erlendiren Bayındır ise, aslında teorik olarak slami bankaların dayandı ı temeller, ilke ve kavramları slam Hukuku penceresinden sıkıntılı görmez. Teori, tam olarak prati e yansıdı ı sürece slam Hukuku açısından sakıncalı bir durum söz konusu de ildir. Ancak Türkiye’de katılım bankalarının kurulu u ile ilgili kanun, bu bankalara, di er bankaların yaptı ı tüm i lemleri yapma yetkisini vermi ve ilave olarak, di er bankaların sahip olmadı ı ticaret yapma hakkını vermi tir. Bu açıdan katılım bankalarını öyle tanımlamak mümkündür: “ Katılım bankası, faizsiz olarak topladı ı fonları, her türlü faizsiz i lem ve ticaret yoluyla kullanarak elde etti i kazancı, fon sahipleriyle payla an bankadır.” (Bayındır, 2007: 281.) O’na göre katılım bankaları, kendilerine verilen ticaret yapma yetkisini nadiren kullanır. Ço unlukla yapılan ey, ticarî kavramları kullanarak kredi vermektir. Bu durum onları, maddi ve manevi olarak olumsuz etkiler. Bu ekil bir çalı ma tarzı, slami kavramları kullansalar bile slami olmaz.

Bu ele tirilere kar ılık, slam hukuku açısından yapılan de erlendirmelerde bu tür bankaların, kurulu larındaki temel ilke ve prensipler do rultusunda hareket ettikleri müddetçe yapılan i lemlerin faiz olmayaca ı ifade edilmektedir. Fakat bu bankalar ellerindeki sermayeyi açık ya da gizli ekilde faizcilik ili kileriyle de erlendirirse, bu, onları dini açıdan di er bankalardan farklı bir duruma getirecektir. Bu tür üpheler, biraz da mudarebe türü ortaklıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü faizsiz bankaların önemli bir kısmının kurucu ortakları ba arılarıyla tanınmı i adamları olmalarına ra men bu kurumların önemli bir kısmı sadece faizli banka deneyimi olan bankacılar tarafından yönetilmektedir. Henüz kırk yıllık deneyim olan faizsiz bankacılık, sistemle me sürecini tam olarak tamamlayamamı tır. Bu kadarının ba arılı olması bile insanlık için önemli bir kazanımdır.(Bayındır, 2007: 242 – 243.)

Benzer bir ekilde Uluda da slam hukuku açısından slami bankaların temel ilkesi olan, faizsiz banka olma iddiasını ele tirmektedir. O’na göre, bu tür bankalar da faizle i yapmakta ancak ikiyüzlülükle bunu gizlemektedirler. kiyüzlülükleri nedeniyle daha çok ele tiriye hak etmektedirler. (Bkz. Uluda , 1988.) Timur Kuran da slami bankaların i hayatında kendi ilkelerini çi neyerek i yaptıklarını belirterek, mü teriyle yapılan kâr-zarar anla malarının aslında faizi kamufle etme aracı olduklarını belirtmektedir.(Kuran, 2002: 27 – 28 .)

2.2.2. slami Bankacılık Algısı

Teorik planda yapılan tartışmalar bir yana, Türkiye’de slami bankalar, 1983 yılından itibaren kurulmaya başlamış , bugün belli bir kâr potansiyeli ve mü teri kitlesine ulaşmışlardır. Gerek yönetici, gerekse mü teri ve personel kitlesi, bu tür tartışmalardan belli ölçüde haberdardır. Ancak onların zihinlerinde böyle bir tartışma bitmiştir. Faizsiz bankaların ilk kuruldukları dönemde slami kesimde bu tür tartışmalar daha alevli iken, imdilerde en azından pratikte tartışma bitmiştir. Yöneticiler, kurumlarının tamamen slami oldu una emindirler. Konuyla ilgili yönetici personelin ne dü ündü ünü tespit etmek için *“Gerçekten bankanızın i leyi için slami kurallara uygun oldu unu dü ünüyor musunuz?”* sorusunu yönelttik. Soruyla ilgili yönetici personelin cevapları u ekildedir:

“Ben, kesinlikle slami kurallara göre kurulan ve i leyen bir banka oldu umuzu dü ünüyorum. Konunun uzmanı olamamakla birlikte, slam’da var olan murabaha, mudaraba, mü areke gibi faiz içermeyen finansal anla malar çerçevesinde hareket eden bir kurumuz. Belki geleneksel, slami bir banka örne ine sahip olmadığımız için bizim durumumuz, slami kesimde de seküler kesimde de çok tartışıldı. Ancak yapılan i lemlerin slam’a uygunlu u açısından, farklı din adamlarından fetvalar alınarak bu bankalar kuruldu.”

“Bence slam dininin temel prensipleri gözetiliyorsa bir bankanın slami oldu u söylenebilir. Ekonomi ve i hayatıyla ilgili slam’ın temel yasa ının faiz oldu unu sanıyorum. Biz de bankacılık alanına getirdi imiz “ kâr-zarar ortaklı ı” prensibi ile çalı tı ımız için faize asla bula mıyoruz. Din, neden böyle bir sistemi onaylasın?”

“ Kurumumuzun slami ilke ve esaslara göre i ledi i konusunda yüzde yüz eminim. Herhangi bir ekilde faize girmiyoruz. slami esaslara göre izin verilen kar ılıklı anla ma artları çerçevesinde hareket ediyoruz. Kâr edersek payla ıyoruz, zarar edersek de zararı payla ıyoruz. Haksız kazanç almıyoruz ve vermiyoruz.”

“ Konuyu delilleriyle açıklayabilecek kadar din alanını bilmiyorum. Ancak patronlarımız dindar ve dine çok önem veren insanlar. Bankamız ve i leyi ilkeleri ile ilgili olarak, gerekli fetvaları aldıklarını biliyorum. slam, açıkça faizi yasaklıyor. Biz, piyasada i yapıyoruz ve e er kazanırsak katılımcılarımıza da ıtıyoruz. bizden, sermaye onlardan. Bu nedenle, faiz gibi bir olay yok.” Bankanın slami esaslar çerçevesinde kurulu iste iyle ilgili olarak, personel de çok farklı dü ünmemektedir.

Bu konuda banka personeline benzer ekilde “*Bankanızın slami ilkelere ters olmayan bir bankacılık sektörü oldu una inanıyor musunuz ve bu ki isel olarak sizin için ne kadar önemli?*” sorusunu yönelterek, konuyla ilgili de erlendirme yapmalarını istedik. Personelin bu konudaki cevapları u ekildedir:

“ Bizim, di er bankalardan en önemli farkımız budur. slam dininin yasaklamadı ı anla ma ve sözle me tarzlarıyla hareket ediyoruz. Murabaha tarzı sözle meler slam dininin çe itli dönemlerinde kullanılmı duydu um kadarıyla. Bankamızın kurulu ve çalı ma ekli ile ilgili birçok din adamı ve müftüden fetvaların alındı nı biliyorum. Tabi ki bir Müslüman olarak inancımınla çeli meyen bir i letmede çalı ıyor olmak benim için önemli. Açıkçası

faiz i lemlerini yapmak beni mutlu etmezdi. Bu açıdan burada çalı mak beni tatmin ediyor.”

“ Bu tartı malar, önceki yıllarda çok yapılırdı. Çevreden, kom ulardan bankamızın i leyi inin slam’a uygun olup olmadığı sıkça sorulurdu. Ancak uan sistemin oturdu unu ve kabullenildi ini dü ünüyorum. Herkes, bu konunun uzmanı de il tabi ki. Bankamız kurulu u ile ilgili dini açıdan farklı din uzmanlarından onay aldı ı için içim rahat. Faizle i yapmıyoruz. Piyasada i yapıyoruz ve e er kazanırsak bunu payla ıyoruz. Mantık, budur. slam dinine ters olan bir durum bence yok burada. Dinine çok önem veren birisi olarak bu, benim için çok önemli. Haram kabul etti im bir eyi i olarak her gün yapıyor olsaydım bu, beni çok etkilerdi. Zaten o ekilde çalı mak istemezdim.”

“ Tabi ki ki isel olarak i yerimin dinime ters olan ili kilerle hareket etmesini istemezdim. Bu açıdan içim çok rahat. Çünkü faizli bir bankacılık hizmeti vermiyoruz. Dini açıdan i lemlerimizin helal oldu unu kanıtlayamam. Bu konuda, banka kurulmadan önce dini açıdan helal oldu una dair görü ler alındı. nandı m ve çalı tı m arasında bir tezat görmüyorum açıkçası.”

“ Uzun yıllar, bu sektörde yer alan bankalarda çalı tım. İlk yıllarda faizin adını de i tirerek kullandı mız yönünde birçok ele tiri alıyorduk. Bence bu tartı malar artık bitti. Helal bir i yaptı mız konusunda sanırım insanlar tatmin oldu. Ba ta, benim de üphelerim vardı. Ancak uan, yaptı m i le ilgili herhangi bir üphe duymuyorum. Zaten birçok din adamının da görü ü bu yönde oldu u için din ile bir çeli ki görmüyorum.”

“ nanımı bir insan olarak, haram bir i le u ra mak, mutlaka beni kötü etkilerdi. Fakat yaptı mız bankacılı mın slam’ın yasakladı ı faizli i lemlerle alakası yok. Kâr- zarar ortaklı ı içinde kazanılan miktar payla ılıyor. Ben, ki isel olarak vicdanen rahatım ve herkese tavsiye ediyorum.”

Bankanın tamamıyla İslami kurallar çerçevesinde işletilmesiyle ilgili müteri kesimi de biraz tereddütlere rağmen yönetici personelden aldığımız cevaplara benzer cevaplar vermiştir. Bu noktada İslami bankalara ve diğer İslami kuruluşlara yönelimin, yaygın kabullerin aksine sadece İslami değerlerle baskınlıkla açıklanamayacağını belirtmek önemlidir. Enur Özdemir'in araştırmalarında elde ettiği bulgulara göre, birçok dini duyarlılık sahibi kişi ve şirket, ekonomik kârlılık hesaplarını bir kenara bırakarak, kendilerini İslami bankalarla sınırlamamaktadır. 28ubat dönemindeki kriz sürecinde bazı kişilerin faiz ve repo gibi uygulamalardan kaçınmadıkları görülmüştür. (Özdemir, 2006:240) Katılımcılarımız olan müterilerle ilgili bulgularımız bu sonuçları desteklemektedir.

Müteri grubundan katılımcılarımıza ***“Bu bankanın dini kurallara tam olarak uydu mu konusunda güven duyuyor musunuz?”*** Sorusunu yönelttiğimizde şu cevapları aldık:

“ Ben, bu konu üzerinde çok fazla düşünümü söyleyemem. Hizmet kalitesi ve müşteriye verdikleri değer açısından bu bankayı beğeniyorum. Diğer bankalardaki gibi çok fazla kalabalık ve sıkıcı gelmiyor bana. Ayrıca kâr payı oranları ile diğer bir bankadan alacağım faiz oranı arasında büyük uçurumlar olmuyor. Burada iller daha sıcak geliyor bana. Ben helal, haramdan ziyade bu tür faktörlere bakıyorum. Bence paranın helali, haramı olmaz.”

“ Bence kâr ve zarar ortaklığı esas olduğu için, haram değildir. Çünkü biz örneğin yüz lira versek ve banka arkada bu yüz lira karı 100 yüz elli lira isterim desek bu, helal olmaz. Ancak yüz lira verdiğimizde banka bu parayı işletiyor. Bu işletim sonunda ne kadar kâr olursa bunu paylaşıyoruz. Biz, paramızı, onlar da girimciliklerini koyuyor. Sonuçta, elde edilen miktar paylaşıyor. Bu sistemin haram bir yönünün olduğunu sanmıyorum. Ayrıca İslam, ticareti teşvik etmiştir. Servetin yastık altında tutulması, İslam'da yasaktır. Ben, kesinlikle helal olduğunu düşünüyorum.”

“ Bu tür bankalara dini açıdan olumlu olarak bakanlar da var, olumsuz bakanlar da. Dini açıdan bir takım eksiklikleri de olabilir ama karde im önceden hiçbir şey yoktu. Açıkça faizle işlem yapan bankalar dı nda ba ka banka var mıydı? Ele tirenler bir de bu açıdan baksınlar. Bu sistem içinde bankasız, faizsiz çalı ma imkânı zaten yok. En azından bu bankalar mümkün oldu unca faiz olarak yorumlanabilecek alı veri ten kaçınıyorlar. Onlar, bu hassasiyeti gösterirken, açık seçik faizle çalı an bankalarla neden çalı ayım ki? Ben, olumlu yanlarına bakıyorum. lerede bu bankalar da bazı eksikliklerini giderip, daha iyi bir noktaya gelecekler bence. İlk tecrübeler, her zaman bir takım eksiklikleri içerir. Ele tirmekten ziyade, düzeltmeye çalı malıyız bence. Ele tirmek çok kolay, hadi sen yap desek, yine benzer bir şey olacak. Halimiz ükretmeyi bilmeliyiz.”

“ Ben, bir takım kusurların varlı ını kabul etmekle birlikte piyasada bu bankalardan daha iyilerini göremiyorum. Kâr-zarar ortaklı nda biz sadece paramızı nasıl kullandıklarını, hangi i leri yaparak hangi oranda kâr etti imizi biz bilmiyoruz. Bunun dı nda ben, slami kurallara göre i ledi ini biliyorum. Ayrıca paradan para kazanma durumu, burada böyle bir şey yok. Ben helal bir kazanç oldu unu dü ünüyorum. Ben dini açıdan güvendi im insanlara da sordum. Herhangi bir sakıncasının olmadı ını söylediler.”

“ Bu tür şeyleri tartı mak artık beni rahatsız ediyor. Bence Türkiye Müslümanları bu tür sorunları a tılar, yeterince servet sahibi oldular. Servet olunca bir takım şeyleri yorumlama imkânı oluyor. Bu bankalar, ekonomi sistemi içinde bir gerçek. Haram desek, bunları kaldıracak mıyız? Kaldırsak ne yapaca ız? Bence mevcut artlarda inanan insanlar için tek çözüm yolu bu bankalar. Zamanında bu bankaların helal i yaptıklarına dair fetvalar da verildi. O zaman aynı şeyleri gündeme getirmenin bir anlamı yok. leriye bakmak lazım, geriye de il.”

slami bankalar, ticaret yaparak bunu mü terileriyle payla ıyorlar. Bunda haram ne olabilir ki. Bu, bence anlamsız bir soru. Din, ticareti yasaklamıyor

hatta te vik ediyor. Biliyorsunuz Hz. Muhammed de ticaret yaptı. O'na göre rızkın yüzde doksanı ticarettedir. Tüm bunlar varken slam bankalar haram i yapıyor demek çok saçma. Ben bu tür propagandaları, piyasadan daha fazla pay almak için rakip çıkar gruplarının yaptı nı dü ünüyorum. Türkiye'de bazıları dindar insanların para kazanmalarını asla istemiyorlar. Bunun için var güçleriyle çalı ıyorlar. Oysa dedi im gibi tartı ılamayacak kadar açık bu.

“ Bazıları Peygamberimiz döneminde banka yoktu diyor. Karde im o dönemde arabada yoktu. Arabaya da binme o zaman. Ben bu tartı maları anlamsız buluyorum. slam, servetin bazı zenginlerin elinde kalıp, piyasaya girmemesini yasaklıyor. Elinde biraz birikmi in varsa i yapacaksın. yapacak kadar yoksa bu tür bankalar devreye giriyor zaten. Sen de kazanıyorsun, o da kazanıyor. Açıkçası, ben haram bir ey göremiyorum. Elimizdeki biraz para yastık altında dursa daha mı iyi? Di er bankalarda bu tür hassasiyetler de yok. Var olanın en iyisi bence bu tür bankalar. Eksiklerine ve kusurlarına ra men bu bankalara sahip çıkmalıyız bence.”

“Kesinlikle inanıyorum. Bu konuyu öncelikle ara tırdım. Ara tırdım derken din görevlilerine sordum. Onlar, neden helal oldu unu uzun uzun anlattılar. O günden beri bu bankayla çalı ıyorum. Günah, vebali varsa artık onlara diyorum. Bizler, çok para sahibi insanlar de iliz. Elimizdeki birkaç kuru u getirip bu bankalara yatırıyoruz. Bu bankalar olmasa zaten di erleri faizle çalı ıyor. O bankalarla çalı maktansa bu bankayı tercih ediyorum.”

“ Ben bu konulardan ziyade, kâr oranlarını dü ünüyorum. Bu bankalarda hiç belli olmuyor. Bazen di er bankaların faiz oranlarından daha fazla veriyorlar. Kâr oranları dü tü ünde bazen ba ka bankalara yatırdı m da oluyor.”

“ Bence bu tür bankalardaki i lemlerin helal oldu uyla ilgili belirli bir kanaat olu mu durumda. Ben de buna katılıyorum. slam hukuku açısından haram diyenler artık pek yok. Ben de sordum ve ara tırdım. Ayrıca pek çok din

görevlisinin de bu tür bankalarla çalıştığını biliyorum. Bu açıdan kafamda bir üphe yok. Ayrıca bu tür bankalarla çalışmak, ciddi para dönüşüm ve transferleri yaptığımız için, bize bir takım ayrıcalıklar da sunuyor. Gönül rahatlıkla çalışıyorum. Faizli bankalarla çalışmamak bence çok önemli bir kazanım.”

Görüldüğü gibi, yönetici, personel ve mü terilerin büyük çoğunluğu açısından İslami bankaların İslami esaslar çerçevesinde çalıştığı konusunda büyük oranda bir fikir birliği söz konusudur. Çoğunlukla bu tür bankalarla ilişkili kisi olanlar, bu tür bankaların çalışma esaslarıyla ilgili dini açıdan üpheleri yenmi görünmektedir. Bu tür bankaların kurulduğu yıllardaki “helaldir ya da haramdır” eklindeki bütüncül yaklaşımlar azalmıştır. Üpheler olsa bile mü teriler bu tür bankaları birer alternatif olarak kabul etmişler ve vicdani olarak rahat bir şekilde hareket etmektedirler. Genellikle yapılan sorular, bir bilene sormak olmuştur. Dini açıdan temel prensiplerle ilgili onay alma ihtiyacı, birçok mü terinin hissettiği önemli bir ihtiyaç unsuru olmuştur. Dini onay alınıp, dini açıdan güvenilir kimselerin de bu tür bankalarla ilişkisi yapıldığı görülünce artık üpheler minimum düzeye inmiştir. Bu tür tartışmalar artık yönetici, personel, büyük oranda da mü terilerin gündeminden düşmüştür. Dini hassasiyeti her üç grupta da görmek mümkündür.

Yönetici ve personelin büyük çoğunluğu, dini açıdan haram kabul edilen faizli işlemlerin gerçekleştirildiği bir bankada çalışıyor olmanın gerilimini kaldıramayacak olduklarını ifade etmişlerdir. Ancak mü terilerin dini nedenler dışında nedenlerle de bu bankaların tercih ettikleri görülmüştür. Bu açıdan İslami bankaların hem dindar insanlara yönelik bir özerk bankacılık alanı hem de toplumun geneline yönelik bir tercih sunduğunu iddia edebiliriz. Bizim açımızdan çalışma prensiplerinin dine uygunluğunu denetlemek ve bir sonuca varmaktan ziyade dindar insanları tatmin ediyor olması ve onlar açısından bankacılık alanında bir alternatif sunuyor olması önemlidir.

Çalı maya ba lamadan önce bu tür bankaların yönetici, personel ve mü teri kitlesinin daha seküler oldu u kanaatindeydik. Ancak bulgularımız ne kadar yanıldı ımızı ortaya koydu. Bankalar kendilerinin tamamen dini esaslar ve dini me ruluk içerisinde ifade etmeye çalı maktadırlar.

Buna göre slami bankaların altın kuralı ve varlık sebebi faizsizlik prensibidir. Fon toplanırken, sabit bir gelir taahhüt edilmez, fon kullandırılırken nakit kredi verilmez, mal pe in alınır, mü teriye vadeli satılır, bu vadeden do an fark, mü teriden tahsil edilir. Bu, faiz de ildir. Bir gelirin faiz olabilmesi için, kazancın önceden belli olması ve para kar ılı nda para kazanılması gerekir. Klasik bankalar belli bir faiz kar ılı nda, mudilerden para toplamakta ve ilan edilen faiz oranında nakit kredi olarak mü terilerine sunmaktadırlar. Kâr payı sisteminde ise toplanan fonların sahiplerine, belli bir gelir taahhüdünde bulunulmadı ı gibi anaparanın da garantisi yoktur. Toplanan fonlar, dikkatli bir ekilde de erlendirilmektedir. Burada riske ba lı olarak kârın payla ılması söz konusudur. Di er fark ise bu bankalarda do rudan kredi kullandırılmasının söz konusu olmamasıdır. slami finans kurulu ları, fon toplarken emek sahibi, da ıtırken mülk sahibidirler. (Sanal, 2009:2)

Mü teri ve banka arasındaki anla maların niteli i üzerinde durulurken, klasik slam hukukunun kavramları kullanılmaktadır. slami bankaların para kullandırma yöntemleri, mudarabe, mü areke, murabaha, icare, vadeli satı vb. olarak ifade edilmektedir. Bu kavramları tanımlayacak olursak mudarabe, bir tarafın sermayeyi koyması di er tarafın i letmeyi üstlenmesiyle kurulan ve elde edilen kârın payla ımı esasına dayalı ortaklı ı ifade eder. slam âlimleri arasında mudarabenin cevazı konusunda fikir ayrılı ı yoktur. (D A,2005: 359)

Mü areke(sermaye ortaklı ı), iki veya daha fazla ahsın, belirli sermaye koyarak, birlikte i yapmak ve olu acak kâr veya zararı payla mak üzere olu turdukları ortaklı a denir.(Bayındır,2005: 94) Murabahada ise, ister pe in olsun ister veresiye olsun maliyetlerin ve kârın mü teriye tam olarak bildirilmesi suretiyle yapılan satı söz konusudur. (Bayındır, 2005: 263.)

slami bankaların uygulamasında mudarabe finans metodunda, banka yatırımcının bütün masrafını kar ılar. Sermaye sahibi, bankadır. Yatırımcı ise emek ve yetene ini koyar. Banka, alaca ı kâr oranını mü teriye bildirir. Yatırım sonucunda elde edilen kâr, anla ılan oranda payla ılır. Zarar durumunda ise zararı banka kar ılar. Mü arekede ise, projeye her iki taraf da hem emek hem de sermaye olarak birlikte katılır. Genellikle slami bankalar, mü teri tarafından istenilen sermayenin bir kısmını kar ılar, mü teri de geri kalan kısmını kar ılar. Mü teri, kendi uzmanlı ı çerçevesinde toplam sermayenin kullanım, yönetim ve denetiminden sorumlu olur. Kâr payları verilen emek ve sermaye oranları dikkate alınarak, kar ılıklı rızayla belirlenir.

Burada mudarabeden tek fark, her iki tarafında maddi emek olarak yatırıma katılmasıdır. slami bankaların kullandı ı di er bir yöntem de “icare”(kiralama)yöntemidir. Bu yöntem de kiraya veren ile kiralayan ki i arasındaki anla mayla gerçekleştirilir. Anla mada kiranın bedeli ve süresi belirtilir. Kiralanan malın mülkiyeti, bankanıdır. Mü teri ise maldan faydalanmanın bedelini bankaya öder. slami bankaların en çok kullandı ı di er bir yöntem de murabaha yöntemidir. Bu yöntemde herhangi bir mala ihtiyacı olan mü teri, bankaya ba vuru yapar. Banka, bu malı alır ve istedi i kâr oranını koyarak mü teriye satar. Burada malın mülkiyeti bankaya geçer ve banka, u fiyata aldım u fiyata satarım diyebilir. Bu, tamamen banka ile mü teri arasındaki pazarlı a ba lıdır.(Sanal, 2009: 5.)

Görüldü ü gibi slami finans kurumlarının çalı ma prensipleri ve amaçları slami kıstaslarla me rula tılmaktadır. Ancak prensipteki bu uygunlu a ra men pratikte ili kilerin faiz niteli i kazandı ı ekinde ele tirilmektedir. Timur Kuran’a göre basit bir örnekte, bir giri imcinin bir ton çelik almak istedi i var sayılırsa, banka bu çeli i satın alır ve fiyatını yükselterek mü teriye verir. Mü teri borcunu sözleşmedeki tarihe kadar ödemek zorundadır. Burada bu i lemi helal kılan ey, bankanın çok kısa bir süre çeli in mülkiyetine sahip olması dolayısıyla riski olmasıdır. Bir milisaniye bile çelik, bankanın mülkiyetinde kalırsa slami bankaya göre alı veri helaldir.

Ancak ekonomik açıdan bankanın mülkiyet süresinin çok kısa olması, murabahayı faize dayalı bir kredi anlamasına dönüştürmektedir. Banka, kayda değer bir risk almamı, müteri de bankanın parasını kullanma süresine bağlı olarak ücret ödemidir. Burada tek fark, müterinin yaptığı ödeme, slami bankacılıkta ; “komisyon ya da hizmet harcı olarak adlandırılırken, diğerlerinde “faiz” olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca geciken ödemeler için slami bankaları önceden ek ücretler kesmekte daha sonra iade etmektedirler. Kiralamalarda da aynı durum söz konusudur. Kiralanan malın sigortası ya da maddi teminat müteri tarafından karşılanmaktadır. Böylece banka, riski müteriye devretmektedir. Faizli bankalarda da uygulama aynıdır. (Kuran, 2002: 28, 29) Benzer eleştirileri çoğaltmak mümkündür.

Bu eleştirilere karşılık, slami finans kurumları varlık nedeni ve çalışma prensipleri olarak slami ilkeleri göstermektedirler. Bu ilkelerin yorum ve pratik uygulamalarının dini açıdan doğrulanması ya da yanlışlanması çalışmamızın kapsamı dışındadır. Bize göre toplumsal bir kurum olarak din görüldüğü gibi yeni yapıların, yeni ve modern ilahî türlerinin ve ekonomide özerk alanların kurulmasında etkin ve temel referans kaynağıdır. Dini ve seküler açıdan yapılan eleştirilere rağmen bu kurumlarla ilgili tartışmalar azalmı ve özerk bir ekonomik alan olarak kabul edilmiş durumdadır.

2.2.3. slami Bankacılık Misyonu ile İlgili Algular

Araştırmamızdaki diğer bir soru, bankanın bankacılık alanındaki misyon ve amacıyla ilgilidir. Sorumuzun amacı, bankanın sadece sektörde gördüğü bir bölüğü doldürmek gibi seküler ve kapitalist bir amaçla kurulup kurulmadığını anlamaya çalışmaktır. Özellikle yönetici konumundaki personelin bu konudaki düşüncesi önemlidir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi genellikle bu kurumların ilk yöneticileri sadece faizli banka tecrübesi olan kişilerdir. Ancak bulgularımız şu an durumun farklılığını göstermektedir. Konuyla ilgili sorulan soru ve alınan cevaplar şu şekildedir:

“Birçok banka varken bankanızın ortaya çıkı nedeni nedir? Bankanızın kurulu felsefesi misyonu nedir? Sektörel bo luk, kârlılık, ya da dindar kesimin i dünyasında daha fazla yer almasından do an ihtiyaç.”

“Aslında bu saydıklarımızın hepsi geçerli, diyebilirim. slami olsun ya da olmasın bütün ekonomik i letmelerin birincil amacı, kâr elde etmektir. Bizim de amacımız ve misyonumuz budur. Ancak biz, di erlerinden farklı olarak helal yoldan kâr elde etme amacıyla kurulduk. Biz ba ladı ımızda Türkiye’de bu anlamda bir alternatif yoktu. Daha sonra ba kaları kuruldu. Tabi ki bunlar, güzel geli meler. Bizim için, güzel ve hayırlı bir eye örnek olmak, sevindirici bir ey. Kuruldu umuz dönem ve imdi arasında bizim i ve bankacılık deneyimimiz açısından da çok büyük farklar var. Yeniliklere açık bir bankayız ve gerçekten sürekli geli yoruz. Ancak bu geli me, bizi, temel felsefemiz olan “ faizsiz ve helal kazanç” prensibinden uzakla tırmıyor.

“ Kuruldu umuz dönemde de birçok banka vardı u an da birçok banka varlı mı sürdürmeye devam ediyor. Biz faizli bankalara inat, bankacılı ın faizsiz de yapılabilece ini gösterdik u ana kadar. Ba ladı ımızda faizli bankaların yöneticileri bize gülüyordu, faizsiz bir bankacılık sistemi hayal bile edilemiyordu. Çok yakında zaten iflas edip, piyasadan çekilece imizi söylüyorlardı. Ancak biz o zaman nasıl faizsiz banka, faizsiz kazanç dediysek bugün hala ayaktaız ve hala bu prensiple hareket ediyoruz. Her geçen gün sektörümüzün daha da büyüdü ü görölüyor. Bu da amacımıza ula tı ımızı gösteriyor.”

“ Patronlarımızın i dünyasında ya adıkları sıkıntıların, bankamızın kurulmasında elbette payı var. Ancak bu, tek neden de il tabi ki. Biz gerçekten dindar ve elindeki tasarrufu faizli bir bankada de erlendirmek istemeyen insanlar için bir kapı da açmı olduk. Böylece ekonomi dı ında kalan ciddi bir sermayeyi de ekonomiye kazandırdık. Bu, faizsiz bir bankacılık sistemiyle çalı mamızın bir sonucu. Bunun yanında i yapmak istiyorsanız ancak yeterli sermaye ve deneyim sahibi de ilsiniz. Bu noktalarda biz, faizle i yapmak

istemeyen tasarrufçu ve giri imci için imkânlar açtık. Böylece hem i dünyası hem de bankacılık alanında önemli bir dönü ümü ve hareketlenmeyi sa ladık. Temel prensibimiz, faizsiz i yapmak.”

“ Bizler, ba kaları gibi sadece kâr, daha fazla kâr elde etme gibi bir aç gözlülükle hareket etmiyoruz. Kâr etme ayakta kalabilmek be büyük i ler yapabilmek için çok önemli. Bu açıdan bankamız, sektörel bo lukta do mu tur. Ancak temel felsefemiz kârı, helal yolla elde etmektir. Bunun yanında dindar i adamlarının banka ihtiyacı da önemli olmu tur. Patronumuz bize “ isteseydim, faizle çalı an bir banka da satın alabilirdim, der”. Burada önemli olan, helal hizmettir.”

Bu nokta da daha önce de belirtti imiz gibi dindar i adamlarının ya da dindar insanların tamamen bu tür bankaları kullanmadı ını da tekrarlamalıyız. Konuyla ilgili Kayseri’de yapılan bir ara tırmanın bulguları bu savımızı desteklemektedir. Buna göre slami firmalar ya da dindar i adamları da zaman zaman finansman ihtiyacını kar ılamak üzere faiz, repo gibi i lemler yanı sıra kredi kullanmaktan da çekinmemektedirler. (ESI, 2005: 26.) Bu açıdan bu tür bankaların sadece dindar insanlara hitap etti i dü ünülmemelidir.

Ancak yönetici konumundaki insanların, bankanın kurulu felsefesi ile ilgili temel dü üncesi faizsizlik prensibi çerçevesindedir. Görüldü ü gibi ba ka gerekçeler de ifade edilmektedir ancak kurulu nedeni faizsiz kazanma amacı olarak gösterilmektedir.

Banka personelinin de çalı tıkları bankanın amaç ve misyonu ile ilgili dü ünceleri yöneticilerle paraleldir. Kendilerine yöneltilen “*Sizce bankanızın kurulu amacı veya kurulu felsefesi nedir?*” sorusuna verdikleri cevaplar u ekildedir.

“Bence faizsiz bir sisteme sahip olmamız hem amacımızı hem de farklılı ımızı olu turuyor. Tabi ki bu, bir arz ve talep ili kisidir. Hiçbir i letme

durduk yerde ortaya çıkmaz. Böyle bir talep potansiyeli kefedilmi, buna karşılık bu banka kurulmuştur diye düşünüyorum. Amaç, kendi alanımızda yükselmek ve başarılı olmaktır.”

“ Ekonomik alanda kurulan bütün kurumların amacı, kâr elde etmektir. Kim ne derse desin bu böyledir. Bankamızın amaç ve felsefesi de budur. Ancak farklı olarak faizsiz bir sistemle işlemektedir. Bu alanda bir boşluk olduğunu kefedilmesi, bu bankanın kurulmasının sebebidir. Zaten faiz bilincine sahip olmayan insanlar, paralarını gidip faize yatırıyor. Ama faiz almak ve parasını evde saklamak istemeyen ciddi bir kesim var Türkiye’de. Adam ne yapsın altın olsa eve hırsız girer, diye düşünüyor. Parası cebinde dursa, ayrı sıkıntı. Bankamız bu ihtiyaçlar için iyi bir cevap olmuştur, kurulduğu dönemde.

Burada ifade edilen modern kentlerin konutlarıyla ilgili güvenlik problemi, gerçekten ciddi bir problemdir. İnsanların küçük tasarruf ve değerli eşyalarını evlerinde saklamak istemedikleri gerçeği, önemli bir tespittir. Bu tür sorunlar, kentlerde mekânsal ayrıma ve güvenli site kavramını ortaya çıkarmıştır. (Alver,2010:83.) Tabii ki bu, tek başına farklı bir bankanın doğuşu için yeterli bir sebep değildir. Ancak faizli bir bankayla çalışmak istemeyen önemli bir kitlenin varlığının tespit edilmiş olması, önemli bir sebeptir. Çünkü belirtildiği gibi, talep olmadan hiçbir kurum doğmaz. Başka bir katılımcı, biraz farklı düşünmektedir.

“ Ben, diğer bankaların bizi hep ele tirdiği gibi aslında aynı işi yaptığımızı düşünüyorum. Bunun dinde yeri nedir çok anlamam ama onların ki faiz, bizimki faizsiz oluyor. Bence faizsizlik, bizim reklâm sloganımız. Ekonomik anlamda çok fazla risk almıyoruz. Kâr payları, birbirine çok yakın. Belki dinde böyledir, bilmiyorum. Bu sloganı kullanmak, dindar insanlar için bir davetiye. Çünkü faiz, büyük günah açıkçası. Ben müteri olsam, burayı tercih ederim. Birçok insan da böyle düşünüyor. Geçekten bankamız kurulduğunda bu açıdan dindar insanların önceliklerini dikkate alan başka bir banka yoktu.”

“ Bankamız için belirleyici olan en önemli şey, faizsiz bir sistemle çalışmasıdır. Bizleri, diğer bankalarda çalışırken arkadaşlarımız bazen eleştiriyorlar. Aynı işi yapıyoruz ama siz insanları faizsiz kazanç diyerek kandırıyorsunuz, diyorlar. Oysa bu, kesinlikle doğru değil. Bankacılık anlamında aynı işi yapıyoruz ama buna biz, kâr paylaşımı sistemimizle, müşterilerimizle karlı risk alıyoruz. Bu, aynı şey değil. İhtiyaç ve talep olmasa bu banka olur muydu? Hadi bir şekilde kuruldu, bu güne kadar ayakta kalabilir miydi? İnsanlar dini ya da başka sebeplerle var olan bankalarla çalışmak istemeyebilirler.”

“ Her banka gibi bizim de amacımız, büyüyüp kâr oranlarımızı artırmaktır. Kuruluş amacı olarak, faizsiz çalışmaya prensibini görüyorum. Faizli bankalarla çalışmak istemeyen her sınıf, statü, din, ırk ve dinden insana açıktır. Ancak faiz, büyük bir günah olduğu için sanki sadece dindar insanlara yönelik bir bankaymış gibi görünüyor. Ama bu, yanlış. Biz, dedikim gibi her kesimden insana açıktır.”

“ Bankacılık sektöründeki bir bölünün, bankamızın kuruluşu nedeni olamayacağını düşünüyorum. Çünkü öyle olsaydı, faizli bir banka da kurulabilirdi. Demek ki öncelikli neden, faizsiz bir banka olmasıdır. Ancak faizsiz bankacılıkta o dönemde bir bölünme olduğu gerçek. Zaten bizden sonra bankaları kurulmuş. Böylece insanlar, günah olarak gördükleri faiz yerine kâr payı sistemiyle çalışırken bankayı tercih etme imkânı buldular. Kârlarımız çok çok yüksek değil elbette. Ama bu şekilde ekonomiye girmeyen atıl durumda önemli bir kaynak piyasaya girdi. Bunun tüm ekonomiye etkisini düşünün. İnsanların seçeneklerinin çok olması iyi bir şey bence.”

“ Ekonominin her sektörü, rekabete açıktır. Bankamızın amacı da bu sektörde rekabet etmek ve kazanmaktır. Ancak biz, diğer bankaların sahip olmadığı bir sistemle çalışıyoruz. Amacımız faiz yemeyi istemeyen insanları da bu sektöre katmak. Diğer insanlara da açıktır tabii ki. Bizim başka bankalardan en büyük farkımız, temel ilkemiz budur. Bunun dışında, bankacılıkla ilgili bütün işleri yapıyoruz zaten.”

“ Faizsizlik prensibiyle hareket ederek ekonomiye, i hayatına ve üretime katkıda bulunmak en önemli amacımızdır. Banka olarak biz, tamamen mü teri odaklı hizmet prensibiyle yenilikçi, ça da ve teknolojik imkânlarla faizsiz bankacılık anlayı ını daha geni kitlelerle bulu turmayı hedefliyoruz.”

“Amaç ve temel felsefemiz faizsiz bir bankacılık sistemi olu turmaktır. Bu ülkede ya ayan insanların neredeyse %99’u slam dinine inanıyor. slam dininin haram ve büyük günah saydı ı faizin bir çok insan için, bunlara kar ı bir antipati olu turdu u bir gerçek. Biz, faizsiz bankacılık anlayı ı ile bu antipatiyi ortadan kaldırdık. Faiz sebebiyle kredi alamayan, parasını bankaya yatıramayan insanlar için bir seçenek olduk. Bu açıdan bankamız çok önemli bir bo lu u doldurdu, diyebilirim.”

“ Faize bula mak istemeyen insanların talep ve ihtiyaçları bu bankayı do urmu tur bence yoksa o kadar banka varken bu bankaya gerek olmazdı. Bankacılık sektöründe bir bo luk olsaydı faizli bir banka kurulabilirdi. Bizim özelli imiz ise faizsiz bir sisteme sahip olmamız. Amacımız bu sisteme katılımın daha çok olmasıdır.”

Bu tür bankaların kendi yayınlarında da aynı amaçları görmek mümkündür. Faizsiz bankacılı ın amaçları:

- a) Her türlü ticareti geli tirmek,
- b) Adalet ve yardımseverlik ilkesine uygun olarak, toplumun refahına yönelik, kar ılıklı i birli ine dayalı, ekonomik ve finansal i birli ini temin etmek,
- c) Her türlü zirai, sınai ve ticari faaliyet ve hizmetlerin finansmanı aracılı ıyla kurum sermayesine ek olarak, yeterli fonların bulunmasına ve yatırımların faizsiz esas üzerinden sisteme katılmalarını te vik etmek,

d) Faiz kabul etmeyen ki ilerin atıl durumdaki fonlarını ekonomiye çekmektir.”(Sanal, 2009: 1 – 2.)

Görüldü ü gibi, bankanın temel amaç ve felsefesi olarak faizsizlik prensibi gösterilmektedir. Bu tür bankaların reklamlarında da aynı hassasiyeti görmek mümkündür. Ara tırmamızın bulgularında da gördü ümüz gibi, ekonomik alandaki hiçbir yatırım öncelikle dini ya da ideolojik amaçlarla kurulamaz. Ancak herhangi bir din ya da farklı de erlere hitap etme mantı ıyla kurulabilir. Burada da gördü ümüz gibi slami bankalar, öncelikle slami de er ve hassasiyetlere hitap etmektedirler. Bunun yanı sıra toplumun tüm kesimlerine açık bir hizmet sunmaktadırlar. Bankanın kurulu dönemleri daha önce de bahsetti imiz gibi slami kesimlerin, i hayatına, piyasa ekonomisine hızla katıldı ı dönemlerdir.

Bu süreçte, yeni yatırımların desteklenmesi, para transferleri gibi i hayatında gerekli olan banka ihtiyacı, bu tür kurumları ortaya çıkarmı tır. Bu süreç, aynı zamanda faiz nedeniyle ba ka bankalara yatırılmayan tasarrufların da ekonomiye ve i hayatına katılmasını sa lamı tır. Böylece bankacılık alanındaki rekabette önemli kârlar elde etmi ler ve hala ayaktadırlar. Yöneticilerin ifadelerine göre hala geli mekte ve büyümektedirler. Bu nedenlerle, bu tür bankaların hem faizle çalı mak istemeyen insanlar için yeni bir alan hem de bankacılık sektöründeki rekabette yeni bir alan olu turdu u söylenebilir. Bu açıdan banka yönetim ve personelinin kendi kurumlarını nasıl algıladıkları çok önemlidir. Bunu ö renmek için öncelikle banka yöneticilerine :“*Sizce bankanızın kurulu amacı veya kurulu felsefesi nedir?*” sorusunu yönelttik. Aldı ımız cevaplar u ekildedir:

“ Hem bankacılık anlamında hem de bu alana getirdi imiz faizsizlik ilkesi nedeniyle bu sektörde çok özel bir yerimiz oldu unu dü ünüyorum. Biz, bankacılı ın tamamen faizle e itlendi i bir sektördeyiz. Bu alanda faizsiz faaliyet gösteriyoruz. Bu, bizi özel yapar. Bunun yanında faizle çalı mak istemeyenler için ve geleneksel bankacılıktan farklı bir seçenek arayanlar için

alternatif bir bankacılık alanı oldu umuz kanaatindeyim. Tabii ki bu alanda yalnızca biz yokuz. Faizsiz olarak çalışınan küçümsenemeyecek bir bankacılık sektörü var.”

“Biz, bireysel emeklilik kredileri, yurtdışı yatırım kredileri gibi bankacılık alanında birçok yenilikler başlattık. Bu açıdan banka olarak hem yenilikçi hem de geleneksel bankalara alternatif bir bankayız. Yasal olarak özel ancak devlet denetimine tabii ve özerk bir kurumuz. Kurumumuz bankacılık alanında özgün ve yenilikçi kimlikle gerçekten güçlü bir alternatif. Bu alternatif ve yeni bir seçenek olma özelliğimiz bütün müşterilerimiz için geçerli. Ancak faiz almak ve vermek istemeyen müşterilerimiz için tek alternatif, biz ve bizler gibi kurumlardır.”

“Bizden önce tabii ki birçok banka vardı. Bütün bankaların çalıştırma sistemi birbirleriyle aynıydı. Biz ise sektöre çok büyük bir iddiayla girdik. Bütün bankacılık ilkelerini en iyilikle yapmak, aynı zamanda faiz alıp vermemek ilkesi. Bu Türkiye’de bankacılık alanında çok ciddi bir iddiaydı. Aradan bunca yıl geçti. Hala aynı iddiayla çalışmaya devam ediyoruz. Bu, güçlü bir alternatif olabilmemizden kaynaklanıyor.”

“Bence kurulu umuz bile, başlı başına bir farklılık ve alternatiftir. Çünkü biz kuruldu umuzda faizsizlik, banka ile olan ilişkilerde helal kazanç arama imkânı yoktu. Her yeni şey gibi hem geleneksel bankalar hem de dindar insanlar tarafından eleştirildik. Bence şu an, çok daha gelişmiş ve tecrübe kazandık. Faiz istemeyenler için tek alternatif bizim kurumlarımızdır bence.”

Çalışan personelin de bu konuda benzer bir düşünce içerisinde olduğunu görmek mümkündür. Çalışan personelin yaptığı işi açısından çalıştığı kurumun A ya da B bankasını tercih etmek gibi bir alternatif olarak algılanması beklenebilirdi. Ancak böyle olmadı görülmüştür. Kendilerine “**Bankanızın özerk bir bankacılık alanı oldu mu diye düşünüyör musunuz?**” Sorusunu yönelttiğimiz banka personelinin verdiği cevapları ekildedir:

“Evet, yasal bir dayana a göre kurulmu , devletin denetimine ba lı, özerk bir kurumuz. Banka olarak, bankacılıkla ilgili bütün i lemler için bir alternatifiz. Bunun yanında di erlerinin aksine zihniyet olarak da alternatif ve özerk bir bankayız. Bankacılık zihniyeti olarak faizi tamamen reddediyoruz. Bu dü ünce bize bankacılık dünyasında özerk ve farklı bir konum veriyor.”

“ Ben, aynı alandaki her kurulu un bir birinin alternatifi oldu unu dü ünüyorum. Biz, geleneksel bankalar için bir alternatifiz. Ancak onlar, bizim için alternatif de iller bankacılık anlamında. Mü teriler için belki alternatif olabilirler ama faizsiz bankacılık anlamında bizim alternatifimiz yine biziz. Konumumuz bankacılık alanında gerçekten özel.”

“ Kuruldu umuz dönem için özerk bir bankacılık alanı olu turdu umuzu söyleyebilirim. Daha sonra bu ayrıcalık ve özerklik durumu kalmadı. Çünkü bizler gibi ba ka finans kurumları da bu alanda faaliyet göstermeye ba ladı. İlk olmak önemlidir. Onun için bu misyonu biz tamamladık diye dü ünüyorum. unu da söylemek lazım. Faizsiz finans kurumları olarak geleneksel bankalardan çok farklı, özerk bir bankacılık alanı olu turdu umuz bir gerçektir.”

“Türkiye açısından soruluyorsa, bu alana mutlaka bir farklılık getirdi imiz do rudur. Bu da tamamen helal bir bankacılık anlayı ı olmu tur. Ancak dünyada, biz ilk örnek de iliz bu konuda. Bunun için de orijinal oldu umuzu söyleyemem. Biz ilk kuruldu umuzda, tabi o zaman biz buralarda çalı mıyorduk. Çok ele tiriler olmu tu. rticadan tutun, dı destekli kurumlar olmaya kadar ithamlar olmu tu. Artık çok ey de i ti. Bu alanda pek çok banka kuruldu. Her biri ciddi bir kâr oranına sahip. Çok abartmamak lazım ama çok da küçümsememek lazım.”

“ öyle sormak lazım. Bizden önce hangi sebeple olursa olsun faizle çalı mak istemeyen bir vatanda ın kredi alabilece i ya da tasarrufunu de erlendirebilece i bir banka var mıydı? Kesinlikle böyle bir banka yoktu. Bu

insanlar için bankamız gerçek bir alternatif ve özel bir tercihtir. Bankacılıkta bu tür hassasiyetleri dikkate alan tek bankacılık sistemi biziz. Ben, birçok açıdan özerk oldu umuzu dü ünüyorum. Ba örtülü bir bayan olarak, benim için özerk bir kurum. Aynı ekilde inanan insanlar için faiz konusunda tek alternatif ve özerk bir bankacılık sektörü. Sizce faizsiz finans kurumları dı nda benim gibi ba örtülü ve gerekli yeteneklere sahip bir bayanın i bulma ansı var mı? Bence hiç yok. Faiz konusunda da aynı ey geçerli. Bu açılardan bakılınca her ne kadar yasal zemin ve devlet denetimine ba lı olsa da özerk bir kurum bence. Faizsiz bankacılık sistemi olarak, insan kaynakları olarak, hitap etti i kitle olarak özerk diyebiliriz.”

Burada özerkli in, modern bankacılık sektörünün, faize dayalı sistemi ve yine Türkiye’de kamusal alan tasavvurlarıyla çeli en kurulu ve sembollerin kabul edildi i bir alan olarak algılandı mı görüyoruz. Daha önceki bölümlerde görüldü ü gibi kamusal alanda yer bulamayan yeni alanlar, yeni ya am bölgeleri olu turmu lardır. Faizsiz bankacılık sisteminde görüldü ü gibi, bazılarının inanç ve de erleri çerçevesinde kurulmu ancak tüm topluma hitap etmektedirler. Örtülü olarak kamusal alanda, i hayatında yer alamayan bir kadına kariyer imkânı, faiz alma yerine kâr payı imkânı vermektedir. Böylece geleneksel dı layıcı, homojenle tirici kamusalıktan özerk bir kamusalılık türüne geçilmektedir. Gerek çalı an personel, gerekse yönetici konumundaki personelin ço u, faizsiz bankacılık sistemini bir bütün olarak özerk görmektedir. Personel içinde nadir de olsa bu konuda farklı dü ünenler de vardır.

“ Ben, bankamızın mü teri açısından tercih noktasında bir alternatif olu turdu unu dü ünüyorum. Mü teriler için farklı bir seçenek mutlaka. Dindar insanların kurdu u bir banka. Bu açıdan evet. Ama bankacılık sistemi açısından çok fazla de i en bir ey yok bence.”

“Bence, bu tür bankaların ortaya çıkması, dindar insanların para hırslarını artırdı. Önceden dindarlı ıyla tanınan birinin faize para yatırması

mümkün de ildi ço u zaman. Bizim banka ve benzer finans kurulu ları ortaya çıkınca, bu tür insanlar için özerk bir alan olu mu oldu. Az ya da çok ço u dindar insan, kâr payı olan bizim gibi bankaları tercih ediyor. Sistemle ilgili dini görü ler alınmı ama ben bankacılık sistemi olarak farklı oldu umuzu dü ünmiyorum.”

“ hayatı, çok acımasız gerçekten. Bankacılık olsun ba ka sektörler olsun herkes birbirinin alternatifi ve herkes birbirine rakip. Biz dini kuralları gözetiyoruz az kazansak da olur deme ansınız yok. Ayakta kalmak için bazen kural dı ı bile davranmak gerekebiliyor. Faizsiz bankacılık sektörü özerk ama di er bankalar da farklı de iller bence. Hatta sa lam hareket etme zorunlulu u nedeniyle bazen di erlerine oranla dezavantajlı olabiliyoruz.”

“Ben paranın dini, imanı olmaz diyenlerdenim. Paranız varsa ya faize ya da kâr payına yatırılıyorsunuz. Paranız yok gerçekten giri imciyseniz ya faizli kredi alıyorsunuz ya da bizim gibi bankalardan. Sonuçta çok fazla bir ey de i miyor. Mantıklar aynı. Ama faizsiz olunca, insanların vicdanı rahat ediyor. Bunun için, bizim bankamız bankacılık sektöründe toplum için çok önemli.”

Aslında sistemin dinili i konusunda tereddütler olsa da ço u ki i için faizsiz bankanın özerk bir alan yarattı ı görülmektedir. lev olarak bu tür bankaların kamusal olduklarını ifade etmeliyiz. Ancak hem yasal hem de hitap etti i mü teri kitlesi açısından özerktirler. Bu nedenle faizsiz bankacılık sistemini, bankacılık sektörüne dini de er ve anlamların katılarak özerk bir kamusal alan olu turma çabası olarak anlayabiliriz. Dini olarak modern bankacılık sistemini anlamlandırma ve yorumlama çabası olarak görebiliriz. Bu çaba, her ne kadar slam Hukuku açısından ele tiriye açıksa da slami kesimler için özerk bir alan niteli i kazanmı tır.

2.2.4. Helal Kazanç Algısı

Bankanın temel iddiası “ helal kazanç sunma” oldu u için bunun mü teri açısından ne kadar tercih sebebi oldu u sorusu önemlidir. Çünkü faizsiz de olsa bankacılı ın sundu u imkânlar ve kazanç, di er bankalarla rekabet edebilir olmak zorundadır. Bunun tersi belki mümkündür ancak bu durumda banka sadece faiz almak ve vermek istemeyenlerin tercihi olabilir. Di er unsurlar dı arıda tutulursa sadece faizsiz çalı ma ilkesi ba lı ba ına mü teri için ne kadar tercih sebebi olabilir? Bu bankanın kurulu felsefesinin pratikte sınanmasıyla ilgili bir sorudur. “*Faizsiz kazanç sunma mü teri açısından ne oranda tercih sebebidir?*” Sorusunu yöneltti imiz banka yöneticilerinin konuyla ilgili cevapları u ekildedir:

“Biz, kendimizi sınırlandırmıyoruz. Bütün Türkiye’ye hitap eden bir bankayız. Böyle olunca do al olarak her kesimden mü teriye sahibiz, diyebilirim. Ama dindar insanların öncelikli tercihi oldu umuz da bir gerçek. Mü terilerimizin ço unlu u, faize kar ı duyarlılı ı olan insanlar. Bu açıdan anslı oldu umuzu dü ünüyorum. Bilinçli bir mü teri kitlesiyle çalı mak, gerçekten ayrıcalık. Mü terilerimizin ço unlu u ne istedi ini biliyor.”

“ Bunu ayırabilmek çok zor bir ey. Biz, faizsiz bankacılık yanında çok ba arılı bir bankacılık hizmeti veriyoruz. Bu hizmet, kalite ve güven nedeniyle her çe it insanla çalı yoruz. Yani kendimizi her hangi bir kesimle sınırlamıyoruz. Bu, do ru olmaz zaten. Bu kadar geni bir yelpazede hizmet verirken, faizi istemeyen kesimler tabi ki ilk hedef kitemiz. Biz de onlar için bir terciyiz. Bu da direkt dinle alakalı bir konu oldu u için mü terilerimizin ço u dindar ve bilinçli.”

“ nsanlar, genelde çıkarını dü ünüyor ancak bizim mü terilerimiz çıkarlarıyla birlikte inandı ı eyleri de dü ünüyor. Tabi ki dindar olmak, zengin olmak ya da çıkarlarının pe inde ko maya engel de il bence. Mü terilerimizin ço unda faiz hassasiyeti ön planda. Hatta bazen onlara di er bankalar kadar

avantajlar sunamasak bile bizi tercih ediyorlar. Bazen onların faiz konusundaki hassasiyetlerini bildiğimiz için kendilerine daha az avantaj sunduğumuzu söylüyorlar. Bize mecbur olduklarını duyduğumuzu söylüyorlar. Bunlar doğru değil tabii ki ama her şeyden önce bizi tercih ediyorlar. Müteri ne istediğini bildiğimiz için daha rahat bankacılık yapıyoruz.”

“ Müteri mü terimiz var: Birisi sadece çıkarını duyuyor. Eğer kâr payımız faizden yüksekse hemen getirip parasını bize yatırıyor. Kâr paylarımız dümeye baktığında parasını bizden alıp faize yatırıyor. Ben bunu ahlaki bulmuyorum açıkçası. Müteri elbette her bankayla çalışabilir ama fırsatçı insan tipini kim sever ki? Bizim müşterilerimizin çoğunu bizi faizsiz bir banka oldu umuz için tercih ediyorlar. Biz de onları tercihlerinden dolayı memnun etmek için elimizden gelen her şeyi yapıyoruz. Tabii ki banka olarak herkese açığız. Sadece belli bir grubun değil, bütün Türkiye’nin bankasıyız. Böyle olunca her çeşit insanla çalışabiliyoruz.”

“ Tercih edilmemizde bence en büyük neden faizsiz bir bankacılık hizmeti veriyor olmamızdır. Hiç bir işletme, tek bir kesime hitap etmez. Bizim için de öyle. Duruma ve şartlara göre her türlü insanla çalışıyoruz. Çoğunlukla faiz almak ve vermek istemeyen insanlarla çalışıyoruz. Gerçekten müşterilerimizin çoğu bilinçli, ahlaklı insanlar. İnsan, çalışmaktan zevk alıyor. Oranlama yapmak gerekirse yüzde sekseni faizsiz bir banka oldu umuz için tercih ediyor. Tabii ki bu sektörde de başka seçenekler de var. Bu noktada hizmet kalitemiz belirleyici oluyor. İfade etmem gereken bir şey daha var. Artık günümüzde insanlar, rutin bankacılık işlemlerinde kendilerine göre en kolay işlem yapabildikleri bankaları tercih ediyorlar. Ama ciddi krediler ve büyük paraların değerlendirilmesi konusunda asıl banka tercihi gündeme geliyor. Bu konuda elit müşterilerimizin neredeyse tamamına yakını faizsiz bankacılık istemine sahip oldu umuz için bizi tercih ediyor.”

Bu ifadelerle göre bankanın kuruluş felsefesinin ve faizsizlik ilkesinin tercih edilme oranı toplumsal olarak bankanın önemli bir işlevi yerine

getirdi ini göstermektedir. Faizsiz finans kurulu larının sektörel olarak önemli bir bo lu u doldurduklarını söylemek mümkündür. Bankanın sahip oldu u mü teri kitlesinin hassasiyetlerini, beklentilerini ve dü üncelerini anlama konusunda banka personeli, yöneticiden daha avantajlı konumdadır. Çünkü mü terinin ilk muhatabı personel olmaktadır. Personelin mü teri ile ilgili kanaat ve dü ünceleri çok önemlidir. Bunun için banka personeline “ *Sizce faizsiz banka olmak mü teri açısından ne kadar tercih sebebidir?*” sorusunu yönelttik.

2.2.5.Bir Tercih Sebebi Olarak Faizsizlik İkesi

Faizsizlik prensibinin tercih sebebi olmasıyla ilgili banka personelinin kanaatleri u ekildedir:

“Mü teriyi bu açıdan de erlendirmek do ru de il bence. Do rusunu söylemek gerekirse ben ço unun öyle ya da böyle dindar veya dinle alakalı insanlar oldu unu biliyorum. Dindar olmayan insanlar yok mu? Evet, kesinlikle çok fazla var. Ama geneli neden tercih ediyor diyorsanız, bence faiz istemedikleri için bizimle çalı ıyorlar.”

“Ben, artık mü teriyi bu gözle de erlendirmiyorum. Muhtemelen ba langıçta sadece dindar insanlardan olu uyordu. u an bunu söyleyemem. Mü terinin bizi tercih etmesinde pek çok neden var bence. Hizmet kalitesi ve avantajlarımız, tercih için önemli sebepler. Her türlü insanla muhatap oluyoruz. Ama hep sanıldı ı gibi sadece dindar veya faiz istemeyen insanlar de il. Faizsiz olmamız da önemli bir tercih sebebi bence. ”

“Bu, tamamen mü teriye sundu umuz imkân ve avantajlarla ilgili bir durum. nsanlar, imkânları be endi i için bizimle çalı ıyorlar. Faizsiz banka olmamız ne kadar önemli? Bence hiçbir ekilde tek bir neden ba lı ba ına belirleyici de il. Ben, faizsiz bir bankayım der ve hiçbir avantaj sunmazsanız, mü teri sizi neden tercih etsin ki? Faizsiz bankacılık yapmak önemli ancak bu

sektörde tek banka de iliz. Ben, mü teri memnuniyetinin önemli oldu unu dü ünüyorum.”

“ Faizsiz bankacılık bizim varlık nedenimiz oldu u kadar, mü terilerimizin ço unlu u için de önemli. Artık bu ilke, tek ba ina yeterli de il. Mü teri memnuniyeti ve banka olarak sundu umuz seçenekler de çok önemli. Hiçbir ekilde faizle ilgili hassasiyeti olmayan mü terilerimiz de var. Rekabet edebilmemiz için sundu umuz hizmetin kalitesi çok önemli. Bazen mü terilerimiz sadece insani olarak sıcak bir ortam buldukları için bizi tercih ettiklerini söylüyorlar. Bunun yanında bir bankadan beklenen her eyi sundu umuzu dü ünüyorum.”

“Her kesimden mü terimiz var. Yatırım kredisi isteyen i adamından, ev veya da araba kredisi isteyen orta ekonomik gelir düzeyindeki insanlara kadar her kesimden. Mü terilerimizin ço u bilinçli, özellikle tercih ediyorlar. Ço unlu unun dini önemsemi ni dü ünüyorum. Dini önemseyen bir insanın faizli bir bankayla çalı ması zaten saçma bir ey. Mü teri kitlemiz açısından çok anslı oldu umuzu dü ünüyorum.”

“Faizsiz banka olmamız bence çok önemli bir tercih nedeni. Bu alanda tek banka biz de iliz ama en eskilerinden biriyiz. Helal kazanç vadetmemizin yanında tüm bankacılık hizmetlerini en iyi ekilde yapıyoruz. Memur mantı ıyla çalı mıyoruz. Mü terilerimizin birço uyla ki isel ili kilere de sahibiz. So uk bir banka- mü teri ili kisinin dı nda hizmet veriyoruz bunun için bu alanda çok özel ve önemli bir yerimiz oldu unu dü ünüyorum.”

“ Gördü üm kadarıyla mü terilerimizin bir kısmı sadece çıkarlarını dü ünüyor. Kâr paylarının dü ük olmasından cari hesap i letim ücretlerinden ikâyet edip duruyorlar. Bunun dı nda mü terilerimizin büyük bir ço unlu u neden bizi tercih ettiklerini çok iyi biliyor. Mü teri odaklı bir hizmet anlayı ı oldu umuz için genelde takdir ediliyoruz. Bence faize kar ı hassasiyetleri olan insanların gönül rahatlı ıyla buraya gelebilmeleri çok önemli.”

“ Faizsiz bankacılık yapmak her ne kadar çok önemli olsa da, mü teri için ba ka eyler de önemli. İnsanlar be endi i ve kârlı buldu u için tercih ediyorlar. Eğer onlara cazip teklifler sunmazsanız neden tercih etsinler ki? Faizsiz bankacılık alanında da çok seçenek var artık. Her türlü inanç ve ekonomik seviyeden mü terimiz var bizim. Faizsiz çalı tı ımıza inanmayan insanlar bile var. Biz, i imizi iyi yapmaya çalı ıyoruz. Her türlü bankacılık i lemini yapıyoruz.”

“ En önemli sebeplerden birisi bu. Bunun yanında sundu umuz hizmetin kalitesi ve sundu umuz seçenekler de önemli. Mü teriyle ili kilerimiz çok sıcak ve yakın.”

“Ben, faizsiz bankacılık yapıyorum. Faiz istemeyenler gelsin diyemezsiniz. Mü teriyi tatmin etmek zorundasınız.”

“Faizsiz banka olmamız, mü terilerimizin ço u açısından önemli. Ço u mü terimizin elit ve bilinçli oldu unu dü ünüyorum. Ayrıca bir bankadan beklenen bütün hizmetleri en iyi ekilde sunuyoruz. Bankacılık tecrübesi ve hizmetleri olarak çok iyi bir yerde oldu umuzu dü ünüyorum.”

Yukarıda verilen cevaplardan banka yönetiminin daha çok faizsiz hizmet verme ilkesini ön plana çıkardı ı, personelin ise bununla beraber sundukları hizmetin kalitesini ön plana çıkardıklarını görmekteyiz. Her ne kadar faiz hassasiyeti mü teri için önemli görülse de artık bunun yetmedi i anlaşılmaktadır. Aynı alanda faaliyet gösteren birçok rakip grubun olması, bankanın kendini sürekli yenilemesini, seçenek ve avantajları mü teri açısından geli tirmesini beklemektedir. Tüm bu geli meler, faiz hassasiyeti temelinde yürüme zorundadır. Çünkü en önemli tercih sebebinin, bu hassasiyet olarak dü ünüldü ü görülmektedir.

Banka yönetimi ve personelinin mü teri ilgili dü üncelerinin, mü terilerin ço unlu u tarafından teyit edilmesi önemli bir bulgudur. Bu

konuda banka mü terilerine, “*Neden bu bankayı tercih ettiniz?*” sorusunu sorduk. Konuyla ilgili verilen cevaplar u ekildedir:

“ Bu banka ile çalı mak ho uma gidiyor. nsana de er veriyorlar. Çok samimi bir ortamı var. Taleplerimize anında kar ılık veriliyor. Ben, hayatım boyunca hiç faiz almadım. Burada da faiz gibi bir seçenek yok.”

“ Ben, burada kendimden bir eyler buluyorum. Ki isel ili kilerim de var. Hiçbir ekilde faize bula mak istemiyorum. Az olsun helal olsun. Ne parama haram karı tırmak isterim ne de çoluk çocu uma haram yedirmek isterim. Böyle olunca zaten buraları tercih etmek zorundayım.”

“ Ne olursa olsun inançlı insanlarla çalı mak isterim. Ne bileyim, faiz, dinimizde en büyük günah ve kul hakkı. Allah, kul hakkı ile gelmeyin, diyor. Bu, korkutucu bir ey. Bile bile gidip, faize bula maktansa burayı tercih ediyorum. yi bir ortamı var, güler yzli, o u, namazında niyazında insanlar.”

“ Ben, alı tı ım gibi ya arım. Bu, bankaya alı tım. Hizmeti ve çalı anları iyi. Ne kadar do ru bilmiyorum ama faizsiz bankacılık yapıyorlar. Bu da önemli bir ey. Dinimizin yasak etti i bir ey. Buna alet olmamak lazım. Elimden geldi ince faizden uzak kalmaya çalı ıyorum. Ev kredimi buradan aldım. Di er faizli bankalardan alsaydım daha az demeyecektim sonuçta.”

“Benim için en önemli neden, faizsiz banka olması. Gerçekten faizsiz midir? De il midir? Birçok din görevlisine sordum. Bankaya da sordum ve ara tırdım. Bu konuda kesinlikle güvence verdiler. Artık günahı, vebali onların boynuna. nceden altın alırdım. O da sarrafta dururdu. Her gün, birileri para isterdi. imdi, zaten çok param yok. Olanı da buraya yatırdım.  be kuru veriyorlar.”

“ Faizsiz banka mı var. Bu devirde faizsiz hiçbir ey yok. Hepimiz ne kadar faizden kaarsak kaçalım bir ekilde faize bula ıyoruz. Yoksa imdi

Müslümanlar böyle mi olurdu? İslam dünyası, sefalet içinde. Dualarımız kabul olmuyor neden? Faizden. Banka olmadan olmuyor. Ama en azından bunlar, bizden. Burası varken neden banka bankalar kazansın ki?”

“ En önemli sebep, faizsiz olması. O kadar din adamı, bilen insan faiz olmadı mı söylüyor. Ben, vicdanen rahatım, gerçekten. Direkt faize para yatırmak, ben bunu yapamam gerçekten.”

“ Bana göre iyi bir bankacılık hizmeti veriyorlar. Sıcak ve samimi bir ortam var bu bankada. İnsanları rahatsız etmiyor. Diğer bankalar kadar kalabalık da olmuyor bence. Ben, çok büyük bankacılık işlemleri, havale, çek işlemleriyle uğraşmam. Bence faiz, repo gibi işlemler burada da vardır. Ne de olsa rekabet ortamı. Belli bir kâr oranını tutturmak zorundalar.”

“ Helal kazanma imkânı verdi iş için bu bankadayım. Burada kâr-zarar ortaklığı esas. Yatırdığımız para çalıştırılıyor. Kâr ederse kâr, zarar ederse zarar paylaşılıyor. Her iki tarafta risk aldığımız için bence helal. Burası ya da bu mantıkla çalışan bankalar var. Banka alternatif de yok zaten.”

“Ben, faizli bankalardan çok fazla farklı olduklarını sanmıyorum. Bankalar, bence aynı mantıkla çalışıyor. Her ne kadar fetva da verilse az ya da çok faize bulaşıyorlar. Ama banka alternatif de yok. Ne yapalım. Bu tür bankalar en azından dikkat ediyor. Diğerleri apaçık faiz. Faiz, yani para karlılıkta para almak en büyük günahlardan birisi. Ayrıca madem bankayla ilişim var bari Müslümanlar kazansın. Ben böyle düşünüyorum.”

“Ben, ev kredisi kullandım. Birçok insana sordum. Helal midir haram mıdır? Gerçekten güvenilir din adamlarına sordum. Bazıları net bir şey söylemedi ama çoğu helal olduğunu söyledi. Biraz zararım var. Ama vicdanım rahat. Açık açık faize bulaşmak işime gelmez. Allah’tan korkmak lazım.”

“ Bu devirde her şey faiz. Faize bula mamak için ormanda ya amak lazım. Kuran’ı günümüze göre yorumlayan hocalarımız, bu bankalardan alınan kredi veya kâr payının helal oldu unu söylüyorlar. Bilen insanlar güvenmek lazım. Yoksa ben, faiz asla almam. Ev alırken birkaç kez niyetlendim sonra vaz geçtim. Şey ki de almamı ım. Allah, ba ka ekilde nasip etti. Belki faiz kullansaydım, Allah, ba ima bir şey verecekti, evimi satmak zorunda kalacaktım. Direkt olmasa da bir ekilde bula ıyoruz belki ama açık açık faiz almanın mazereti yok.”

“ Benim için en büyük sebep, faizsiz banka olması. Müslüman bankacı da olmalı, iş adamı da olmalı. Ama dinimize göre ya amalıyız. Ben Müslümanım deyip, faiz olmak olacak bir şey de il. Birkaç kişiye sordum. Bu ekilde kâr- zarar ortaklığı, dine ters bir şey de il. O zaman neden diğer bankalara gideyim ki. Hem ben kazanayım hem de bu insanlar kazansın. Şey bir hizmet, önceden böyle bir şey yoktu.”

Görüldü ü gibi, mü terilerin yaklaşı mında faiz, Allah korkusu, haram ve benzeri dini kavramlar ön plandadır. Bununla beraber hizmet kalitesi ve insani ilikiler de tercih sebebidir. İğnç bir ekilde, bu bankacılık sistemini tam dini olarak görmeyenler bile dindar insanların kazanmasını istemektedirler. Bulgularımızın tutarlılığını anlamak için, banka mü terilerine “*Aynı zamanda ba ka bankalarla da çalı ıyor musunuz?*” sorusunu yönelttik. Verilen cevaplar u ekildedir:

“ Mecbur kalmadıkça, kesinlikle ba ka bankalarla çalı mıyorum. Kredi ya da faiz türü ilere zaten girmem ama resmi kuruma havale, vergi vb. mecburiyet durumlarında kullanıyorum. Ama esas bankacılıkla ilerimi burada yapıyorum.”

“ Çok nadir de olsa ba ka bankalara ilimiz dü üyor. Ama o konuda içim rahat. Çünkü faize karı madan bazı ödemeleri yapabiliyorum. Bu bankada

halledemedi im bazı ödemeler falan. Asıl bankam burası veya faizsiz finans kurulu larıdır.”

“ Ki isel olarak yani ki isel ihtiyaçlarım için bu bankayı kullanıyorum. Bunun dı ında resmi zorunluluklar oldu u zaman, mecburen ba ka bankaları kullandı m oluyor. Hiçbir zaman, tasarrufumu götürüp faizli bir bankaya yatırmamı ımdır. Kredi almamı ımdır. Ama ticaret yapıyoruz. Ödemeleri farklı bankalara yapmam gerekebiliyor bazen.”

“ artlara ve avantajlara göre birçok bankayla çalı ıyorum. Benim için önemli olan sundu u avantajlar ve sundu u hizmetin kalitesi. Böyle olunca, ba ka bankalar da cazip olabiliyor. Kredi kartım, farklı bir bankadan örne in. Bazı bankalar ube a ı olarak oldukça zengin. artlara göre hepsini kullanıyorum, diyelim.”

“ Genelde burayla çalı ıyorum. Bazen ba ka bankalara gitmem gerekebiliyor. Ama mecbur kalmadıkça gitmiyorum. Burası olmasa ba ka faizsiz bankalara giderim. Faiz konusu, çok önemli benim için.”

“ Ticaretle u ra tı ımız için bankalarla çok i imiz oluyor. Pek çok bankacılık i lerimi burada yapıyorum. Bazen ba ka bankalara da gidiyorum. Allah biliyor. Yalan söylemeye gerek yok. stesek de istemesek de faizli bankalara yolumuz dü üyor. Ama hiç faizli kredi çekmedim. Faize hiç para yatırmadım.”

“ Sıradan ba ka bankacılık i lemleri için açıkçası faizli bankaları da kullanıyorum. Genellikle bu, kendi tercihim olmuyor. Bu bankadan ciddi miktar kredi aldım ve kullandım. Bedava danı manlık hizmeti de aldım. Bu nedenle genellikle bu bankayla çalı ıyorum.”

“Hayatımda birkaç kez faizli kredi ve para kullandım. Gerçekten bana yaramadı. Zor toparladım kendimi. Bir daha faiz ve faizle ilgili hiçbir eye

bilerek bula mam. Faizin hepsini götürece ini biliyorum. Benim için, az olsun helal olsun. Gerçekten helal mal batmıyor. Bence artları zorlamak, hemen krediye sarılmamak lazım. Di er bankalara da mecbur kaldı m oluyor tabi ki. Do ru söylemek lazım. Sadece mecbur kaldıkça bazı ödeme ve havaleler için kullanıyorum.”

Verilen cevaplarda mü terilerin ço unlu unun ba ka bankaları da kullandıkları ancak ba ka bankalarla ili kilerin, belli bazı i lemlerle sınırlı kalmakta oldu u görülmektedir. Aynı zamanda mü terilerin büyük bir ço unlu unun bilinçli bir tercih yaptı ı, genelde faizin, anaparayı bile kirletti ini ifade ettikleri tespit edilmi tir.

Mü terilerin bankalara yakla ımı ve bu bankanın önem ve konumuyla ilgili dü üncelerini ö renmek için banka mü terilerine “***Bu banka olmasaydı paranızı bankaya yatırmaz veya faiz almaz mıydınız?***” sorusunu sorduk. Konuyla ilgili ula tı ımız cevaplar u ekildedir:

“ Bu banka veya di er faizsiz bankalar olmasaydı di er faizli bankaları kullanmak zorunda kalırdık. Faize hiçbir zaman para yatırmadım ve asla yatırmazdım.”

“Küçük tasarruflarım için ba ka yatırım yolları arardım. Mutlaka faiz dı nda ba ka seçenekler bulunur. A ikâr bir eklide faize para yatırmak. Sanırım bunu yapmazdım. Mutlaka bu devirde insanın ister istemez faizli bankalarla da i i oluyor. Faize para yatırmak, ba ka bir ey.”

“Bu bankaların tarihi çok eski de il. Bu bankalar yokken de biz, i hayatının içindeydik. Hatta öyle dönemler gördük ki insanlar, faizle geçimlerini bile sa ladılar. Faiz oranları çok yüksekti. Elhamdülillah biz, o dönemlerde de biz, faize yönelmedik. O zamanda faizle büyük paralar kazananlar imdi piyasadan kayboldu. Allah, bize imkân verdi biz, daha da büyüdük, sarsılmadan büyüdük. Ben, daha çok param olsa daha çok yatırım yaparım. Sıkıntılarım

oldu unda herkes, faizli kredi kullanmamı tavsiye etti. Ama ben, tercih etmedim.”

“ Banka, bir ihtiyaç. Mutlaka bankayı kullanırdık. Hiç olmadı, güvenlik için yine bankayı kullanırdık. Nitekim kullandık da. Ama faize para yatırma seçene ini sadece birkaç kez kullandım. Faiz, yaramıyor. Tecrübe ile sabit. Bunun için uzak durmak lazım. Faiz oranlarının gerçekten çok yüksek oldu u zamanlar vardı. nsana cazip geliyor tabi. Ama Allah yasakladıysa var bir ey demek ki. Bana yaramadı açıkçası. u anki tecrübemle faiz alıp vermezdim.”

“ Geçmi te faiz aldı m dönemler oldu. Enflasyon ve faiz oranları çok yüksekti. artlar, küçük tasarrufları faize zorluyordu. Bir gecede cebimizdeki paranın de er olarak yarıya indi i günler gördük. Ekonomik kriz üstüne krizler ya adık. Bu dönemde paranın de erini korumak için bence faiz önemli bir seçenektir. u an faize para yatırmak, kârlı bir i de il. Ciddi paralarım olsa, altın alır ya da istihdam olu turacak yatırımlar yapardım.”

“ Günümüzde faizin girmedi i hiçbir yer yok. Ama bilerek faize para yatırmak ve faiz yemek, gerçekten bir Müslüman için affedilir de il. Bence günahların mazereti yok. Allah, affedicidir ama bile bile faiz almak, bilmiyorum bu beni korkutuyor açıkçası. Ben, zor durumda kalsak bile faizi dü ünmeyip Allah’a sarılarak mutlaka bir çıkı bulunur diye dü ünüyorum. Bunun birçok örne ini gördüm. Hayır, buna ihtiyacım olsa bile faize para yatırmazdım. Haram, da lar kadar büyük olsa bile kökü kıl kadar incedir, derler.”

“ Ben, günümüzdeki faiz olayının Peygamberimizin yasakladı ı faizle ilgisinin olmadığını dü ünüyorum. Bazı din adamları da bu dü ünüye sahip. Peygamberimiz, tefecili i yasakladı. Günümüzde faiz ise bamba ka bir olay. Bu nedenle ben, faiz aldım ve bu bankalar olmaydı, direkt olarak faiz de alabilirdim. Buradan aldı mız ya da verdi imiz de faizin isim farklılı ı bence. Sistem, aynı oldu u için çok abartılı olmamak gerekir diye dü ünüyorum.”

Konuyla ilgili verilen cevapları kısaca de erlendirecek olursak, faizin, mü terilerin geneli için çok cazip bir seçenek olarak de erlendirilmedi ini söyleyebiliriz. Bunun için tek gerekçe ise, faizin haram ve büyük günah olması gösterilmektedir. Buna kar ın, faizin yine dini gerekçelerle savunuldu u da görülmektedir. Bu yakla ımlar, faizsiz finans kurumlarının, faizli bankalarla yeri doldurulamayacak kadar önemli bir i leve sahip oldu unu göstermektedir. Her ne kadar bu finans kurumlarının sistemleri üzerinde tartı ma yapılsa da özellikle dini duyarlılık sahibi insanların bu kurumları tercih etmelerinde ba ka gerekçeler de görülmektedir. Aynı konularla ilgili banka yönetimi ve personelinin benzer dü üncelere sahip olduklarını gördük.

Nitekim kendilerine yöneltilen *Sizce bankanızın kurulu amacı veya kurulu felsefesi nedir? E er burası olmasaydı geleneksel bir bankada çalı ır mıydınız ya da bu kriterlere uygun musunuz?* Sorusuna verdikleri cevaplar bu durumu destekler niteliktedir:

“Nitelik olarak, ba ka bankalarda çalı abilecek durumdayım. Hatta ba ka bazı bankalardan yine yönetici olarak çalı mam konusunda teklif de aldım. Ama ben burada iyiyim. Bankacılık anlayı ımızın inançlarıma ve ki ili ime uygun oldu unu dü ünüyorum. Faizli bir kurumu yönetmek, sanırım beni mutlu etmezdi.”

“ Nitelik ve e itim düzeyi olarak Türkiye’deki bütün bankalarda çalı abilirim. Ancak bu seçene i hiç dü ünmedim. Gözümü burada açtım. Çok büyük bir ey olmadı ı sürece buradan ayrılmam. Mutlaka ayrılmam gerekirse de ba ka bir faizsiz bankada çalı mayı tercih ederim. Bence insanlar, inandıkları de erlerle çeli memeliler.”

“ Sahip oldu um kariyer ve bankacılık yetene i olarak her türlü bankada çalı abilirim. Ancak bu a amadan sonra böyle bir tercih yapmak istemem. Büyük konu mamak lazım ama buradan ayrılmayı hiç dü ünmezdim.”

“Bunu hiç dü ünmedim. Geleneksel bankalarda rahat edebilece imi pek sanmıyorum. Namaz kılma ve bazı eylerden kaçınma zorunlulu u sıkıntı olabilirdi. Ayrıca inandı m ve sevdi im bir eyi yapmak isterim. Burası olmasa bile ba ka faizsiz bankalar da var oralarda çalı abilirim.”

Bu konuda, çalı an personelin bir kısmı, bu bankayı kendileri için tek ans olarak görürlerken, di er bir kısmı farklı dü ünmektedir. Bu durumu, konuyla ilgili olarak sormu oldu umuz “*E er bu bankada çalı mıyor olsaydınız geleneksel bankalarda çalı ma ihtimaliniz nedir?*” sorusuna banka personelinin yaptı ı farklı yorumlarda açıkça görmemiz mümkündür:

“ Benim ba ka bir bankada çalı ma olasılı m gerçekten hiç yoktu. Çünkü geleneksel bankalardan hiç biri ba örtülü bir bayan personelle çalı mak istemez. Hatta faizsiz bankacılık sisteminde bile ba örtülü personelin çalı masına izin veren ilk banka burasıydı. Sonra di er bankalar da izin vermeye ba ladılar. Hâlbuki ba örtülü personel olarak di erleriyle aynı i i yapıyoruz. Hatta ben, daha fazlasını yaptı mı dü ünüyorum. Alanımda yüksek lisans bile yaptım. Nitelik olarak, birçok personelin ilerisindeyim. Ama örtümden vazgeçersem hiçbir eyin anlamı yok. Ben, kendim gibi olmak ve her yerde böyle kabullenilmek isterim.”

“ Ben, üniversiteyi bitirdikten sonra örtündüm. Örtündükten sonra zaten, kamuda ve di er bankalarda çalı mayı dü ünmem mümkün de ildi. Daha önce özel irketlerde çalı tım. Ba ka bir bankanın sınavını da kazandım. Ama ba örtülü çalı amazsın, dediler. Daha sonra Allah, bana burayı nasip etti. Burası beni, oldu um gibi kabul etti ne ba örtümden olmak isterim ne de i siz kalmak isterim. Artık büyük ehirde tek ki inin çalı ması yeterli olmuyor.”

“ Ba ka bankalarda çalı mayı gerçekten hiç dü ünmedim. Ba örtülü olarak zaten kabul etmeyeceklerini biliyordum. Ben, üniversiteden mezun olduktan sonra uzun bir süre çalı madım. Evde oturmak, sıradan bir ev kadını gibi davranmaya ba ladı mı görmek, beni çok sıktı. ararken, özellikle beni

oldu um gibi kabul eden bir yer olması önemliydi. Bir kaç özel irketle çalı tım. Ücretler, gerçekten tatmin edici de ildi. Burada çalı maktan mutluyum.”

“ Ben, ö rencili im sırasında ba örtülü olmaktan çok çektim. Ne var sanki bilmiyorum. Kafanın içi aynı olduktan sonra örtüyü çıkarsan ne olur ki. Kendime söz verdim kesinlikle ba ımı açıp çalı mayacaktım. Ba ta çalı mayı da dü ünüyordum. Ama otur otur nereye kadar. Emek verdik o kadar sıkıntı çektik, okuduk. Topluma ve insanlara faydalı olmak lazım diye dü ünüyorum. Ba örtüsünü problem etmeyen tek banka burasıydı o zaman. Çalı maya ba ladım ve çok memnunum. Çok güzel bir ortamımız var. Ba ka bir yerde bu imkânı bulamazdım.”

“Bankacılık olarak, di er bankalarla aynı i i yapıyoruz. Onun için hepimiz di er bankaların personel kriterlerine uyuyoruz. Ama buradaki rahat ve sıcak ortamı oralarda bulamayız. Namaz, Cuma, oruç, birçok ey problem olabilir. Bence insan, verimli ve rahat oldu u yerde çalı malı. u an ba ka bir yeri dü ünmem açıkçası.”

“Ben, i hayatına ba larken birçok yere ba vuru yaptım. siz kalmak gerçekten çok kötü bir ey. Burayla beraber ba ka bankaya da kabul edildim ama benim tercihim burası oldu. Di er bankaların çalı ma ortamlarını da a a 1-yukarı biliyorum. Burası benim ki ili im ve ahlaki yapıma en uygun yer. Ama mecbur kalsam tabi ki çalı ırım. Çünkü i siz kalmak faizli bir bankada çalı maktan daha kötü.”

“ Ba ka seçenekleri hiç dü ünmedim. Gözümüzü burada açtık ve burada mutluyuz. Ba ka bankaları dü ünmeye gerek yok. Ama mecbur kalsam tabi ki çalı abilirim. Burası kadar tatmin edici olur muydu emin de ilim.”

“ Bankacılık olarak bu i i biliyoruz tabi ki. E itim ve i tecrübesi olarak ba ka bankalarda da çalı ma imkânımız var. nanmadı ım bir eyi yapmayı

gerçekten istemezdim. Hem faizin haram oldu unu bileyim hem de buna herhangi bir ekilde alet olayım. Bu çatı mayı her gün kaldırmam çok zor olurdu. Bizim çok özgür bir ortamımız var. Örtülü, açık, namaz kılan veya kılmayan, farklı dü ün en arkada larımız var. Herkesin kendi gibi oldu u ve herkesin birbirine saygı duydu u bir ortam burası. Banka yerine özel irketlerde çalı mayı denerdim, sanırım.”

“ olduktan sonra benim için çok fazla fark etmez açıkçası. Ben burayı tercih ettim, gözümü burada açtım ama ba ka banka veya irket olabilirdi. Bence önemli olan, maa ımı hak edecek i çıkartmam. Profesyonel dü ünmemek lazım. hayatı duygusallı ı fazla kaldırmıyor.”

Personelin konuyla ilgili cevaplar de erlendirildi inde, genel olarak, faizli bankalarda çalı ma konusunun personel tarafından “kendi inançlarına ters olarak” yorumladı ı görülmektedir. Çalı tıkları banka gibi bir alternatifleri olmasaydı, birço u faizli bankalarda çalı mayı dü ünmemektedir. Bunun yanı sıra ba örtülü personel ise tek seçeneklerinin çalı tıkları banka oldu unun farkındadır. Buradan hareketle faizsiz bankacılık sektörünün, kamu ve di er bankalarda çalı ma imkânına sahip olmayan, dini kimlik ta ıyan insanlara kariyer imkânı verdi ini söyleyebiliriz.

Nitekim özerk kamusal alanın en temel i levlerinden birisi budur. Özerk kamusal alan, kamusal alana kabul edilmeyen de er, simge ve kimliklerin ya am buldu u bir alandır. Yukarıda ifade edilen bulgularımız finans sektörü için bunun örne ini vermektedir. Benzer bir ekilde, bu tür kurumların personel seçiminde belli bir inanç ve de er grubuna mı yoksa mesleki niteli e mi önem verdiklerini anlamak, konunun açıklı a kavu ması açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle banka yöneticilerine, “*Personel seçiminde dini ve ahlaki kriterler var mıdır?*” Sorusunu yönelttik.

2.2.6. Personel Seçiminde Dini Kriterlerin Önemi

Kurum yöneticilerinin personel seçiminde dini kriterlerin önemi ile ilgili görüşleri şu şekildedir:

“ Özellikle dini ve ahlaki kriterler aranmıyor. Genellikle mesleki yeterlilik durumu inceleniyor. Eğitim, tecrübe ve nitelik olarak bizde çalışmaya uygunsa bir mülakat yapılıyor. Burada özel nitelikler aranıyor. Güvenilir mi? Ahlaklı ve temiz birisi mi? Uyumlu bir insan mı? Dini özellikleri de önemli tabii ki ama bence belirleyici değil. Asıl belirleyici olan şey, adayın kaliteli ve becerikli olması. Bunun dışında, namaz kıyıp kılmaması, oruç tutup tutmaması, doğrudan bizi ilgilendiren şeyler değil.”

“ Personelin ahlaklı, vicdanlı, Allah’tan korkan birisi olması tabii ki önemli. Ama iş yapamadıktan sonra bunun da bir anlamı yok. Personel seçiminde bence en önemli şey, eğitimli, başarılı ve uyumlu bir insan olmasına dikkat etmektir.”

“ Bence her şeyden önce, verimli olabilecek, bizim iyi bir şekilde faydalanabileceğimiz bir personel olması önemli. Bunun yanında tabii ahlaklı, güvenilir, ortamda huzur bozmayan birisi olması çok önemli. Bakıyorsunuz, adam işi çok iyi biliyor ama güvenemiyorsunuz. Ya da çok temiz ama işi bilmiyor. Biz, bir denge yakalamaya çalışıyoruz. Dini özellikler olarak tabii ki dini hoş görüyle bakmayan biriyle çalışmayı kesinlikle istemeyiz. İbadetleri de bizi çok ilgilendirmiyor açıkçası. Herkesi olduğu gibi kabul edip, saygı duymak lazım.”

“ Hayatında, iş tecrübesi, çalışkanlık kadar dini, ahlaki kriterlerin de çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bence kimse inanmadığı bir işi yapmamalı. Faizsiz bankacılığın anlamını, felsefesini bilmeyen, buna inanmayan bir personelle çalışmayı istemeyiz. Herkesin dini, imanı, ibadeti kendisine ama inanan inanmayan herkes birbirine saygı duymak zorunda.

nsanların dindarlı ını Allah bilir. Biz alanında ba arılı, yapt ı ı e inanan, ahlaklı, dürüst ve uyumlu insanlarla çalı mayı isteriz.”

“ Bence personel seçiminde en önemli kriter, mesleki açıdan yeterlidir. Di er özellikler, bundan sonra gelir. Bu, dini ve ahlaki özelliklerin anlamsız oldu u anlamına gelmez. Bunlar da çok önemlidir mutlaka ama i lerin yürümesi her eyden daha önemlidir.”

Konuyla ilgili olarak yönetici konumdaki personelin dü üncesine göre, personel seçiminde en belirleyici kriter, e itim ve mesleki beceri olarak görülmektedir. Ancak dini ve ahlaki kriterlerin de geçerlili i ihmal edilmemektedir. Ancak personelle çatı ma yaratacak kadar dini ve ideolojik aidiyetler tercih edilmemektedir. Bu nedenle banka personelinin de kendilerinin seçilmesiyle ilgili kriterlere yönelik dü üncelerinin büyük önem arz etti i kanaatindeyiz. Bundan dolayı banka personeline, “*Bu bankayı tercih etme sebebiniz nedir? Hangi kriterlere göre i e alındınız?*” sorusunu sorduk. Verilen cevaplar u ekildedir:

“Daha önce de ifade etti im gibi ben, faizsiz olması nedeniyle tercih ettim. e alınma konusunda e itim durumu ve mesleki olarak bu i i en iyi yapabilece iniz konusunda onları ikna etmeniz gerekiyor. Ba vurunuz kabul edilip, yazılı sınavı geçtikten sonra, sözlü bir sınava giriyorsunuz. Her ey burada belli oluyor. Bana dini ve ahlaki herhangi bir soru sormadılar. Ama buna önem verdikleri kesin.”

“Ben, daha önceden yeterince i tecrübesine sahiptim. Buna ra men burada çalı abilmek için ciddi sınavlardan geçmek zorunda kaldım. Bana dini herhangi bir ey sorulmadı. Daha çok i tecrübemle ilgili ihtiyaç nedeniyle alınd ımı dü ünüyorum. Dini olarak, herhalde dine kar ı biriyle çalı mak istemezler.”

“Ben örtülü olmam nedeniyle ba ka bir yerde çalı amazdım zaten. E itim düzeyi olarak bu i e uygundum. nternetten ba vurumu yaptım. Sınava ça rıldım. Daha sonra mülakat sınavına girdim. Asıl orada belli oldu. Mecbur kalırsan ba örtümden vazgeçip geçemeyece imi sordular. Ben hayır dedim. Bu nedenle kabul edilmeyece imi dü ünüyordum. Ama imdi buradayım. Çok hayati ve olmazsa olmaz bir ey de il bence dindar olmak bundan ziyade i ve performans önemli bence.”

“Genelde dindar insanları seçtikleri tahmin edilir. Ben de öyle sanıyordum. Ama böyle de il. Yazılı, sözlü sınavlara giriyorsunuz. Bunları ba aramadı ınız sürece kim olursanız olun kesinlikle kabul etmiyorlar. Birlikte çalı tı ımız personele bakınca da bunu görüyorum. Kapalı, açık, namaz kılan, kılmayan her türlü arkada larımız var bunların uyumu önemli bence. Dikkat edilen ey bu.”

“Burada iyi bir çalı ma ortamı var. nsanlar birbirlerine güveniyorlar. Namazıma, orucuma, ba örtüme karı an olmuyor. Bunlar kadar önemli bir di er hususta faizsiz bir banka burası. Daha ne isteyebilirim ki. e alınırken internette n ba vurumu yaptım. Yazılı sınavı geçerek mülakata alındım. açısından yeterlili im ve kurum yapısına uygun olmam nedeniyle i e alındı ımı sanıyorum.”

“Dini ve ahlaki kriterlerin i e alınmada etkili oldu u bir gerçek. Ama bunun tek ve kesin kriter oldu unu dü ünüiyorum. Faizsiz bir banka olması ve dindar insanlara öncelikle hitap etme zorunlulu u nedeniyle böyle olmak zorunda bence. Bunun yanında, mesle imizle ilgili yeterlilik durumumuz da çok önemli. Yazılı sınavı geçtikten sonra sizi her yönünüzle tanımak istiyorlar. Aile hayatınıza kadar her eyi, en ince ayrıntısına kadar de erlendirip ondan sonra karar veriyorlar.”

“Ben kurumda oldukça eskiyim. Bankamızın ilk kuruldu u yıllarda, personel konusunda yeti mi eleman bulma noktasında ciddi sıkıntılar vardı. Bu

dönemde çok seçici davranılmadı. Hatta banka bankalardan yönetici ve personel alındı. Ama insan mesleki yeterlilikler yanında ekstra nitelikler de aranıyor. Kurumu doğru temsil edebileceklerine inanılan kişiler alınıyor. Ben, o dönemde tecrübe olarak yetersiz olmama rağmen alındım. Çünkü çok fazla ihtiyaç vardı.”

“Din, ahlak bir yere kadar mutlaka önemlidir. Personel olarak yeterli ve verimli olmanız bence dindar olmanızdan çok daha önemlidir. Hepsini bir bütün olarak değerlendirilmek gerekiyor bence. Dindar bir mü terimi mi hedefliyorsunuz personelinizin de dine muhalefet etmesi beklenmez herhalde. Ben yazılı sınavdan sonra herkes gibi mülakata girdim. Mülakat, işe alınma konusunda gerçekten çok belirleyici referanslar da önemli tabii ki kendinizi tanıtmak açısından.”

“ Her kurumun yaptığı gibi başvurular alınıyor ve sonuçta sınav yapılıyor. İşe girmeye ilgili yazılı koşullar yanında yazılı olmayan kriterler de var tabii ki. Bunlar da daha çok yazılı sınav geçildikten sonra yapılan mülakatta ölçülen şeyler. Açıkça din ve imanla ilgili sorulara muhatap olmuyorsunuz. Sanırım bu konuda referanslar dikkate alınıyor. Kurumun dokusunu bozmayacak kişiler işe alınıyor.”

“Ben, dini ya da ahlaki herhangi bir şeyin farkında değilim. Başvuru yaptım. Sınava çağırıldılar. Yazılı sınavdan sonra sözlü sınav yaptılar. Sözlü sınavda sizi detaylı olarak tanımak istiyorlar. Her şeyinizle onlara güven vermek zorundasınız ki işe alınabilirsiniz. Referansların da büyük önemi var. Ama her şey sizde bitiyor tabii ki.”

Verilen cevaplardan da anlaşıldığı gibi, bankanın personel seçiminde, bütün kurumlar gibi personelin eğitim ve nitelikleri belirleyicidir. Bunun yanı sıra dini ve ahlaki olarak uyumlu, dini ya da amasa bile saygı duyabilen kişiler tercih edilmektedir. Objektif kriterlere ilave olarak referans kişilerin çok önemli olduğu ifade edilmiştir. Bu nedenle biz de referans olarak gösterdikleri kişilerin dindar olup olmadıklarını öğrenmek üzere banka personeline “ *e girerken size*

referans olan kişiler dindar kimlikli miydi?” sorusunu sorduk. Verilen cevaplar u ekildedir:

“ Bana referans olan iki kişi vardı. Her ikisi de kurumu çok iyi tanıyan, kuruma çok ciddi katkıları olmuş insanlardı. Beni de, kurumu da çok iyi tanıdıkları için herhangi bir sıkıntı yaşamadım. Benim yüzümden, kurum da herhangi bir sıkıntı yaşamadı. Karşılıklı bir memnuniyet söz konusu.”

“Bana referans olan kişiler kurumda çalışan insanlardı. Kurumda çalışan birilerinin referans olması çok etkili bir şey tabii ki. Dindar kimlikli miydi? Evet dindar insanlardı. Bence dindar olmalarından ziyade kurumun bünyesinde olmaları etkiliydi. Eğer yapılan sınavları geçemeseydim ve nitelik olarak yeterli olmasaydım. Referansın hiçbir önemi olmayacaktı.”

“Bana referans olan kişiler kurumumuzdu. Dindar kimlikli bir insan olduğunu söyleyemem. Sonradan onun bankamızın hatırlı bir müterisi olduğunu öğrendim. Yapılan sınavlarda zaten detaylı olarak gerçekten kurumun bünyesine uygun olup olmadığını belli oluyor. Sınavlar, referanslardan çok daha önemli bence.”

“Eğer bankamda referans çok önemli bir unsur. Referanslar, karar vericiler için önemli bir kanaat oluşturuyor. Buna rağmen yapılan sınavlarda başarılı olamazsanız bunun hiçbir önemi yok. Benim referansım bankanın çok sadık bir müterisi olan önemli bir kişi adamıydı. Gerçekten personel, çok titiz bir şekilde seçildiği için hem başarılı hem de ortama uyum sağlamakla zorlanmıyor.”

“Benim çok ciddi ve etkili bir referansım yoktu. Bırakılmasın diye birilerini yazdı tım. Pek de dindar olduğunu söyleyemem. Benim işe alınmam da referanstan çok sınavlarda başarılı durumum ve iyi bir eğitim geçmişimin olması etkili oldu. Dindarlık, kurumda her şey için belirleyici bir faktör değil.”

“Ben, referans olarak etkili olabilecek, kararı etkileyebilecek herhangi bir ki i bulamadım. Sınavda çok iyi bir derece almı tım. Mülakatta büyük bir titizlikle mesleki ve kültürel olarak kurum bünyesine uyup uymadı m anla ılmaya çalı ıldı. Tabi ki dindarlık birinci sırada olmasa da önemli hem faizsiz bankacılık yapacaksınız hem de personeliniz içki içecek uluorta, bu mümkün de il.”

“Kurumda çalı an arkada m vardı. Dinine önem veren bir insandı. Bundan ziyade kurumla ilgili tecrübelerime göre beni önermesi etkili oldu. Herhangi bir sıkıntı veya uyum sorunu ya amadım.”

“Benim referanslarım kurum dı ında çalı an insanlardı. Mütevazılık ve dindarlıklarıyla tanınan ve saygı duyulan insanlardı. Karar a amasında bunun belirleyici olup olmadı ı konusunda bir fikrim yok açıkçası. Sınavlarda ba arılı oldum gerçekten. Bunun yanı sıra ben, faizsiz bankacılık sistemine inanıyorum. Ba ka bir seçenek dü ünemezdim. Gönlüme göre oldu.”

“Referans yazmak zorundaydım. Ben, gerçekten alakasız insanları yazdım. Kendime güveniyordum. Referanslarıma bakılsaydı uan burada çalı mıyor olurdu. Güven verdim demek ki. e alındım ve çalı ma ortamından, bankacılık misyonumuzdan memnunum.”

“Evet, referanslarım dindardı. Ama en belirgin özellikleri dindarlıkları de il, ticarete ki ba arılarıydı. Mutlaka referanslar etkili olmu tur. Ama en büyük etken, bizim sınav ba arımız ve kurumla uyumlu ya am tarzına sahip olmamızdır, diye dü ünüyorum.”

Verilen cevaplarda da görüldü ü gibi, personel, i e alınma konusunda, genellikle referansların önemli oldu unu ancak referansların kimlikleri konusunda dindarlı ın ilk sırada olmadı mı ifade etmektedir. Ekonomi ile ilgili bir kurumda, her eyden önemli olan, i lerin yürütülmesidir. Bunun için, ilk aranan özellik, i le ilgili niteliklerdir. Ancak hem personel seçimi hem de

referanslarda, do rudan dini olmasa bile, ahlaki ve dine tezat olmayan davranı ve ya am tarzlarına sahip insanlar tercih edilmektedir. Bununla beraber dini ibadetleri ya ıyor olma beklentisi yoktur.

Örneklelimiz olan bankanın, personelinin dini hayatıyla ilgili tutum ve davranı larına bu ekilde de inirken, üzerinde önemle durulması gereken bir di er konunun da, bankanın, bünyesinde çalı tırdı ı personelin ba örtüsü ve ibadetleriyle ilgili sahip oldu u tutum ve tavır, oldu unu dü ünmekteyiz. Bilindi i gibi ba örtüsü konusu Türkiye’de kamuda çözüme kavu mu bir konu de ildir. Devletin, kamusal alanı tamamen i gal etti i dönemlerde, inançlı bir ki inin günlük yapmak zorunda oldu u namaz, oruç gibi ibadetler bile problem olmu tur. Bu açıdan ibadetler bile gizliden yapılmı , açıkça yapıldı nda fi lemeler söz konusu olmu tur. Zaten kamuda çalı an birisinin ortam ve imkân olarak günlük ibadetlerini yerine getirme ansı azdır. Bu açıdan dini bir ilkeyle yola çıkan bir kurumun tavrının farklı olması beklenir. Ya da dini bir ilke, kurulu felsefesini belirlese bile çalı ma artları, kurumu, onu seküler davranmaya itebilir. Bu nedenle bankanın yönetici personeline **“Ba örtüsü, namaz saatleri vb. konularda kurum olarak tutumunuz nedir?”** Sorusunu yönelterek konuyla ilgili bilgi edinmeye çalı tık. Bu konuda yapılan de erlendirmeler u ekilde olmu tur:

“Bu konuda belirleyici olan ey, çalı anlarımızın iradesidir. Personelimiz içinde ba örtülü olan da var olmayanda var. Bizim, herhangi bir yönlendirmemiz ve tavrımız söz konusu olamaz. Namaz, oruç vb. ibadetler konusundaki tavrımız aynıdır. Namaz kılmayana neden kılmadı ını, kılana da neden kıldı ını sorma hakkımız yok. Personelimiz namaz kılmak istiyorsa ona bu imkânı sunmak, namaz kılabilce i yer göstermek de bizim görevimiz. Biz, insanların kılık kıyafet ya da inançlarından ziyade mesle indeki ba arılarına bakarız.”

“Ki isel konularda, personelimizle ilgili herhangi bir yönlendirmemiz mümkün de il. Ba örtüsü, Türkiye’de çözümünü çok kolay ama bir türlü

çözülemeyen bir sorun. Bence isteyen istedi i gibi giyinebilmeli ve davranabilmeli. Biz de örtülü de var açık da var. Namaz kılan da var, hiç alakası olmayan da var. Ama aynı ortamı payla abiliyoruz. Aynı ortam da uyumlu bir ekilde çalı abiliyoruz. Bence önemli olan da budur. nsanların hayatlarını düzenlemeye kalkmak hiçbir zaman performans açısından iyi sonuçlar vermemi tir.”

“Bu konularda kesinlikle yönetim olarak bizim bir tercihimiz yok. Biz, personelimizin tercihlerine saygı duyuyoruz. Gördü ünüz gibi örtülü ve açık personelimiz var. Namaz kılmak isteyenler için onlara bu imkânı sa lıyoruz. Ama bu tür özel konular da yönlendirici olma, i açısından da dini olarak da do ru de il bence. Din, zorlamayı kabul etmiyor. hayatı da insanların özel hayatlarına müdahale etmenin performansı dü ürdü ünü kanıtlamı tır. Bence insanlar, inandı ı ve rahat etti i gibi ya ayabilmeli. Bu açıdan kendimizi Türkiye’de birçok konuda ileride görüyorum.”

“Bu konularda biz, sadece personelimizin ya am tarzına saygı duyuyoruz. Hiçbir ekilde yönlendirmemiz ya da yasak koymamız mümkün de il. Örne in kendi sektörünüzde ba örtüsüyle personeline çalı ma imkânı veren ilk kurumlardan biri biziz. Bizden sonra di er bankalarda bu konuda rahat davranmaya ba ladı. Bu ça da insanların kılık kıyafetine veya inanç, ibadet i lerine karı mak üçüncü dünya ülkelerinde rastlanan bir ey. lerin yürüyüp yürümedi ine bakmalıyız. Kapalı- açık inanan-inanmayan, namaz kılan-kılmayan herkes birbirine saygı duyarsa toplum olarak da rahat ederiz. Biz, kurum olarak bu anlayı la rahat ediyoruz.”

“Biz, personelimizin tercihi ne olursa olsun tercihlerine göre ya amalarını destekliyoruz. Dindar, ateist, örtülü, açık her türlü personelimiz olabilir. Ama herkes çevresindekilere saygı duymayı bilmeli. Bunun yanında istedi ini yapmada özgür ama kurumun felsefesine temel ilklerine ters olmamalıdır. Namaz kılmak istiyorsa, biz, ona bu imkânı sunuyoruz. Ba örtüsü filan bizde çalı maya engel bir durum de il. Bu tür sorunları, toplum olarak

a malıyız artık. Herkes, kendinden sorumlu, herkesin dini kendine. Önemli olan, uyumlu çalı abilmek, bir eyler üretebilmek ve topluma faydalı olabilmek. Bence Türkiye, bu tür basit problemler nedeniyle çok fazla enerjisini kaybetti. Ba örtüsü kâbus gibi görüldü hep. Biz çalı tırıyoruz ba örtülü personel. Ne oluyor ki. Gayet de memnunuz. nsanları, ki iler tercihler noktasında engellerseniz, yeterli verimli alamazsınız bence.”

Bu konuda personel de yöneticilerin ifadelerini do rulamaktadır. Hatta bu imkânlar olmasa, çalı ma hayatının içerisinde olamayaca mı ifade eden birçok personel bulunmaktadır. Bu nedenle banka personeline **“Bankanızın ba örtüsü veya namaz saatleri ile ilgili tutumları nelerdir?”**

“Ba örtülü olarak, bu tür kurumlar dı ında benim çalı ma alanım zaten yok. Türkiye’de ilk kez bu banka personelinin çalı masına izin verdi. İmdi yava yava di er finans kurulu ları da çalı tırıyor. Bence bu bankanın kurulu amaç ve felsefesiyle de ilgili bir ey. Hem din faizi haram kıldı ı için faizsiz banka kurduk diyeceksiniz hem de bu bankada örtülü bir bayan personel çalı amaz diyeceksiniz. Bu büyük bir çeli ki olurdu bence. Burada namazımıza orucumuza hiçbir ibadetimize karı ılmıyor. Bunun için her türlü imkânımız var Allah’a ükür.”

“Ba örtü benim i hayatıma girmeden önce hep endi elendi im bir eydi. Sorun yapsalardı çalı mayı dü ünmezdim. Kurumumuz bu konuda gerçekten çok esnek, aç ıyla kapalıyla personeline sahip çıkıyor. Gerçekten açık kapalı hiçbirimizin tercihi en küçük bir müdahale bile olmuyor. İbadetler konusunda da yardımcı oluyorlar. Örne in namaz kılıyorsanız te vik bile ediliyorsunuz. Namaz i ten daha önemlidir, önce namazını kıl sonra devam edersin ekinde ikazlar bile aldım. Tabi ki namaz kıldı ımı bildikleri için bunu yapıyorlar. Namaz kılmayan biriyle ilgili böyle bir diyalog mümkün de il.”

“Do rusunu söylemek gerekirse ben ibadetlerim konusunda tembel birisiyim. Namaz kılmadı ım zamanlar çok fazla oluyor. Zaman zaman uyaran

arkadaşlar oluyor. Yönetimin böyle bir hakkı söz konusu değil tabii ki. Sonuçta ben bildiğimi okurum. Gerçekten kurumumuz insanların başörtüsüne dini inançlarına karışmıyor. Onların performans ve verimlilikleriyle ilgileniyor. Kalkalım hepimiz ak ama kadar namaz kılalım işler nasıl yürüyecek. Ama kılmak isteyen insan olursa ona da kimse karışmamalı. Hayat ne tamamen ibadet ne de tamamen iş olarak algılanmamalı. Her ikisinin dengesinin kurulabilmesi önemli.”

“Bu konuda, kurumdan, yöneticilerimizden şuna kadar hiç olumsuz bir şey duymuyorduk. Ben, namaz kılmam gerektiğinde namazımı kılarım, bunun için kimseye hesap vermem. Kimse de bir şey sormaz zaten. Bunun yanı sıra başörtülü arkadaşlarımız kamuda bulamadıkları çalışmaya imkânını burada bulabiliyorlar. Gerçekten kurumumuzda insanlar, inançları, ibadetleri, kılık kıyafetleri ve yaşam tarzları olarak ayrı tutulmuyor. Bu tür farklılıklara rağmen güven ve uyum içinde çalışabiliyoruz. Çok sıcak bir ortamımız var. İnsanları tercihlerinde, yaşam tarzlarında özgür bırakırsanız işte o zaman bütün yetenekleri ortaya çıkıyor.”

“Ben yaklaşık 10 yıldır burada çalışıyorum. Şuna kadar bu konuda ne sıkıntı yaşamadım ne de başkaları bir arkadaşımın sıkıntı yaşamadığına şahit oldum. Bu konuda, ahlaki sınırlar çerçevesinde kalındığı sürece herhangi bir sıkıntı yok. Dileyen cumasına gider vakti geldiğinde, istiyorsa vakit namazlarını da kılabilir iş yerinde. Kılmak istemeyen de kılmaz. Dileyen başörtüsü takabilir. Dileyen de açık gelebilir. Nitekim hepsinin örnekleri kurumumuzda bulunuyor. Türkiye olarak bu tür sorunları henüz çözemesek de kurumumuz da bunlar sorun olarak görünmüyor.”

“Ben, açık bir bayanım. Bazı özel nedenlerden dolayı başörtüsü takamıyorum. Ama kurumumuzda açık ya da kapalı olmamla ilgili herhangi bir sorun yok Allah’a şükür. Çünkü biz, bir iş yeriyiz. İş yeri, insanların kılık-kıyafet, inanç veya ideolojileriyle ilgilenmez. Türkiye’de farklı örnekler görebiliyoruz. Ama bu yanlış. İnsanların yeteneklerine ve performanslarına

bakmak lazım bence. Kurumumuz böyle davranıyor. sterssem namazımı kılabilirim. stemezsem neden kılmadı ım sorulmuyor. Bu benimle yaradanım arasındaki ili ki. Kimi ilgilendirir ki. Böyle bir ortam olmasaydı çalı mayı dü ünmezdim açıkçası.”

Özerk bir kamusal alanda farklılıkların temsil edilmesi çok önemlidir. Görüldü ü gibi inceledi imiz faizsiz bankacılık sektöründe dini anlayı olarak katı bir yorum benimsenmemektedir. nceledi imiz banka her personelde dini inanç ve ibadetler konusunda, herkesin asgari uymak zorunda oldu u kurallar belirleyebilirdi. Böyle bir durumda alt kültürden, alt ekonomik sistemden bahsedebilirdik. Farklılıklara yer verilmesi, ister mü teri bazında olsun ister personel bazında olsun, toplumun bütün kesinlerine açık olma özelli i, bu tür mekânları özerk kamusal olarak de erlendirmemize imkân vermektedir.

Bunun yanı sıra görüldü ü gibi faiz yasa ının olması ve ba örtülü insanların da buralarda i imkânı bulması, bu alanların özerkli iyle mümkündür. Yasakçı kamunun, bu tür de erlere sahip insanları kabul etmemesine kar ın, bu tür kamular farklı de erleri de kabul etmektedir. Bir taraftan modern kamusala asla kabul edilmeyen din, di er taraftan da ona ait de er ve ilkeler çerçevesinde olu an, toplumun tamamının de erlerini dı lamayan, kabullenip içine alan bir kamusal alan olu maktadır. Aslında gerçek anlamda kamusallıklar olu maktadır. Buralarda farklı, alı ılmadık de er ve sembollerin görünürlük kazanması mü teriyi nasıl etkilemektedir? Ba örtülü bir bayanın bankada çalı ması, dindar bir mü teriyi kazanmak için reklam aracı olarak mı görülmektedir? Yoksa hakikaten ne anlama gelmektedir? Bunun anlamak için banka mü terilerine **“Sizin için bu bankada örtülü bir bayan personelin çalı ması ne anlam ta ır?”** Sorusunu yönelttik. Konuyla ilgili verilen cevaplar u ekildedir:

“Mü teri olarak benim çok ho uma gidiyor. Örtülü, tertemiz, ahlaklı, namusuyla çalı ıp, ailesini geçindirmeye çabalıyor. Mü teriyle ili kileri, nezaketleri, çok candan bir hava veriyor. Ba ka bankalarda bu yok. Bu kadar

nezaket de yok açıkçası. Halden, dertten anlayan insanlar. Bizden birileri. Daha yakın hissediyorum. Kesin i i yapabilme becerisi varsa ba örtüleri buna engel olmamalı. Ba ka kurumlarda bunu göremiyoruz. Ne var yani ba örtülüler insan mı yiyor? Onlara ba ka kurumlarda haksızlık yapılıyor bence.”

“Ben bunun güzel bir ey oldu unu dü ünüyorum. Yıllarca bu ülkede ba örtülüler, namaz kılanlar a a ılandı. yi e itim, iyi kariyer ve prestijli i lerde çalı mak onlara reva görülmedi. Ba örtülülere sadece hizmetçilik, dadılık, temizlikçilik gibi i ler reva görüldü. Oysa aynı e itimi alıyor ve bu tür i leri yapabilecek kapasiteye sahipse neden çalı masın ki? Bence toplumun her kesiminde ba örtülüler önemli yerlerde olmalılar. Çünkü vicdan, anlayı lılık, zerafet getiriyorlar her yere.”

“Bir i yerinde neresi olursa olsun. Ba örtülü bir kadının çalı ması bende iyi bir önyargı olu turuyor. Önceden böyle bir ey mümkün de ildi. Ba örtüsü, köylülü ü, e itimsizli i, ev hanımlı ını temsil ediyordu. Ben, hep ba örtülü kadının çalı tı ı yerde anne sıcaklı ı buldu umu dü ünümü ümdür. Bu insanlar, yıllarca okuyor, emek harcıyorlar, sonra da neden kendisini eve hapsetsinler ki. Evde oturup güne gitse, dedikodu yapsa, daha mı faydalı olacak sanki.”

“Üniversite kapılarında içeri alınmayan örtülü kız çocuklarını gördükçe, vicdanım sızlardı. Gerçekten Türkiye artlarında çok zor okudular ve mezun olabildiler. imdi onları i hayatında, çe itli sektörlerde çalı ırken görmek beni çok mutlu ediyor. Açık bir bayan çalı abiliyorsa o neden çalı masın ki? Ona neden evde çocuk bakmak reva görülsün ki. Bu da çok önemli ama artık kadın erkek çalı madan geçim zor. mkânı varsa çalı malı bence.”

“Ben ba örtülü çalı anları gördükçe çok özeniyorum. Kendimde üniversite mezunuyum. Çok istememe ra men imkânım olmadı. Ba örtülü çalı abilece imiz kurumlar yoktu o zamanlar. imdi imkânlar var ama artık ya ımız geçti. Gerçi imkân olsa bile kadının çalı masına çok iyi gözle bakılmazdı. Erkek evi geçindirmek, kadın da ev i lerini yapmak ve çocuklarına

bakmak zorunda gibi bir anlayı vardı. Çalı ma imkânım olsaydı bile kayınvalidem ve kayınpederimin buna olumlu bakaca ından pek emin de ilim. Okumak için bile çok zor izin verdiler. Ben üniversiteyi kazandı ımda ailede çok tartı ılmı tı. Hatta çok önem verdikleri bir din adamına sordular. Sonuçta çocuklarına daha iyi anne olabilmesi için madem okusun dediler. Çalı ma hayatı filan hiç gündemde yoktu. Ben, bunun ezikli ini hala ya ıyorum. Onun için ba örtülü bir bayan görünce çok seviniyorum. Belki de kıskanıyorum. Bilmiyorum. Benim yapamadı ım bir eyi yapıyorlar. Ne güzel.”

“Bence i hayatında, kadın-erkek, örtülü-açık ekinde herhangi bir ayırım yapılması yersiz. Herkes aynı e itim kurumlarından, aynı veya benzer yeteneklerle mezun oluyorsa, istihdam konusunda da aynı adalet gözetilmeli. Türkiye’de bu konuda kadın erkek ayırımı de il ama örtülü açık ayırımı yapılıyor hala. Ben bu tür ayırımları ça dı ı olarak de erlendirenlerdenim. Kimin hangi i le ilgili yetene i varsa, o yetene ini kullanarak üretime, ekonomiye, topluma katkıda bulunabilmeli.”

“Ben, bu devirde her eyin imaj ve reklâm oldu una inanıyorum. Her eyin reklam ve pazarlanabilirlik ölçüsünde de er buluyor. Böyle olmasaydı moda defileleri olmazdı. En çok para eden neyse hemen piyasaya sürülüyor. Ba örtülü eleman çalı tırmak daha çok kazandırıyor ise neden çalı tırılmasın? Tüketicileri etkilemek açısından en çok kullanılabilir ne varsa hemen kullanılıyor. nat ve katı ideolojileri olmasa, di er bankalar da kullanabilir bence. Çünkü dindar insanların i hayatındaki etkisi giderek artıyor. Onları çekebilmek için, çok yakında, hiç alakası olmayan hatta dine antipati duyan insanlar bile faizsiz bankacılık yapabilirler. Mü teriyi etkilemek için ba örtülü eleman çalı tırabilirler.”

“ Bir kadın olarak, kadınları da i hayatında görmek çok güzel. Bence bu ça da kapalı, açık her kadın kendi ayakları üzerinde durabilmeli. Bildi im kadarıyla din, namusuyla çalı tıktan sonra kadının çalı masına kar ı çıkmıyor. Eskisi gibi erke in çalı ması, büyük kentlerde ya amak için yeterli olmuyor.

Hele kirada oturuluyorsa, ortalama yaşam standartlarına ulaşmak çok zor. Kadın da haklı olarak ya temizliğe ya bakıcılığa gidiyor. Eğitim düzeyi iyiyse kariyer gerektiren mesleklere yöneliyor. Bu, bence bir zorunluluk artık.”

“Örtülü olarak banka sektöründe çalışan biri olarak ben bunu destekliyorum. Bu işin eğitimini almısanız neden gidip sıradan bir ev kadını gibi evinizde oturasınız ki. Ama artlar örtülü olarak çalışmanıza imkân vermiyorsa, buna bir şey diyemem. Bu açıdan kadın imkân ve artlar çok iyi Allah’a şükür. Önceden sadece kamuda çalışmaya revaçtaydı. Örtülü olunca bu seçenek de değerlendirilemiyordu. İmdi yeter ki eğitiminiz olsun. Buradan da hastaneye özel okullara kadar her alanda kadın örtülü olarak çalışabileceği kurumlar var.”

Görüldüğü gibi banka bünyesinde kadın örtülü personelin çalıştırılması mü teriler açısından bankanın kendi ilkeleriyle tutarlılığı olarak yorumlanmaktadır. Bunun yanı sıra kadın örtülü kadının iş hayatında ve çeşitli hizmet sektörlerinde yer alması ile ilgili görüşlerin farklılığı görülmektedir. İslami kesimde 1980 öncesi kadının okuyup okumaması tartışılırken, okuyabilen kadın çalışmasına genelde olumlu bakılmamıştır. Yorumlarda görüldüğü gibi günümüzde Müslüman kadının bütün sektörlerde çalışması gerektiği ifade edilmektedir. Bu, dindar kesimin kendisine kamusal alanlar yaratırken aynı zamanda içsel bir dönüşümün yansıması olduğunu göstermektedir. Araştırdığımız bankanın özerk bir kamusal alan oluşturabilmesi için herhangi bir mezhep, cemaat ya da etnik gruba ait olmaması da önemlidir. Özerk bir kamusal alan, genel kabul gören ortak dini değerler temelinde ve bütün toplumu temsil etme iddiasında bulunmak zorundadır. Bunu anlamak için bankanın yönetici personeline “*Faizsiz kazanç sunmanız, mü terileriniz açısından ne oranda tercih sebebidir?*” sorusunu yönelttik.

“Kurum olarak herhangi bir cemaat, tarikat, mezhep gibi özel bir dini kurumun temsilcisi değiliz. Böyle olmamız da faaliyet alanımız açısından pek mümkün değildir. Dindar olsun veya olmasın, faizsiz bankacılığı tercih eden

herkese aı ız. Bankamızın kurucuları, dindar insanlar olmasına ra men, bildi im kadarıyla, herhangi bir cemaat veya tarikat mensubiyetleri bulunmuyor.”

“Bankanın kurucularının, dine önem veren insanlar oldu unu biliyorum. Zaten böyle bir hassasiyetleri olmasaydı, faizsiz bankacılık ilkesiyle yola ıkılmazlardı. Benim bildi im kadarıyla herhangi bir cemaat üyeli i söz konusu de il. Aynı ekilde kurum olarak da herhangi bir cemaat ya da tarikatı temsil etmiyoruz. Bünyemizde dindar ve e itli cemaatlere sempati duyan insanlar oldu u gibi dine ba lılı ı çok güçlü olan insanlarda var.”

“Faizsizlik, dini bir ilke oldu u için kurumumuza ve personelimize bu konularda bazı yakı tırmalar yapıyor. Bu, gerçekli i olan bir ey de il. Sektörde herhangi bir cemaat veya tarikat bankası olarak faaliyet gösterebilmek ve ayakta kalabilmek çok zor. Dini olarak nitelendirmemizin tek nedeni, faizsiz banka olmamız. Bunun dı nda bankamızın personelinin inanç, ibadet veya cemaat aidiyetleriyle ilgili bir tercih yönlendirmesi mümkün de il. Hatta personelimiz içinde din ile pek alakası olmayan insanlar da var.”

“Patronlarımız dindar insanlar oldu u için her fırsatta helal kazanmanın önemini ve faizden kaınmamızın gereklili ini ifade ediyorlar. Ancak benimsedikleri dini bir yorum ya da destekledikleri herhangi bir tarikat veya cemaat var mı bilmiyorum. Personelden bu konuda herhangi bir beklenti yok. Herkesin kendinden sorumlu oldu una dair bir d nceye sahipler. Personelimize bakıldı nda da dini anlayı farklılıkları görmek mümkündür. Biz, bunları bireysel tercihler olarak görüyoruz. Kim hangi cemaati ya da tarikatı benimserse benimsesin, bizim için çok önemli de il.”

Görüldü  gibi bankamızın herhangi bir dini sosyal hareketin kurdu u bir kurum olmadı ı anla ılmaktadır. Bunun yanı sıra, faizsizlik prensibini benimseyen herkese personel ve müteri olarak açık olundu u ifade edilmektedir. Buna ek olarak bankanın tamamen din ve cemaat normlarının

geçerli oldu u mahrem (özel) bir boyutu da bulunmamaktadır. Dini, herhangi bir referans olarak kullanmayan di er modern i letmelerle aynı i leyi tarzına sahiptir. Personel ve yönetimin dini tercihleri tamamen bireysel olup, farklılıklar göstermektedir. Konuyla ilgili olarak banka personelinin de direkt ya da dolaylı olarak herhangi bir din yorumunu benimsemeleri, herhangi bir cemaat, dernek, vakıf gibi kurulu lara üye olmaları konusunda yönlendirme yapılıp yapılmadı ı konusunu anlamaya çalı tık. Her ne kadar personelin ki isel tercihlerine karı ılmadı ı ifade edilse de dolaylı olarak çe itli yönlendirmelerin olabilece i ihtimalini de erlendirdik. Bunu anlamak için banka personeline **“Personel olarak, size, banka yönetimi tarafından dini ya da ahlaki konularda uyarı ya da yönlendirme yapılır mı?”** sorusunu yönelttik. Konuyla ilgili ula tı ımız cevaplar unlardır:

“ u ana kadar herhangi bir yönlendirme ve uyarıya muhatap olmadım. Dini ibadetleri ya ama konusunda da, herhangi bir gruba katılım konusunda da ki isel olarak bana herhangi bir telkin yapılmı de il. Bu konular herkesin kendini ilgilendiren eyler zaten. Öyle olunca, ba kasının bir ey söylemesi, hele ticari i letmede böyle eyler olması çok abes olurdu bence. Dini konularda çok hassas olmayan arkadaş larımız da var. Bu durumda onlara nasıl yönlendirme yapılabilir ki. mkânsız bir ey bence.”

“Özel dini tercihler konusunda herhangi bir yönlendirme ya da talep söz konusu de il. Yani u derne e üye olursanız iyi olur veya u gruba katılmalısınız gibi herhangi bir ey mümkün de il. Bu konularda herkes, kendi tercihini ya amakta özgür. Özellikle bankacılık gibi bir sektörde yönetimin tek beklentisi performans ve kârlılıktır.”

“Dini konularda bizim tercih ve anlayı ımıza saygı gösteriliyor. Örne in namaz kılabilmemiz için mekân ve zaman konusunda da ho görü gösteriliyor. Namaz kılan biriyse bu te vik ediliyor. Bunun dı ında ideolojik veya cemaat, dernek, vakıf gibi herhangi bir dini olu uma katılım konusunda açık ya da dolaylı te vik mümkün de il.”

“Burada, din ve ibadetler konusunda hassas olan personele yönelik kolayla tırıcı bir tavır var. ne kadar yo un olursa olsun namazınızı kılmanız hiçbir ekilde problem olmuyor. Ba örtünüze de karı ılmıyor. Din ve ibadetle ilgilenmiyorsanız bile kimse size karı mıyor. Ahlaki konularda sınırı a an, imajımıza zarar veren personel olursa uyarıldı ı oluyor tabi ki. Personelimizin tamamı, özenli ve dikkatlice seçildi i için böyle bir sorun da olmuyor genellikle. Bunun dı nda baskın bir cemaat ya da tarikat yönelimi yok. Bunlar, i hayatının dı nda olan konular.”

“Bizim gerek burada gerek dı arıda hayatımıza dikkat etmemiz, kendimize çeki düzen vermemiz gerekti iyle ilgili genel tavsiyelerde bulunuyorlar. Dini konularda herhangi bir yönlendirme kesinlikle olmuyor. Faizsiz bankacılı ın ne anlama geldi i ve neden gerek duyuldu unu iyi bilmemiz gerekti i ve misyonumuza ters davranmamız gerekti i söyleniyor. Bunun dı ndaki dini konular ve ibadetlerle ilgili her ey, bize ba lı.”

“Te vik ya da tavsiye edilen herhangi bir grup, vakıf, dernek ya da sendika gibi bir ey olmuyor. Genel ahlaka ters davranılmadı ı sürece, kimsenin kimseye karı tı ı yok. Arkada larımız genelde ki ilik sahibi, çalı tı ı kurumun genel dokusunu iyi bilen insanlar oldu u için hiçbir sıkıntı olmuyor. hayatımız dı ndaki tercihlerde tamamen kendi ba ımıza ve özgürüz.”

Bu konuda personel de yönetici konumundakileri do rulamaktadır. Dini veya ideolojik konularda, banka yönetimi ve personelin, kendi ki isel tercihlerine göre hareket edebildikleri görülmektedir. Bu konulardaki ho görü ve çe itlilik, kurumun özerkli ine önemli bir katkı sa lamaktadır. Önemsedi imiz di er bir konu da personelin ücret durumudur. Bu konu, personelin tatmin ve tercihi için önemlidir. Ayrıca dindar kimselerin, i letmelerinde inanç ve ilkelerinin aksine çok daha dü ük ücretle personel çalı tı rdı ı, yine bu tür i letmelerde, emek sömürsünün daha fazla yapıldı ı ekinde ele tiriler yaygındır. En azından bu sektörle ilgili olarak durumun ne oldu unu anlamak için banka yöneticilerine **“Personelinizin ücreti ile**

geleneksel bankalarda çalışan personelin aldığı ücret arasında bir farkla tırma yapar mısınız?” sorusunu yönelttik.

“ Ücret olarak gerek bizim gerekse personelimizin, diğer bankalardan çok fazla bir farklılık söz konusu değil. Zaten aynı işi yaptığımız için, ücretler açısından aramızda uçurumlar olması beklenemez. Bence ücret kadar önemli olan şey, inandığımız bir işi yapıyor olmamız. Ücret ve özlük haklarımız bana göre tatmin edici.”

“ Ücret olarak, yaklaşık aynıyız. Bence, tatmin edici. Bizim için de öyle, personelimiz için de. Diğer özlük hakları açısından da tamamen aynıyız.”

“ Ücret olarak diğer bankalarla aramızda ciddi bir farklılık yok. Aynı sayılırız. Ben, piyasa koşullarına göre maddi ve manevi olarak tatmin edici olduğunu düşünüyorum.”

“ Çok az bir dezavantajımız var. Ama şartlarımıza göre iyi aldığımızı düşünüyorum. Tatmin edici olup olmaması kişiye göre değişir elbette. Zaten piyasanın çok altında ya da çok üstünde olması pek mümkün değil.”

Bu konuda personelin düşüncesi biraz daha çeşitlilik göstermektedir. Kendilerine konu ile ilgili olarak *“Ücretinizi geleneksel banka personeli ile kıyaslar mısınız?”* sorusunu yönelttiğimizde verilen cevaplar bunu göstermektedir:

“ Ücret açısından faizli bankalarda çalışan arkadaşlarla aynı alıyoruz sayılır. Önemli bir farklılık yok. Ben, genel olarak bankacılık sektöründe ücretlerin düşük olduğunu kanaatindeyim.”

“Bence ücret çok önemli değil. Çünkü ben hem bağırtım dolayısıyla başka bir bankada çalışamazdım, hem de faizli olduğu için çalışmak istemezdim. Onun için kendi bankam ne verse kabulümdür. Buna rağmen artlara göre iyi kazanıyoruz.”

“ Ben, maddi ve manevi olarak artlarımızın çok iyi olduğunu düşünüyorum. Bankalarda kimin ne kadar kazandığı çok önemli değil benim için.”

“ Benzer şartlarda çalışıyoruz ve benzer ücretler alıyoruz. Özlük hakları konusunda çok daha iyi olduğumuzu düşünüyorum.”

“ Şu an kazandıktan çok daha fazla kazanma şansım olsa bile bankayı tercih etmem mümkün değil. Ben şimdi olduğu gibi inançlarımla ilgili meydanları yapmak isterim. Benim için ücret bundan sonra gelir. Bunun için hiç karla tırma yapmıyordum.”

“ Bence genel olarak bankacılık sektöründe ücretler düşüktür. Ortalama bir hayat standardını yakalamak için yetersiz. Bu sadece bizim için geçerli değil. Sonuçta biz de aynı ücretlerle çalışıyoruz. Kazancımız daha fazla olmalı diye düşünüyorum.”

2.3. Toplumsal Amaçlar

Ekonomik kurumlar, kuruluş felsefeleri doğrultusunda salt kâr elde etme amacı dışında, toplumsal, kültürel, sanatsal vb. amaçlar da taşıyabilirler. Bu durum bankalar için de geçerlidir. Bu açıdan bazı bankaların çeşitli sanatsal sportif ve kültürel etkinliklere sponsor oldukları, kendi adlarına olan yayın evleri aracılığıyla kitaplar ve dergiler yayımladıkları görülmektedir. Bu tür faaliyetler, reklam amacı taşıdığı gibi toplumsal ve kültürel bir amacı da içerir. Bütün bunlar benimsenen düşünce yapısının “toplumsal ortak iyi” anlayışı ile ilgili tercihleri ifade etmektedir. Araştırmamız bankanın da bu anlamda amaç ve faaliyetlerinin olması muhtemeldir. Hatta bu tür bankaların kuruluş yıllarında bazı çevreler tarafından irticaya kaynak sağlayan kurumlar olarak görüldüğünü düşünürse bu konuyu anlamının çok önemli olduğunu söylenebilir.

Ayrıca özerk bir kamusal alan, kendi “ortak iyi” anlayışı çerçevesinde kültürel bir mücadele sürdürür. Özerk kamusal alanı oluşturan her farklı yapı, bu açıdan birbirini destekler. Banka personelinin çalışmaları bankanın özerk alan olup olmaması konusundaki düşüncelerini tespit etmek için kendilerine “***Bankanızın özerk bir bankacılık alanı oldu mu diye düşünüyor musunuz?***” sorusunu yönelttik. Aldığımız cevaplar şu şekildedir:

“Biz, kurum olarak sadece ekonomik alanda faaliyet gösteriyoruz. Sosyal ve kültürel alanlarda faaliyet gösteren çeşitli vakıf ve dernek gibi çeşitli kurumlara ekonomik destek sağladığımız oluyor. Tabii ki bunları sadece olarak yapmamız mümkün değil. Kurum olarak yapıyoruz. Daha önce de çeşitli burs imkânları sağlıyorduk. Şu an, bu yetki, bizlerden alındı.”

“Bizim faaliyet alanımız bankacılık oldu mu için direkt olarak sosyal ve kültürel faaliyetler içerisinde olamıyoruz. Ama çeşitli konferansların, eğitim seminerlerinin düzenlenmesi ve bazı hayır kurumlarının faaliyetleri için dolaylı desteğimiz oluyor. Biz, ekonomik olarak adil bir gelir dağılımının olduğu, insanların hayatlarından, ilerlerinden memnun olduğu bir Türkiye isteriz. Ahlaklı, kültürlü, iyi eğitimli, sorunların diyalog ile çözüldüğü bir Türkiye. Bu amaçla mücadele eden herkesin maddi ve manevi olarak yanındayız.”

“Tek amacımız kazanmak, daha çok kazanarak kendi alanımızda tekel oluşturmak değil elbette. Hala gelişme ve büyüme aşamasında olan bir kurumuz. Böyle olduğu için toplumsal ve kültürel amaçlar, bankacılık amaçlarımız yanında daha sönük kalıyor. Daha çok faizsiz bankacılık sektörünün yaygınlaşmasını sağlamak, faiz almayan insanların, tasarruflu ve yatırımcı olarak madur olmasını sağlamak gibi ekonomik hedeflerimiz var. Toplumda gelir ve refahın adil dağılımı için bunlar gerekli. Bazı ekonomik imkân ve ayrıcalıklardan faydalanamayan dindar insanların da piyasaya girmesinin desteklenmesi gerekiyor. Bence bunlar çok önemli şeyler. Bunların, sosyo-kültürel, siyasal ve ekonomik anlamda mutlaka etkileri olacaktır.”

Verilen cevaplar kısaca de erlendirildi inde bankanın, bankacılık alanı dı nda kalan, toplumsal ve kültürel alanlarla ilgili amaç ve hedefleri çok belirgin olmadı ı görülmektedir. Bankacılık alanı dı nda kalan amaç ve hedefler, ekonomik hedeflerin sonuçları olarak öngörölmeye çalı ılmaktadır. Sivil toplum alanında faaliyet gösteren bazı kurumlara yapılan mütevazı desteklerden bahsedilebilmektedir. Asıl amacın imkânsızlıklar nedeniyle piyasaya giremeyen kesimlerin, bankanın verdi i desteklerle, piyasaya girmesiyle gerçekte ece i öngörölmektedir.

Aynı konuyla ilgili olarak personelin daha az bilgiye sahip oldu u görülmektedir. Bu konuda personelin dü ünmesini ö renmek için kendilerine “*Çalı tı ınız kurumun toplumsal ve kültürel amaçları var mıdır?*” sorusunu sorduk. Konuyla ilgili cevaplar u ekildedir:

“Ben kültürel amaçlardan ziyade ekonomik amaçlarla ilgileniyorum. Bunun dı nda da mutlaka amaçlar vardır. Bu amaçlar konusunda belirleyici olan, bankamızın kurucularının tavrıdır. Bizim görevimiz en üst performans düzeyinde çalı arak, bankamızın verimlili ini artırmaktır.”

“ Bu bizim dünya görü ümüzle ilgili bir konu. Bunun için personel olarak benim i hayatı dı nda, bazı sivil toplum kurulu larında çalı malarım var. Bankamızın amaçlarıyla ilgili karar vericiler ise yönetim ve banka sahipleri. Gördü üm kadarıyla bazı dernek ve vakıf gibi kurumlara yardımlar dı nda çok fazla bir ey yok.”

“ Bence bankamızın kurucularının vizyonu ile alakalı bir soru bu. Bizden istenen bu tür amaçlarla ilgili çalı malar yapmak de il, i le ilgili verimlilik. Yönetimimiz bazen yerel düzeyde sosyal ve kültürel etkinlikler düzenleyebiliyor. Bankamızın kurucuları, kârlılık dı nda, üretime katkı sa lama noktasında, yo un çaba harcıyorlar. Toplumsal ve kültürel amaçlar için zaman ve imkân gerekli bence. Ben bunlarla ilgilenmek yerine, i imi yapmaya çalı ıyorum.”

“ adamı dernekleri veya çe itli sivil toplum örgütlerinin yaptı ı gibi, toplumsal sorunlarla ilgili ara tırmalar yapmak ve çözümler önermek gibi amaçlarımız olmadı. Amaçlarımızın neredeyse tamamı, bankacılık alanıyla ilgili bence. Kurulu dönemlerimizde, faizsiz bankacılık ile ilgili bilimsel ve dini ara tırmalara katkılar sunuldu, sanıyorum. Bankacılık alanımızı geni letmek için her türlü çalı maya destek veriliyor. Çe itli konferans ya da seminerler düzenlenebiliyor. Ama çe itli sanat ve spor gibi organizasyonlarda uluslararası sponsorluk için henüz erken diye dü ünüyorum.”

Görüldü ü gibi sosyal ve kültürel amaçlar konusunda personelin kesin ve net bir dü üncesi yoktur. Bu tür amaçlarla ilgili yapılan çalı malar, daha çok bireyseldir. Bu nedenle, yapılan çalı malar da bireysel kalmaktadır.

2.4.Kimlik Algısı

Ara tırmamızın bu bölümünde, bankanın yönetim ve personel kadrolarında görev yapanların, faizsiz bankacılık sektöründe çalı malarından kaynaklanan bir kimlik duygusuna sahip olup olmadıklarını anlamaya çalı tık. Daha önceki bölümlerde gördü ümüz gibi, modern kamusal alana yöneltilen en önemli ele tirilerden birisi, onun farklı kimlikleri kabul etmemesidir. Modern kamuya katılabilmek için verili kimli in kabullenilmesi önemlidir. Oysa özerk kamusal alanların ortaya çıkı nenedi, bireylerin verili kimli i kabul etmemeleridir. Bireylerin kendisi ve çevresiyle ilgili ele tirel dü ünme süreçleri, öznele me ve kimlik olu turma süreçleridir. Bu açıdan bireylerin kimlik olu turma süreci, hep yeniden tanımlanan ve bir ötekine göre yeniden kurgulanan, dinamik bir süreçtir.(Kural, 1997: 6.) Kimlik arayı ları, bireyleri, kolektif hareketler, din, ideolojiler ve etnisite gibi farklı alanlara yöneltmektedir. Bu anlamda çevrecilik, milenyum hareketleri, feminizm vb. birçok örnek verilebilir. Ayrıca günümüzde kimlikler, tek bir eye ba lı olarak tanımlanmamaktadır.

Faizsiz bankacılık örneğinde de görülen şey, hem verili bankacılık kimliğini ele tirmen hem de İslam tarihinde örneği olmayan bir kurumu yine dini kaynakları yorumlayarak yaratmaktır. Bu süreç, eylem olarak, kimlik oluşturma sürecinin aynısıdır. Var olanı, kendisini, ötekini ele tirerek, yeni bir şey ortaya koyma çabasıdır. İslami sosyal hareketleri, önceki dönem dini hareketlerden ayıran bu özellikleridir. Çünkü İslami özneler, hem modernin ele tirisini hem de kendi geleneklerinin ele tirisini yapmakta ve böylece yeni bir kimlik tanımını ortaya koymaktadırlar. Bu kimlik tanımı, hem modern kamusal alan kimliğinden farklıdır hem de asırlardır süregelen İslami geleneğin sunduğu kimlikten farklıdır. Dini yaşam biçimleri, yeniden yorumlanarak farklı biçimlere dönüşmekte, bu yorumlama ve farklılıklar yeniden ve yeniden ele tirilmektedir.

Faizsiz bankacılık sistemi de, bu süreçler sonunda ortaya çıkan bir kavramdır. Kurulduğunun amacı dini olmasına rağmen dini açıdan ele tirilmemiştir. Kuruluşu kusuz bir banka etrafında kolektif bir kimlik oluşturma ması mümkün değildir. Ancak banka çalışanları ya da mü terilerinin, kendilerini banka aracılığıyla İslami kimlikle tanımlamaları mümkündür. Bu kimlik, verili kimliği kabullenmemenin ifadesi oldu u kadar, geleneksel Müslüman kimliğinin de dır. Bu açıdan öncelikle banka yöneticileri için, çalışanları bankanın ne anlam ifade ettiğini öğrenmek için kendilerine **“Bu bankanın üyesi olmak size farklı bir kimlik ya da farklılık katıyor mu?”** Sorusunu sorduk. Verdikleri cevapları ekildedir:

“ Burada çalışmak bana farklılık hissi veriyor. Bu farklılığı, dışarıda da hissediyorum. İnsanların bizden beklentileriyle, faizli bir bankada yönetici olarak çalışandan birinden beklentileri çok farklı. Bana bazen hocam diyorlar. Biraz dini kültürümüz de var. Bu nedenle daha çok kendilerinden görüyorlar. Meru olmayan herhangi bir davranışımızı görseler çok kötü etkileri olur eminim.”

“ Faizsiz bir bankada yönetici olmak, dini hayatta da dikkatli olmayı gerektiriyor. Çünkü biz insanlara dini bir ilkeye bağlı olarak bankacılık yaptığımızı söylüyoruz. Ben, herhangi bir içkili davette görülsem çok yanlış anlaşıyorum. Tutarlı olmamız ve kendimizle çelişmememiz önemli. Ben, iş hayatımı da hayatımın çok önemli bir parçası olarak görüyorum. Çalıştığım kurum kimliğime katkı yapıyor. Faizli bankada çalışsaydım hayatım boyunca kimliğimle çelişmek zorunda kalırdım.”

“ Kimliklerimizi iş hayatımıza borçlu olduğumuzu düşünmüyorum. İnsan iş hayatına girdiğinde zaten yaş olarak, belli bir tecrübe ve kimlik kazanmış oluyor. İş hayatı ya bu kimliğe katkı sağlıyor ya da onu aşağılıyor. Burası benim bilinçli tercihimdi, çünkü buranın ortam ve bankacılık ilkeleri olarak kimliğime destek sağlayacağını düşünmüştüm. Düşündüğüm gibi de oldu.”

Bu konuda, personelin bilinç ve farkındalık durumunun, yönetim kadrosuna göre biraz daha düşük olduğunu kanaatindeyiz. Nitekim birçoku bu bankada çalışmalarının kimlikleriyle ilgili kısmını ilk kez sorumuz nedeniyle düşündüğünü belirtmektedir. Buna rağmen çoğu, bu bankanın bir üyesi olmanın, kimliklerine olumlu katkılar sağladığını düşünmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgiyi “*Bu bankanın personeli olmak size bir kimlik duygusu ya da farklılık duygusu katıyor mu?*” Sorusuna banka personelinin verdiği cevaplarda bulmak mümkündür:

“ Burada çalışıyor olmamın bana kesinlikle bir farklılık duygusu kattığını söyleyebilirim. Kimlik olayı biraz farklı bence. Burada çalışmak kimlik sahibi olmak için tek başına yeterli değil bence. Başörtülü olarak faizsiz bir bankada çalışıyorsanız insanlar sadece dindar olduğunuzu düşünüyor. Bu, beni rahatsız etmiyor. Çünkü ben buyum. Ama bu kimliğimi, burada kazanmışım değilim. Sadece, burası, kimliğimle çok uyumlu bir yer.”

“ tiraf etmeliyim ki bunu daha önce hiç dü ünmemi tim. Burada çalı manın bir ayrıcalı ı var mutlaka. Faizsizlik prensibiyle hareket eden bir bankada çalı ıyorsanız, özel hayatınızda da dini kurallara dikkat etmeniz gerekir. Aksi halde kim olursak olalım, hangi i i yapıyor olursak olalım mü teri bizi tutarsız bulacaktır. Bütün bunlar bizde bir kimlik olu turur mu bilmiyorum. Ama bu tür bankalarda çalı mak, herhangi bir bankada çalı maktan çok farklı. Hiçbir yerde bu bankanın bir üyesi oldu unuz gerçe ini unutamıyorsunuz.”

“ Kimli imi bu bankada çalı ıyor olmama borçlu de ilim. Bu bankanın ki isel olarak kimli ime katkılar sa ladı ını söyleyebilirim. Ancak farklı bir kimlik olu turdu unu söyleyemem. E er ki isel olarak kimli ime katkı sa lamayan bir yerde çalı saydım, kendimden fedakârlık yapmak zorunda kalırdım. Hayatımı bu ekilde yürütmem gerçekten çok zor olurdu.”

“ Bu konuyu ilk kez dü ünüyorum. e ba lamadan önceki endi elerimi hatırladım. Ba ka bankalara da i ba vurusu yapmı ve kabul edilmi tim. Burası ba vurumu daha geç kabul etti i için, olmazsa ne yaparım diye çok endi elenmi tim. Faizsiz bankacılık yapmak, kendimiz faiz almasak bile bu i lemlere alet olmak, beni kötü etkilerdi. Burada yeni bir kimlik kazanmadım ama kimli imden, ilkelerimden, inançlarımdan fedakârlık yapmak zorunda da kalmadım.”

“ Burası dini ya da kültürel bir kurum de il bir banka sonuçta. Personel olarak bizler de bize verilen i leri belli bir ücret kar ılı ı yapıyoruz. yerinin ki ilik ya da kimlikle ili kisini kuramıyorum do rusu. Dı arıdan belki çok farklı algılanıyor olabilir ama ben burada çalı an birisi olarak kendimi çok farklı ya da ayrıcalıklı olarak görmüyorum.”

“ Ben ba örtüm ya da dini kimli im nedeniyle, bankamın kimli imi bütünleyen bir yer oldu unu dü ünüyorum. Kimli imi burada kazanmı de ilim ama kimli imle ters bir i te çalı mıyorum. Bu benim için çok önemli. Bu nedenle her zaman çok anslı oldu umu dü ündüm. Ayrıca mü terilerimiz de

bizi böyle gördükleri için çok anslı olduklarını ifade ediyorlar. Konya gibi dini özellikleri ağır basan bir yerde faizsiz bankada çalışmak, farklı beklentiler oluşturuyor. Dindar olduğumuz düşünülüyor, daha fazla değer veriliyor.”

“ Çok ilginç bir soru bence. Bu benim için, hayatımı buradan kazanıyorum. Yöneticilerimiz, arkadaşlarımız hatta müşterilerimizin çoğunluğu dini kimlikle alakalı olduğunu söyleyebilirim. Kimlik için bana sanki özel bir konu gibi geliyor. Faizsiz bankada çalışıyoruz ve bu dini bir ilke. Ama buralı buralı burada çalışıyor olmak bizi bir kimlik sahibi yapmaz. Aslında bu işin yerinde hepimizin farklı kimlikleri var diye düşünüyorum. Hayatımızda kendimizi daha çok hangi kimlikle tanımlıyoruz bu önemli. Bir arkadaşımız burada çalışsa bile Kürt kimliğini, dindarlık kimliğini, bölgesel kimliğini öne çıkarabilir. Ben, sıradan bir insanım. Belirgin ya da farklı olarak, kendimi tanımladığım, hayatımı adadığım bir şey yok. Burada çalıştığım için kendimi dindar olarak tanımlayamam.”

“Kimlik konusunun özel bir konu olduğunu düşünüyorum. Hayatımıza anlam katan, inandığımız ve uğruna mücadele ettiğimiz ve benzeri te bununla varım dediğimiz şeyler, kimliğimizle alakalı şeyler gibi geliyor bana. Banka olarak burası çalıştığımız ve hayatımızı kazandığımız bir yer. Üstelik kimliğime zıt bir işin yerinde de il. Bunun dışında işin yerinde benim buradan başka bir beklentim yok.”

“ Kimlik olarak burada çalışmanın anlamını düşünmedim. Ama burada çalışmak kendini farklı hissettiriyor. Bunu fazla abartmamak lazım diye düşünüyorum. Burası bankacılık sistemi açısından, farklı bir bankacılık kimliğini sunuyor. Burada çalışan insanlar için farklı bir kimlik sunmuyor bence. Ben, sadece hayatımı kazanmak için bu bankada çalışıyorum. Bu başka bir yer de olabilirdi. Kendimi kesinlikle işimle tanımlamam. Kimliğimizi kazandığımız yer kesinlikle işyerimizin dışında ve biz buraya kimliklerimizle geldik. Burada sadece bizim kimliklerimize saygı duyuldu.”

Gördü ümüz gibi kimlik konusundaki yaklaşımlar, bazı farklılıklara rağmen benzerlik taşımaktadır. Yönetici ve personel konumunda çalışanlar, kimliklerini tamamen çalıştığı bankaya borçlu olmadıklarını ifade etmektedirler. Genellikle hizmet edilen bankacılık sektörünün, kimlikleriyle uyumu ifade edilmektedir. Buradan hareketle, faizsiz bankacılık sisteminin İslami kimliğin bir parçası olduğunu ifade edebiliriz. Herhangi bir kimliğin kendini ifade edebileceği, birçok toplumsal alan veya toplumsal hareket olabilir. Ekonomide bir alt baskı olarak ele aldığımız faizsiz bankacılık sektörünün de buna bir örnek olduğunu görülmüştür. Faizsiz bankacılık da İslami kimliğin kendisini ifade etmeye çalıştığı bir sektördür.

Konuyla ilgili olarak banka personeline **“Bankanızın sadece dini kimliki olan insanlara kariyer imkânı verdi mi diyor musunuz?**

eklinde ikinci bir soru yönelterek, personel grubunda dini kimliğin ne derece baskın olduğunu anlamaya çalıştık. Konuyla ilgili derlendirmelerdeki yaygın kanı, dindar kimliklerin bu tür kurumlarda tamamen hâkim olduğunu yönündeydi. Bu soruyla asıl öğrenmeye çalıştığımız nokta, banka personeli olmanın, doğrudan bir kimlik kazandırıp kazandırmadığı ve sadece dindar insanlar veya dindar müteri kitlesiyle çalışılıp çalışılmadığının tespit edilmesiydi. Konuyla ilgili derlendirmeler ekilde olmuştur:

“ Bence bu, çok radikal bir sınırlama olur. Bu konuda, bankamızın tercihi, bu işi en iyi yapabilecek kişileri bulmak. Alanında çok iyi yetimi amaçlı nedenlerden dolayı banka bankalarda çalışamayan birçok arkadaşımız var. Bankamızın onları istihdam etmesi, dini ya da banka kimlikleri nedeniyle değildir. Bu insanlar, dindar olabilir ya da olmayabilir. Önemli olan, işlerinde uzman olmalarıdır. Dindarlık göre bir seçim yapılırsa, bankacılık yapmak bence mümkün olmaz. Biri çok iyi bir din adamı olabilir, çok dindar olabilir ama bu işi bilmiyorsa, buraya alınması mümkün değildir. Bunun tam tersi de var. Bu işte uzman ama banka örtüsü ya da benzer nedenlerden dolayı banka yerde çalışmıyor. Bu durumda böyle bir personel neden işe alınmasın ki. Dini kimliki olan

insanların burada kariyer imkânı buldukları do ru. Ama sadece dindar insanların alındı mı söylemek kesinlikle yanlış .”

“ Bunun çok yanlış bir algı oldu unu dü ünüyorum. Çünkü biz de dindar insanlar oldu u gibi, dindar olmayan, dine çok yakın olmayan insanlar da çalı ma imkânı buluyor. Dindar çalı anlar burada herhangi bir sıkıntı ya amadıkları gibi dindar olmayan insanlar da di erlerine saygı duydukları oranda sıkıntı ya amıyorlar. Ki ilik olarak ba kasına saygılı olmayan insanları çalı tırmama konusunda bankamız çok hassas. Bu durum yanlış anla ılmamalı. Bu banka faizsiz bankacılık sistemine inanan herkese açık benim gördü üm kadarıyla.”

“Bu bankamıza haksızlık bence. Bankamız bana göre personel seçmiyor. Haklı olarak, sadece toplumun de erlerine saygılı, uyumlu insanlar olmasına dikkat ediyor. İni iyi yapıp, çevresine saygılı olduktan sonra özel bir dindarlık sınavına tabi tutulmuyor. Bu, do ru bir yakla ım olmaz zaten. Di er bankalar mesela, ba örtüsü konusunda sıkıntı yaptıkları için ve burada onlara sahip çıkıldı ı için yanlış anla ılıyor. Sanki burada ki herkes dindar, herkes namaz kılıyor diye dü ünülüyor. Gerçek böyle de il, dindar olsun ya da olmasın fark gözetilmiyor.”

Ben, bu konuda di er bankaların daha ayrımcı olduklarını dü ünüyorum. Ben, aynı i i ba ka bir bankada yapabilme becerisine sahipken, kıyafetim nedeniyle oralarda çalı abilmem mümkün de il. Bu, haksızlık ve büyük bir saygısızlık. Oysa bu banka, kimli ime ve ya kılık kıyafetime de il, yetenek ve uzmanlı ıma bakarak beni i e aldı. Benim gibi olmayan insanlar da burada çalı ıyor. Onlar, burası olmasa faizli bankada çalı ma imkânına sahip ama ben de ilim. Yani burası dindar insanlara kariyer imkânı vermiyor.”

“ Bu soru bence insanı yönlendirmeye çalı an ve bankamızın sadece dindar insanlara i imkânı verdi ini ima eden bir soru. Toplumda böyle bir dü ünçe olabilir. Ben, kesinlikle bunun yanlış oldu unu ifade etmek istiyorum.

Ben, bu bankanın sadece dini kimli i olan insanlara de il, dini kimli i olan insanlara da kariyer imkânı verdi ini dü ünüyorum. Di er bankalar, kariyer ve i imkânı sa larken bize göre bazı ayrımcılıklar yapıyorlar. Burada ise bu ayrımlardan ziyade i e bakılıyor.”

“ Dindar insanların bu tür bankacılık sisteminde daha fazla istihdam edildikleri do ru. Bu durum, sadece dindarlara i ve kariyer imkânı verdi i anlamına gelmez. Bizzat içeriden biri olarak, dindarlıkla uzaktan yakından ili kisi olmayan insanların da buralarda çalı tı nı çok iyi biliyorum. Bence ideolojik dü ünülmemeli. Her dü ünceden insan, her yerde uzmanlı na göre kariyer imkânı bulmalı. Birçok arkada ım, ben de dâhil, kalite olarak di er bankalarda çalı abilecekken, bu imkâna sahip de iliz. Faizsiz bir sektör, neden bize imkân vermesin ki? Bundan daha do al ne olabilir ki?”

“ Bence bu tür kurumlarda dini kimli i olan insanlara daha fazla imkân verildi i do ru. Ben, bunun bankanın ayrımcılı a dayalı bir ilkesinden kaynaklandı nı dü ünüyorum. Böyle bir i gücü varsa faizsizlik ilkesiyle hareket eden bir kurumun bunu de erlendirmesi çok do al. Ba ka bankalarda çalı an herhangi bir personel burada çalı abilir, personel aç ı varsa tabi ki. Bizdeki herhangi bir personelin ba ka bankalarda çalı ma imkânı ise daha sınırlı. Bu açıdan ben, bu konuda bankamızın ayrımcılık de il, bazı ma duriyetleri giderdi ini dü ünüyorum.”

“Bence böyle bir ey olması çok zor. Ben, dindar bir insan olmama ra men burada i ve kariyer imkânına sahibim. Gördü üm kadarıyla dindar insanlar da var. sektöründe sadece belirli kimlik sahibi insanlara imkânlar sunmak, kârlı bir ey olmaz. Bence i anlamında sahip oldu unuz nitelikler, kariyeriniz için en belirleyici eydir.”

Sorumuzun ima etti i negatif çâ rı ımların hemen fark edildi i görülmektedir. Banka çalı anları, i ve kariyer imkânları olarak, belirli bir dü ünce ve kimlik grubuna hitap edilmedi ini kesin bir dille ve örneklerle ifade

etmeye çalı maktadırlar. Bu tavrı açısından da bankanın, alt bir ekonominin, alt bir sektörü olmayı kabul etmedi ini görüyoruz. Aksine dindar toplumsal gruplardan çe itli bireylere oldu u kadar, katı ideolojik ba lılıklar dı nda genele hitap etmekte ve kariyer imkânı sunmaktadır. Dindar insanların a ırlıkta olması, bulgularımızda da görüldü ü gibi, öncelikle dini bir ilkeye göre kurulmasındandır. Di er bir neden de faiz ya da tesettür gibi konularda hassasiyeti olan birçok çalı anın ba ka bankaları tercih edememesidir. Bu özellikler, bankanın hem özerklik hem de kamusallık yönünü vurgulamaktadır.

Konuyla ilgili olarak mü teri grubu, ço unlukla, çalı anların genel yanlı kanı olarak ifade etti i dü üncelere sahiptir. Nitekim kendilerine yöneltti imiz **“Bu tür bankalarla yalnızca dindar insanların çalı tırıldı ı konusunda neler söylersiniz?”** Sorusuna verilen cevaplar bu durumu en iyi eilde göstermektedir.

“ Benim gördü üm kadarıyla ço unlukla dindar insanlar çalı yor. Bence bu bankaların varlı ı, bu alanda kendini yeti tirmi ama di er bankalarda çalı ma ansı olmayan insanların ma duriyetlerini de gideriyor. Kesin olarak, burada dindar olmayanlar çalı amaz, diye bir kural oldu unu sanmıyorum. Ço unlukla bu tür insanların tercih edildi ini dü ünüyorum.”

“ Ben, i yaptı ım ubede ço unu ki isel olarak tanıyorum. Hepsinin dindar oldu unu söyleyemesem bile, ço unun dine önem veren insanlar oldu unu biliyorum. Ço unun hayatında dinin önemli bir yeri var.”

“ Bankayla çok sık i i olan biri de ilim. Bunun için kesin bir ey söylemem yanlı olur. Gördü üm kadarıyla bayan personelin pek ço u tesettürlü. Bunda a ırtıcı bir ey yok. Çünkü faizsiz bir bankaysanız, dindar insanlarla çalı manız çok do al. Özellikle dindar insanları seçtiklerini sanmıyorum. Özel sektör, nerede ucuz i gücü varsa bunu kullanmaya çalı ır. Kârlılık varsa, din, iman çok önemli de ildir, bence. Günümüzde özel

ekonomik kurumların tek amacı, daha fazla kazanmaktır. İnsani ya da dini kaygılar, bundan sonra gelir.”

“ Dindar insanların ço unlukla çalı tı nı dü ünüyorum. Gördüklerim bunu destekliyor. Bence hem dini kurallara göre kurulup hem de dine duyarsız insanlarla çalı mak tutarsızlık olurdu. Tesettür ve faiz gibi nedenlerden dolayı, ba ka bankalarda çalı ması mümkün olmayan birçok insan, buralarda çalı ıyor. Onlara da bir imkân olması açısından bu, çok önemli bence.”

“ Ben, bundan ziyade yapılan i e bakıyorum. Yapılan i lem faiz ise bunu dindar ya da ateist birisinin yapmasının benim açımdan hiçbir farkı yok. E er i lem yapılan faizsiz bir i lemse bunu yapan dindar olmasa da olur. Gördü üm kadarıyla bu tür bankalarda daha çok, dindarlık özellikleri olan insanlar çalı ıyor. Tanıdıklarımın ço u, namazına, orucuna ve özel hayatına dikkat eden insanlar. Kendini bu alanda yeti tirmi se neden çalı masınlar ki? Tesettürlü ama bu i i yapıyorsa sen tesettürlüsün bu i i yapamazsın, demek hiç adil olmaz. Di er bankalar, bunu yapıyorlar ama burası açık bayanları da çalı tırıyor.”

“ İlk bakı ta sadece dini kimli i olan insanlara i imkânı verildi i izlenimi olu uyor insanda. Bu ekilde tek tip bir i çi grubu olu turmak çok zor bence. Benim tanıdıklarımın ço u, din hususunda hassas insanlardı. Ama hepsinin aynı olması mümkün de il. Dindar insanlardan da bu i te, e itim ve yetenek olarak yeti mi birçok insanın olması ve buraları tercih etmesi farklı yorumlanmamalı. Böyle bir potansiyel varsa ve ba kası de il de bu tür bankaların bu potansiyeli de erlendirmesinin ne sakıncası olabilir ki.”

Gördü ümüz gibi genel olarak, bu tür bankalarda ço unlukla dindarlık özelli i a ır basan personelin çalı tı ı dü ünülmektedir. Bunun sebebi ise dini konularda hassasiyet ta ıyan insanları çalı tırma konusunda özellikle de tesettür ve faiz konusundaki hassasiyetlere di er bankaların dikkat etmemesi gösterilmektedir. Bu nedenle dindar insanların istihdamına önem verilmesi do al kar ılanmaktadır.

Yine bu çerçevede mü terilerin, banka olarak i yaptıkları insanların dindarlık durumunun kendileri açısından ne derece önemli bulduklarını öğrenmek üzere “*Çalı tı ınız insanların dindar olması sizin için ne kadar önemli?*” sorusunu sorduk. Sorumuza verilen cevaplar u ekildedir:

“ nsan kendisi gibi dü ünen, dünyayı kendisi gibi anlamlandıran kişilerle çalı mayı istiyor tabii ki. Dindar ve gerçekten Allah’tan korkan bir insandan kimseye zarar gelmez. Allah’a karşı sorumluluk hisseden insan, başkasına karşı da sorumluluk hisseder. Bu nedenle dindar insanlarla çalı mayı isterim. İyaptırım insanın namaz kılması bana güven verir. Bu her zaman mümkün de il tabii iki.”

“ Gerçek dindar insanlarla çalı mayı çok isterim. Bence birçok insan, dindarlık izlenimi vererek, bunu kişisel çıkarları için kullanıyor. Bunun yanı sıra gerçekten Allah, Peygamber tanıyan, hakkıyla dinine bağlı, haksızlıktan korkan insanlar da var. Ben ne kimsenin hakkını yemek ne de kimsenin benim hakkımı yemesini isterim. Kul hakkını bilen insanlarla çalı mak önemli.”

“ hayatında, sosyal hayatta böyle bir şey mümkün de il. O zaman herkes birbirinin hak ve hukukuna dikkat etmeli. Dindar gibi görünen ve dolandırıcılık yapan birçok insan var. İnsanlar, çıkarları söz konusu oldu unda, din ve imanı bir kenara bırakabiliyorlar. Öyle bir zamanda ya ıyoruz ki, ne dindar görünen insanlara tam olarak güvenebiliyorsunuz ne de sıradan insanlara. Vicdan sahibi olmak her şeyden önemli sanırım.”

“Bankacılık açısından çok önemli de il bence. Burada önemli olan, sistemin faizsiz olmasıdır. Herkesin dindarlığı kendisiyle, yaratıcı arasındaki bir konu. Herkes yaptıklarının hesabını kendisi verecek. Önemli olan Benim Allah’ın yasak ettiği şeyleri yaptırmamam ve buna alet olmamak. Eğer ben faizli şeyleri yapıyorsam, bunu yapan personel dindar olmu ya da olmamı ne fark eder ki?”

“ Dindar insanlarla çalı maktan ziyade hak ve hukukunu bilen insanlarla çalı mayı isterim. Çünkü i hayatında, dindar sandı ınız insanların, çıkarlar söz konusu oldu unda anında de i ti ini görüyoruz. Ahlak sahibi, dürüst ve temiz olup da dindar olmayan insanlar da var. Bu tür insanlarla sıkıntı ya amadım hiç. Kimsenin dini imanı beni ilgilendirmiyor. Önemli olan, benimle i ili kisinde dürüstlük ve güven.”

Görüldü ü gibi birlikte i yapılan insanların dindarlı ı önemsenmekle birlikte, yeterli bulunmamaktadır. Mü teri, gerçek dindar kavramını kullanmakta, dindar gibi görünen insanların bunu kötüye kullanabilme ihtimalini dü ünmektedir. Bankacılık veya ba ka sektörlerde birlikte i yapılan insanların dindarlı ı kadar, dürüstlü ü, ahlakı, kul hakkına riayet eden, vicdanlı, Allah korkusu olan insanlar olmaları önemsenmektedir. Bunun yanı sıra öncelikle yapılan i lemlerin helal olması aksi takdirde haram olan bir i lemi yapan kimsenin kimli inin önemli olmadı ı ifade edilmektedir.

Bildi imiz gibi ölkemiz, 1994–2000 yılları arasında, yine kâr payı sistemiyle çalı an, dini kimliklerini ön plana çıkaran bazı irket ve holdinglerin batı na ahit olmu tur. Bu açıdan banka mü terileri için, bu durumun aynı sistemle çalı an, dini referansta bulunan banka veya irketlere kar ı güven problemi olu turup olu turmadı ını ö renmek büyük önem arz etmektedir. Yine bu gibi olumsuz örneklere ra men bu bankaya güven durumlarının sebebini anlamak da oldukça önemlidir. Bu nedenle banka mü terilerine, ***Türkiye’de kâr payı sistemiyle çalı an bazı irketlerin batması dindar insanların kurdu u i letmelere kar ı sizde bir güven bunalımı yarattı mı?*** Sorusunu yönelttik. Konuyla ilgili alınan cevaplar u ekildedir:

“ Evet, kesinlikle haklısınız. Bu bankayla i yapmadan önce çok dü ündüm. Sordum, soru turdum. Bankanın sistemi holdingler gibi de il. Buna ra men para yatırıp, kâr payı alıyorsanız zarar etseniz bile belli bir orana kadar devlet garantisi var. Di er kredi i lemlerinde banka batsa bile ödemeniz

gereken oran bellidir. Bir tarafta açık açık faiz, di er tarafta faizsiz ama biraz daha riskli bir durum vardı. Ben, burayı tercih ettim. Pi man olmadım.”

“ Bahsetti iniz iflaslar ciddi ku kular yarattı tabi ki. Ama sistemin özelli i ve faizsiz olmasının gerekçesi budur. Kâr payı için ortak olurken zarar etme riskini de alıyorsunuz. Kâr ederken tamam, her ey yolunda, zarar veya iflas edince isyan etmek niye? Sözle meyi nasıl yapıyorsanız, sonucuna katlanmak zorundasınız. Bence ilk tecrübelerdi ve insanların güvenleri kötü niyetli de kullanıldı. Fakat mantıksal olarak dü ünülürse sonuca herkes katlanmalıydı. Mü teri böyle de erlendirmiyor tabi ki. Hem sürekli kazansın hem de risk almasın istiyor. Hayatta sürekli kazanmak mümkün de il tabi ki.”

“ Kâr-zarar ortaklı nda her zaman zarar etme riski de vardır maalesef. hayatı da her zaman kazandırmıyor. O dönemde bu i leri yapanlar hem çok tecrübesizdi hem de ortaklarına çok eyler vaat ettiler. Tam olarak gerçekte ne olup bitti ini bilmiyoruz. Ba ta ciddi miktarlarda kâr payı da ıttılar. nsanların güvenleri, kötü niyetli kullanılmı olabilir. O dönemler birçok kriz ya adı Türkiye. Oralarda toplanan sermaye kötü niyetli kullanılmı da olabilir, krizler ve tecrübesizlikler nedeniyle gerçekten iflas edilmi de olabilir. Ortaklar, bu tür sonuçları ba tan dü ünmeliler. Bankacılık sistemi daha farklı. Ayrıca faizsiz bankacılık sisteminde önemli bir tecrübe birikiminin olu tu unu dü ünüyorum. Kâr orta ı olmak istedi inizde önemli miktar devlet garantisi de var.”

“ Bu durumun bende ciddi üphelere yol açtı nı söyleyebilirim. Ben, bankacılık sistemi ile özel irketleri farklı kefelere koyuyorum. Aslında hiç dini veya dindarlı ı karı tırmasalar da bu ekilde iflas etselerdi, bir sorun olmayacaktı. Aynı dönemde iflas eden birçok irket oldu. Bunlar, gündeme gelmiyor. Çünkü birçok ekonomik kriz ya anmı tı. Kâr payı sistemiyle çalı an holdingler, piyasada çok yeniydi. Ekonomik krizler de olunca, iflas kaçınılmaz oldu. Türkiye’de bırakın özel irketleri, holdingleri, birçok banka bile battı. Bu iflaslar, dindar insanlara kar ı mutlaka güven bunalımı yarattı. Bence artları ve ko ulları da dü ünmek lazım.”

“ Mutlaka dindar insanlara kar ı güvensizlik olu turdu. Bahsetti iniz dönemler, Türkiye için kâbustu. O krizlerde herkes iflas etti. Ayrıca 28 ubat darbesini de unutmamak lazım. Herkes, fi lendi. Ticari i letmeler bile irticacı olarak damgalandı. halelere alınmayarak zarara u ratıldı. Ye il sermaye sözünü o zaman ö rendik. yapmaya çalı an insanların ortak birikimi, irticai sermaye olarak hedef gösterildi. Ayrıca kâr payı sistemiyle çalı an irketler, daha yeniydi. yapmaları da siyasi olarak engellenince mecburen iflas ettiler. Zarar edince ortaklarına ne ödesinler ki? Ortaklarla yapılan sözleşmeler de kâr-zarar ortaklı ı sözleşme mesiydi. Zarar edilmi se zarar payla ılacak demektir. Ben bu konuda çok ba ıranların aslında ikiyüzlü olduklarını dü ünüyorum. Kârlar payla ılırken herkes çok memnundu. Zarar edince de kimsenin a lamaya hakkı yok.”

Kâr ortaklı ı esasına dayalı helal kazanç vadeden i letmelerin iflas etmesi, mü teri kitlesinde belli bir güvensizlik do urmu , onları temkinli davranmaya itmi tir. Bunun yanı sıra süreç, rasyonel olarak de erlendirilebilmekte, kâr-zarar ortaklı ı anla malarının sonuçları ve alınan risk konusunda farkındalık söz konusudur. Kâr ve zarar ortaklı ıyla çalı an irketlerin iflasında, politik sebepler, ekonomik krizler ve tecrübesizlik gibi gerekçeler ileri sürülmektedir. Bazı insanların dini kötüye kullanarak, ortaklarını etkileyip, onları zarara sürüklemesi, en son dü ünülen iflas gerekçesi olarak dü ünülmektedir.

2.5.Dindarlık Algısı

u ana kadar dindarlık durumunun çe itli ilkeleriyle ilgili sorular soruldu. Bu sorularda ba kalarının dindarlı ıyla ilgili durumun etki ve sonuçları katılımcılar aracılı ıyla anla ılmaya çalı ıldı. Bu çaba kadar, katılımcıların da dindarlık durumları önemlidir. Bu konuda katılımcıların dindarlık durumlarını yine kendilerinin de erlendirmesini istedik. Dindarlık ve dindarlı ın nasıl ölçülece i konusu, Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisinin çok önemi ve çok tartışılmalı bir konudur. Bazı sosyolog ve psikologlar, dinin sübjektif olması

nedeniyle, dindarlı ın da sübjektif olaca ını dolayısıyla ölçülemez oldu unu iddia etmi lerdir.

Tartı malar hem dinin tanımında hem de dindarlık ve dindarlı ın ölçülebilirli i noktasında yo unla maktadır. Bu açıdan birçok dindarlık tanımından ve dindarlık ölçe inden bahsetmemiz mümkündür. Ancak bu konuyu detaylı olarak burada incelememiz mümkün olmadı ı için sadece bir tek dindarlık tanımını örnekleme istiyoruz. Buna göre “dindarlık: insanın iman- amel temelinde ortaya koydu u dini tutum, deneyim ve davranı biçimini, yani dini ya antıyı ve dindarca hayatı; inanılan dinin emir ve yasakları do rultusunda ya amayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe, duygu, ibadet, etki, organizasyon gibi boyutları olan bir olgu olarak anla ılabilir.” (Okumu , 2002: 38.) Dindarlık kavramının tanımlanması konusundaki çe itlilikleri, dindarlı ın ölçülmesi konusunda da görmek mümkündür. Dindarlık ölçümünü de özetle, özel yöntem ve teknikler kullanarak bir ki inin dindarlık düzeyini kestirme ve varılan sonucu, rakamsal de erler halinde ifade etme olarak tanımlayabiliriz. (Onay, 2001: 440,)

Dindarlık ölçme çalı maları öncelikle, tek boyutlu dindarlık anlayı ı esas alınarak yapılmı tır. (Yıldız, 2001:24) Ancak 1960’lı yıllardan sonra gerçekleştirilen ara tırmalarda inanç ya da dini ibadetlere katılım gibi tek bir gösterge ya da tek bir boyuta dayalı ölçeklerin bir bütün olarak dini ya antıyı açıklayamayaca ı fark edilerek, çok boyutlu dindarlık teorileri üretilmi tır. (Bkz.Yaparel,1987) Bu çerçevede dini ya antıların hangi göstergeler üzerinden gözlemlenebilece i sonucu tartı ılmı ve her durumun kendine özgü yapılanması da göz önüne alınarak, genellemeye imkân veren boyutlar kullanılmı tır.(Çelik, 2003: 153.)

Dindarlı ı ölçmek amacıyla yapılan çalı malarda özellikle Hıristiyan dindarlı ı ölçülmeye çalı ıldı ı için bu çerçevede ölçekler geli tirilmi tır. Benzer çalı malar 1960’lı yıllardan sonra ülkemizde geli tirilmeye çalı ılmı tır. Dindarlı ı kesin olarak ölçen, herkesin kabul edebilece i, objektif bir dindarlık

ölçe inden bahsetmek mümkün de ildir. slam söz konusu oldu unda dindarlık, takva, yakın, birr vb. kavramlar da de erlendirilmek zorundadır. Tanımlanması gereken tek kavram dindarlık de il, bu kavramın takva, yakın, birr gibi kavramlarla ili kisidir aynı zamanda. Ne kadar objektif ölçekler geli tirilmeye çalı ılırsa çalı ılsın, dinin a kın boyutu nedeniyle ula ılan sonuçlarda sübjektiflik olacaktır.

Biz de bu dü ünceden hareketle, dindarlı ın, dinin, bireyin sübjektif de erlendirmesindeki anlamını kavramaya çalı tık. Katılımcılardan kendi dindarlıklarını, kendilerinin de erlendirmesini istedik. Bu ekilde, kendi dini hayatları, dini dü ünceleri, Tanrı ile olan sübjektif ili kileri, inançları ve bilgi düzeylerini de dikkate alarak kendilerini nasıl tanımladıklarını anlamaya çalı tık. Bu soru, aynı zamanda katılımcıların kendilerini tanımlamalarında dini ne kadar referans gösterecekleri, bireysel ve kamusal kimliklerinde dinin kendilerine ne kadar dayanak olu turduklarını anlamaya yöneliktir. Konuyla ilgili olarak yönetici personele yöneltti imiz soru **“Dindarlık açısından ya da dine bakı açısı olarak kendinizi nasıl de erlendiriyorsunuz?”** ekinde olmu tur. Aldı ımız cevaplar a a ıda verilmi tir:

“ Ben, dindar bir insan oldu umu dü ünüyorum. Dindar bir ailede yeti tim. Ailemin ısrarı sayesinde kendime yetecek kadar dini bilgileri aldım. Elimden geldi ince dinimi ya amaya çalı ıyorum. Dinimi ya ıyorum derken namaz, oruç, zekât, hac, bunlardan bahsetmiyorum. Bunlar zaten her Müslümanın yapması gereken eyler. Bunun dı ında Allah’a iyi bir kul olmak adına, nafiye ibadetler yapıyorum. Hayatımdaki her eyin helal ölçülerde olmasına dikkat ediyorum. yi bir insan olmaya çalı ıyorum. slam dininin güzel saydı ı eyleri yapmaya çalı ıyorum. Mutlaka birçok hatamız, günahımız, eksi imiz vardır. Açıkça bilerek bir günahı i lemekten korkarım. Bu ça da iyi Müslümanlı ın ölçüsü nedir? Bunu bilmiyorum ama temel prensiplerden kesinlikle sapmıyorum.”

“ Dine önem veren bir insanım. Bu dünyadaki bütün nimetlerin ve hayatımızdaki her şeyin bir gün mutlaka hesabının verileceğine inanıyorum. Eğer Allah inancım, ahiret inancım olmasaydı, dünyadaki her şey, ko u turma, mücadele benim için anlamsız olurdu. nandı m gibi ya amaya çalışıyorum. O kadar çok eksiklerimiz var ki her şey dört dörtlük diyebilmek çok zor. Artık, Allah’ın rahmetine güveniyoruz. Yoksa ben, dinime göre hayatımı eksiksiz olarak ya adım, kar ılı ı olarak cenneti istiyorum demek mümkün de il. Allah’a olan inancımız O’nun merhametine olan güvenimiz tam. Biz elimizden geleni yaptığımız sürece hatalarımızı affedecektir, diye düşünüyorum.”

“ Benim için çok zor bir soru. Ben, din konusunda genel olarak her Müslümanın bilmesi gerektiği kadar bilgiye sahibim. Elimden geldiğince farz olan ibadetleri yapmaya çalışıyorum. nanç konusunda tam bir ba lılı m var. Buna ra men, ibadetlerim tam de il. nsan ne bileyim bazen tembellik yapabiliyor. Sosyal hayatımda asla haksızlık yapmıyorum. Kul hakkına dikkat ediyorum. Kimseyi kırmamaya çalışıyorum. Herkese yardımcı olmaya çalışıyorum. Bence, önemli olan bunlar. Çünkü ibadetler, daha çok kişisel olgunlukla ilgili diye düşünüyorum. Sosyal hayatımda, aile hayatımda, dürüst ve iyi bir insan olmaya çalışıyorum. Haram ve helali gözetiyorum. Dindar deyince hep camide namaz kılan, oruç tutan insanlar akla geliyor. Bu açıdan dindar mıyım? De il miyim? Siz de erlendirin lütfen.”

“ Bence din, insan hayatı için en önemli şeylerden birisi. Buna hepimiz inanıyoruz. Dini ya ama konusunda ise herkesin olduğu gibi benim de eksiklerim var. Elimden geldiğince kadar, ibadetlerimi yapmaya çalışıyorum. Haramlara yakla mamaya, kalp kırmamaya, herkese saygılı davranmaya çalışıyorum. Kimse hakkında kötü şeyler düşünmüyorum. Bence insanın yönünü Allah’a dönmesi, Allah’tan korkması ve yaptıklarının hesabını bir gün vereceğini bilmesi. Ben, böyle ya ıyorum. Dindar mıyız de il miyiz bunu Allah’ın huzurunda öreneceğimizi düşünüyorum.”

Verilen cevaplardan, dindarlık konusunda kesin de erlendirmelerden kaçınıldı ı görülmektedir. Genel olarak ibadetlerle ilgili eksiklikler dile getirilmekte, dinin sosyal hayatta iyi insan olmayı emretmesiyle ilgili dü ünceler ifade edilmektedir. Dindar insan olmanın ölçüsü, fazla ibadet eden de il, sosyal hayatta insani ve dini de erlere göre ya ama arzusu olarak öne çıkmaktadır. Benzer yaklaşımları, personelde de görebiliyoruz. Nitekim **“Dindarlık açısından kendinizi de erlendirir misiniz?”** sorusuna verilen cevaplar, büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Konuyla ilgili cevaplar a a ıda verilmiştir:

“ Dine önem veriyorum. Elimden geldi ince ya amaya çalı ıyorum. Farzları yerine getirmeye ve haramlardan kaçınmaya çalı ıyorum. Bu bankayı tercih etmemin nedeni de, faizin haram olmasıydı benim için. Bununla birlikte, ailem, çevrem ve toplum için faydalı olmaya çalı ıyorum. Dürüst ve ahlaklı bir insan olarak ya amaya çalı ıyorum. Sanırım, dindar bir insanım.”

“ Dinin önemli olmadığını hiç kimse söyleyemez bence. Din, olumlu ya da olumsuz her insanın gündeminde vardır. Allah’a ükür ki iman sahibiyiz ve ailemiz belli bir din e itimi verdi. Ben, elimden geldi ince dinimi ya amaya çalı ıyorum. Bu devirde tam olarak her eyi ya ayabilmek çok zor. En azından bu çaba içerisinde olmak benim için çok önemli. Benim yaptım haramlardan kaçınma ve helal bir hayat ya ama çabası. Umarım bunu başarabiliyorumdur.”

Ben, i hayatımdan önce de imdi de dine göre ya amaya çalı ıyorum. Farklı seçeneklerim varken burada çalı ıyorum. Namazıma, orucuma tam olarak riayet ediyorum. Ne olursa olsun bilerek asla günah i lemem. Ama günahsız bir hayat da mümkün de il. Hata ve kusurlarım için sürekli tövbe ediyorum. n allah dünya imtihanını ba ararlardan oluruz. Allah’ın merhametine affedicili ine inancımız tam.”

“ Bence din, insan hayatında her eyden daha önemli. Her eyin telafisi var ama imansız amelsiz bir hayatın kesinlikle telafisi yok. Bana göre din,

ahiret gibi inandı ımız eyler olmasa hayatın hiçbir anlamı yok. Ben hata ve günahlarıma ra men dinimi en iyi ekilde ya amaya çalı ıyorum. Ne kadar dindarım ve Allah’a ne kadar yakınım bunu ben de dâhil kimse bilemez. Allah’ın huzuruna vardı ımızda bütün gerçekler ortaya çıkacak.”

“ Kendimi pek dindar olarak nitelendiremem. Bununla birlikte dinin, insan ve toplum hayatı için çok önemli oldu unu dü ünüyorum. Ben de dinimi tam olarak ya amak isterim ama i , güç i te. Biraz tembellik yapıyoruz sanırım. Dindar de ilim belki ama haram ve helale dikkat ediyorum. Dürüst ve onurlu ya amaya çalı ıyorum. Dinini ya amaya çalı an, bu konuda hassas olan insanlara imreniyorum. n allah, Allah bizi de affeder.”

“ Dinin önemini biliyorum. Dini hayatıma da dikkat etmeye çalı ıyorum. Sadece helal, haram sınırlarını ve ibadetlerimi yapmaya çalı ıyorum. Sanırım bunlar, dindar ve takva sahibi olmak için yeterli de il. Hayat artları çok de i ti. Bazıları gibi özel sohbetler, zikirler, Kuran okuma toplantıları gibi faaliyetlere katılamıyorum.”

“ Günahı, sevabı ve ibadetlerimi bilecek kadar dini bilgim var. Ço u zaman, i , stres ya da tembellikten ibadetlerimi aksatıyorum. Haramdan kaçınmaya çalı ıyorum. Herkesle ilgili güzel eyler temenni ediyorum. Belki dindar gibi görünmüyorum ama din, hayatımda yine de vazgeçilmez bir ey.”

Genel olarak personel ve yönetici konumundaki banka personelini de erlendirdi imizde dinin, kendileri için çok önemli oldu unu görmekteyiz. Dindarlık konusunda, kesin nitelendirmelerden kaçınılmakla beraber dini krallara uygun ya ama arzusu belirgindir. Mü teri kesiminde de aynı hassasiyetlerin ifade edildi ini görüyoruz. Nitekim kendilerine yöneltti imiz **“Dindarlık açısından kendinizi nasıl de erlendirirsiniz?”** sorusuna verilen cevaplar bunu göstermektedir:

“ artlar ne olursa olsun ben, dinimi ya amak için elimden geleni yapıyorum. Namazımı ço unlukla cemaatle kılıyorum. Hac ve umre ibadetlerimi yaptım. Zekât, oruç gibi ibadetlerimi de yapıyorum. Allah’ın rızası olmayan hiçbir yerde olmamaya çalı ıyorum. Düzenli olarak Kuranımı okuyorum. Hayat, benim için dinimle anlamlı.”

“ Ben, Allah’tan korkan bir insanım. Hayatta her zaman, hatalarım, kusurlarım ve günahlarım olmu tur. Bunlara ra men, gücüm yetti ince, dinime, ibadetlerime ba lı olarak ya amaya çalı ıyorum. Allah’a ükür. Büyük günah ve haramlardan uzak durdum. Umarım Allah’ın rızasını kazananlardan oluruz.”

“ Ben, ibadetlerimi yerine getirmeye gayret ediyorum. Harama hiçbir zaman el uzatmadım. Çevreme faydalı olmaya çalı ıyorum. Dikkat etmeme ra men, ibadetlerdeki eksi imiz beni korkutuyor. Beni kurtaracak tek eyin fakir, fukaraya yardım etmek oldu unu dü ünmü ümdür her zaman.”

“ Dindar oldu umu söyleyemem. Namaz, cumadan cumaya, oruç Ramazan’dan Ramazan’a daha ne olsun. Samimi olmak gerekirse günah i liyoruz. Allah, affetsin. Tam olarak bir tek zekâtımı veriyorum bir de hacca gittim. Bunun dı ında Allah’ın rahmetine güveniyoruz. Ba ka, elle tutulacak yanımız yok.”

“ Kendimi, dindar biri olarak görmüyorum. Hepimiz inanıyoruz tabi ki ama dine dü künlük ve ibadetler konusunda zayıf oldu umu söylemem lazım. Ben, bunu, kendi eksikli im olarak kabul ediyorum. Dini ya ama konusunda hassas olan insanlara büyük saygı duyuyorum. Bazı dindar görünen insanların haksızlıklar yaptı ını görünce, kendimi çok dindar hissediyorum. Kimseye kar ı kin ve kötülük dü ünmüyorum en azından.”

Dindarlık konusundaki bulgular genel olarak de erlendirilecek olursa; Katılımcıların yakla ık tamamının hayatında dinin önemli bir yer tuttu u görülmektedir. Herkes dini önemsemekte, ya amaya çalı maktadı ama bu

konudaki eksikliklerde ve hatalardan ikâyet etmektedir. Ancak dinin katılımcıların hayatlarında belirleyici, dü ünce ve davranı larında etkin bir unsur oldu u görölmektedir. Faizsiz bankada çalı ıyor olmak ya da mü terisi olmak haramdan kaçınma olarak görölmektedir. Din, sadece insan hayatında iman ve ibadet olarak de il, ekonomi ile ilgili karar ve davranı lar üzerinde de etkilidir.

Mü terilerin zihninde daha öncede gördü ümüz gibi bankanın faizsiz olması önemli bir tercih sebebidir. Tercihlerde dini kaygılar ço unluk için belirleyicidir. Banka tercihinde faizsizlik ilkesinin tek belirleyici olup olmadı ının anlamak için banka mü terilerinden olu an katılımcılarımıza “ *Faizsiz olmasaydı yine de bu bankayla çalı ır mıydınız?*” Sorusunu sorduk.

“ u ana kadarki tecrübelerimden sonra faizsiz olmasa bile aynı bankayla çalı maya devam ederdim sanırım. Çünkü artık alı tık, çalı anların birço unu tanıyoruz ve ki isel ili klerimiz var. Neden di er bankalara kazandırayım ki ? Yine buradaki insanların kazanmasını istiyorum. Ama tercihim belirleyen en önemli ey, faizsiz olması”

“Burayı faizsiz bir banka oldu u için tercih ettim. Burası olmasaydı ba ka bir faizsiz banka arardım. u an bu seçene im hala olmasına ra men buradaki ili ki ve imkânlar bana daha iyi geliyor. E er faizsiz herhangi bir banka seçene im olmasaydı çok mecbur kalmadıkça banka kullanmazdım. Benim için önemli olan u andır ve bu bankayla çalı ıyorum.”

“Büyük konu mak istemem ama faizsiz olmasaydı bankayla i im olmazdı. Banka dı ında çözüm yolları arardım. Bence faiz, kazanç ya da i ini ilerletme ansı vermez. Onun için faiz ili kisine girmezdim. u an böyle söylemek kolay ama çok zor durumlarımda da bu bankanın yardımlarını aldım. E er mutlaka bir banka olacaksa ve faizsiz banka seçene im yoksa yine bu bankayı tercih ederim.”

“Faizsiz bir banka seçene im olmasaydı, zorunlu haller dı ında bankayla çalı mazdım. Kazancıma faiz bula tırmak hiçbir zaman istemeyece im bir ey bu banka yokken ciddi anlamda bankayla i im olmadı. Bu bankaya rahat geliyorsam faizsiz çalı tı ı için, vicdanımın rahat olmasındandır. Mecbur kalsaydım yine böyle bir bankayla çalı ırdım. Çünkü çalı anları dindar, saygılı, terbiyeli insanlar.”

“Benim için faizsiz olması çok önemli de il, ben bundan ziyade nezih bir ortamın olması, bankacılık i lemleri için rahat olması ve çalı anların kibarlık ve nezaketi gibi nedenlerden dolayı tercih ettim. Faizsiz olmasa da bu bankanın mü terisi olurdu mü ünüyorum”

Görüldü ü gibi ba ka nedenlere ra men bankanın tercih edilmesinde en önemli etken faizsizlik ilkesidir. Bu nedenle faizsiz bankacılık sisteminin alternatifi bulunmamaktadır.

Faizsizlik prensibiyle hareket eden bankalarda görülmesi umulan ba ka bir uygulamada karz uygulamasıdır. Daha önce gördü ümüz gibi bazı slam hukukçuları karz uygulamasını slami prensiplerle hareket eden bir bankanın tek varlık nedeni olarak görmektedirler. Karz: Piyasada emsali bulunan bir malın, emsali daha sonra iade edilmek üzere ba kasına verilmesidir. (Apaydın,2001:520) Bu uygulamanın yapılıp yapılmadı ı ya da e er yapılıyorsa nasıl yapıldı ını **“Karz-ı hasen, kar ılıksız borç verme uygulamanız var mı? Varsa fakirlere mi yoksa personele mi yapılır?”** sorusuyla anlamaya çalı tık. Konuyla ilgili olarak yönetici personelin verdi ü cevaplar u ekildedir:

“Karz uygulmamız bankacılık ilkelerimizde de var. Ancak çok sık yaptı ımız bir uygulama de il. Personel ya da fakirlerle ilgili bir uygulama da de il. Daha ziyade cari hesabı verimli, kredi ortalaması iyi olan bazı mü terilerimize yönelik yaptı ımız bir jest diyebilirim.”

“Çok nadir olarak yaptığımız bir anlaşma ekli, büyük işli kisine sahip oldu. Umuz özel bazı mü terilerimize uyguladığımız bir ayrıcalık. Söylediğim gibi çok sık yapılan bir işlem değil. İke olarak olan ancak pratikte çok elit bazı mü terilere uygulanan bir seçenek diyelim.”

Bu tür bankalara yöneltilen eleştirilerden biriside karz uygulamasının olmamasıdır. Yine her banka gibi slami ilkelerle hareket ettiklerini iddia eden bankalarda kâr peşindedir. Asıl beklenen, fakirlere destek olma, onları topluma kazandırma, istihdam yaratacak projeleri karlıksız finanse etme uygulamaları ise çok sınırlıdır. Bizce, modern toplumlardaki güven krizi ortamında bunu uygulamak çok zordur. Buradan hareketle “bunlarda diğerleri gibi demek”, önyargılı bir yaklaşım kabul edilebilir.

Aynı şekilde bu tür bankalara yönelik üphe ve endişeleri anlamaya yönelik diğer bir sorumuz da faiz ve kâr payı oranları arasındaki paralellikle ilgilidir. Nitekim yönetici personele “*Kâr payı oranları ile piyasa faiz diğerleri arasında bir kar ila turma yapar mısınız?*” sorusunu sorarak, konuyla ilgili de erlendirme yapmalarını istedik. Yönetici personelin yorumları şu şekilde oldu:

“Bu sorunun ima ettiği şeyin bize haksızlık ettiğini düşünüyorum. Aynı piyasada yaptığımız için doğal olarak faiz ve kâr payı oranları birbirine yakın gidiyor. Ancak ne beklenebilir ki? Kâr payı oranlarımız düşük olsa, kârların büyük kısmını kendimize ayırdığımız da söylenebilir. Oranlarımız çok yüksek olsa, bu piyasada bu kadar kârlı hangi işi yaptığımız sorulabilir. Bence kötü niyetli olmamak lazım. Ekonomik açıdan bunda yapılacak bir şey yoktur.”

“Faiz ve kâr payı oranları çok yakın de erlerde seyretmektedir. Çünkü biz topladığımız fonları başka bir ülkede, başka ekonomik artlarda de erlendirmiyoruz. Aynı piyasada çalıştığımız için de erlerin benzer olması çok normal. Bu tür soruları genelde bizi eleştirmek için soruyorlar. Bununla

aslında bizim de faiz ve repo gibi i lemleri yaptı mız ima ediliyor. Gerçek kesinlikle böyle de il.”

“Bu, en çok ele tirildi imiz konulardan birisi unu iyi anlamak lazım ki biz bankacıyız ve di er bankalarla aynı piyasada çalı ıyoruz. Bu nedenle aramızda uçurumlar olması beklenemez. Bizde sadece sistem farklı ılıyor. Bu nedenle oranlar aynı olsa da bu bizim faiz ve repo i lemleri yapıp yapmadı mızla alakalı de il. lke olarak kendimizle çeli emeyiz.”

Kâr ve faiz oranları arasındaki benzerlik konusundaki iddialar kar ında en önemli gerekçe piyasa ko ullarının belirleyicili i ilkesidir. Bu konuyla ilgili mü teri grubu, çok ilgili ve ele tirel de ildir. Kendilerine yöneltti imiz **“Kâr payı oranlarıyla faiz oranlarının birbirine yakın olması sizce nasıl açıklanabilir?”** sorusuna verdikleri cevaplar bu durumu en iyi eilde açıklamaktadır:

“Ben, böyle bir kar ıla tırma yapmadı mı itiraf etmeliyim. Kâr payı amacıyla bu bankayla çalı madı m için bunu bilmiyorum. Ancak kredilerdeki farkların faiz oranlarında daha yüksek oldu unu biliyorum. Banka, aldı ı risk oranında çe itli miktarlarda farklar talep edebilir. Bu tamamen ticaridir mesela bence. Ayrıca faizsiz finans kurumları daha yeni bir tecrübe oldu u için bunlar normal. Bir de her eyi ülkenin ekonomik ko ulları içerisinde de erlendirmek lazım. Ben de hiç fark vermeden kredi kullanmak isterim. Böyle bir ey tabi ki mümkün de il. Ya faizli kredi alacaksınız. Ya da biraz pahalı da olsa faizsiz bankaların sundu u seçenekleri kullanacaksınız.”

“Faiz oranlarıyla kâr oranları arasında ciddi bir fark yok. Kötü dü ünürsek bunun tek bir sebebi olabilir. Bu bankalar da gizlice faiz ya da repo i lemleri yapıyor olabilirler. Ben buna ihtimal vermiyorum. Çünkü bankanın varlık nedeni ve kurulu amacı bu i lemleri yapmamak. Bankanın söyledi i di er bir gerekçe var. Faizli bankalarla aynı piyasa ve ekonomik ko ullarda i

yaptıkları için elde edilen kâr oranlarının benzer oldu unu ifade ediyorlar. Bu bana daha mantıklı geliyor.”

“Bence bu tür benzerlikler çok önemli de il. Çünkü ima edildi i gibi bu bankalarda faize paralar yatırsalar nereye ve ne zamana kadar bunu saklayabilirler ki? Ayrıca faizsiz bankalardaki kâr payı oranları da birbirinin aynısı faiz almak ya da vermek istemiyorsanız hangi bankayla i yapacaksınız? Belki di er bankalara oranla zarar ediyorsunuz ama faizsiz bankacılıktaki rekabet bu oranları belirliyor. E er faizin haram oldu una inanıyorsanız bunun çok fazla bir önemi yok. Ben, faizden kazanaca ımdan daha fazla kazanmak için bu bankayı tercih etmedim. Piyasa ko ullarına göre oranlar belirlendi i için vicdanen rahatım.”

“Kâr payı ve faiz oranlarındaki benzerlik, bu tür bankaların faiz ya da repo yaptı ının kanıtı olarak her zaman söylenir. Böyle bir uygulamaya ahsen ahit olmu de ilim. Bu, do ru olabilir. Ama u ana kadar kanıtlanmı de il. Ben ve birçokları faizsiz oldu u için bu bankayı tercih ediyorlar. Bankanın kendisi de bunu iddia ediyor. Bu do ru de ilse günah ve vebal tamamen kendilerininindir, diye dü ünüyorum. Buna pek ihtimal vermedi imi tekrar ifade etmeliyim.”

“Bu, benim kafamda soru i areti olu turmu tu. Banka yönetimi ile görü tüm. Kesin bir dille böyle bir eyin olamayaca ını ifade ettiler. Toplanan mevduatları faize yatırıyorsa, bunu gizlice yapmak zorundalar. Bu ça da bir ey ne kadar gizli kalabilir. Ayrıca faizlerin inanılmaz yüksek oldu u dönemlerde olmu tur. Bu dönemlerde de bu tür bankaların mü terilerine sundukları oranlar de i medi. E er faizli i lemler yapıyorsa, oranların de i mesi gerekirdi. Ben güveniyorum. Açıkça faizle i yaptıklarını görünceye kadar da güvenirim.”

Banka yöneticileri kâr payları ve faiz oranları arasındaki benzerlik konusunu tamamen piyasa ve ekonomik ko ulları gerekçe göstererek

açıklamamaktadırlar. Mü teriler, faiz ve repo i lemlerinin yapıldı ı konusunda üphe olabilece ini ancak böyle bir ey olsa bile gizli kalamayaca ını ifade etmektedirler. Nitekim ço unlukla faiz ve kâr payı oranları kar ıla tırılarak banka tercihi yapılmamı tır. Faizsiz i lem yapıldı ı konusunda bankaya güven duyulmaktadır. Mü terinin tercihini faizsizlik konusundaki bu güven belirlemektedir. Daha az kâr elde edilse bile faizsiz oldu u için tek tercihin yine faizsiz bankacılık sektörü oldu u ifade edilmektedir.

Bununla beraber, yukarıdaki soruyla ba lantılı olarak mü terilerin faizsiz bankacılık sistemiyle ilgili ne kadar bilgi sahibi oldu unu ö renmeye çalı tık. Kendilerine **“Faizsiz bankacılık hakkında ne kadar bilgiye sahipsiniz?”** sorusunu sorarak konuyla ilgili de erlendirme yapmalarını istedik:

“Bankacılık alanında uzman birisi de ilim tabi ki. Bankayla ilgili kendi i lerim kadar bilgi sahibiyim. Benim, i yerimle ilgili krediye, daha do rusu makineye ihtiyacım olmu tu. Banka, bunu benim için satın alıp tekrar bana taksitli olarak sattı. Bu ili kinin faiz olmadı ına dair görü aldım. Kâr payı sisteminde de aynı ey geçerli. Sizin yatırdı ınız para i letiliyor. Tıpkı benim gibi i adamlarına kullanırılıyor. Elde edilen kâr da mü teri ile payla ılıyor.

“Sadece yapılan bütün i lemlerde faizden uzak duruldu unu biliyorum. Sistemin detaylarını çok iyi bilmiyorum. Mü teri ile yapılan anla maların Kuran’da geçerli ticaret anlayı ı içinde yapıldı ını biliyorum. Ba langıçta tereddütlerim vardı. Güvendi im din adamlarıyla payla tıktan sonra bu tür bankalarla i yapmaktan kaçınmıyorum.”

“Ben, çok detaylara takılan birisi de ilim. Banka faizsiz sisteme sahip oldu unu söylüyor. Ben, bunu birçok din adamına sordum. Dinde yeri var dediler. İhtiyaç oldu unda bu bankayla çalı ıyorum. Bence, dindar insanların bu tür i letmelere sahip olması önemli.”

“Bu bankacılık sisteminin faizsiz bir sistem oldu unu biliyorum. Ama bunu dini açıdan kanıtlayamam. Çünkü ne bankacılık sistemini tam olarak biliyoruz ne de dini tam olarak biliyoruz. Her ikisinde de bilgilerimiz eksik oldu u için ben güvendi im insanlara sordum. hayatımda mutlaka bankaya ihtiyacım oluyor. Aldı ım görü lere ve tavsiyelere göre bu bankayı tercih ettim. Dini açıdan sakıncalı bir tercih yapmadı ımı umuyorum.”

Konuyla ilgili cevapları kısaca de erlendirecek olursak, mü terilerin slam Hukuku çerçevesinde bankaya yöneltilen ele tirilerden çok haberdar oldukları söylenemez. Murabaha, mudarebe, karz vb. kavramları genelde uzmanların kullandı ı kavramlardır. Mü teriler, bunları bilmemekle beraber, faiz olmadı ına dair görü aldıklarının altını çizmektedirler. Yapılan i lemlerin dine uygun ve delillere dayalı oldu una dair güven duymaktadır.

Mü terilere, son olarak, bu bankayı nasıl tanıdıklarını sorduk. Faizsiz bankaların hangi pazarlama teknikleri kullandıkları ve hangi tekni in önemli oldu unu böylece tespit etmeye çalı tık. Konuyla ilgili olarak “*Bankayı tavsiye yoluyla mı yoksa reklamlar yoluyla mı tanıdınız?*” sorusunu sorduk. Aldı ımız cevaplar u ekildedir:

“Bankanın kurulu undan itibaren bu bankanın varlı ından haberdardım. Kurulu sürecinde, bankaya olan ihtiyaç, bankanın nasıl olması gerekti i, ya ayıp ya amayaca ı vb. bir tartı manın içinde bulundum. Bankayı hep tanıyordum diyebilirim”

“Güvenilir bir dostum aracılı ıyla tanıdım. Faizsiz banka oldu una ikna olduktan sonra bankacılık i lemlerimi burada yaptım.”

“ Bankanın reklamlarında sürekli faizsiz kazanç üzerine vurgular yapılyordu. Bu banka nedir ne de ildir diye merak ettim. Sonra da bu bankayla çalı maya ba ladım.”

“ Çevremde bu bankayla ilgili yapan pek kimse yoktu. Reklamlar aracılığıyla tanıdım. Sorup sorduktan sonra buraya geldim.”

“ Reklamlar sayesinde tanıdım. Bankanın sloganı, faizsiz bankacılık, helal kazanç imkânı oldu u için merak ettim. Tanıyınca doğrudan bu bankayla çalışmaya başladım.”

“ Dostlarıma sordum, tavsiyelerini aldım tabi ki. Ama bankayı ilk keşfetmem reklamlar aracılığıyla oldu. Sorduklarım da tavsiye ettiler.”

Bankanın kendisini pazarlaması açısından, reklamın en etkili araç oldu u görülmektedir. Bankanın reklamlardaki helal kazanç iddiasının etkileyici oldu u ortadadır. Dost, arkadaş tavsiyesiyle ulusal ya da uluslararası bir işletmenin tanınmaansı azdır. Bunun için sosyal referanslarla hareket eden birçok işletme de reklamları etkin olarak kullanmaktadır.

Sonuç ve De erlendirme

Ara tırmamızı teori ve alan ara tırması olmak üzere iki bölümde de erlendirebiliriz. Teorik kısımda kamusal alan, din ve devlet ili kileri, Türkiye’de kamusal alan, din ve devlet ili kileri ve kamusal alanın yapısal dönü üümüyle ortaya çıkan özerk kamusal alanların din ile ili kisi tartışımıdır. Alan ara tırması kısmında ise özerk kamusal alanda faaliyet gösteren, özerk bir finans kurumu ve din ile ili kisi incelenmiştir.

Kamusal alan kavramı ele alındığında, kavramın Antik Yunan ve Roma dönemlerine kadar uzanan çok uzun bir tarihsel geçmişe sahip olduğunu görülmüştür. Kamusal alan kavramının bu dönemlerde, özgürlük, insanı erdemler ve kent devletinin politik alanı olarak görüldü ü ortaya konmuştur. Roma döneminin sonlarına doğru kamusal alan kavramının önemli ilkesi olarak Hıristiyanlık ortaya çıkmıştır. Din olarak Hıristiyanlık bağlamında her ne kadar özel alana ait yasak bir olgu olsa da resmîleşmeyle kurumsallaştıkça kamusal alanın belirleyici ögesi olmuştur. Bununla birlikte Antik Yunan ve Roma dönemleri özel ve kamusal alanların en kesin ve bariz bir şekilde ayrıldığı dönemlerdir.

Sosyolojik olarak kamusal alan kavramı 18.yüzyıldan sonra burjuva toplumu ile ilgili çözümlenmelerde kullanılmıştır. Kavramın modern dünyada ve birçok çözümleme ve analizlerde kullanılmasında J.Habermas çok etkili olmuştur. Modern anlamda kamusal alan kavramının teorileştirilmesinde J.Habermas’ın tartışılmaz bir yeri vardır. Kavramla ilgili tartışmalar eleştiriler ve yeni teorilerin gelişmesi tamamen J.Habermas merkez alınarak yapılmıştır. Habermas, üç devirli dönem ve üç kamusal türünden bahsetmektedir. Orta çağda temsili kamu egemendir. Orta çağ sonları modern burjuva kamusundan hemen önce edebî kamu ve son olarak modern burjuva kamusundan bahsedilebilir. Ona göre modern burjuva kamusunun oluşumunu sağlayan en önemli unsur, edebî kamudur. Edebî kamu,18. yüzyıl Avrupa kentlerinin salon ve kahvehanelerinde bilimsel, sanatsal ve edebî konuları konuşmak üzere bir araya gelen entelektüel ve aristokratlar etrafında oluşur. Bu tartışmalarda temel

sorun, toplumun ortak iyisinin ne olacağı nasıl olması gerektiğiyle ilgili konulardır. Bütün toplumu ilgilendiren konular tartışılmaktadır. Bu tür mekânlarda bir araya gelerek akıl yürüten ahıslar, aydınlanma felsefesine dayalı rasyonel akıl yürütme faaliyeti içindedirler. Bu alanda rasyonel akıl yürütme faaliyetinin toplumun tamamını ilgilendiren sonuçlara ulaşması ve devleti etkilemesiyle başlayan süreç burjuva siyasal kamusunu oluşturur. Burjuva siyasal kamusunun, aristokrat ve entelektüel ittifakına dayandığı görülmektedir. Bundan sonra gelen süreçte, ekonomi özel alandan çıkar, burjuva, uluslararası ticarete sağlam devlet güvencesi ve garantilerine ihtiyaç duyar. Ekonominin kamusal bir faaliyet olarak algılanmasıyla, ilk kamusal topluluğun akıl yürütmeleriyle oluşan eserler bile ekonomik değer haline gelir. Bu süreçte burjuva, kamusal alanı, kendi özel çıkarları için kullanır. Kamusal alanda tartışılan, bütün toplumun ortak iyisi olarak sunulan ve devleti etkileyen fikirler aslında sadece burjuva toplumunun özel çıkarlarına hizmet etmeye başlar. Habermas'ın çözümlemesinde bundan sonraki süreç kamusal alanın yapısal dönüşüm sürecidir.

Habermas'ın ideal kamusal alanı, özel ahısların bir araya gelerek bütün toplumu ilgilendiren konularda rasyonel akıl yürütme ve ulaştıkları sonuçlarla da devleti etkileme sürecidir. Teorik olarak kamusal alan, toplumsal “iyi” kavramıyla ilgili rasyonel akıl yürütebilen herkese açıktır. Pratikte ise Habermas'ın anlattığı kamusal alan, sadece elitim ve mülkiyet sahibi ahısların alanı olur. Habermas ve onun etkisiyle gelen kamusal alan teorilerinin en çok eleştirildikleri nokta burası olur. Mülkiyet sahibi ve elitimli olmayan, aydınlanmacı rasyonel akıl ile düşünce üretmeyen bütün toplumsal gruplar kamusal alandan dışlanmaktadır. Böylece Habermas ve modern kamusal alan teorileri, geleneksel değerleri, dini, kadınları, mülkiyet sahibi olmayanları kısaca aydınlanmacı aklı benimsemeyen ve servet sahibi olmayan bütün toplumsal grupları dışlamaktadır. Bütün modern kamusal alan teorilerinde bunu görmek mümkündür.

Modern kamusal alan teorileri için kamusal alanla ilgili tek geçerli teoridir, denilemez. Bunun dışında, Arend tarafından geliştirilen agonistik kamusal alan teorisi, liberal teori ve postmodern teorilerden de bahsetmek mümkündür. Ancak bütün kamusal alan teorilerinin, modernite, devlet, din ve toplumsal kavramlarıyla ilgili farklı yaklaşımlar nedeniyle ortaya çıktığı ifade edilebilir. Modern kamusal alan teorilerinde, rasyonel akıl, modern özne, evrensellik gibi ilkeler egemendir. Postmodern teorilerde ise özerk akıl ve farklı toplumsal grupların katılımına imkân veren çok yönlü bir kamusal alan anlayışı hâkimdir.

Kamusal alan, hiçbir teoride devlet olarak anılmamaktadır. Devlet, kamusal alanın hâkimi ve kurallarının belirleyicisi olarak görülmemektedir. Aksine kamusal alanda toplumun her kesiminden katılan vatandaşların, toplumsal ve siyasal konularda ki tartışmalarından yararlanan bir merciidir. Kamusal alan, toplum ile devlet arasında, toplumdaki devlete doğru aracılık yapan söylemsel bir alandır. Devletin, kamusal alana tamamen egemen olduğu, katılım ve tartışma kurallarını belirlediği toplumlarda kamusal alan siyasal ve toplumsal seviyelerini yerine getiremez. Bu tür toplumlarda kamusal alan, özgürlük ve toplumsal ortak iyinin ne olması gerektiğiyle ilgili tartışma alanı olamaz. Belirlenen kriterlere uymayan toplumsal gruplar için bir baskı alanına dönüşür.

Devletten asıl beklenen şey, karar alma ve uygulama süreçlerinde kamusal alandaki tartışmalardan yararlanmasıdır. Ancak ne batı toplumlarında ne de doğu toplumlarında durumun tam olarak böyle olduğunu söyleyemeyiz. Batı toplumlarında devlet, kamusal alanı kullanan burjuvanın bir aracına dönüşmüştür. Doğuda toplumlarında durum çok daha farklıdır. Özellikle Osmanlı ele alınacak olursa devlet bizzat kamusal alanın kendisidir. Toplumsal ortak iyinin ne olduğuyla ilgili karar mercii topluma tamamen kapalı mahrem bir kamusal alan olarak devleti görebiliriz. Toplumsal alanda cemaatler ve cemaatlerin devletle olan ilişkileri noktasında oluşması gereken asıl kamusal alan oluşmamıştır.

Kamusal alan ve din ilişkileri, modern kamusal alan tartışmalarının temel konularındandır. Post modern ve liberal teoriler hariç, dinin kamusal alanda yer verilmemektedir. Modern kamusal alan tasavvurlarında din, geleneğe ait ve modernitenin insan, akıl, evren tasavvurlarıyla çelişen irrasyonel bir olgudur. Kamusal alana katılım için aydınlanma felsefesinde temellenen modernite ilkelerinin özümseyen rasyonel akıl yürütebilen bir özne olmak gerekir. Dini açıdan bakıldığında ise din, hayatı, kamusal ve özel olarak ayırmamaktadır. Dini açıdan hayat, bir bütündür. Din, hayatı, insani erdemleri kazanma mücadelesi olarak görür. Hayatın her alanında insan eylemlerine yönelik değer koyar. Din, ister kamusal olsun ister özel olsun her alanda insan eylem ve düncelerinde belirleyicidir. Modern kamusal alan teorileri dini, sekülerle metinlerinin gölgesinde incelemeye ve sürekli kamusal alanın seküler karakterini ön plana çıkarmıştır.

Ancak teori ve pratik birbirine uymaması, din, her zaman az ya da çok kamusal alanı etkilemiştir. Son yüzyılda dinin, kamusal alanda çok önemli bir unsur olarak geri dönüşüme sahne olduğu önemli olaylar yaşanmıştır. Dine, kamusal alanda hiçbir rol biçmeyen, dini grupları yok sayan Habermas bile kamusal alanda dinin ve dini grupların olabileceğini ifade etmektedir. modernitenin bütün değer ve ilkelerine yönelik köklü bir eleştirisi olan postmodern yaklaşımlarda ise din, inanan için bir anlam ifade ediyorsa anlamlıdır. İke olarak kamusal alandan dışlanamaz.

Türkiye’de kamusal alan değerlendirirken, toplumu modernleştirmeyi kendisine misyon edilen bir elit tarafından modern kamusal alan teorileri çerçevesinde bir kamusal alan kurulduğunu gördük. Toplumun çok geniş kesimlerini dışlayan devlet gücüyle hareket eden, toplumun en küçük hücrelerine kadar hâkim olan bir kamusal alan oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Hatta önce kamusal alanın ve ilkelerinin oluşturulduğu daha sonra o alanda yer alacak niteliklere sahip toplumun oluşturulma çabalarından bahsedebiliriz. Kamusal, modernitenin dışı vurum alanı olarak değerlendirilir. Kamusal alanın ilkelerini belirleyen modernleştirici elit aynı zamanda devletin de sahibi oldu

için kamusal, hep devletle ilgili olmu tur. Etnik, dini ve her türlü geleneksel gruplar, kamusal alandan dı lanmı ancak bu sürecin en önemli problemi din ve dini gruplar olmu tur. Aslında 1980lere kadar hiçbir zaman gerçek bir kamusal alandan bahsetmek mümkün de ildir.

20.yüzyıl birçok açıdan kamusal alan teorileri için önemlidir. Çünkü kamusal alana kabul edilmeyen grupların mücadeleleri, modern kamusal alana yönelik ele tiriler, modernitenin sundu u de erlerin ele tirileri kamusal alan teorilerinde yenilikler getirmi tir. Moderniteye yönelik post modern ele tiriler, feminist hareketlerin ele tirileri, kamusal alanın demokratikle tirilmesine çok büyük katkılar sa lamı tir. Bunun yanı sıra sosyolojik olarak kamusal alanın yapısında ciddi dönü ümler olmu tur. Devletin ekonomi ve aile alanına kadar uzanan etkisi, kitle ileti im araçlarının geli mesi, akıl üreten kamusal toplulu un olu turdu u mekânları kökten de i tirmi tir. Akıl üreten kamusal topluluk yerine medya patronları, parti liderleri gibi rasyonel akıl üretme eylemiyle alakası olamayan gruplar almı ve kamusallı ın içi bo altılmı tir.

Ayrıca özel alan konuları kamusal alana açılmı , toplumsal ortak iyi konusundaki rasyonel akıl yürütme faaliyeti kaybolmu tur. Bu, aynı zamanda modernitenin kenara itti i, geleneksel, dini, etnik ve Habermas'ın köksüz gruplar dedi i servet sahibi olmayan grupların kamusal alana girmesi sürecidir. Aslının toplumun tamamının bütün farklılıklarıyla kendini temsil edebilece i ve kendi ortak iyileri konusunda, kendi de er ve hakikat algılarıyla kararlar verebilecekleri daha demokratik bir kamusal alan anlayı ı geli mektedir. Kamusal alan, sürekli var olan yenilenen bir süreçtir.

Kamusal alandaki dönü ümlere e lik eden ve onun demokratikle mesine katkı sa layan di er bir sosyolojik olgu da sosyal hareketlerdir. Sosyal hareketler,1960'lardan sonra geli en, klasik modern kamusal alan anlayı na meydan okuyan, kimlik, farklılık, ço ulculuk, tanınma mücadelesi veren gruplardır. Bu gruplar, aynı zamanda hareketler, devleti ve gücü hedeflemeyen, tek bir sorun etrafında bir araya gelen, çıkar mücadelesi vermeyen ve

mücadelesi tamamen kültürel alanda olan gruplardır. Bunlar, modern kamusal alana girmek için gerekli kriterleri taşımayan gruplardır.

Kamusal alandaki yapısal dönüşümler, kamusal alana yönelik eleştiriler, yeni öneriler ve yeni sosyal hareketlerle birlikte yeni özerk alanlar yaratmıştır.

Özellik olarak kamusal alan özelliklerine sahip, yasal olarak özel toplumsal alanlar olmuştur. Toplumun tamamına açık ancak farklı gelenek, anlam ve değerler etrafında oluşan bu tür kamusal alanları, “özerk kamusal alanlar” olarak kavramsallaştırdık. Bu tür modernite dışı değerler, etnik kimlikler, gelenekler, farklı toplumsal sorun ve toplumsal ihtiyaçları etrafında bir araya gelen sosyal grupların oluşturdukları alanlar özerk, mücadeleleri ise kamusaldır. Bu nedenle 1960 ve 1970’lerden sonra özerk kamusal alanların gelişimi, önemli bir sosyolojik olgudur. Kamusal alanda bütüncül ve evrensel ilkelerin temsili yerine farklılıkların yer bulması ve temsili önem kazanmaktadır.

Bütün bu gelişmeler içinde, Türkiye’ye bakıldığında, kamusal alan anlayışında modernite, devlet ve din olmak üzere üç unsurun belirleyici olduğu görülmektedir. Türkiye’de 1950’lere kadar tamamen devlet gücünü elinde bulunduran modernleştirici elit grubun, kamusal alanda mutlak bir hâkimiyeti vardır. Bu hâkimiyet, 1980’lere kadar azalarak sürmüştü ve 1980 sonrası bazı alanlarda tamamen kaybolmuştur. Türkiye’de kamusal alanın yapısal dönüşümü, devletin bazı alanlardan çekilmesi, bu alanlara toplumsal grupların girerek güç kazanmasıyla gerçekleşmiştir. Bu alanların başında ekonomi gelmektedir. Kamusal alanı belirleyen diğer bir önemli unsur da din olmuştur. Başlangıçta din ve dini gruplar özellikle İslami gruplar ve İslami kimlik, kamusal alan tasavvurlarında yer almadığı için, sorun olarak din, önemli olmuştur. 1980 sonrası kamusal alanın dönüşümüyle bazı dini öğeler kamusal alana girebilmiştir.

Asıl önemli gelişme ise kamusal alanın yapısal dönüşümüyle birlikte İslami sosyal hareketlerin kendi içsel dönüşümleridir. İslami gruplar, büyük

oranda marjinal, yer altı grupları olmaktan çıkmı , devleti ele geçirerek toplumu ütöpik bir model do rultusunda de i tirme hedeflerinden vaz geçmi lerdir. Bizce devleti ele geçirerek toplumu dönü türme fikri, , onların modernle tirici elit gruptan edindikleri bir tecrübedir. slami gruplar ve di er toplumsal gruplar, piyasaya girdikçe, e itim düzeyleri yükseldikçe dönü mü ler, Batı bilimsel dünyasını tanıdikça hem Batı'ya hem de geleneklerine daha farklı ele tirel bakabilmi lerdir. Bu, modern bir dünyada slami kimli in olu um sürecidir. Bu süreçte amaçlar ve mücadeleler tamamen kültürel alana kaymı tır.

Bu özellikleriyle slami gruplar, yeni sosyal hareketlere benzemektedirler. Kendi anlam, de er ve kimliklerine uygun yeni özerk kamusal alanlar yaratmaktadırlar. Gönüllü kurulu lardan basın, yayın ve medya alanına, e itim kurumlarından, hastanelere, i adamı örgütlerinden faizsiz bankacılı a özerk kamusal alanlar olu turmu lardır. slami sosyal hareketlerin üyeleri artık ta ra kökenli, e itim ve ekonomi açısından mütevazı bireyler de ildirler. Aksine e itimli orta ve üst tabakadan gelmektedirler. Olu turulan özerk kamusal alanlar bütün topluma açık ama öncelikle de slami de erleri benimseyenlere açıktırlar. Böylece Türkiye'de kamusal alana kabul edilmeyen din, özerk kamusal alanlar aracılı ıyla kamusal alana eklemlenmektedir. Örne in ba örtülü olarak bir devlet kurumunda çalı ma imkânı bulamayan bir bayan, aynı standartlarda, bir banka, hastane veya okul vb. kurumlarda aynı hizmeti verebilmektedir. Bu, onun için kendi kimlik ve de er dünyasıyla var olabildi i bir kamusal alandır.

Türkiye'de özerk kamusal alanların olu umunu etkileyen en önemli etken, din olgusudur. Dini de er ve kimliklerin ya am alanı bulması çabasıdır. Bu amaç, ekonomik alanda kazanılan özerklik sayesinde gerçekte mi tir. slami gruplar, Anadolu'dan gelen, geleneksel din anlayı lına sahip bireysel giri imciler piyasaya girdikçe, daha fazla kazandıkça, ba ka özerk alanlar do mu tur. Bu açıdan faizsiz finans kurulu ları da bu ekonomik geli imin sonucudurlar.

Çalı mamızın alan ara tırması kısmındaki bulgular, faizsiz bankacılık sisteminin, ara tırmamıza katılan gruplar açısından özerk bir alan olu turdu unu göstermektedir. Bankanın temel felsefesi, amacı ve ilkeleri tamamen slam dinine uygun, özerk bir bankacılık alanı olu turmaya yöneliktir. Bankanın mevcut çalı ma sistemi ne kadar slam hukuku açısından ele tirilebilse de bulgularımız, hedeflenen dini hassasiyet çerçevesinde, bir özerk bankacılık sektörü olarak algılandı ını göstermektedir. Bankanın slam hukuku içerisindeki alı veri ve borçlanmayla ilgili yorumundan do mu bir kurum oldu u görülmü tür. Amaç, bu kurallar çerçevesinde slam dininin en büyük günahlardan saydı ı faiz ili kisine girmeden bu de erlere inanan toplumsal çevrenin banka ihtiyacına cevap vermektir.

Bulgularımıza göre, bankanın hem çalı anlar hem de mü teriler açısından bu hassasiyetleri kar ıladı ı görülmü tür. Bu açıdan hem çalı anların istihdamı, hem de dini gerekçeler nedeniyle ba ka bankalarda çalı amayacak personel için tek alternatif sektör konumundadır. Mü teri açısından da aynı durum söz konusudur. Bulgularımız, bankanın di er bankalar için alternatif bir alan ve özel bir sektör olu turdu unu göstermektedir. Ara tırdı ımız bankanın herhangi bir dini cemaat ya da özel bir gruba ait olarak kurulmadı ı görülmü tür. Bankanın tercih edilmesinin en önemli sebebi ve farklılı ı, faizsiz i leyen bir sisteme sahip olması olarak ifade edilmi tir. Bu konuda, mü teri kesiminde bazı üpheler vardır. Ancak ço unlukla, bankanın faizsiz bir sisteme sahip oldu u kabul edilmektedir.

Bankanın personel seçiminde mesleki ehliyet ile birlikte yazılı kurallarla belirlenmemi olsa bile, dini ve ahlaki kriterler önemlidir. Banka, çalı anlarının dini anlayı ve yorumlarına karı mamakta hatta dini ibadetlere ba lılı ı olmayanlara bile istihdam imkânı vermektedir. badetlerine ba lı olan personele de her türlü imkân ve destek sa lanmaktadır. Kamusal alana girilmesi mümkün olmayan kimlik ve semboller kurum bünyesinde ya ayabilmektedir. Bankanın sadece dindar personel, yönetici ve mü teri grubuna sahip olmadı ı, bunu amaçlamadı ı görülmü tür. Mü teri açısından bütün topluma hitap etmektedir.

Personel konusunda ise dindarlıktan ziyade uyumluluk ve ahlak gibi kriterler daha belirgindir.

Bankanın toplumsal ve kültürel anlamda amaç ve çalı maları yoktur. Ancak bu alanda faaliyet gösteren vakıf, dernek ve gönüllü kurulu lar gibi örgütlere maddi ve manevi destek sa lamaktadır. Kâr payı ve faiz oranlarının gösterdi i paralelli in ço unlukla, di er bankalarla aynı ekonomik ko ullarda çalı ılmasından dolayı oldu u ifade edilmektedir. İslam ekonomisi ile ilgili bazı ara tırmacıların İslami bir bankanın tek amacı olarak ifade ettikleri “karz” kar ılıksız borç verme uygulaması ilke olarak mevcuttur. Ancak özel mü terilere tanınan bir ayrıcalıktır. Faizsiz bankacılık sektörünün çalı anlarında ayrı bir kimlik duygusu olu turdu u görülmemi tir. Kimlik, daha çok bankayı ortaya çıkararak de erler etrafında tanımlanmaktadır. Bankanın İslam kimli i ile uyumu vurgulanmaktadır.

Bankanın yönetici, personel ve mü terilerini dini açıdan de erlendirdi imizde, neredeyse tamamının din ile ili kili oldu unu söyleyebiliriz. Katılımcıların büyük ço unlu u dini kültür ile yakından ilgilidir. Kendilerini dindar olarak niteleyenler dı ında neredeyse tamamı dini bilgi, inanç, ibadet konularında dini ya adıklarını ancak eksiklikleri oldu unu ifade etmi , asıl sosyal alanda dinin kendilerine de er kattı nı ifade etmi lerdir. Dindarlık aslında özlenen, istenen ancak artlar gere i tam olarak edinilemeyen bir özellik olarak görülmektedir. Katılımcıların aslında dini gerekliliklerin ço unlu unu yerine getirmelerine ra men, kendilerini eksik olarak görmelerinden dolayı “ dindar” olarak nitelemekten kaçındıkları gözlemlenmi tir. Ancak dü ünçe sistemi ve hayat tarzı olarak dine kar ıt olan kimseye rastlanmamı tir. Mü teri grubunun banka ile ilgili tercihleri bilinçlidir. Zorunluluklar dı ında faizli bankalarla çalı madıkları ortaya çıkmı tir. Yine mü teriler açısından bankacılık sisteminin faizsiz olması kadar, banka çalı anlarının da dindar olmasının önemli oldu u görülmü tür.

Sonuç olarak ara tırdı ımız bankanın tamamen dini referanslarla kuruldu u ve faiz konusundaki hassasiyetlere hitap etti i ve bu alanda özerk bir alan olu turdu u görülmü tür. Mekânsal olarak ele aldı ımızda banka, kamusal bir alandır. Ancak inceledi imiz banka slami hassasiyetlerin bu sektördeki özerk bir alanı konumundadır. Bu nedenle, ekonomide özerk bir kamusal alan örne i sunmaktadır.

Bibliyografya

Aka , Cem (1998). Yetmi Yıl Sonra Müzik Devrimi, Cogito, (15),119- 131.

Aktay, Yasin (2005). Amerika’da Sivil Toplum ve Dinin Temelleri.(Editör:

EDAM).Sivil Toplum ve Demokrasi. stanbul: Kaknüs Yay,71–84.

Al Baraka(t.y). Katılım Bankacılı ı Sistemi Nedir? http://

[www.albarakaturk.com.tr/.../Katilim Bankaciligi Sistemi Nedir:](http://www.albarakaturk.com.tr/.../Katilim_Bankaciligi_Sistemi_Nedir:)

Eri im Tarihi:15.10.2010

Alejandro,R (1993). Hermeneutics , Citizenship and the Public Sphere.

Newyork: State University of Newyork Press.

Altan, Mehmet(2000). Türk Modernleşme Hareketi ve alvar, Sabah

Gazetesi,6.

Alver, Köksal(2010).Steril Hayatlar,(2. Baskı), Ankara: Hece Yayınları.

Anonim (t.y). İslami Bankalar ve İslami Finans Kurumları.

<http://www.baskent.edu.tr/~gurayk/finpazcuma17.doc>:Eri im

Tarihi: 12.10.2009

Anonim(2010). Özel Finans Kurulu ları. [http://www.belgeler.com/blg/5rv/ozel-](http://www.belgeler.com/blg/5rv/ozel-finans-kuruluslari)

finans-kuruluslari: Eri im Tarihi:09.05.2011

Apaydın, H.Yunus (2001).Karz, Diyanet İleri Başkanlığı İslam

Ansiklopedisi,24,520-525. İstanbul: Diyanet Yayınları.

Arabacı, Nihat (2007). Katılım Bankalarının Türkiye’de Bankacılık Sektöründeki

Yeri, İyiliği ve Performans Analizi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir.

Arendt, Hannah (2003). İnsanlık Durumu.(Çeviren: Bahadır Sina

ener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Atacan, Fulya(1990).Sosyal Değişim ve Tarikat Cerrahileri, İstanbul: Hil

Yayınları.

Aydın, Mehmet S.(1999). Din Felsefesi. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi

Vakfı Yayınları.

Aydın, Mustafa (2005). Kamusal Alan ve Siyaset.(Editör: EDAM). Sivil Bir

Kamusal Alan. İstanbul: Kaknüs Yayınları,97-116.

Bağcıoğlu, Alev Erkilet(2000).Ortadoğulu’da Modernleşme ve İslami Hareketler.

İstanbul: Yöneli Yayınları

Bauman, Zygmunt (2000) Siyaset Arayışı.(Çeviren: Tuncay Birkan). İstanbul:

Metis Yayınları.

Bayındır, Abdülaziz(2007)Ticaret ve Faiz, stanbul: Süleymaniye Vakfı

Yayınları.

Bayındır, Servet(2005) slam Hukuku Açısından Faizsiz Bankacılık, stanbul:

Ra bet Yayınları.

Benhabib, eyla (1996). Kamu Alanı Modelleri. Cogito, (8),239-258.

Berger, Peter L (2006). Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine

Dü ünceler.(Editörler: Bünyamin Solmaz, hsan Çapçio lu).Din Sosyolojisi, Klasik ve Ça da Yakla ımlar. Konya: Çizgi Yay, 287–305.

Bonnard, Andre (2004). Antik Yunan Uygarlı ı.(Çeviren: Kerem Kurtgözü), I,

stanbul: Evrensel Yayınları.

Bora, Aksu (2004). Kamusal Alan, Sahiden Kamusal mı?(Editör: Meral

Özbek).Kamusal Alan. stanbul: Hil Yayınları,529–538.

Cangızbay Kadir(2004). Globalle me ve Kamusal Alan.(Editör: Meral

Özbek). Kamusal Alan. stanbul: Hil Yayınları,285-307.

Casanova, Jose(1994).Public Religions in the Modern World. London: The

University Chicago Press.

Casanova, Jose (2003). What is a Public Religion? Religion Returns to the PublicSquare,(Editör: Hugh Heclö,Wilfred M.McClay).London:The Johns Hopkins University Press,111–139.

Corlehedden, Mikael, Gabriels, Rene (1998).Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine Bir Söyle i.(Çeviren: Rita Urgan).Cogito.(15).141-157.

Cohen, Joan(1985).Strateji Yada Kimlik: Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler. (Çeviren: Kenan Çayır). Yeni Sosyal Hareketler, stanbul: Kaknüs Yayınları.

Cohen Jean, Arato Andrew(1992).Social Movement and Sivil Society. M T. Press.505.

Çaha, Ömer(1999). Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi. stanbul: z Yayınları.

Çaha, Ömer (2003).A kın Devletten Sivil Topluma(2. Basım). stanbul: Genda Yayınları.

Çaha, Ömer (2005).Sivil Bir Kamusal Alan, stanbul: Kaknüs Yayınları.

Çakır, Ru en(1990).Ayete ve Slogan, stanbul: Metis Yayınları.

Çayır, Kenan(1999).Yeni Sosyal Hareketler, stanbul: Kaknüs Yayınları.

Çayır, Kenan(1999). İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşak 1 İstanbul

Kadın Platformu. Göle, Nilüfer (1999). İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri. İstanbul: Metis Yayınları,41-67.

Çelik, Celalettin(2003).Değerler ve Boyutlar Bağlamında Türk Toplumunda

Dini Hayatın İncelenmesi, Bilimname(1). 153-174.

Çınar, Menderes(1997).Yükselen Değerlerin İslam Cephesi MÜS AD,

İstanbul: Birikim,(95),52-56.

Çiğdem, Ahmet (1997).Bir Mekân Olarak Modernite. İstanbul: İletişim

Yayınları.

Çiğdem, Ahmet(2003). Aydınlanma Düşüncesi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çiğdem, Ahmet (2004).Kamusal Din ve Kamusal Akıl.(Editör: Meral

Özbek). Kamusal Alan. İstanbul: Hil Yayınları,501–513.

Çiftçi, Adil(2004) Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları.

Ankara: Kitabiyat Yayınları.

Davison, Andrew (2002). Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik.(Çeviren:

Tuncay Birkan). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Eanniire, Abel (2000).Modernite Nedir?.(Çeviren: Nilgün Tural).(Derleyen: Mehmet Küçük). Modernite versus Postmodernite.(3.Basım).Ankara: Vadi Yayınları,95–107.
- Erdem, Semiha (1993). Konya’da Neoklasik Eğitim Kurumları, Selçuk Üniversitesi, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü, Lisans Tezi, Konya 1993.
- Erdoğan, Mustafa(2006). Kamu Alanı ve Liberalizm: Birkaç Not.(Editör:Ahmet Karadağ). Kamusal Alan ve Türkiye. Ankara: Asil Yayınları,92–109.
- Erol, Abdullah (2003). Bir Kamusal Alanın Doğuşu Olarak Halkevleri.(Editör: EDAM) Sivil Bir Kamusal Alan. İstanbul: Kaknüs Yayınları,117–132.
- Eskicioğlu, Osman(1999). İslam ve Ekonomi, Anadolu Yayınları.
- European Stability Initiative (2005). İslami Kalvinistler, Orta Doğu’da Değişim ve Muhafazakârlık.[http:// www.esiweb.org](http://www.esiweb.org),1-31.
- Fox, D. (1969). The Research Process in Education, Holt: Rinehart.
- Fraser, Nancy (2004). Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek. (Çevirenler: Meral Özbek, Cemal Balcı).(Editör: Meral Özbek).Kamusal Alan. İstanbul: Hil Yayınları,103–132.
- Göle, Nilüfer (1999). İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri. İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, Nilüfer(2000).Kamusal Alan ve İslami Ahlak.(Editör:Nilüfer

Göle). İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri. İstanbul: Metis Yayınları,19–40.

Göle, Nilüfer (2002). Islam in Public : new visibilities and new imaginaries .

Public culture(14).190–213.

Göle, Nilüfer(2000).Melez Desenler, İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, Nilüfer(1998).Modern Mahrem,(5. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

Gusfield Jonston,Lorena(1999).New Social Movements.Philadelphia:Temple

University Press.

Habermas,Jurgen(2001).“Faith and knowledge”.<http://homepage.new>

school.edu/Wilhem/spring 2007/ Faith%20 and %20 Knowledge.pdf.1-7.Erişim Tarihi:22.12.2011.

Habermas, Jurgen (2002). Kamusal Alan ve İslami Ahlak.(Çevirenler:Tanıl

Bora, Mithat Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas,Jurgen(t.y).Neoconservative Culture Criticism in the United

States and West Germany : An Intellectual Movement in Two Political Cultures. (Editor:Bernstein), Habermas and Modernity,s.78- 94.

- Hamel, J.(1997). Sociology, Common sense, and Qualitative Methodology: The Position of Pierre Bourdieu and Alain Touranie. Canadian Journal of Sociology,1-22.
- Hannigan,John A(1991) “Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis.”. Sociological Analysis. Vol. 52, No.4. Oxford University Press,311-331.
- Hansen, Miriam (2004) De i en Karı ımlar ve Geni lemi Alanlar.(Çeviren: Meral Özbek).(Editör: Meral Özbek).Kamusal Alan. stanbul: Hil Yayınları,141–177.
- Heclö, Hugh (2003). Religion Returns to The Public Square. London:The John Hopkins University Press.
- nalçık, Halil(1998).Tarihsel Ba lamda, Sivil Toplum ve Tarikatlar, (Derleyenler: E.Fuat Keyman, A.Ya ar Sarıbay).Küreselle me Sivil Toplum ve Tarikatlar. Ankara: Vadi Yayınları,74–87.
- Kallek,Cengiz(2005).Mudarebe, Diyanet leri Ba kanlı ı slam Ansiklopedisi,30,349-363. stanbul: Diyanet Yayınları.
- Karada , Ahmet(2006). Postmodernite ve Kamusal Alan: Mutlak Hakikat Arayışının Sonu.(Editör: Ahmet Karada).Kamusal Alan ve Türkiye. Ankara: Asil Yayınları,42–74.

Karaka , Halime(1998). Sivil taatsizlik Ne Kadar taatsiz? Do u- Batı. S(5),156-

176.

Kellner, Douglas (2004). Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan

Okumalar ve Sorunlar.(Çeviren: Mehmet Küçük).(Editör: Mehmet

Küçük).Modernite versus Postmodernite, (3.Baskı). Ankara: Vadi

Yayınları,367–404.

Keskin, Ferda (1998). eyla Benhabib ile Söyle i. Cogito.(15),132–140.

Keyman, E.Fuat(1997).Globalle me ve Türkiye. (Derleyen: E.Fuat Keyman,

A.Ya ar Sarıbay).Ankara: Vadi Yayınları,34-55.

Keyman, E. Fuat (1998).Kamusal Alan Cumhuriyetçi Liberalizm:

Türkiye’de Demokrasi Sorunu. Do u Batı Dergisi.(5),57–93.

Keyman, E.Fuat(2005). Kamusal Alan Sivil Toplum ve Demokrasi. (Editör:

EDAM)Sivil Toplum ve Demokrasi. stanbul: Kaknüs

Yayınları,99–122.

Keyman, E.Fuat(2005).Küreselle me, Gelenek, Din, Türkiye Örne i Türkiye ve

Avrupa’da slam, Devlet ve Modern Toplum. Ankara: Konrad –

Adenauer- Stiftung Yayınları,45-67.

Keyder. Ça lar(1999). Türkiye’de Devlet ve Sınıflar, stanbul: leti im Yayınları.

Kırık, Hikmet(2005). Kamusal Alan ve Demokrasi. stanbul: Salyangoz

Yayınları.

Köker, Levent (2004).Demokratik Me ruluk, Kamusal Alan ve Çok Kültürlülük

Sorunu. (Editör: Meral Özbek).Kamusal Alan. stanbul: Hil
Yayınları,309-320.

Kökta , Mehmet Emin(1997).Türk Modernle mesinin Din Sorunu. Türkiye

Günlü ü.(46),78-85.

Kömeço lu, U ur(2003).Kamusal Alan Kavramla tırılmasında Bazı Teorik

Sorunlar. Sivil Toplum(2),7-16.

Kömeço lu, U ur(2001).Geçmi te Bir Heterotopya: Kahvehaneler.(Derleyen:

Firdevs Gümü o lu).21.Yüzyıl Kar ısında Kent ve nsan. stanbul:
Ba lam Yayınları,93-103.

Köro lu, Cemile Zehra(2009).Tüketim Kültürü ve Din. Yayımlanmamı Doktora

Tezi.Konya.

Ku , Elif(2009).Nicel ve Nitel Ara tırma Teknikleri. Ankara: Anı yayınları.

Kural, Sevda Alanku (1997).Türkiye’de Alternatif Kamular/Cemaatler ve slamcı

Kadın Kimli i. Toplum ve Bilim(72),5-42.

Kural, Sevda Alanku (1995).Türkiye’de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili.

Toplum ve Bilim(67),76-110.

Kuran, Timur(2002). İslam’ın Ekonomik Yüzleri. (Çeviren: Yasemin Tezgiden)

İstanbul: İletişim Yayınları.

Küçükbaşı Sabri,(2006).Murabaha, Diyanet İleri Başkanlığı İslam

Ansiklopedisi,31,148-152. İstanbul: Diyanet Yayınları.

Kümbetoğlu, Belkıs(2008).Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve

Araştırma. İstanbul: Başlam Yayınları.

Mahçupyan, Etyen(1998). Osmanlı’dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve

Siyaset. Doğu-Batı (5),22-47.

Mardin, İrfan(2010).Din ve İdeoloji. (18.Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları.

Mayring, Philipp(Ankara). Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş. (Çevirenler: Adnan

Gümü , M. Sezai Durgun). Ankara: BilgeSu Yayınları.

Meacham,Jon(2009).HıristiyanAmerika’nınSonu.www.newsweekturkiye.com/

haberler/detay/28328/Hıristiyan–Amerikaninsonu?reload=true,Erişim

Tarihi:10.05.2009.

Melucci, Alberto(1985).Ça da Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması.

(Çeviren: Kenan Çayır). Yeni Sosyal Hareketler, stanbul: Kaknüs Yayınları,81-107.

Mouffe, Chantal (2004).Radikal Demokrasi: Modern mi Postmodern mi?

(Çeviren: Mehmet Küçük).(Editör: Mehmet Küçük) Modernite versus Postmodernite .(3.Baskı). Ankara: Vadi Yayınları,297–314.

Onay, Ahmet(2001).Dindarlık Ölçme Çalışmaları. İslami Ara tırmalar,(3-4),439-

449.

Okumu , Ejder(2002)Gösteri çi Dindarlık, stanbul: Pınar Yayınları.

Offe, Clause(1985).Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının

Zorlanması.(Çeviren:Kenan Çayır) Yeni Sosyal Hareketler, stanbul: Kaknüs Yayınları,53-79.

Özbek, Meral(2004). Kamusal Alanın Sınırları.(Editör: Meral Özbek). Kamusal

Alan. stanbul: Hil Yayınları,19–89.

Özbek, Meral (2004).Kamusal- Özel Alan, Kültür ve Tecrübe

(Giri).(Editör:Meral Özbek). Kamusal Alan. stanbul: Hil Yayınları,9–15.

Özcan, Hanefi(1997).Epistemolojik Açından man. stanbul: Marmara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Öztürk, Nermin(2010).Ami Ailesinde Kadının Rolü, Din Bilimleri Akademik

Ara tırma Sergisi,(3)57-73.

Özdemir, ennur(2006).Müsiad, Ankara: Vadi Yayınları.

Rııs, Ole(2005).Modern Toplumda Din Ara tırmaları Alanındaki Son

Geli meler.(Çevirenler: Bünyamin Solmaz, hsan Çapçio lu), Dini

Ara tırmalar Dergisi. 8(23),305-319.

Schluchter,Wolfrang(1989). Rationalizm, Religion and Domination ; A

Weberian Perspective .(Çeviren:Neil Solomon). Berkeley:Los
Angels University Press.

Smelser, Neil(1962).Theory of Collective Behavior. New York: The Free Press.

Sanlı, Leyla (2003).Türkiye’de Toplumsal Hareketler.(Derleyen: Leyla Sanlı).

Toplumsal Hareketler Konu yuyor. stanbul: Alan Yayınları,9-32.

Sargın, Güven Arif (2002).Kamu Kent ve Politika. (Derleyen: Güven Arif

Sargın) Ankara’nın Kamusal Yüzleri. stanbul: leti im Yayınları,9-
40.

Sarıbay, Ali Ya ar (2000).Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil

tiraz. stanbul: Alfa Aktüel Kitabevi.

Sennet, Richard (2002).Kamusal nınan Çökü ü. (Çevirenler: Serpil

Durak, Abdullah Yılmaz). stanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sönmez, brahim Kâfi(2006).Murabaha, Diyanet leri Ba kanlı ı slam

Ansiklopedisi,31,148-152. stanbul: Diyanet Yayınları.

Suba ı, Necdet(2002). Gündelik Hayat ve Dinsellik. Avrupa Günlü ü.1,237–

260.

Suba ı, Necdet (2002).Arzular ve Geçekler, Modernle en Türkiye’de Dinin

Referans Gücü. Türkiye Günlü ü.(59), 79-84.

Suman, Defne(2000).Feminizm slam ve Kamusal Alan.(Editör: Nilüfer Göle).

slam’ın Yeni Kamusal Yüzleri. stanbul: Metis Yayınları,68-92.

aban, Zekiyyüddin(1996). slam Hukuk lminin Esasları.(Çeviren: brahim

Kâfi Dönmez). Ankara: T.D.V.Yayınları.

Taylor, Charles (2002). Modern Toplumsal Tahayyüller. (Çeviren: Hamide

Koyukan) . stanbul: Metis Yayınları.

Tekay,Mebuse(2003).Aydınlık çin Yurtta Giri imi.(Editör:Leyla

Sanlı).Toplumsal Hareketler Konu uyor. stanbul:Alan Yayıncılık,33-70.

Thompson,John B(1994).Kamusal Alanın Dönü üümü.Ankara Üniversitesi

Yıllı 1,241-262.

Tok, Nafiz(2006).Liberal Demokratik Toplum 'da Kamusal Alan, Adalet,

stikrar ve Birlik.(Editör: Ahmet Karada).Kamusal Alan ve
Türkiye. Ankara: Asil Yayınları, 110-133.

Touraine, Alain(2004).Modernli in Ele tirisi.(5.Baskı).(Çeviren: Hülya

Tufan). stanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Touranie, Alain(1988).Toplumdan Toplumsal Harekete. (Çeviren: Kenan

Çayır)Yeni Sosyal Hareketler, stanbul: Kaknüs Yayınları,35-51.

Turam, Berna(2011).Türkiye'de slam ve Devlet, stanbul: stanbul Bilgi

Üniversitesi Yayınları.

TÜ K(2011). Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi.www.tuik.gov.tr. Eri im

tarihi:18.10.2011.

Türk Dil Kurumu(1998).Türkçe Sözlük. Ankara

Uluda , Süleyman(1988). slam'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakı ,

stanbul: Dergâh Yayınları.

Ünüvar, Kerem (2006).Osmanlı'da Bir Kamusal Mekân; Kahvehaneler.

(Editör: Ahmet Karada).Kamusal Alan ve Türkiye. Ankara: Asil Yayınları,237–255.

Vergin, Nur (1998) . İslam'da Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte

Rolü.(Derleyenler: E.Fuat Keyman, A.Yağar Sarıbay).Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam. Ankara: Vadi Yayınları,56–73.

Villa, Dana R.(1996). Postmodernlik ve Kamusal Alan.(Çeviren: Bahar

Öcal Düzgören).Cogito.(8), 259-274.

Yaparel, Recep(1987).Yirmi- Kırk Yaş Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psikososyal

Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, Ankara:Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Yıldırım Ali, İsmail Hasan(2000). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma

Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Wallerstein, Immanuel, Hopkins K.,Terence, Arrighi, Giovanni(2004).Sistem

Kararlı Hareketler. (Çevirenler: C. Knat, B. Somay, S. Sökmen).

İstanbul: Metis Yayınları.

Weintraub, Jeff (1997).The Theory and Politics of The Public /

Private Distinction.(Editör: Jeff Weintraub,Krishan Kumar).Public and Private in Thought and Practice. London: The University of Chicago Press, 1-42.

Wolfe, Alan (1997). Public and Private : Some implications of an uncertain

boundary”.(Editör:Jeff Weintraub,Krishan Kumar). Public and Private in Thought and Practice. London:The University of Chicago Press,182-203.

Wolin,Richard(2003).“Jürgen Habermas and Post Secular Societies”

<http://habermasians.blogspot.com/search?q=Wolin+Richard>

Erişim Tarihi:22.12.2011).1-2.

Yavuz, M. Hakan(2003).Türkiye’de Çokulculuk ve Kamusal Alanın

Kullanımı.(Editör: EDAM)Sivil Bir Kamusal Alan. İstanbul: Kaknüs Yayınları,163–192.

Yelken, Ramazan (2005).Kamusal Alan Kimlerin Alanı.(Editör:EDAM) Sivil Bir Kamusal Alan. İstanbul: Kaknüs Yayınları,85–96

Yılmaz, Hakan(2006).Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet; Habermas’ın İhtiyarında

Türkiye’yi Düzenlemek.(Editör: Ahmet Karadağ).Kamusal Alan ve Türkiye. İstanbul: Asil Yayınları,192-209.

Yıldız, Murat(2001) Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir

Çalışma, Tabula Rasa.(1), 19-41.

Ekler:

Ek:1 Personel Mülakat Formu Örne i

1. Birçok banka varken bankanızın ortaya çıkı nedeni nedir? Bankanızın kurulu felsefesi misyonu nedir? Sektörel boşluk, kârlılık, ya da dindar kesimin i dünyasında daha fazla yer almasından do an ihtiyaç.
2. Faizsiz kazanç sunmanız mü teri açısından ne oranda tercih sebebidir?
3. Kurum olarak ya da bankanın kurucuları olarak dini bir yönelim ya da benimsenen bir din yorumu var mıdır?
4. Ba örtüsü namaz saatleri vb. konularda kurum olarak tutumunuz nedir?
5. Burs veriyor musunuz? Veriyorsanız kriterleriniz nelerdir?
6. Kurumun mesai dı nda personele yönelik sosyal ve kültürel aktiviteleri var mıdır?
7. Sizce bankanızın kurulu amacı veya kurulu felsefesi nedir? E er burası olmasaydı geleneksel bir bankada çalış ır mıydınız ya da bu kriterlere uygun musunuz?
8. Personelinizin ücreti ile geleneksel banka personeli arasında bir kar ıla tırma yapar mısınız?
9. Dindarlık açısından ya da dine bakı açısı olarak kendinizi nasıl de erlendiriyorsunuz?
10. Kurum olarak kâr etme dı nda toplumsal, kültürel, sanatsal vb. amaçlar ta ıyor musunuz?

11. Personel seçiminde dini ve ahlaki kriterleriniz var mıdır?
12. Kâr payı oranları ile piyasa faiz de erleri arasında bir kar ıla tırma yapar mısınız?
13. Geleneksel bankaların sizlere kar ı tutumları nedir?
14. Karz-ı hasen kar ılıksız borç verme uygulamanız var mı? varsa bu uygulama fakirlere mi yoksa personele mi yapılır?
15. Bankanızda mü teriye farklı olarak ne vaat ediliyor ve ne sa lanıyor?
16. Zekât fonunuz var mı varsa kimlere nasıl da ıtılıyor?
17. E itim, ekonomi seviyesi ve dindarlık açısından nasıl bir mü teri kitlesine sahipsiniz?
18. Bu bankanın üyesi olmak size farklı bir kimlik ya da farklılık katıyor mu?
19. Gerçekten bankanızın i leyi inin slami kurallara uygun oldu unu dü ünüyor musunuz?
20. Kâr durumunuzu di er bankalarla kar ıla tırır mısınız?

Ek 2: Personel Mülakat Formu Örne i

- 1-Sizce bankanızın kurulu amacı veya kurulu felsefesi nedir?
- 2-Bu bankayı tercih etme sebebiniz nedir? Hangi kriterlere göre i e alındınız?
- 3-E er bu bankada çalı mıyor olsaydınız geleneksel bankalarda çalı ma ihtimaliniz nedir?
- 4- Bu bankanın personeli olmak size bir kimlik duygusu ya da farklılık duygusu katıyor mu?
- 5- Ücretinizi geleneksel banka personeli ile kıyaslar mısınız?
- 6-Ba örtüsü veya namaz saatleri ile ilgili tutumlar nedir?
- 7-Dindarlık açısından kendinizi de erlendirir misiniz?
- 8-Çalı ma arkadaş larınızla mesai dı ı sosyal ve kültürel faaliyetler yapar mısınız?
- 9- Personel olarak yönetim tarafından dini ya da ahlaki konularda uyarı yada yönlendirme yapılır mı?
- 10-Sizce faizsiz banka olmak mü teri açısından ne kadar tercih sebebidir?
- 11-Bankanızın özerk bir bankacılık alanı olu turdu unu dü ünüyor musunuz?
- 12- Bankanızın sadece dini kimli i olan insanlara, kariyer imkanı verdi ini dü ünüyor musunuz?
- 13-Din ekonomi ve e itim açısından nasıl bir mü teri kitleleriyle çalı ıyorsunuz?

14-Çalı tı ınız kurumun toplumsal ve kültürel amaçları var mıdır?

15-Bankanızın slami ilkelere ters olmayan bir bankacılık sektörü oldu una

inaniyor musunuz ve bu ki isel olarak sizin için ne kadar önemli?

16- e girerken size referans olan ki iler dindar kimlikli miydi?

17-Mü teriden en çok hangi konularda ikâyet alıyorsunuz?

Ek3: Mü teri Mülakat Formu Örne i

1-Neden bu bankayı tercih ettiniz?

2-Aynı zamanda başka bankalarla da çalışıyor musunuz?

3-Faizsiz bankacılık hakkında ne kadar bilgiye sahipsiniz?

4-Bankayı tavsiye yoluyla mı yoksa reklamlar yoluyla mı tanıdınız?

5-Dindarlık açısından kendinizi nasıl değerlendirirsiniz?

6-Bu bankanın dini kurallara tam olarak uydu u konusunda güven duyuyor musunuz?

7-Sizin için katılım bankası ne demek?

8-Faizsiz olmasaydı yine de bu bankayla çalışır mıydınız?

9-Sizin için bu bankada örtülü bir bayan personelin çalışması ne anlam taşır?

10-Banka personelinin mü teri olarak sizinle iletişimi nasıl?

11-Bu tür bankalarla yalnızca dindar insanların çalışıp çalışmadığı konusunda neler söylersiniz?

12-Sizce bu tür bankalar diğer geleneksel bankalar için güçlü birer alternatif midir?

13-Kâr payı oranlarıyla faiz oranlarının birbirine yakın olması sizce nasıl açıklanabilir?

14-Bu banka olmasaydı paranızı bankaya yatırmaz veya faiz almaz mıydınız?

15-Çalı tı ınız insanların dindar olması sizin için ne kadar önemli?

16-Türkiye’de kar payı sistemiyle çalı an bazı irketlerin batması dindar insanların kurdu u i letmelere kar ı sizde bir güven bunalımı yarattı mı?