

İSLÂM EKONOMİSİ VE YENİ MUHAFAZAKÂR ORTA SINIFIN TEMSİLCİSİ OLARAK MÜSİAD¹

Cihad Özsöz²

Özet

Bu çalışma son yıllarda Türkiye’de yaşanan ekonomik ve siyasi dönüşümler sonucu gittikçe belirgin ve etkin hale gelen muhafazakâr sermayenin MÜSİAD özelinde nasıl örgütlendiğine odaklanmaktadır. Çalışmada öncelikle İslâm ekonomisine dair yapılan bazı çalışmalar üzerinde durulmakta, daha sonra MÜSİAD’ın ortaya çıkmasını ve güçlenmesini sağlayan tarihsel süreç aktarılmaktadır. Ayrıca bu süreçte MÜSİAD’ın kendisini hangi açılardan diğer sanayici ve iş adamları derneklerinden farklı gördüğü ve aslında bu derneklerle hangi açılardan benzeştiği üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Ekonomisi, MÜSİAD, Yeni Muhafazakâr Orta Sınıf, İslâmi Burjuvazi

ISLAMIC ECONOMICS AND MÜSİAD AS REPRESENTATIVE OF NEW CONSERVATIVE MIDDLE CLASS

Abstract

This study focuses on how conservative capital, which have become increasingly clear and effective in recent years, organized in MUSIAD caused by the economic and political transformations in Turkey. In the study, firstly some studies about the Islamic economy are emphasized, then the historical process that makes MUSIAD appear and strengthens is explained. Also focused on, what aspects MÜSİAD sees itself as different from other industrialists and business associations in this process, and in fact, which aspects these associations resembles with each other.

Keywords: Islamic Economics, MÜSİAD, New Conservative Middle Class, Islamic Bourgeois

Giriş

Türkiye’de 1980 darbesiyle beraber dönüşen genel siyasi yapılanmaya paralel olarak gelişen ekonomik yapının bir yönü de muhafazakâr sermayedir. Anadolu sermayesi adıyla da anılan muhafazakâr sermayenin örgütlü ve en önemli kurumsal yüzlerinden birisi Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği’dir (MÜSİAD). MÜSİAD’ın teorik dayanaklarını bulduğu İslâm ekonomisinin kurumsallaşma sürecini anlamak bu sermaye grubunu anlama çabalarının birinci önceliği olmalıdır. Bu doğrultuda İslâm ekonomisinin nasıl kurumsallaştığına dair bir arka plan oluşturup, bu yapının Türkiye’deki aktörleri olan yeni muhafazakâr orta sınıfın MÜSİAD özelinde nasıl belirginleştiğini ve kendini nasıl ifade ettiğini anlamaya çalışacağız.

İslam Ekonomisi

İslâm dininin ekonomik gelişme ve kalkınma sürecinde oynadığı rol farklı açılardan ele alınmaktadır. Örneğin Weber’in Protestanlık ve kapitalizm üzerine belirlemelerinde Doğu’daki geri kalmışlığın (ya da Batı’daki gelişimin) temel dinamiği rasyonellik olarak ele alınmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu savın desteklendiği çalışmalar olduğu gibi eleştirel katkılarla ele alarak bazı noktalarda eksik kaldığını belirten çalışmalar da yapılmıştır. Bu tartışmaların pratikteki yansımalarına dair yeterli düzeyde çalışma yapılmadığı da ayrıca dile getirilen bir konudur. Örneğin Timur Kuran, İslâm iktisatçılarının İslâm ahlakının bireylerin ekonomiyile ilgili pratiklerine nasıl yansıdığına dair bir çalışma yapmamış

¹ Bu makale Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı’nda Prof. Dr. Nadir Suğur danışmanlığında tamamlanan “Yeni Muhafazakâr Orta Sınıf, Din ve Gündelik Hayat-Kayseri MÜSİAD Örneği” başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

² Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. E-Posta: cozsoz@gmail.com.

olduklarından söz eder (Kuran, 2002: 61). Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli eserini referans alan çalışmalar yapılmış olsa da bu tez Türkiye (ya da daha genel anlamıyla İslâm'dan etkilenmiş kültürler) örneği için³ hala tartışmalıdır. Özdemir de İslâm'ın ortaya çıkışından itibaren çizdiği profil dolayısıyla zaten dünyevilikten kopuk bir yapı arz etmediğini ve bu anlamda Weber'in bahsettiği tarzda bir dönüşüme ihtiyacı olmadığını belirtmektedir (Özdemir, 2006: 248). Bu anlamda bir eleştiri de Rodinson'dan gelmiş ve Rodinson, Weber'in analizleri sırasında kimi zaman İslâm'ı unutarak belirleme yaptığını iddia etmiştir (Rodinson, 1978: 108).

Örnek bir çalışma olarak ele alınabilecek olan, European Stability Initiative'in (ESI) hazırladığı "İslâmi Kalvinistler: Orta Anadolu'da Değişim ve Muhafazakârlık" (2005) başlıklı raporun ana fikri, Weber'in kapitalizmin Avrupa'daki yolunu açtığını iddia ettiği Kalvinizm'in İslâm dünyasındaki yansımalarından birisinin Kayseri olduğudur. Kayseri'deki muhafazakâr iş adamlarının Kalvinizm'le örtüşen pratikleri dolayısıyla ekonomik anlamda bir atılım yapma şansı buldukları da raporda yer alan iddialar arasındadır (ESI, 2005: 23). Raporun temel iddiası modernlikle bir türlü yıldızı barışmayan İslâm'ın bunu kendine has bir şekilde başardığı ve dünyayla entegre olabilecek potansiyele sahip olduğu şeklinde özetlenebilir (ESI, 2005: 25). Raporda temel kaygı Weber'in Avrupa'da gördüğünü Türkiye'de görmeye çalışmaktır. Weber'in tezlerinin Doğu toplumlarına uygunluğunun metodolojik olarak tartışmalı olduğu belirlemesi düşünüldüğünde rapor tartışmaya açık hale gelmektedir. Güncel sosyolojik çalışmaların da önemli bir özelliği olan "yapılan araştırmanın genellenemezliği" durumu göz ardı edilerek yapılan çalışmalar bu açıdan eleştirilmeye açıktır ve bu rapor tam da bu hataya düşmektedir.

Timur Kuran'ın yukarıda aktardığımız eleştirileri bu noktada önem arz ediyor. Sözü ettiğimiz rapor ticari başarı kaydetmiş bazı şirketleri ve az nüfusuna rağmen başarılı iş adamları yetiştirmiş olan Hacılar Kasabası'nı veri olarak sunuyor. Bunu yaparken İslâm iktisatçılarının temel kaynak olarak belirlediği metinlere –mesela en azından kutsal metinlere– çok az değiniyor. Yani raporda sözü edilen Kayserili girişimci İslâm'ı modernlikle barıştırmış mı oluyor, yoksa bu uğurda bazı değerlerden taviz vermiş mi oluyor? İslâm ekonomisinin sınırlarını çizmeye çalışan kişilere göre Kayserili girişimcinin pratikleri meşru mudur? Örneğin Durak, Ali Ekber Doğan'ın *Eğreti Kamusalılık: Kayseri Örneğinde İslâmcı Belediyecilik* (2007) eserine de atıf yaptığı bölümde İslâmcı yerel yöneticilerin modernlik ve radikal İslâm arasında kaldığını, modern olanı İslâmlaştıramayınca, İslâmi olanı modernleştirmeye çalıştıklarını belirtir (Durak, 2011: 19). Bu durumda modernleşmeyle barışma durumu bilinçli ve kâr amacı güderek yapılmış bir tercih olarak mı yoksa çaresizlik sonucu varılan bir aşama olarak mı ele alınmalı? Raporda bu tarz sorgulamalara rastlanmıyor.

İslâm ekonomisine dair daha doğru bir yaklaşım belirlemeye çalışan Timur Kuran İslâm ekonomisine yön veren isimlerden Mevdudî ve Seyyid Kutub gibi isimlerden söz ederek mevcut Müslüman sermayenin bugününe tarihsel bir pencereden bakmaya çalışıyor. Kuran'ın eserde yazdığı bir İslâm ekonomisi senaryosunu aktararak "İslâmi Kalvinistler" raporunda karşımıza çıkan durumu netleştirmeye çalışalım.

"Bir zamanlar İslâm ekonomisine derinden inananlar, faizsiz çalışmanın hiçbir zaman pratik olmayacağını, zekâtın etkili bir servet eşitleme aracı olabilmesi için tekrar düşünülmesi gerektiğini, öngörülen ahlaki dönüşümün olanaksız olduğunu sezerek yeni girişimlerde bulunurlar. En başta yalnızca uygulamalarını değiştirir, hilelere başvururlar. Ancak zamanla, faizi yeniden tanımlayarak ve zekât sistemini yeniden biçimlendirerek İslâm ekonomisinin kuramını da açıkça değiştirmeye başlarlar. Bu gelişmeler, 'faize dayalı' ticaret yaparak zenginleşen köktenciler de dâhil olmak üzere bunlardan çıkar sağlayabilecek kişilerin onayını

³Özdemir'in "gelenekselin çözüldüğü, ama modern formların henüz bütünüyle belirginleşmediği" belirlemesi burada anlatılmak istenenini tam olarak açıklamaktadır (2006: 201).

alır. Bu son senaryomuzda İslâm ekonomisinin uygulayıcıları, istemeden ve bilmeden de olsa, laikleştiricilik görevi yaparak bu disiplinin hedeflerini kınadığı laik uygulamalara yaklaşırlar.” (Kuran, 2002: 71)

Özetle rapor İslâm ekonomisinin temel kavramları ve tartışma konuları olan faiz, zekât ve ahlak gibi konulara ayrıntılı olarak değinmeyip, sonuçta kalkınmış olma durumunun üzerine eğiliyor. Timur Kuran uygulamada yapılması muhtemel değişikliklerin İslâm ekonomisi özelinde “yanlış görülen bir şeyin yapılmaya başlanması” şeklinde karşımıza çıkabileceğinden söz ederken, rapor muhafazakâr sermayenin kapitalist sistemle “kendine has bir barış” içerisinde olduğunu belirtiyor. Kuran’ın ifadeleriyle; “Yalnızca üretim ve tüketim biçimlerine bakarak İslâm’la Batı ya da İslâm’la modernleşme arasında uyumsuzluk olduğu sonucuna” varılamayacağı gibi bu üretim ve tüketim biçimleri başlı başına bir uyumluluğu da temsil etmez (Kuran, 2002: 177). Kuran’ın her şeye rağmen, laik çevrelerde kaygıyla karşılanan bazı girişimlerin, toplum içerisindeki İslâmi kesimin kendini özgürce ifade etmesi ve ekonomik faaliyetlerini kişisel (dini) kaygıları doğrultusunda yürütebilmesi açısından olumlu karşılanması gerektiğini belirttiğini de hatırlatmak gerekiyor (Kuran, 2002: 144).

Başlangıç noktamıza dönersek, İslâm ve ekonomi ilişkisindeki güncel durumu anlamak istiyorsak Weber’in çizdiği sınırları genişletmek durumundayız. Aksi durumlar yanlış tespitler ve zorlamalardan ibaret olacaktır. Örneğin Yankaya, Sarıbay’a yaptığı atıfla, özgün durumların Protestanlaşma ya da “Kalvinist İslâmcılar” kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmasının İslâm’ı Weberleştirmek’ten başka bir sonuç doğurmayacağını belirtmektedir (Yankaya, 2014: 32). Rodinson ise bu noktada İslâm’ın rasyonel boyutlarına değinmekle beraber, Weber’in getirdiği eleştirinin derinleştirilmesi gerekliliğine vurgu yapar. Ona göre “bunun sebebi, İslâm’da İslâm dininde değil, bu ideolojinin temelindeki faktörlerde: İslâm aleminin tüm sosyal hayatında, Doğu’daki şekliyle Hıristiyanlık dâhil, geçmiş (önceki) ideolojilerde aranmalıdır” (Rodinson, 1978: 113). Çünkü Rodinson’a göre İslâm kapitalizmi engelleyecek bir faaliyete hiçbir zaman imza atmamıştır (Rodinson, 1978: 123). Kuran da benzer şekilde Batı’yla yaşanan bu farklılığın dinamiklerinin salt İslâm özelinde aranmaktansa, temel nedenlerine inilmesi gerektiğini belirtir. Zira yine Rodinson’a göre zihniyeti eleştirilen aynı Doğu’nun bir dönem Batı’dan teknik olarak üstün olduğu da bir gerçektir (Rodinson, 1978: 116). Bu konuda, İslâm özelinde her ülkede farklı uygulamalar olabileceği, hatta aynı ülkede bile birbirinden farklı ekonomik tutum ve politikalarla karşılaşılabilmesi gerektiği gözden kaçırılmamalıdır.

Timur Kuran İslâm ekonomisini ayrıntılı olarak ele aldığı çalışmasında İslâmi ilkelerin tarihin kimi dönemlerinde ekonomik gelişime olumlu katkı yaptığı dönemler olduğu gibi tersi durumların da olduğundan söz eder. Özellikle ekonomik alanda faaliyet gösteren -ya da bu alandaki faaliyetleri düzenleyen ilkeleri belirleyen- kişilerin uygulamaları/yorumları arasındaki derin farklılıklara dikkat çeken Kuran, bir “İslâm ekonomisi” oluşturma çabasına dair iki temel çıkış noktası belirlemektedir. Bunlar “mevcut sistemlerin başarısız olduğu iddiası” ve “İslâm’ın daha ilk döneminde... alternatiflerine karşı rakipsiz üstünlüğünü kanıtlamış olduğu iddiası”dır (Kuran, 2002: 12 ve 17).

Demir, dindar-muhafazakâr kesimin kâr (ya da İslâm ekonomisi oluşturma) amacını dini ve milli olmak üzere iki temel üzerinde şekillendirdiğini belirtse de Türkiye örneğinde dini birliktelik duygusunun milli birlikteliğe karşıt bir yanı olduğunu söylemek pek mümkün değildir (Akt. Durak, 2011: 34). Durak da Konya’da yürüttüğü ve işçi-işveren ilişkilerini dindarlık üzerinden okumaya çalıştığı eserinde bu tip bir karşıtlıkla karşılaşmadığını, dini ve milli birlikteliğin bir arada dile getirildiğini belirtmektedir (Durak, 2011: 35). Dolayısıyla Kuran’ın belirlediği iki çıkış noktası daha işlevsel görünmektedir. Bu çıkış noktaları üzerinden baktığımızda görülen durum (örneğin faiz uygulamaları konusundaki fikir ayrılıklarından da anlaşılacağı üzere) melez yaklaşımların doğduğu gerçeğidir. Yani söylem düzeyinde dini yaklaşım ve uygulamalar olumlansa da pratikte ekonomik kârlılık dikkate

alınmakta ve eleştirilen sisteme entegre olma yolunda düzenlemeler yapılmaya çalışılmaktadır. Bu durum Mevdudî'nin ve Nasr'ın yapmaya çalıştığı ya da tavsiye ettiği İslâm'ın kendi kabuğuna çekilerek kendi değerler sistemi üzerinden ekonomisini kurması (Kuran, 2002: 20-21) yolundaki çözümlerin uzağında görünmektedir.

Kuran'a göre İslâm ekonomisinin ayırt edici –yani İslâmi kaygıya sahip girişimleri temelde birleştiren- özellikleri ise 3 ana başlık altında toplanmaktadır; faiz yasağı, İslâmi gelir dağılımı ve İslâmi ekonomik normlar. Bu üç başlık da temelde ahlaka vurgu yapar. Faiz yasağı haksız kazancın, İslâmi gelir dağılımı zekât aracılığıyla gelir dağılımındaki dengesizliklerin ve İslâmi ekonomik normlar ise her türlü israf, gösteriş, bencillik ve açgözlülüğün önüne geçilmesini amaçlar (Kuran, 2002: 74-81). Timur Kuran'a göre bu çıkış noktalarından hareketle ahlaklı olma temelinde birleşen İslâm ekonomisi oluşturma girişimleri dahi “ekonomik kalkınmanın kurumsal niteliği konusunda çeşitlilik” sunmaktadır (Kuran, 2002: 66 ve 196). Yani İslâm ekonomisi dediğimizde genel hatlarıyla bir yapıdan söz etmek dahi uygulamada farklılık çok fazladır.

Bir alt-alan olarak İslâm ekonomisinin kurumsallaşması 1940'lı yıllara dayanır. Hindistan'daki Müslümanların kimlik mücadelelerinin pratikteki bir yansıması haline gelen İslâm ekonomisi ekolünü öne çıkaran ilk isim Mevdudî'dir. Mevdudî'ye göre bireyin yaşamındaki tüm etkinlikler öncelikle İslâm süzgecinden geçmelidir, dolayısıyla dinden bağımsız bir faaliyet alanı yoktur (Kuran, 2002: 107)⁴. Bu durumu Mevdudî'nin Türkçe'ye *İslâm'da Siyaset Nizamı* adıyla çevrilen ve bir konferansta okunması için kaleme aldığı *Political Theory of Islam* adlı eserinde de görmek mümkündür (Tarihsiz: 12). Giriş kısmında “..bazı insanlar İslâm'ın kendine has bir politik ve ekonomik sisteminin bulunmadığını ve onun planına herhangi bir şeyin uymadığını söylemeye bile başlamışlardır” sözleriyle İslâmi yaklaşımı eleştirenlere karşı çıkar. Mevdudî bir başka eserinde İslâm ekonomisini kapitalizm ve komünizm arasında bir yol olarak tanımlar ve yapısını yasaların ve ahlakın ortak çizdiği sınırlarla belirler (Mevdudî, 1968: 108). Buna göre İslâm ekonomisi bireysel ve sosyal çıkar arasındaki dengeye odaklanmıştır. İslâm bireysel girişimcilik ve kazancın önünü açarken bunu yasalarla ve ahlaki olarak sınırlayarak sosyal eşitsizliğe neden olacak sermaye birikiminin önüne geçmeye odaklanır (Mevdudî, 1968: 15). Mevdudî'nin gösterdiği çabalara rağmen İslâmi ekonomi uygulamalarının pratiğe dökülmesi, 1960'lı yıllardaki çalışmaların ardından, ilk İslâm bankasının açıldığı tarih olan 1975 yılını bulmuştur (Kuran, 2002: 108).

İslâm ekonomisinin oluşumu sürecinde adı geçen bir diğer önemli isim de Seyyid Kutub'dur. Mısırlı bir düşünür olan Seyyid Kutub'un İslâm üzerine metinleri ve 10 ciltlik Kur'an tefsiri takipçileri için yol gösterici olmuştur. Türkçe'ye 1967 yılında çevrilmiş olan *İslâm ve Kapitalizm Çatışması* isimli eserinde Mevdudî'ye benzer şekilde yozlaşan din anlayışından söz eden ve ayrıca sosyal yaşamda oluşan ekonomik uçuruma değinen Kutub, fakiri ezen, zengini koruyan devlet anlayışına eleştiriler getirir (Kutub, 1967: 11-12). Kutub, dini hassasiyetler konusunda devlete çekincelerini ileten ulemayı “sosyal dengesizlik” konusundaki körlüklerinden dolayı eleştirdikten sonra sınıf farklarına ve sermaye dağılımının yarattığı eşitsizliğe değinmektedir. İslâm coğrafyasının temel problemi olarak gördüğü 4 ana konu ise şunlardır; (1) servet ve mülkiyet dağılımındaki aksaklıklar, (2) ücret azlığı ve çalışma koşulları, (3) fırsatların yerinde kullanılmaması (bireyler arası din, dil, ırk vb. ayrımlar yapılması) ve son olarak da (4) çalışmanın ve verimin azalması (Kutub, 1967: 40-41). Bu 4 temel kaygı modern toplumlarda verimin ve üretimin artırılması için üzerinde durulan konulara çok yakındır. Kutub'un bilhassa çalışmanın gerekliliği ve dinde çalışmaya atfedilen öneme dair belirlemeleri Batılı anlamda çalışmanın rasyonelleşmesinden çok farklı görünmemektedir.

⁴ Bir İslâm birliği idealiyle atılan bu adımların uzun vadede farklı sonuçlar doğurabileceği Özdemir'in yürüttüğü çalışmada bir MÜSİAD üyesinin, derneğe üyelikte yüksek aidat şartı konarak derneğe yalnızca nitelikli kişilerin üye yapılması konusundaki tavsiyesiyle karşımıza çıkmaktadır (Özdemir, 2006: 223).

İslâm'da çalışma ve çaba harcamayla ilgili bir diğer katkı da Maxime Rodinson'dan gelmiştir. Rodinson İslâm'da kadercilikten söz ederken “Allah yardım eder diye elleri böğründe beklemek gerektiğini gösteren hiçbir şey yoktur” der (Rodinson, 1978: 104). Kutub'a döndüğümüzde, Mevdudî gibi, diğer ekonomik görüşlerden ayrıldığı temel nokta her şeyin başına İslâm'ın hakim olması gerekliliğini koyması ve refaha ancak bu şekilde ulaşabileceğini belirtmesidir (Kutub, 1967: 40-43). Mısır, Mevdudî'li Hindistan ve Pakistan gibi, İslâm ekonomisinin kurumsallaşmasına öncülük eden ülkelerdendir. Bugün bildiğimiz anlamda faizsiz işlem yaptığını belirterek kurulan ilk İslâmi banka Mısır'da açılmıştır ve modern toplum düzenine geçiş çabaları o tarihlerde pratiğe dökülmüştür.⁵

Kültürel sermayesi bu literatürden beslenen ve bir sonraki başlıkta ayrıntılı olarak ele alacağımız MÜSİAD açısından İslâm ekonomisinin ne anlama geldiği MÜSİAD Yayınları'ndan çıkan ilmihalde şu maddelerle özetlenmiştir;

- Her şeyin sahibi Allah'tır.
- Özel sermaye serbestçe yatırım yapar. Dinen yasaklanan ürün ve mallar gayrimüslimlerin ihtiyaçlarının karşılanması koşuluyla sınırlanır.
- Devlet yatırım yapabilir ancak bunun kişilerin ticaret yapmasını engelleyecek büyüklüğe ulaşması yanlıştır.
- İslâm'da serbest rekabet esasına dayalı piyasa ekonomisi esas alınmıştır.
- İşçi ve memur kesimin emeğine hakkı olan değer verilmelidir.
- Herkesin insanca yaşayabilmesini sağlayacak sosyal güvenlik kuruluşları oluşturulmuştur. Zekât bunların en önemlisidir.
- Faiz yerine kâr-zarar ortaklığı esası temel alınmıştır. Yani zarar riski sermayeyi kullanana değil sermaye sahiplerine yüklenmiştir.
- Köylü gerçek veya tüzel kişilerle ziraat ortaklığı yaparak topraklarını işletebilir.
- Sosyal yardım teşkilatı olarak vakıflar çok önemli bir yere sahiptir.
- İsrâf ve cimrilik yasaklanmıştır (Döndüren, 1993: 357-360).

Yaşanan siyasi ve ekonomik gelişmeler İslâmi hassasiyet merkezli bu yaklaşımların zaman içinde ne yöne evrildiği konusunda yeni tartışmalara ve yeni yaklaşımlar doğmasına neden olmuştur. Bunlardan birisi de *Piyasa İslâmı* eserinde Haenni'nin ele aldığı ılımlı İslâm akımıdır. Haenni eserinde, ılımlı İslâm üzerinden politika üreten dini ve siyasi grupların temelde sosyal devleti hedef aldığını belirtir ve bu anlamda yeni Müslüman profilinin de siyasi/ideolojik hareketlere katılmaktan ziyade bireysel ekonomik başarı kültürü etrafında yaşayan yeni bir profil olduğuna dikkat çeker (Haenni, 2011: 76). Dini pratiklerin bir pazarlama nesnesine dönüştürülerek şekleştirilmesi ve İslâm'a dair vurguların ekonomik kazanç temeline oturtulması yoluyla ekonomik zenginleşmenin de dini söylemlerle meşrulaştırıldığı yine Haenni'nin dikkat çektiği noktalardandır (2011: 82). Bu bağlamda kurumsal olarak Anadolu sermayesini temsil ettiğini dile getiren en büyük oluşumlardan biri olan MÜSİAD'ın tanıtım metinlerinden ve kurucu başkanı Erol Yazar'dan alıntılarla “dinsizlerden daha güçlü olmak” adına “Allah yolunda harcamak üzere zengin olmak” gibi dürtülerle dönüşen ekonomik zihniyet “insan hakları, ekonomik liberalizm, ahlaki muhafazakârlık, demokrasi ve AB üyeliği” hedefleriyle yola çıkan ve son 15 yıldaki ekonomik ve siyasi dönüşümün baş aktörü olan AKP'nin ihtiyacı olan ekonomik sermayenin de kaynağı olmaktadır (Haenni, 2011: 86-87 ve 120).

Haenni'nin bahsettiği dönüşümün temelleri Asya ve Orta Doğu ülkelerinde atılmıştır. Türkiye özelindeki durumu daha iyi anlamak için MÜSİAD'ın ve AKP'nin bu dönüşümdeki rolünü belirlemek önemlidir. Şennur Özdemir'in MÜSİAD çalışmasında dile getirdiği “geleneksel feodal toplum düzeninden modern toplum düzenine geçişin (en genel anlamıyla değişim ve dönüşümün) başat aktörleri orta sınıflar, burjuvazi vb. kavramlarla karşılanan

⁵ İslâmi bankaların diğer bankalarla büyük ölçüde benzeşmesiyle ilgili olarak Timur Kuran'ın burada ele aldığımız (2002) eseri okunabilir.

sistem kurucuları ve sonrasında taşıyıcılarıdır” belirlemesi MÜSİAD’ın, İslâm ekonomisi bağlamında Türkiye için neden özel bir örnek olduğunu da açıklar niteliktedir (Özdemir, 2006: 17). Üye profili ve iş ilişkileri konusundaki hassasiyetlerini kurumsal olarak dile getirmekte olan MÜSİAD bu anlamda önemli bir alandır. Ancak bu noktada belirtilmesi gereken burada sözü edilen orta sınıfların Batılı anlamdaki orta sınıftan farklı olarak “köylü-işçi ile büyük işveren olma ideali arasında bocalayan bir niteliğe sahip eskinin devamı bir orta tabaka” (Özdemir, 2006: 131) olduğudur. Yine Özdemir’in ifadeleriyle kendisini “İleri Teknoloji-Yüksek Ahlak” sloganıyla tanıtan MÜSİAD’la beraber “İslâmcı entelektüeller ile yeni bir kentli İslâmcı orta sınıf bir etik yenilenmenin mimarları ve taşıyıcıları olarak bir ‘olmazsa olmaz’ı temsil ederler” (Özdemir, 2006: 105). Buradaki “İleri Teknoloji-Yüksek Ahlak” vurgusunun yanı sıra siyasi iktidarla birlikte hareket edebilen bir sermaye grubunun “olmazsa olmaz”lığı da söz konusudur.

Özdemir’in bahsettiği ve bu çalışmanın da öznesi konumunda olan bu kesimin Türkiye’deki izlerini sürmek için yakın tarihteki gelişmeleri değerlendirmek yerinde olacaktır.

Yeni Muhafazakâr Orta Sınıf ve MÜSİAD’ın Ortaya Çıkışı

Bu çalışmada yeni muhafazakâr orta sınıf olarak kavramsallaştırdığımız kesim, incelediğimiz çeşitli kaynaklarda “İslâmi burjuvazi”, “yeni İslâmi elitler”, “Anadolu Kaplanları” ve olumsuz bir anlam yüklenen “yeşil sermaye” gibi farklı ifadelerle de kavramsallaştırılmıştır. Öz olarak sözü edilen kesim aslında bugün AKP ile birlikte güçlü ve belirleyici bir aktör olan ve 1980 sonrası Özal’ın iktidara gelmesiyle ekonomi alanında kendisine yer bulan Anadolu sermayesidir.

Bu kesimin ortaya çıkış sürecini Demokrat Parti’nin iktidara gelişiyle birlikte köylerden kentlere başlayan göçle ilişkilendiren kaynaklar mevcuttur. Bu tarihsel olarak da doğru bir yol haritasıdır. Çok partili hayata geçiş kültürel olarak da çeşitliliğin artmasının yolunu açmakta ve göçler yoluyla –içeriği ve niteliği tartışılabilir olsa da- İslâm, ya da daha doğru bir deyişle taşrada yaşayan Müslümanlık yeniden şehirlere taşınmaya başlamaktaydı (Ocak’tan akt. Mumyılmaz, 2014: 378). Ancak 12 Eylül 1980’de darbeyle başa gelen askeri yönetimin imza attığı –ve Anadolu sermayesinin daha görünür hale gelmesi sürecinin önünü açan- 24 Ocak kararlarıyla başlayan ekonomik dönüşümlere daha fazla referans verilmektedir.⁶ Anavatan Partisi (ANAP) ve Özal’ın izlediği ekonomik politikalar bu kararların devamı niteliğinde olup Özal’ın girişimleriyle Anadolu’da atıl vaziyette bekleyen sermayeyi de ekonomik hareketliliğe dâhil etme çabasını taşımaktaydı. Günümüzde AKP’yle devam eden bu dönüşüm süreci geçmişte çok sayıda siyasi ve ekonomik krize neden olmuştur. Geline nokta daha önce birçok siyasi partiyi siyaset sahnesinden silinme noktasına getiren bu krizlere karşı değişken söylemleriyle direnen AKP küresel ekonomik ve siyasi yapıya eklemelenmeyi ilke edinmiştir. Yakın ilişki içerisinde olduğu dindar sermaye grubu da bu eklemelenme sürecinde AKP’ye eşlik etmektedir.

24 Ocak’la başlayan küresel ekonomiye entegrasyon sürecinde uygulanan neoliberal politikaların etkisiyle devlet müdahalesinden bağımsızlaşmış bir burjuvazinin ortaya çıktığı ve günümüz Anadolu sermayesinin de bu bağımsız sermaye tipini temsil ettiği söylene de aksini söylemek de mümkün görünüyor.⁷

MÜSİAD’ın öyküsü de 1980’lerde temeli atılan ekonomik ve siyasi dönüşümlerle başlamaktadır. Bahsi geçen dönüşümlerle MÜSİAD’ın kuruluşunun eş zamanlı yürümesi

⁶ Bu kaynaklardan biri için bkz. Yankaya, 2014: 78.

⁷ Hem 24 Ocak kararları süreci hem de burada iddia edilen temsiliyet için bkz. Beriş, 2008: 33-45. İlgili çalışmanın 1980 sonrası devlet-sermaye ilişkileri ve devletçi politikardan vazgeçilmesi sürecini ele alırken güncel duruma dair yaptığı tespitler tartışmalıdır. Geline nokta yeni bir çeşit devlet-sermaye ilişkisi olduğu söylenebilir ve MÜSİAD-AKP birlikteliğinin buradaki baskın rolü önemlidir.

MÜSİAD'ı farklı bir başlık altında ele almayı imkânsız hale getirmektedir. Dönemin en önemli siyasi figürü Turgut Özal'ın 1990 yılında kurulan MÜSİAD'a özel bir önem verdiği hatta "MÜSİAD'ı Özal'ın kurdurduğu" farklı çalışmalarda saha araştırmalarında dile getirilen iddialardandır (Yankaya, 2012: 30). Bu durum TÜSİAD ve TOBB gibi kuruluşlarda temsil sorunu yaşayan Anadolu sermayesinin kendini gösterme fırsatı bulması anlamına gelmektedir. Derneğin kurucu başkanı Erol Yazar da MÜSİAD'ın misyonunu bu şekilde tanımlamaktaydı; "Biz ne SİAD'lar gibi mahalli, ne de TÜSİAD ve TÜGİAD gibi İstanbul ağırlıklıyız. MÜSİAD'ın farkı büyük işletmeler ve holdinglerden ziyade orta ve küçük ölçekli işletmeleri hedef almasıdır..." (Bölükbaşı, 2012: 173).

Bu noktada ekonomi temelli örgütlerin siyasetle yakın ilişki içerisinde olmasının ve bu ilişkiler sebebiyle yaşadıkları dönüşümlerin üzerinde durmakta fayda var. Bu örgütlerin temsil ettikleri kültürel yapı özelinde ayrıştıklarını bilmek önemlidir. TÜSİAD özelinde düşünecek olursak derneğin kuruluş amacının iş adamlarının siyasetle olan ilişkilerini yeniden tanımlamak ve sosyal ve ekonomik politikaların şekillendirilmesinde temsil ettiği sınıfın etkinliği arttırmak (yani devlet eliyle oluşturulmuş burjuvanın sosyal statüsünü geliştirmek (Buğra, 1998: 526) olduğu bilinen bir durumdur (Buğra ve Savaşkan, 2015: 213-214). Bu anlamda da TÜSİAD'la ilişkileri olan bir isim olan Özal'ın 12 Eylül sonrası ilk sivil hükümette Başbakan olması TÜSİAD'ın istediği konuma erişmesi yolunda önemli bir gelişmedir (Gülfidan, 1993: 71). Gülfidan'ın çalışmasında görüldüğü üzere Başbakan'a erişim imkânlarının kolaylaşmasının TÜSİAD üyeleri için TÜSİAD yönetiminde yer almak isteme sebeplerinden ilki olması da yine aynı çerçevede anlamlıdır (Gülfidan, 1993: 69).

MÜSİAD da TÜSİAD'a benzer şekilde belli bir kültürel yapıyı siyasi ve ekonomik kararlarda etkin konuma getirme amacı taşıyarak ortaya çıkar ve TÜSİAD'la olan söylem farkını burada ortaya koyar. TÜSİAD laiklik, mevcut devlet yapısının korunması, insan hakları gibi çıkışlar yaparken MÜSİAD mevcut laik yapıyı otoriterliği sebebiyle eleştirir ve inanç özgürlüğü söylemiyle hareket eder (Öniş ve Türem, 2001: 101). Söylemler demokrasi, ekonomik beklentiler ve devletin sürekliliği anlamında farklılık arz etmez ama MÜSİAD bu alanlarda takip edilmesi gereken yolun aile bağları ve manevi değerlerden geçtiğini savunur ve bu noktada Doğu Asya ekonomi modelini tavsiye eder (Koyuncu Lorasdağı, 2010: 109-110).⁸ Ayrıca TÜSİAD'ın işaret ettiği Batı odaklı gelişmenin karşısına Doğu Asya modelini koyar ve gelişmenin kaynağını sosyal ilişkileri düzenleyen geleneksel kurumlarla küresel pazarın beklentilerinin "stratejik uyumu" olarak belirler (Keyman ve Koyuncu, 2005: 120).⁹

TÜSİAD ve MÜSİAD arasındaki bu farklılıklara rağmen küreselleşme ve küreselleşmenin zorunlu kıldığı rasyonel düşünce (Keyman ve Koyuncu, 2005: 117-118), neoliberalizm ve Yeni Sağ retorikini kullanma (Öniş ve Türem, 2001: 102) noktalarında söylemlerin birbirine paralelliği dikkat çekicidir.

1990'lı yıllarda siyaset sahnesinde dindar/muhafazakâr partilerin ağırlığının artması ve bu partilerin dini hassasiyetleri de söylemlerinde kullanması, TÜSİAD'la arasındaki farkı din

⁸ İki dernek arasındaki söylem farklarını görebilmek için incelenebilecek bir çalışma Zeybek tarafından yapılmıştır. Söylem farklılıklarının kullanılan dil üzerinden çözümlendiği "Metin Çözümleme Kitabı: Topluluğa Seslenme" isimli çalışma MÜSİAD'dan Ali Bayramoğlu'nun TÜSİAD'dan ise Bülent Eczacıbaşı ve Erkut Yücaoğlu'nun konuşmalarını karşılaştırmaktadır. Çalışmada MÜSİAD'ın İslâm ülkeleri, ticari gelişme, dayanışma ve Osmanlı İmparatorluğu gibi konularda kurgusal ve manevi odaklı, TÜSİAD'ın ise güncel ekonomi, çözüm reçeteleri, vergiler ve siyaset gibi konularda somut durumlara odaklı bir dil kullandığı üzerinde durulmuştur (Zeybek, 2004: 148-151).

⁹ TÜSİAD Eski Başkanı Ümit Boyner, derneğin yayını olan Görüş Dergisi'nin "Türkiye'de Burjuva Olmak" başlıklı 76. Sayısında kaleme aldığı metinde kültürel kodların karşısına rasyonelleşmeyi koyarak TÜSİAD'ın bu konudaki tavrının sınırlarını net olarak çizmektedir (Boyner, 2012: 11-12). Aynı sayıda İnsel MÜSİAD'ın da bir burjuva hareketi olduğuna (İnsel, 2012:16-17), Keyman ise MÜSİAD ve benzeri hassasiyetlerle hareket eden kuruluşların Anadolu sermayesinin merkeze taşınmasına yardımcı olarak yeni orta sınıfın oluşumunda aktif rol oynadıklarına değinmektedir (Keyman, 2012: 22-23).

ve yerel değerler vurgusuyla dile getiren MÜSİAD'ın ve temsil ettiği sermaye grubunun her zaman bu partilerin yanında yer almasına da olanak tanıdı. 1990'ların ortasına gelindiğinde genel seçimlerde birinci parti konumuna gelen ve diğer partilere nazaran daha radikal ekonomik ve dini söylemlere sahip olan Refah Partisi'nin (RP) yanında yer alan MÜSİAD'ın çok daha ciddi ekonomik faaliyetlere öncülük etmeye başladığını söylemek mümkündür. 28 Şubat 1997 tarihindeki Olağanüstü Milli Güvenlik Kurulu toplantısıyla hafızalara kazınan, laiklik karşıtı olarak tanımlanan RP'nin büyük ortak olduğu koalisyonun asker tarafından istifaya zorlanması ve irtica karşıtı önlemler alma bahanesiyle RP'ye destek sağlayan tüm aktörlerin rejim karşıtı olarak fişlenmesi sonucu zor günler geçiren MÜSİAD kimlik yenileme sürecine girmek zorunda kalmıştır (Yankaya, 2012: 29-30 ve 33). Özellikle bu sürecin iyi okunması MÜSİAD'ın bugün bulunduğu konuma nasıl geldiği ve yeni muhafazakâr orta sınıf kavramsallaştırmasının içeriğini nasıl doldurduğunu anlamamız açısından çok önemlidir. Bu okuma MÜSİAD özelinde dindar iş adamlarının ekonomik pratikleri ve konjonktüre göre yaşadıkları dönüşümlere dair önemli veriler sağlayacaktır.

RP'nin ve sonrasında kurulan Fazilet Partisi'nin (FP) irticai faaliyetler gerekçe gösterilerek kapatılması, RP ve FP'nin temsil ettiği Milli Görüş hareketi içerisinde yaşanan fikir ayrılıkları ve Türkiye'yi sarsan ekonomik ve siyasi krizlere mevcut siyasi geleneklerin bir türlü çözüm üretmemesi Milli Görüş hareketinden ayrılan yenilikçi kanat için bir fırsata dönüştü. Sonuç olarak 2001 yılında hem dini hassasiyetlere hitap eden hem de küresel ekonomik ve siyasi şartlara adaptasyon vaat eden AKP kitlelere hitap eden söylemleriyle siyaset sahnesine çıktı. Kurulduktan bir buçuk yıl sonra katıldığı seçimlerde yaklaşık %35 oyla birinci parti olan AKP (Bölükbaşı, 2012: 178) hem Milli Görüş geleneğinden miras kalan sosyal ağlar hem de Özal'inkine benzer yaklaşımlarıyla Anadolu sermayesinin temsilcisi olan MÜSİAD'ın doğal müttefiki gibiydi.¹⁰ Kimlik yenileme çalışmaları nedeniyle bir süre aktif siyasetle ilişkisini sınırlandırmış olan MÜSİAD zaman içerisinde AKP'yle yakınlaşarak Özal döneminde başlayan, RP'yle devam eden siyasetle eklemlenme adımlarını devam ettirmeye karar verdi (Mumyaymaz, 2014: 379).

MÜSİAD'ın burada izlediği pragmatist strateji daha önceden RP'yi destekleme sürecinde de görülebilmektedir. Özal'ın ölümü, ANAP'ın yaşadığı düşüş ve RP'nin yaşadığı yükselişe rağmen “siyasi arenanın marjinal bir aktörü olan ve daha önce defalarca yasaklanmış ve varlığı laik rejimin insafına kalmış bir geleneğin temsilcisi olarak RP'yi gelecek vaat eden bir ortak olarak görmeyen dernek, siyasi dengelerin değişmesi, RP'nin Ankara ve İstanbul gibi büyükşehirlerde belediye yönetimini devralması ve Doğru Yol Partisi'yle (DYP) kurulan koalisyon hükümetinde büyük ortak olması sonrası hükümetin destekçisi olmuştur (Yankaya, 2012: 30-31).

MÜSİAD'ın temsil ettiği ve bu çalışmada yeni muhafazakâr orta sınıf olarak adlandırdığımız kesim için temsiliyetin ne kadar önemli olduğu derneğin yarattığı imaj sayesinde görülebilmektedir. Özellikle 28 Şubat gibi sıkıntılı süreçler yaşamış kesimin kendilerini nasıl tanımladıkları ve MÜSİAD dendiğinde uyanmasını istedikleri imajın inşa edilmesi uzun zaman ve enerji harcanmasına neden olmuştur. Geline nokta MÜSİAD kendisini hak, hukuk, adalet, eşitlik, barış gibi olguları önceleyen, değer odaklı, Türkiye'nin saygınlık kazanmasına kendini adayan, kalkınmacı ve toplumun tüm kesimleri için her alanda örneklik teşkil edebilecek profesyonellikte, misyonuna bağlı ve sorumluluk sahibi bir sivil toplumu örgütü olarak tanımlamaktadır (Yankaya, 2012: 34-35). Aynı zamanda radikal bir söylem dönüşümü de yaşanmış, paranın dini, ırkı, ideolojisi olmadığı şeklindeki söylemler de derneğin ileri gelenleri tarafından dile getirilmeye başlanmıştır (Buğra, 1998: 535; Buğra ve Savaşkan, 2015: 199). Geline nokta MÜSİAD'ın kurucusu ve ilk başkanı Erol Yazar'ın (TÜSİAD gibi devlet desteği almaksızın gelişmiş oldukları iddiasına dayanarak) “Gerçek

¹⁰ Akşit vd. göre “AKP liberalizmle İslâm'ı sentezleyerek, Kemalizmin ‘mahrum bıraktığı’ kesimler tarafından destek görmüştür (Akşit vd., 2012: 55).

burjuvazi biziz” demesi bu söylem dönüşümüne örnek olarak gösterilmektedir (Buğra ve Savaşkan, 2015: 205).

Sözü edilen tüm dönüşümlere rağmen MÜSİAD üyesi olmak her zaman belirli İslâmi hassasiyetlere sahip olunduğu algısını da beraberinde getirmektedir (Beriş, 2008: 40). Dinin kimlik oluşturma işlevi ve bu yolla toplumun şekillendirilmesi çabası MÜSİAD örneğinde bu şekilde cisimleşmektedir (Koyuncu Lorasdağı, 2010: 120). Daha da somutlaştırmak gerekirse din üzerinden oluşturulan ekonomik aktör imajı dernek tarafından *Homo Islamicus* kavramıyla bir ideal tip olarak sunulmaktadır. Dernek Aralık 1994’te *İş Hayatında İslâm İnsanı: Homo Islamicus* isimli Mustafa Özel, Seyyid Hüseyin Nasr, İbn Sina ve Sabahattin Zaim gibi MÜSİAD çevresi ve İslâm ekonomisi literatürü için önemli isimlerin çalışmalarının da yer aldığı derleme bir kitap yayımlayarak bu imajın sınırlarını dini referanslarla net olarak çizmiştir. İlgili çalışma “İş hayatında İslâm insanı psikolojisi” ve “İş hayatında İslâm insanı yönelimli firma davranışı” başlıklarıyla bu sınırların kapsamını belirlemekte ve özellikle Zaim’in “Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları” başlıklı makalesi hem çalışan hem de işveren özelinde Müslüman insanın nelere dikkat etmesi gerektiğine dair kurallar belirlemektedir. Zaim Marksist iktisat teorisinin öznesi olan ve davranışlarını maddi güdülerle düzenleyen homo-economicus’un (iktisadî insanın) karşısına Müslüman insanı, yani *Homo Islamicus*’u koyar.

“Allah’ın emir ve yasaklarına, kitabı olan Kur’an’ı Kerim’e, Peygamberimizin sünnetine, alimlerin ortak kanaatleri olan İcma-ı Ümmet’e ve büyük alimlerin içtihatları sonucunda tavsiye ettiklerine ve İslâm devletinin İslâm’a uygun emirlerine göre yaşayışını düzenleyen bir insandır; bu insan homo-economicus değildir. Kur’an’ın emrine göre ‘Allah’ın ipine sımsıkı sarılıp, ayrılmayan Müslüman-insandır.” (Zaim, 1994: 101-102)

Metnin devamında Kur’an’dan ayetlerle insanın menfaatine düşkün bir varlık olarak yaratıldığı, dolayısıyla *Homo Islamicus* olabilmenin yolunun ahlaki bir eğitim sürecinden geçmek olduğu vurgulanmaktadır. Bu imajın kutsal metinlere dayanan bir imaj olması derneğin kendisini tanımlarken dikkate değer özcü bir duruş sergilemesine de neden olmaktadır.

Sonuç

MÜSİAD’a göre MÜSİAD üyesi iş adamları iş hayatına atılmadan önce ve hatta tüm hayatları boyunca ahlaki bir eğitim süreci yaşamakta ve bu anlamda örnek bir ahlaki duruş sergilemektedirler. Dolayısıyla MÜSİAD kendisini çeşitli siyasi ve ekonomik krizler sonucu derneğin temel aldığı dini hassasiyetlere ve aynı zamanda ekonomik vizyona sahip ol(a)mayanların zaman içinde elendiği ve nihayetinde hem dini hem de ekonomik açıdan seçkin kişilerin yer aldığı bir dernek olarak görmektedir

Yukarıda sözünü ettiğimiz tüm ekonomik ve siyasi süreçler, iş dünyasındaki aktörler özelinde bazı gerilimlere işaret etmektedir. MÜSİAD’ın *Homo Islamicus* tanımlamasıyla çözüm bulmaya çalıştığı bu gerilim yaşanmakta olan gerçeklikle dini inanç arasındaki gerilimdir. Bu gerilim aslında insanlık tarihi boyunca da yorum farklılıklarının ana kaynağı olmuştur. Özellikle dini kabullerin etkin olması istendiğinde karşılıklı bir dönüşüm gerçekleşmektedir.

“Gündelik olan ile uhrevi olan arasındaki gerilimde bir yandan dinin gündelik hayatta daha etkin olmasını arzu eden kesimler, kendi yorumlarına göre hem dinsel alan ve dinsel pratikleri dönüştürürler, hem de gündelik olanı ritüelleştirerek yeniden tanımlarlar.” (Akşit vd., 2012: 168-169)

Bu bağlamda MÜSİAD özelinde etkin olan dindar/muhafazakâr ekonomik aktörlerin kültürel değer olarak gördükleri dini kabullerin etkin olmasını istedikleri alanları

dönüştürmeye çalışırken kendilerinin nasıl dönüştüğü sorusu, MÜSİAD üzerine yapılacak araştırmalar için önemli bir sorudur.

Kaynakça

- Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö., Cengiz, K. (2012). *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beriş, H. E. (2008). Türkiye’de 1980 Sonrası Devlet Sermaye İlişkileri ve “Parçalı Burjuvazi”nin Oluşumu. *Ekonomik Yaklaşım*, C. 19 S. 69, s. 33-45.
- Boyner, Ü. (2012). Kültürel Değil Rasyonel Kodlarla Hareket Etmek. *Görüş*, S. 76, s. 11-12.
- Bölükbaşı, M. (2012). Milli Görüş’ten Muhafazakâr Demokrasiye: Türkiye’de 28 Şubat Süreci Sonrası İslâmi Elitlerin Dönüşümü. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 1 S. 2, s. 166-187.
- Buğra, A. (1998). Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations. *International Journal of Middle East Studies*, C. 30 S. 4, s. 521-539.
- Buğra, A., Savaşkan, O. (2015). *Türkiye’de Yeni Kapitalizm: Siyaset, Din ve İş Dünyası*. (Çev.: B. Doğan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Döndüren, H. (1993). *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Durak, Y. (2011). *Emeğin Tevekkülü: Konya’da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ESI. (2005). *İslâmi Kalvinistler: Orta Anadolu’da Değişim ve Muhafazakârlık*. Berlin-İstanbul. http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_70.pdf (15.11.2013).
- Gülfidan Ş. (1993). Big Business and The State in Turkey: The Case of TÜSİAD. İstanbul: Boğaziçi University Press.
- Haenni, P. (2011). *Piyasa İslâmı*. (Çev.: L. Ünsaldı). Ankara: Maki Basın Yayın.
- İnsel, A. (2012). Türkiye’de Burjuvazinin Serüveni. *Görüş*, S. 76, s. 14-17.
- Keyman, E. F. (2012). Türkiye’nin Geleceğini Yeni Orta Sınıf Belirleyecek. *Görüş*, S. 76, s. 23-27.
- Keyman, E. F., Koyuncu, B. (2005). Globalization, alterntaive modernities and the political economy of Turkey. *Review of International Political Economy*, C. 12 S. 1, s. 105-128.
- Koyuncu Lorasdağı, B. (2010). 1990 Sonrası Türkiye’de İslâm ve Küreselleşme İlişkisi: MÜSİAD Örneği. *Bilig*, Kış S. 52, s. 105-128.
- Kuran, T. (2002). *İslâm’ın Ekonomik Yüzleri*. (Çev.: Y. Tezgiden). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kutub: (1967). *İslâm ve Kapitalizm Çatışması*. (Çev.: M. Uysal). Konya: Dini Neşriyat.
- Mevdudî, E. (Tarihsiz) *İslâmda Siyaset Nizamı*. (Çev.: A. Zengin). Ankara: Hilal Yayınları.
- Mevdudî, E. (1968). *İslâm ve Muasır Nizamlara Göre İktisat Prensipleri*. (Çev.: İ. Toksarı). İstanbul: Nida Yayınevi
- Mumyalmaz, A. (2014). Elitlerin Yeni Yüzü, İslâmi Burjuvazi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 11 S. 27, s. 367-382.
- Öniş, T., Türem, U. (2001). Business, Globalization and Democracy: A Comparative Analysis of Turkish Business Associations. *Turkish Studies*, C. 2 S. 2, s. 94-120.
- Özdemir, Ş. (2006). *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Rodinson, M. (1978). *İslâm ve Kapitalizm*. (Çev.: O. Suda). İstanbul: Hür Yayın.
- Yankaya, D. (2012). 28 Şubat, İslâmi Burjuvazinin İktidarı Yolunda Bir Milat. *Birikim Dergisi*, S. 278-279, s. 29-37.
- Yankaya, D. (2014). *Yeni İslâmi Burjuvazi: Türk Modeli*. (Çev.: M. I. Durmaz). İstanbul: İletişim Yayınları.

Zaim: (1994). Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları. *İş Hayatında İslâm İnsanı: Homo Islamicus* içinde (s. 101-112). H. Şencan (Ed.). MÜSİAD Araştırma Raporları: 9.

Zeybek, I. (2004). *Topluluğa Seslenme (Metin Çözümleme Kitabı): Bir TÜSİAD-MÜSİAD Örneği*. İstanbul: ID Kitap.