

**T.C.**  
**CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**İKTİSAT ANABİLİMDALI**  
**İKTİSAT TEORİSİ PROGRAMI**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**RASYONEL BİREYLERİN İKTİSADİ EYLEMLERİNDE**  
**TERCİHLERİNİ BELİRLEYEN FAKTÖRLERİN**  
**ARAŞTIRILMASI (DOĞU VE BATI DÜŞÜNÜRLERİNİN**  
**DÜŞÜNCELERİ ÇERÇEVESİNDE)**

**Aziz Can ŞENSAZLI**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Bünyamin DURAN**

**MANİSA – 2019**

**T.C.**  
**CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**


**İKTİSAT ANABİLİMDALI**  
**İKTİSAT TEORİSİ PROGRAMI**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**RASYONEL BİREYLERİN İKTİSADİ EYLEMLERİNDE**  
**TERCİHLERİNİ BELİRLEYEN FAKTÖRLERİN**  
**ARAŞTIRILMASI (DOĞU VE BATI DÜŞÜNÜRLERİNİN**  
**DÜŞÜNCELERİ ÇERÇEVESİNDE)**

**Aziz Can ŞENSAZLI**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Bünyamin DURAN**

**MANİSA – 2019**

	T.C. <b>MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ SOSYAL  BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>	Doküman Kodu	FRYL-031
	<b>YÜKSEK LİSANS EĞİTİMİ FORMLARI</b>  Tez Savunma Sınavı Tutanağı	Yayınlanma Tarihi	26/03/2018
		Revizyon No/Tarih	2/23/03/2018
		Sayfa	1/1

### TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 25.07.2019 tarih ve 26/31 sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Manisa Celal Bayar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'nin 9. Maddesi gereğince Enstitümüz İktisat Anabilim Dalı İktisat Teorisi Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisi Aziz Can ŞENSAZLI “**RASYONEL BİREYLERİN İKTİSADİ EYLEMLERİNDE TERCİHLERİNİ BELİRLEYEN FAKTÖRLERİN ARAŞTIRILMASI (DOĞU VE BATI DÜŞÜNÜRLERİNİN DÜŞÜNCELERİ ÇERÇEVESİNDE)**” konulu tezi incelenmiş ve aday 22.08.2019 tarihinde saat 11:00’da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra **90** dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI olduğuna  OY BİRLİĞİ   
DÜZELTME yapılmasına \*  OY ÇOKLUĞU   
RED edilmesine \*\*  ile karar verilmiştir.

ÜYE  
*Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İTKÜSEVEN*  
**Evet** **Hayır**

BAŞKAN

*Prof. Dr. Demet ÖZKAN*

ÜYE  
*Doç. Dr. İbrahim İZ*

Tez, burs, ödül veya Teşvik programına (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir.

Tez, mutlaka basılmalıdır.

Tez, mevcut haliyle basılmalıdır.

Tez, gözden geçirildikten sonra basılmalıdır.

Tez, basımı gereksizdir.

\* Bu halde adaya 3 ay süre verilir. İkinci tez savunma sınavında da başarısız olan öğrencinin Enstitü ile ilişkisi kesilir.

\*\* Bu halde adayın Enstitü ile ilişkisi kesilir.

Hazırlayan  
Enstitü Sekreteri

Onaylayan  
Enstitü Müdürü

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Rasyonel Bireylerin İktisadi Eylemlerinde İktisadi Tercihlerini Belirleyen Faktörlerin Araştırılması (Doğu ve Batı Düşünürlerinin Düşünceleri Çerçevesinde” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

23/07/2019

Aziz Can ŞENSAZLI

İmza

## ÖZET

Bireysel kararlarımızı aklın ilkeleri doğrultusunda belirleme özellikle Aydınlanma döneminden beri Batı toplumlarının en fazla vurguladığı bir konudur. Adeta akılcılık Batı'nın bir mottosu olmuştur. Akıllı davranmanın bilimsel literatürdeki adı gelenek ve duygusallıktan uzak rasyonel davranmaktır. Rasyonellik en geniş ifadeyle insanın hareketlerinde, seçimlerinde ve eylemlerinde akılcı davranması şeklinde tanımlanır. Rasyonellik, başka bir ifadeyle belli hedefleri elde etmek için en etkili araçları seçme sürecidir. Ancak rasyonel davranış tek boyutlu değil, çok boyutlu ve komplike bir süreçler bütünüdür. Sadece çıkar ve başarıyı elde etmek için araç seçiminden idealist salt öte dünyacı davranmaya; her iki unsuru da birleştirip orta yolcu ılımlı bir rasyonelliğe kadar çeşitlenir ve farklılaşır. Doğal olarak toplum ya da bireylerin bunlardan hangisini seçeceği önemlidir. Çünkü bu nihayetinde bir hayat tarzına dönüşmekte ona göre sonuçlar üretmektedir. Salt amaç rasyonel eylemler sonunda yabancılaşma, şeyleşme, soyutlaşma, anlam kaybı, özgürlük kaybı, motivasyon kaybı ve meşruiyet krizlerine neden olmaktadır.

Tam bu noktada pratik rasyonellik kavramı ilgili patolojilerin şiddetini azaltacak ve daha insani ve sosyal bir ortamın doğmasına hizmet edecektir. Yani kişi, kurumlar ve devlet akli kullanırken adalet, ahlak ve erdem kavramlarını dışlamadan kullanacaktır. Biz bu çalışmamızda pratik rasyonellik kavramını besleyen unsurları gerek Batı gerek Doğu dünyasının düşünürleri çerçevesinde genişleterek günümüz sosyal yapısının iyiye doğru evrilmesine düşünsel bazda katkıda bulunmaya çalıştık.

## **ABSTRACT**

Determining our individual decisions in accordance with the principles of reason has been the most emphasized issue of Western societies since the Enlightenment period. Rationality has become a motto of the West. The name of intelligent behavior in the scientific literature is to act rationally, away from tradition and sensuality. Rationality is defined in the broadest sense as the rationality of man in his choices and actions. In other words, rationality is the process of choosing the most effective means to achieve certain goals. However, rational behavior is not a one-dimensional but a multidimensional and complex process. Only from the choice of means to gain interest and success, from idealistic to mere materialistic behavior; by combining both elements, it is diversified and differentiated from idealistic attitude to materialistic one. At the end of purposive rational actions, some pathologies rise up like alienation, reification, abstraction, loss of meaning, loss of freedom, loss of motivation and legitimacy crises.

At this point, the concept of practical rationality will reduce the severity of the related pathologies and serve to create a more human and social environment. In other words, people, institutions and the state will use the concepts of justice, morality and virtue while using reason. In this study, we tried to contribute to the evolution of today's social structure on an intellectual basis by expanding the elements feeding the concept of practical rationality within the framework of the thinkers of both Western and Eastern worlds.

# İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	i
ABSTRACT .....	ii
İÇİNDEKİLER .....	iii
GİRİŞ.....	6
1. Çalışmanın Amacı .....	7
2. Çalışmanın Önemi .....	7
3. Çalışmanın Yöntemi .....	8
4. Yararlanılan Kaynaklar .....	8

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GENEL OLARAK RASYONELLİK

1.1. Kavram Olarak Rasyonellik.....	9
1.2. Max Horkheimer’da Nesnel Akıl-Öznel Akıl .....	11
1.3. Sosyolojik Teoride Nihai Amaçlar .....	13
1.4. Aristoteles ve Pratik Rasyonellik .....	15
1.4.1. Aristoteles ve “İyi” Kavramı .....	16
1.4.2. Rasyonel Kişi, İyi ve En iyi Ayrımı .....	17
1.4.3. Aristoteles’te Rasyonel Kişi .....	21
1.4.4. Aristoteles’in Ahlak ve Adalet Anlayışı.....	22
1.5. Farabî ve Pratik Rasyonellik.....	24
1.5.1. Özne – Toplum İlişkisi .....	24
1.5.2. Akıl – Ahlak – Erdemli Toplum İlişkisi.....	25
1.5.3. Farabî ve Akıl.....	26
1.5.4. Farabi’de İrade Kavramı.....	27
1.6. Immanuel Kant ve Pratik Rasyonellik .....	29
1.6.1. Eylemde Ahlakîlik ve Ahlakın Üstünlüğü.....	32
1.6.2. Ahlakın Üstün İlkesi.....	33
1.6.3. Kant ve Akıl .....	34
1.7. Alfred Schutz ve Pratik Rasyonellik.....	37
1.7.1. “Amacıyla” ve “Çünkü” Saiki.....	37
1.8. Alasdair MacIntyre ve Pratik Rasyonellik.....	40

1.8.1.	MacIntyre ve Günümüz Ahlakı .....	41
1.8.2.	MacIntyre'nin Ahlak Teorisi .....	44
1.8.3.	MacIntyre'da İnsan Hayatının Öyküsel Birliği .....	46
<b>1.9.</b>	<b>John Rawls ve Pratik Rasyonellik</b> .....	<b>47</b>
1.9.1.	John Rawls'un Teorisinde Özne ve Original Position Durumu .....	48
1.9.2.	John Rawls'da Pratik Rasyonellik (Makullük İlkesi).....	50
1.9.3.	John Rawls'ın İyi Düzenlenmiş Bir Toplum Anlayışı .....	51
1.9.4.	Sandel'in Eleştirileri Işığında John Rawls.....	52

## İKİNCİ BÖLÜM

### TEOLOJİLERDE BİLİNÇLİ İNSAN EYLEMİ

<b>2.1.</b>	<b>Yahudi Teolojisinde Bilinçli İnsan Eylemi</b> .....	<b>55</b>
<b>2.2.</b>	<b>Hristiyan Teolojisinde Bilinçli İnsan Eylemi</b> .....	<b>57</b>
<b>2.3.</b>	<b>İslam Teolojisinde İnsan Eylemi ve Pratik Rasyonellik</b> .....	<b>58</b>
2.3.1.	Kur'an ve Aklın Kullanılması .....	58
2.3.2.	Kur'an'da Ekonomik Temalar.....	60
<b>2.4.</b>	<b>İslam Kelâmında (Teolojisinde) Akıl</b> .....	<b>62</b>

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MODERN EKONOMİK TEORİDE PRATİK RASYONEL EYLEM

<b>3.1.</b>	<b>Tercih</b> .....	<b>67</b>
3.1.2.	İktisat ve Tercih Kavramı .....	67
3.1.2.1.	Fayda .....	68
3.1.2.1.1.	Toplam Fayda.....	69
3.1.2.1.2.1.	Azalan Marjinal Fayda İlkesi.....	71
<b>3.2.</b>	<b>İktisat ve İnsan Türleri</b> .....	<b>72</b>
3.2.1.	Ekonomik İnsan Tipi (Homoeconomicus) .....	73
3.2.2.	Homoagent İnsan Tipi .....	73
3.2.3.	Homunculus (Cüce İnsan) Modeli.....	74



<b>3.3. Ana Akım İktisadi Düşünceye Eleştiriler ve Alternatif Düşünceler</b> .....	75
3.3.1. Talcott Parsons'un Faydacı Kapitalist Teorisi Eleştirisi .....	75
3.3.2. Habermas'ın Weber ve Marx Üzerinden Kapitalizm Eleştirisi .....	77
3.3.3. Max Weber'in Kapitalist Modernlik Teorisi .....	77
3.3.4. Syed Nawab Haider Naqvi ve İslam İktisadı Anlayışı .....	81
3.3.4.1. Naqvi ve Modern İktisat Eleştirileri .....	84
<b>SONUÇ</b> .....	89
<b>KAYNAKÇA</b> .....	93



## GİRİŞ

Çağımızda bilim ve felsefe giderek önem kazanmış ve insanların davranışlarında rasyonel yani akılcı davranması sağlanmıştır. Hayatın hemen her kesiminde bu akılcı davranış kisvesi altında insanlar giderek bencilliğe ve ekonomik olarak gelişmeye önem göstermişlerdir. Ekonomik olarak gelişmeyi her şeyin üstünde tutan insanoğlu tercihlerini de bu yönde kullanmıştır. Bu bağlamda özellikle ahlak, sadakat, hoşgörü, sağduyu ve yardımlaşma gibi kavramların içerisi boşaltılmış ve bunlar rasyonel davranışın dışında tutulmaya çalışılmıştır. Adeta bu kavramlardan uzak durmadan rasyonel bir insan olunamayacağı algısı lanse edilmiştir. Genel olarak modern bilimlerde ve modern ekonomi bilimi özelinde bu tip kavramların dışarıda tutulması için büyük çabalar sarf edilmiştir. Bu kavramların uzağında bir hayat sürmek ya da bu kavramlardan uzak bir şekilde bilim icra etmek özendirilmiştir.

Rasyonellik kavramını oluşturan alt başlıklardan biri olan pratik rasyonellik kavramı rasyonel olmanın nasıl olacağını en güzel ve en doğru ifade edilmiş şeklidir. Aklın ahlak ve erdem kavramlarıyla iş birliği içerisinde hareket etmesi pratik rasyonelliğin en genel tanımıdır. Tüm bu içi boşaltılmış kavramların eski anlamlarına kavuşması ile birlikte insanların eylemlerini bu kavramlar çerçevesinde gerçekleştirmesini belirten pratik rasyonellik kavramı hayatın her anını dizayn etmektedir. İyi olan bir şeyi hangi durum ya da bilimde olursa olsun sadece iyi olduğu için yapma anlayışı genel ahlakî davranışın temelini oluşturmaktır.

Çalışmamız üç bölüme haizdir. Birinci bölümde akılcı davranma ile eş değer görülen rasyonellik kavramı Doğu ve Batı düşünürlerinin düşünceleri bazında derinlemesine incelenmiş ve pratik rasyonellik kavramının akılcı davranma ile birlikte biraz daha bencillikten uzak tüm insanlığın iyiliği yönünde hareket etmek olduğu vurgulanmıştır.

İkinci bölümde rasyonel davranmaya itilen insanoğlunun fiilleri teolojik bağlamında ele alınmıştır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dini içerisinde bilinçli insan eyleminin nasıl olması gerektiği bu semavi dinlerin insana ne öğütlediği konusu irdelenmiştir. Bu konuda hem Tevrat hem İncil ve Hristiyan dünyasına düşünceleri ile öncülük etmiş Thomas Aquinas'ın görüşleri hem de İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an ve Kur'an'ı derinlemesine inceleyen çeşitli İslam alimlerinin/düşünürlerinin görüşleri incelenmiştir.

Üçüncü bölümde modern ekonomide rasyonel bireylerin iktisadî eylemlerinde tercih kavramının incelenmesi için ilk iki bölümde oluşturduğumuz temele iktisadî bir çatı kurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda tercih kavramını destekleyen faktörler ele alınmış ve insanların tercihleri incelenmiştir. Son olarak modern ekonomiye eleştiriler ışığında alternatif bir iktisadî model sunulmuştur.

## **1. Çalışmanın Amacı**

Bu çalışmanın amacı iktisadî olayların ortaya çıkmasında bireylerin önemini incelemektir. Bu minvalde bireylerin psikolojik ve sosyal durumlarının önemini vurgulayarak bireylerin iktisadî hayatta etkinliğini incelenecektir. Rasyonellik anlayışının günümüzü getirdiği konum ile pratik rasyonellik anlayışının günümüzü getirmek istediği nokta belirli ilkeler eşliğinde ele alınarak günümüz toplumsal yapısının bulunduğu konum ile olması gereken konumunu resmetmeye çalışmak bu çalışmanın temel amacını ifade eder. Bunlara ilaveten iyiyi iyi olduğu için yapmanın, ahlaklı ve erdemli olmanın ekonomik hayatı, sosyal ve kültürel hayatı nasıl etkileyebileceği de çalışmanın içerisinde ele alınmıştır.

## **2. Çalışmanın Önemi**

Malum olduğu üzere ekonomik olarak gelişme ve büyüme gösterme günümüzde her şeyin üstünde tutulmuştur. İnsanların kâr yapabilmek, kazanç elde edebilmek, fayda sağlamak ve tatmin olmak adına rasyonellik kılıfıyla her şeyi yapabildiği bu sosyal düzenin değiştirilmesi; ahlak, adalet ve erdem gibi kavramların çıkar, fayda ve haz gibi kavramların yerini alması adına pratik rasyonellik kavramının kullanılması iktisadî literatürüne katkı sağlayacaktır. İktisadî manada pratik rasyonel davranan bireylerden oluşan bir toplumun oluşturulması ya da var olan toplumun pratik rasyonellik ilkeleriyle eylemlerini belirlemesi ve tercihlerini gerçekleştirme iktisadî gelişim açısından da hatırı sayılır sonuçlar alınmasına neden olacaktır. Bu çalışmanın önemi böyle bir durumun nasıl olacağına dair gerek batı gerek doğu düşünürlerin düşünceleri çerçevesinde fikrî alt yapısını sağlamakta yatar.

### 3. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamızda analitik bir şekilde düşüncelerin tasnif edilmesi ve bunların izah edilmesi yöntemi kullanılacaktır. Ayrıca tasnif edilen bu düşüncelerin belirlenmesiyle birlikte kıyas yöntemi de kullanılacaktır. Aristoteles'in düşüncelerini baz alan İslam düşünürlerinin düşünceleri ile yine aynı kaynaktan beslenen Batı dünyasının düşünürlerinin görüşleri ele alınıp bunların birbiriyle benzer yönleri gösterilerek pratik rasyonellik kavramıyla ilişkilendirilecektir.

### 4. Yararlanılan Kaynaklar

Çalışmamızda yararlandığımız kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür: – Talcott Parsons; *On Institutions and Social Evolution*, – Jurgen Habermas; *The Theory of Communicative Action*, – Immanuel Kant; *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, – Farabî; *El Medinetü'l Fazıla*, – Alfred Schutz; *Collected Papers Volume II-V*, – John Rawls; *A Theory of Justice*.

Alanında birer kült olan tüm bu kaynakların yanı sıra bu kaynaklarla direkt ya da dolaylı olarak bağlantı içerisinde bulunan birçok yerli ve yabancı kaynaktan yararlanılmıştır.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## GENEL OLARAK RASYONELLİK

### 1.1. Kavram Olarak Rasyonellik

Burada ilk olarak Weberyen rasyonelleşmenin kısaca içeriği, çeşitleri genellikle Habermas'ın analizlerine dayanılarak incelenecek ve daha sonra pratik rasyonellik ele alınacaktır. Yine pratik-rasyonellik konusunda Weber'in hareket noktası esas alınacak, diğer düşünürlerin görüşleri bu çerçevede incelenecektir.

Hemen şunu vurgulayalım ki rasyonelleşme, modernleşme, sekülerleşme, aydınlanma ve modern kapitalist ekonomik düzen gibi kavramlar yaklaşık aynı anlama gelmektedir.

Modern kapitalist toplumlarda yaşanan rasyonelleşme sürecinin bilim, dünya görüşü, inanç sistemi, ahlak, hukuk, kültür, toplumsal yapı, kişilik yapısı, sınıf yapısı ve gelenek gibi çok sayıda faktörü etkilediği ve derinden şekillendirdiği bir gerçektir. Bir anlamda rasyonelleşme, bireysel inanç, toplumsal düşünce ve kurumların duygusallıktan ve akıl dışı yaklaşımlardan kurtularak aklın egemenliğine girmesi süreci olarak algılanabilir. Öte yandan rasyonelleşme sürecinin ucunun açık olduğu; ılımlı bir akılcılıktan her şeyin çıkar ve faydaya yedirildiği ve her kurumun para ve bürokrasi tarafından kolonize edildiği amaç-rasyonelliğe kadar uzanan bir olgu olduğu dikkate alındığında bunun İslam ve onun yorumcuları ve tâbileri tarafından hangi sınırlara kadar benimsenebileceği de önem kazanır.

Weber'e göre rasyonellik hem tanım hem de çeşit bakımından zengin bir içeriğe sahiptir. Burada bizi ilgilendiren tanım, rasyonelliğin belli bir amacın en uygun araçlarla elde edilme süreci olmasıdır. Aşağıda kısaca izah edileceği gibi rasyonelliğin (akılcılık) sadece din-dışı seküler akla mahsus bir şey olmadığı, aynı zamanda dinî aklın da rasyonel amaçları rasyonel araçlarla gerçekleştirebileceği gerçeğini Weber'in vurgulaması son derece önemlidir. Bunun anlamı ilkeli olma durumunda dinî değerlerle belirlenmiş ekonomik, politik, hukukî amaçların yine dinî değerlerle belirlenmiş araçlarla elde edilmesinin pekâlâ mümkün olmasıdır. Başka bir ifade ile amaç-rasyonellik içinde boğulmadan yine rasyonel bir ekonomi, siyaset ve hukuk üretmek mümkündür.

Habermas'a göre Weber, rasyonelliği; a-özel-rasyonellik, b-amaç-rasyonellik, c-değer-rasyonellik, d-pratik-moral rasyonellik gibi çeşitlere ayırır. Ancak o daha fazla pratik-moral ve amaç-rasyonellik ile ilgilenir, diğer rasyonellik çeşitlerine yeri geldiğinde atıfta bulunur.

Burada bizi ilgilendiren rasyonellik çeşidi, pratik rasyonelliktir. Weber, pratik rasyonellik kavramını araçları kullanma, amaç belirleme ve değer yargılarını dikkate alma açılarından üç boyutta inceler. Pratik rasyonel davranma eyleminde ölçülebilen ve ölçülemeyen parametreler vardır. Ölçülebilen parametreler açısından eylemin araçsal rasyonelliği; belli amaç ya da amaçlar için kullanılan araçların etkili olması; seçim rasyonelliği, belli değerler çerçevesinde sonucun hesap edilebilir olması ve şartların uygun olması; normatifliği (değerlere duyarlı olması) bütünlük içinde, sistematik ve değer standartları ve ilkeleri içeren nitelikte olması ile ölçülür. Weber, araçlar ve seçim (tercih) şartlarını karşılayan rasyonellik tipine amaç-rasyonel; normatiflik ve değer şartlarını karşılayan rasyonelliğe de değer-rasyonel adını verir. Doğal olarak bu iki rasyonellik çeşidinin birbirinden ayrı ve bağımsız olması mümkündür. Bu durumda amaç-rasyonellik ahlak açısından kuşkuyla duruma düşer. Aynı şekilde değer-rasyonel bir eylem de amaç rasyonel eylemin özelliklerinden sıyrıldığında yine pratik rasyonellik şartlarını yerine getirmiş olmaz. Weber buna Erken Budizm'i örnek verir. Erken Budizm'de inançlar belli bir ahlaka ve her türlü içgüdüsel baskılara karşı koymalarına rağmen disiplinli ve metodik bir dünya algısı geliştiremediğinden pratik-rasyonellikten uzak kalmışlardır.

Pratik-rasyonelliğin bireysel ve toplumsal görünüşü metodik-rasyonel bir hayat tarzıdır. Weber bu tarz bir hayat stilini Kalvinizmin Protestan asketik meslek etiğinde görür. Ona göre büyük dünya dinlerinden sadece Protestanlık, dinî kurtuluş perspektifi içinde disiplinli, metodik, ilkeli ve sürekli dünya-içre bir meslek etiği geliştirebilmiştir. Bu çerçevede Protestanlar sadece Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için dünya işlerine sınıksız sarılmışlardır. Bu disiplinli ve ilkeli çalışkanlık zenginlik ve refah için değil sadece Allah'ın rızası için olmuştur. Bu tarz Protestanlık inançlarından Katoliklikte olduğu gibi bekar kalmayı değil, hayatlarından erotik hazları ve arzuları atmalarını; sefaleti değil, kazanılmamış gelir ve servetten haz almayı ve feodal, savruk bir hayattan uzak durmayı istemiştir. (Habermas, 1981: 172-173)

Sonuç olarak pratik-rasyonel eylem üç şartı yerine getiren eylemdir:

- 1- Belirlenen amaç ya da amaçlar için en etkili araçları devreye sokma,
- 2- Alternatifler arasından en doğru amacı seçme ve
- 3- Bu süreçte ahlak ve değer yargılarını dikkate alma.

Bunlar birbirini stabilize eden, besleyen ve güçlendiren unsurlardır.

Dikkat edileceği gibi Weber'in pratik-rasyonellik kavramında; a-seçim ve tercih, b-amaç belirleme, amacın yan etkilerini ve beklenmedik sonuçlarını tahmin etme, c-en uygun araçları devreye sokma, d- değer yargıları ve ahlaki ilkeleri dikkate alma gibi çok sayıda unsur bulunmaktadır.

Burada seçim ve tercih bir yönüyle insan psikolojisiyle ilişkili olduğu için ampirik, diğer yönüyle Allah'ın iradesiyle ilişkili olduğu için metafizik bir boyut içerir. Yani burada seçim yapan insanın özgürlüğü ya da determinist bir belirlenmesi (doğa, sosyal ve ekonomik yasalar, ya da Allah tarafından) söz konusudur. Dinî inanç ve değer yargıları da dikkate alınacağına göre hangi tür bir metafizik insan tasarımının pratik-rasyonel davranabileceği araştırma konusudur. İnsan eylemlerini tümüyle asimile eden bir İlahi belirleme düşüncesinde pratik-rasyonel eylem mümkün müdür? Aynı şekilde insan davranışının katı ekonomik yasalarla kolonize edildiğini varsayarak insanın davranışını sadece çıkar ve başarı güdüsünün belirlediğini ileri süren faydacı bir teorinin öznesi pratik rasyonel davranabilir mi?

Rasyonellik ve türleri kısaca incelendikten sonra aşağıda konunun tam anlaşılabilmesi için akıl kavramının içeriği ve fonksiyonu hakkında kısa bilgi vermek gerekmektedir. Çünkü akıl zaman zaman zekâ kavramıyla karıştırılmaktadır.

## **1.2. Max Horkheimer'da Nesnel Akıl-Öznel Akıl**

Max Horkheimer, Frankfurt Okulu'nun sembol isimlerinden biridir. O, adını döneminde Batı düşüncesinin görüşlerine özellikle de tarih ve ekonomi ile yakından ilişkili olan geleneksel Marksist düşüncüyü eleştirerek duyurmuştur. Horkheimer, birey, toplum ve bu iki olgu arasındaki ilişkiyi konu edinmiş fakat bunu yaparken de Marksist etkileri devam eden sosyal bir felsefî anlayışı benimsemiştir. Onun konu ile ilgili yazmış olduğu "*Traditional and Critical Theory*" adlı makalesi, içinde

bulunduğu düşünce akımı içerisinde “Eleştirel Kuram” niteliğinde Frankfurt Okulu ile özdeşleşmiştir.

Horkheimer, akıl anlayışını kurgularken bunu yukarda saydığımız etkenlerle birlikte Kant ve Hegel’in düşünceleri çerçevesinde gerçekleştirmiştir. O, akılı sınıflandırırken yine bu iki düşünürün ortaya atmış olduğu *verstand* ve *vernunft* kavramlarından yararlanmışır (Jay, 1973: 60). *Verstand* en yalın anlamıyla zihin ve *vernunft* kavramı da akıl olarak çevrilebilir. Bu kavramlardan ilki, *verstand* kavramı İngilizceye *intellect* olarak geçmiştir. Türkçeye akıl ya da zihin olarak çevrilebilir. Kant bu kavramı; spontane biliş, kavramlar ve yargılar yetisi, kurallar yetisi ve düşünme yetisi gibi zengin bir içerikle tanımlar. *Verstand* kavramı ona göre kategorilerin kaynağı durumundadır. Dış dünyadan alınan duyumlar, duyarlılık eşliğinde bu *verstand* kavramıyla algılanılabilir. Bu bahsi geçen durum *verstand*ın bizim deneyimlerimizin nesnelere kategoriler aracılığıyla düzenler. Bununla da kalmayarak bu nesnelere belirli kavramlarla ilişkilendirmemizi ve onları bu şekilde bilmemizi sağlar. Fakat Kant *vernunft* kavramını deneyimlerle ya da nesnelere ilişkilendirmez. Tüm bunlardan bağımsız bir şekilde bu kavramın kavramları manipüle ettiğini söyler. *Verstand* kurallar ile birlikte görünümünün birliğini sağlamaya çalışırken *vernunft* ilkeler altında kuralların birliğini sağlamakla görevlidir. En basit anlamıyla *verstand*, zihin ya da anlama yetisi olarak anlaşılabilir. *Verstand* insanın mantıksal bir şekilde düşünmesini sağlayan veyahut insanın nesnelere bilinçli bir şekilde kavraması için gerekli bağlantıları kuran bir yetisi olarak karşımıza çıkar. Yine *vernunft* ise İngilizceye *reason* olarak geçmiştir. Bunun Türkçe karşılığı da akıl olarak karşımıza çıkar. Bu kavram Kant’ın düşünce dünyasında en basit şekliyle insanın en yüksek ruhsal ya da manevi gücünü (tin) ifade eder (Taşçı, 2006: 197-198). Eleştirel okulun kurucularından olan Horkheimer (1895 – 1973), iki tür akıl olduğunu söyler. Bu akıllardan ilki özellikle Aydınlanma Çağı döneminden bu yana Batı’nın kullandığı akıldır. “*Verstand*” akıl mantığına dayalı bu birinci tür akıl, düşüncenin içerik bakımını değil sınıflandırıcı ve çıkar üzerine olan yönüyle ilgilidir. Bu tarz akıl, kişisel çıkar ve kendini koruma ilkesiyle kişinin hareketlerini belirleyen, ulaşılmaya çalışılan amacın rasyonel ve ahlaki olup olmadığını umursamadan sadece amaca odaklanmış ve o amaca nasıl gidebileceğini düşünen akıldır. Bu tür akla Horkheimer “öznel akıl” adını verir. O, öznel akıl kavramıyla “araçsal akıl” kavramını eş anlamlı kullanır.



İkinci tür akıl tasavvuru ise daha çok skolastik düşüncede Eski Yunanda kullanılan, Plato, Aristo ve Alman idealizminde rastladığımız, araçtan ziyade amacı vurgulayan akıldır. Bu tür akla düşünür ‘nesnel akıl’ adını verir. Bu akıllı birey düşünceleri ve eylemlerinde ölçü olarak görür ve amaçlarındaki rasyonelliği de bu akılla sistemli bir şekilde değerlendirir. Horkheimer, nesnel aklın temsilcisinin Sokrates olduğunu belirtir. Sokrates’in diyalektik düşüncesi, geçici düzende bulunan insanın işleri ve ilişkilerini, ezeli düzene bakarak, kendisine o akılsal düzeni baz alarak belirlemeyi denemektedir. Buna göre nesnel akıl düşüncesi, varlığın kendi içinde var olduğu şekilde bulunan bir rasyonellik varsayımı yapar.

Horkheimer’in nesnel akıl dediği Weber’in moral rasyonellik ya da pratik rasyonelliğine, öznel akıl dediği şey ise amaç rasyonelliğine denk düşer. Bu aşağıda inceleneceği gibi Farabi’de İlahi akılla birleşen “müstefad” akla, Kant’ta ise saf pratik akla tekabül eder.

Pratik rasyonel eylemin bir diğer temel unsuru da “amaç” kavramıdır. Buradaki amaç pozitivist düşünürlerin ileri sürdükleri gibi sadece bu dünyayı kapsayan bir amaç değil, aynı zamanda ebedi alemleri de kapsayan nihai amaçtır. Ünlü sosyolog Talcott Parsons nihai amaçları da sosyolojiye sokmuş ve pozitivist sosyolojinin sınırlarını genişletmiştir.

### **1.3. Sosyolojik Teoride Nihai Amaçlar**

Parsons, sığ ve kaba pozitivismden şikâyetçidir. Çünkü ona göre radikal pozitivism insan bilimlerinin gelişmesini engellemektedir. Pozitivism, insanı sadece bir obje olarak görmekte, insanın irade sahibi, eylem sahibi ve akıl sahibi bir varlık olduğunu göz ardı etmektedir. Ona göre kaba pozitivism, insan davranışlarını; amaçları, idealleri ve değerleri açılarından izah etmeye yönelik her çabaya, pozitif bilimlerin metodolojik gereklerini karşılamayan bir ‘teleoloji’ olarak görmekte ve itibarsızlaştırmaya çalışmaktadır. İnsan bireyinin eylemlerini, amaçları açısından değil “nedenleri” ve “şartları” açısından incelenmesi gerektiğini ileri sürerek insan araştırmalarını kısırlaştırmaktadır (Parsons, 1982: 76).

Parsons, insan davranışını “nihai değer” ve “nihai amaçlar”ın çerçevesinde izah etmeye çalışır. O, amaç – araç ilişkisinin rasyonellikle bağlantısını, bunların ampirik

olup olmadığını, bilimsel bilgiyle ilişkisini, ortak amaçlar setinin toplumun sosyal entegrasyonu için önemini ortaya koymak için uğraşır.

Bu konuda Parsons, ilk olarak insan olgusunun pozitif bilimlerin konusu olan objektif nesnelere farklı olduğunu vurgulayarak başlar. Ona göre pozitivist hareketin göze çarpan en önemli özelliğinden biri “objektivizm” kavramını referans etme eğilimidir. Pozitivizm, sürekli cansız maddelerle ilgilenen doğa bilimlerinin modeliyle düşünür. Pozitivistler, dışsal gözlemcinin maddeler hakkındaki gözlem yöntemini izleme arzusundadırlar. Bu nedenle sosyolojide incelenen insan da objektif bir nesne olarak ele alınır ve incelenir. Oysa bu yöntem insanın subjektif yönünü gözden kaçırmaktadır. Bu aşırı pozitivistlik eğilim, insan davranışında insanın subjektif yönlerine bilimsel bir izah getirme çabasına karşı çıkmaktadır.

Bu bakış açısı ve dünya görüşü Parsons’a göre insanla ilgili araştırmaları sınırlandırmakta ve engellemektedir.

Çünkü insan, sadece biyolojik bedene sahip değil, aynı zamanda amaç ve değerlere de sahiptir. Amaç ve değerler ise objektif değil, subjektif kategorilerdir (Parsons, 1982: 77).

Parsons’a göre insanî “amaç” gelişigüzel ve keyfi değil, ahlakî sorumluluğa bağlı amaçtır ve insanları bağlayıcıdır. Bu bağlayıcı görev duygusu nereden gelmektedir? Ahlakî görevlerin kaynağı, bilimsel psikolojinin ileri sürdüğü gibi insanın ampirik maddi doğasından elde edilemez. Çünkü bu bakış açısı, insanın içsel ve özgür ahlakî seçim imkânını ortadan kaldırır.

Parsons’a göre bu alanda sadece pozitif bilimlere değil aynı zamanda metafizik ve teoloji gibi disiplinlere de görev düşmektedir. Metafizik ve teoloji, ampirik amaçları değerlendirecek kavramlar geliştirebilirler. Ayrıca bunlar “ebedi kurtuluş” gibi sonuçları gözlemlenemeyen ve ampirik olmayan amaçlar ortaya koyabilirler. Parsons bunları “transendent amaç” (aşkın amaç) olarak nitelendirir.

Ona göre ampirik nihai amaçlar, bilimsel gözlemden ziyade metafizik ve teolojik teorilerle gerekçelendirilebilir. Keza transendent amaçlar da bu teorilerin kapsamına girer.

Parsons, amaçlar konusunda objektif ampirik amaçlar ve subjektif ampirik amaçlar farklılığına da değinir. Ona göre bazı aktörler eylemlerinde mutluluk gibi sadece subjektif bir amaç arayabilir. Bunun her ikisi de farklı yollardan doğrulanabilir.

Parsons, amaç – araç ilişkisini eylem sistemi içinde araştırır. Ona göre amaç – araç arasındaki içsel ilişki bir zincirleme ilişki olarak görülebilir. Zincirin baş tarafında araçlar ve şartlar bulunur ancak amaç bulunmaz. Bunlar kozmik ve biyo – psikolojik faktörlerdir.

Zincirin diğer kısmında başka bir amaca araç olmayan nihai amaçlar yer alır. Bu amaçlar objektif ya da sübjektif ampirik amaçlardır. Bu iki uç arasında ara amaç – araç sektörleri vardır. Bunlar aşağıdan bakıldığında araç, yukarıdan bakıldığında amaç olarak gözükürler. Bu ara sektörler; teknolojik, ekonomik ve politik alt sektör olarak üçe ayrılabilir. Teknolojik faktör amaç elde etme sürecinde araçları belirler ve amaç için kullanırken söz konusu olur. Ekonomik sektör sınırlı kaynakları alternatif alanlara tahsis ederken ortaya çıkar. Politik sektör ise şiddet kullanma hakkına sahip olduğundan bazı bireyleri diğer bireylerin amaçları için araç olarak kullanmada kendini gösterir.

Buna ilave olarak nihai amaçlar sisteminin sosyal hayatta çok hayati bir rol oynadığına ait çok sayıda ampirik delil vardır. Eski Helen toplumunu, insanların birbiriyle ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini gösteren *Polis* (şehir devleti) düşüncesine atıf yapmadan anlamak zordur. Bu değerler tüm Helenliler için o kadar ortak değerlerdi ki bunları kabul etmeyenler barbar olarak görülmekte idi. Orta Çağ'da İbrahimî dinlerin ortaya koyduğu değerler de aynıydı. Diğer bir örnek çocuk gelişmesinde kimliği oluşurken içinde yaşadığı grup değerlerinin oynadığı hayati roldür (Parsons, 1982: 88).

Rasyonellik, akıl ve amaç-araç ilişkisine kısaca değindikten sonra şimdi de Aristo'dan başlayarak belli başlı düşünürlerin pratik-rasyonel eylem ile ilgili teorilerini ele alalım.

#### **1.4. Aristoteles ve Pratik Rasyonellik**

Aristo, birbirini tamamlayan 3 aşamalı bir yapı kurarak pratik rasyonellik konusuna giriş yapar. O, öncelikle eğitim almış bir kişinin rasyonel davranmasının ne anlama geldiğini, rasyonel davranan eğitimli bir kişinin (educated agent) bakış açısıyla anlatır. Burada ilk olarak hangi gerekçelerin (reasons) rasyonel kişiyi harekete geçirmeye (action) teşvik ettiğini araştırmış ardından bu gerekçelerin yeterince iyi olması gereken standartları belirterek ilk aşamayı tamamlamıştır.

İkinci aşamada rasyonel insanların onları eleştiren ya da küçümseyen daha az rasyonel insanlara karşı uygun karşılık verecek bilgileri olması için pratik rasyonelliğin hatalarından ve eksik kısımlarından bahseder. Üçüncü aşama Aristo'nun pratik eylemin ve daha az pratik eylemin (less than practical action) başlangıcına dair bilimsel çalışmaları ve girişimlerinden oluşur.

Aristo, mantıklı kişilerin (rational agents) varlığını, yapılan eylemlerin nedenleri sadece iyi nedenlerle kısıtlı ise ve bu iyi nedenler yalnızca nedensel açıdan etkili olduğu için iyiye kabul eder (MacIntyre, 1998: 125). Yani bu yaklaşıma göre bir eylemin icra edilmesinin altında yatan tek nedenin iyi olması söz konusu ise bu eylemi yapan kişinin rasyonel bir kişi olduğundan söz edebiliriz.

Burada “iyi” denilince Aristo'nun “iyi” anlayışını ve bunun ahlakla ilişkisini kısaca incelemek gerekir.

#### **1.4.1. Aristoteles ve “İyi” Kavramı**

Aristo, *Nikomakhos'a Etik'in* birinci kitabında iyinin tanımını yapmaktadır. Ona göre iyi; bir şey, kendi olduğu için tercih edilip aranıyorsa veya kendinden dolayı seviliyorsa iyidir. İyi bir şeye yol açan nedenler ve onu korumak isteyenler de başka açılardan iyidir. Bu tanımdan yola çıkarak Aristo, iki tür iyinin var olduğunu söyler. Bazı şeyler kendi özleri iyi olduğu için iyidir; bazıları ise çeşitli nedenlerden dolayı iyi sıfatını hak ederler.

Aristo, konuyu daha derinden incelemek açısından “iyi olarak nitelendirmek istediğimiz söz konusu olan bu şeyler tek başlarına aranan şeyler midir?” sorusunu sorar (Aristoteles, 2014, çev. Furkan Akderin: 26). Görme, düşünme ve onur kavramları başka şeylerden dolayı isteniyor olsalar bile kendileri iyi olan şeylerdir. Görme, aslında insana faydalı bir şey olması hasebiyle, özü itibarıyla aranan bir şeydir. Bu yüzden görme, iyi olarak nitelendirilir. Fakat burada her eylem ve sanat için iyi olmanın farklı olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Doktorluk ile askerlik konusunda ayrı ayrı iyiler mevcuttur. Doktorlukta iyilik sağlık iken, mimarlıkta iyilik iyi inşaat yapmak ve askerlikte iyilik ise zafer kazanmaktır. Her eylemin kendisine göre bir yapılaş amacı vardır. Bunun anlamı ise her eylemin kendine özgü bir iyisinin olması demektir. Bu durumda amaçlarla doğru orantılı şekilde iyiler de artmış olacaktır. Fakat bazı amaçları kendi özünden dolayı değil başka nedenlerden dolayı isteriz. (Aristoteles, 2014, çev. Furkan Akderin :28).

#### 1.4.2. Rasyonel Kişi, İyi ve En iyi Ayrımı

Bu açıklamalarının ardından Aristo, *Nikomakhos'a Etik*'in 5. Kitabında, insanları, iyi ve en iyi tanımlamalarını yaptıktan sonra acele etmemeleri konusunda uyarır (Aristoteles, 1129b4-6). Neyin iyi olup neyin olmadığını birbirinden ayırt edip orada durmaları gerektiğini söyleyen Aristo, kitabın daha giriş kısmında: İnsanlar olayın hemen başında iyi ve iyi olmayanı birbirinden tam olarak ayırım yapmadan; onlar için yeterince iyi olmayan (unqualifiedly good) şeyler için dua edip onların peşinden koşarlar. Fakat yapmaları gereken onlar için iyi olmayan şeyleri, onlar açısından iyi olması için dua etmeliler ve gerçekten iyi olan neyse onun peşinden koşmalılar (MacIntyre, 1988: 125) diyerek insanları acele etmemeleri konusunda ikaz eder.

Aristo, rasyonel kişinin içinde bulunduğu durumdan elde edeceği iyi olan şeyin mantıklı olmasını, birbiriyle bağlantılı beş yeteneği (abilities) kullanabilmesi ile mümkün olduğunu belirtir. Bunlardan ilki, kişinin içinde bulunduğu spesifik durumu tanımlayabilmesidir (characterize). Bunu yaparak içinde bulunduğu durumun o esnadaki anlık hareketleriyle ilgili özellikleri belirginleşmiş olur. İkinci yetenek için Aristo "*epogage*" terimini kullanır. Bu terim kısaca, çıkarımı yapılmış genellemenin mantıksal kullanımı anlamına gelen bir yöntemi ifade eder. Rasyonel kişi, bu *epogage* ve diğer mantık diyalektiklerinin kullanımıyla iyinin ne olduğu ile alakalı yeterli bir konsept bilgisi eşliğinde mantık kurabilmiş olmalıdır. Yani birinci yetenekte mantıklı olarak belirlenen davranışın ikinci yetenekte *epogage* tekniğiyle iyi olanla birleştirilmesi gerekmektedir. Üçüncü yetenekte ise bu mantığı kurmak için kişi kendi yaş, eğitim ve meslek vs. grubuna uygun aktivitelerde yer alan bir katılımcı olarak (*qua*) kendi iyilerinin ne olduğunu anlayabilmelidir. Dördüncü yetenek olarak kişi genel anlamda iyinin (qualified good) ve iyi olmayanın (unqualifiedly good) hakkındaki anlayışından yola çıkarak o esnada elde edebilecekleri arasından en iyiyi elde edebilmek için çıkacağı yolculuğun sonucuna ulaşmalıdır. Yani artık dördüncü yetenekte rasyonel kişi bir nihaî karar vermelidir. Buraya kadar bahsi geçen yeteneklerin her biri çok belirgin bağlamlar (context) üzerine çalışılarak (training) geliştirilmelidir. Yani bir bakıma bahsi geçen bu yetenekler biraz daha teorik bazdadır. Düşünme ve düşünceyi olgunlaştırıp birbiriyle ilişkilendirme aşamaları olarak algılanabilir. Fakat beşinci bir yetenek var ki o bütün bu teorik manadaki düşünceyi pratiğe dökme yeteneğidir. Sistematiik bir şekilde elde edilmiş bu dört

yeteneğin uygulamaya dökülmüş hali olarak karşımıza çıkar. Aslında bu beşinci yeteneği bir kişi evini idare ederek ya da yaşadığı şehrin (polis) yönetimine katılarak elde edebilir. Bunun dışında bu yeteneğin gelişmesine imkân yoktur.

Aristo'nun pratik rasyonelliği algılanması hakkında oluşturduğu düşünce yapısı, onun algıladığı şekliyle, sadece teorik ya da kâğıt üstünde değildir. Onun tüm bu tanımlamaları ve sınıflandırmaları teorik bakımdan değil pratik bakımından da mümkündür. Yani düşünce bazında uygulanabilir olarak iddia ettiği şeyleri pratik bazda da uygulanabilir olacak şekilde düşüncelerini ortaya koymuştur. Bu açıdan Aristo, etiğin pratik önemine de değer vermektedir.

Bahsi geçen bu beş yetenek, kişinin kendi mevcut iyisi hakkındaki doğru olan inançlarıyla orantılı şekilde kullanılması ile yapılacak davranışın mantıklı davranışa bir köken oluşturması için gerekli bir şarttan ibarettir. Burada zikredilen yetenekler sadece teorik manada var olan şartlardır. Yani rasyonel olmak isteyen bir kişinin arzularının (desires) maksadı, mantığın ona önerdiği en iyiye ulaşmak değilse veyahut kişinin hareket eğilimleri, bu rasyonel mantık tarafından önerilen sonuca hizmet etme yönünde sistematik bir şekilde düzenlenmediyse, bu kişinin eylemleri, dışardan önerilere açık olduğu için kişinin mantığı en iyi olandan sapmaya başlar. Sonuç olarak kişinin bu durumda yaptığı şey, iyi bile olmayabilir.

Aristo'ya göre bir kişi, şayet eylemlerin amacını rasyonel olmak üzerine bina ederse bu konuda bahsi geçen beş yeteneği kullanmanın yanı sıra, arzularını da yönlendirebilmeli ve onlara hâkim olabilmelidir. Bunu yapamadığı zaman, kişinin eylemleri rasyonel olmaktan uzaklaşmakla birlikte arzularının peşinden gittiği için iyi bir eylem olarak dahi nitelendirilemeyebilir.

Burada Aristo'nun pratik rasyonellik ile kişinin arzuları arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldığına kısaca göz atalım.

Aristo iki tür orexis<sup>1</sup>in varlığından söz eder ve bunlara mantıksal olan orexis ile mantığa yönlendirmeyen orexis adını verir. Her orexisin kendine iyi olarak seçip o iyiye yönelme amacı vardır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta orexisin kendisi o iyiye yönelir. Bu yüzden orexis bazen rasyonel, mantıklı ya da genel anlamda iyi

---

<sup>1</sup> Aristo bu kavramla insanda bulunan arzu ve iştahı belirtmektedir. Yazımızın geri kalan kısmında insanların arzularını belirtmek için bizde bu kavramı kullanacağız.

davranmaktan kişiyi alıkoyar. Bunun nedeni orexisin o an için tatmin edici (momentarily satisfying) olanı yapma isteğine sahip olmasıdır.

Bu orexis ayırımından yola çıkarak Aristo, hareketlerimizdeki hataların kaynaklarını listeler (distinguished). Hareketlerimizdeki hataların ilk kaynağı ona göre olgunlaşmamışlıktır (immaturity). Bu hataya çoğunlukla genç insanlar düşmektedirler. Nitekim onlar, çok güzel ve tutarlı bir şekilde mantık kurabilseler bile yeterince kontrol altına alınmamış tutkuları yüzünden hataya daha meyillidirler. Tabi bu hatayı sadece genç insanlara atfetmek doğru değildir. Genç olmayıp yeterli olgunluğa erişmemiş ya da zihinsel olarak gelişimini tam tamamlayamamış insanlar da bu hataya düşebilmektedirler.

Orexisin bizi mantıktan uzaklaştıran ikinci türünün, hareketlerimizde hatalara yol açan ikinci neden olarak Aristo, eğitimsizliği görür. Bunu da kendi içinde ikiye ayırır. İlk eğitim eksikliğini, uygun alışkanlıkların geliştirilmemesi olarak belirtirken diğer kısmını da entelektüel eğitim eksiliği olarak belirtir.

Ona göre gerekli eğitimlere sahip olmayan insanlar, tipik olarak üç şekilde yanılırlar:

- 1- Bu tip eğitimsiz kişilerin alışkanlıkları ve eğilimleri, onların eylemlerini doğru telosa (son amaç, ulaşılabilecek nihai hedef) yönlendirmez.
- 2- Tutkuları (passion) onların dikkatlerini dağıtır. Tutkularının istediği şekilde yaşayan bir insan, onu tekrar yönlendirmek için uğraşmaz ya da onu yönlendirmeyi tartışmaya dahi açmaz.
- 3- Entelektüel hatalar yaparlar ve yapılacak eylemin mantığını kurarlarken entelektüel sınırlar ortaya koyarlar.

Her şehirde (*polis*) ve her sosyal düzende gençlerin olgunlaşmamışlığı gözlemlenen bir gerçektir. Onlar için sunulan eğitimin yeterliliği, şehirden şehire değişiklik gösterir. Bu değişkenlik; hangi şehirlerde eğitimin ne düzeyde olduğuna, o şehri yönetenlerin koyduğu (founded) iyi ve en iyi hakkındaki doğru inançlarına ve bunlara göre davranırken *phronesis*<sup>2</sup> erdemini ne kadar iyi ortaya koyduklarına göre olur. Örneğin, Sparta şehrinde, yanlış inançların temel kanun olarak aşılması insanları bir bütün olarak yanlış yönlendirir.

İnsanların toplu olarak yanlış yönlendirilmediği şehirlerde bile, tek bir eğitimsel hata, vatandaşları mükemmelliğin elde edildiği aktiviteye tercihen para ve onur gibi

---

<sup>2</sup> Bu kavram "hangi durumlarda ve neden erdemli davranılması gerektiğini" bilmeyi ifade eder. Kısaca pratik bilgelik olarak da Türkçeye çevirebiliriz.

harici bir yan ürün olan aktiviteyi, tek iyi ve tek en iyi (the good and the best) olarak tanımlamalarına neden olur. Özetle, Sparta gibi kanunların yanlış koyulup insanların etki altına alınmadığı toplumlarda, yani doğru ve iyi kanunlar koyulmuş olan toplumun insanlarında, var olan eğitimsel ya da entelektüel bir hata, o kanunu yanlış yorumlamaya ve sonuç olarak o insanın yanlış hareket etmesine neden olur.

Ne eğitim eksikliğinden ve ne de olgunlaşmamışlıktan kaynaklanmayan üçüncü bir hata türü de mevcuttur. Kişi entelektüel bir eğitime sahip, üstelik tutkularını bastırmayı öğrenmiş olsa bile iradesizlikten dolayı rasyonel olanı tercih etmeyebilir. Bunu Aristo bir örnek ile açıklar: Yukarıda bahsi geçen hatalardan bağımsız, yani olgun ve eğitim açısından donanımlı; iddia ettiği şeyleri kendisi idrak edebilen ve ikinci bir kişiye karşı kendi tezini savunabilecek nitelikte bir insan düşünelim. Yani entelektüel eğitimi sonucunda dürtülerini bir nebze kontrol altına alabilmiş bir insan hayal edelim. Buna rağmen, ara sıra böylesi bir kişi bile kendisi için iyi olanın gerektirdiğini yapmak yerine tutkularına yenik düşerek onların ürettiğinin peşinden gider. Böylesi bir insan kötü değildir. Çünkü kötü bir insan, kendini özellikle iyi olanın dışında bir şey yapmaya yönlendirendir.

Aristo bu durumdaki insanı tanımlamak için iki kavram ortaya atmıştır. Bu kavramlardan ilki “akretik insan” dediği insan; iradesiz olan, tutkularının peşinden giden fakat kötü olmayan kötü bir amaç gütmeyen insandır. Diğeri “Enkretik insan”dır. Bu insan tipi ise yarı iradeli, sebebi ve motivasyonu doğru olmasa da rasyonel olanı yapan insandır. Bu akretik ve enkretik insan türleri olgunlaşmamışlıktan rasyonelliğe doğru geçişte kişilerin gelişim durumlarını gösterir. Çalışmanın bu bölümüne kadar Aristoteles’in belirttiği pratik rasyonellik bağlamında oluşabilecek hataları ve yetersizlikleri ele aldık. Bu bahsi geçen, hataların ve eksikliklerin çözümü için o, bir ya da birden fazla erdemin uygulanmasını ya da en azından elde edilmesi gerekliliğini belirtiyor. Aristo konuyu şu şekilde özetlemektedir: “Bir insan erdemli olmadan pratik olarak rasyonel olamaz. Nitekim pratik olarak rasyonel olmayan bir insan da erdemli olamaz” (MacIntyre, 1988: 128). Genel anlamda tutkularına ve dürtülerine yenik düşen ya da bu tutku ve dürtülerinden korku veya arzuları yüzünden uzak duran insan, mantığın getirdiği iyiden ve dolayısıyla kendi iyisinden uzaklaşır. Kendisinden rasyonel olarak bekleneni yerine getiremeyen insan, kendi iyisine de yeterince özen gösteremez ve sonuç olarak rasyonel açıdan başarısız bir insan olur.



Aristo pratik rasyonellik konusunda “tüm sanatlar, araştırmalar, eylemler ve tercihler amaç olarak iyiye ulaşmayı hedefler” tezinden yola çıkar. Örneğin tıp, sağlık, gemicilik gemi, askerlik başarı, ekonomi zenginlik amaçlar. Ana amaç tali amaçlara nazaran daha fazla tercih edilir nitelik taşır. Çünkü ana amaca ulaşmak için diğer tali amaçlara ulaşmak hedeflenir. Bir eylemin başka bir eylemin amacı olmasıyla bu iki eylemin birbirinden bağımsız olması arasında fark yoktur.

Tüm bu araştırmaların eşliğinde sonuç olarak Aristoteles’in pratik rasyonelliği, kişilerin eylemlerinde sadece iyiye aramaları şeklinde özetlenebilir. Sosyal hayat içerisinde ikincil amaçlara ulaşmaktan ziyade birincil amaç olan iyiye yönelmeleri onları pratik olarak rasyonel birey yapar. Pratik rasyonellik başka ikincil amaçlar gütmeden iyiye iyi olduğu için yapmak demektir.

### **1.4.3. Aristoteles’te Rasyonel Kişi**

İyi tanımından sonra Aristo, pratik rasyonelliği açıklamaya devam eder. Belli bir iyiye göre hareket eden mantıklı kişi, pratik açıdan mantıklı sayılacaksa bu nasıl olmalı ve bu mantıklı hareketi eyleme geçirecek olan etken neye göre olmalıdır? sorusuna verilecek cevap, mantıklı kişiyi anlamada önemlidir. Aristo’ya göre rasyonel kişi; öncelikle, hemen o esnada elde edeceği en iyi şey hakkında bir inana sahip olmalıdır. Ama burada sadece inanç tek başına yeterli değildir. Sahip olunan bu inancın sonucunda gerçekleştirilen eylemin mantıklı olabilmesi için öncelikle inancın sağlam bir mantıksal zemine oturtulması gerekiyor. Aristo, bahsi geçen bu inançların mantıklı olabilmesi için hangi türlerden mantık içermesi gerektiği konusunda ise; rasyonel kişinin, kendisi için neyin iyi olduğu hakkında birincil bir konseptten mantık kurması gerekliliğini vurgular. Bu mantığı kurduktan sonra, rasyonel kişinin bulunduğu spesifik durum içerisinde neyin iyi ve en iyi olduğu konusunda kendi bakış açısından, iyi ve en iyiye algılayarak bir mantık kurması gerekiyor. Buradan hareketle rasyonel kişi, önce kendisi için iyi olanı tespit edip daha sonra kendisi gibi olan diğer insanlar için de iyi olanı belirlemesi onu mantıklı eylemler yapmaya iter. *Metafizik (Metaphysics)* kitabında konuya değinen Aristo; “*eylemin rasyonel bir eylem olarak algılanması için uygulamalı konularda yapılması gereken şeyi (procedure) hangi şeylerin teker teker iyi olması durumundan yola çıkarak iyi olan şeylerin herkes için iyi olan şeye yönelmesi*” şeklinde düşüncesini açıklar (MacIntyre, 1988: 125).

#### 1.4.4. Aristoteles'in Ahlak ve Adalet Anlayışı

Aristo, ahlak ve adalet anlayışını kurarken aşırılıklardan kaçınmayı esas alır. Ona göre hikmet ve adalet aşırılığı ifade eden ifrat ve tefritten kaçınılarak bulunur. Aristo, hayatın tanımını yaparken onun üç baskın türü olduğunu belirtmiştir. İlk baskın tür hazza dayalı olan hayat türüdür. Bu tür hayat tarzını o, semirmiş inek hayatı olarak niteler. Bu tarz bir hayat türü insanı köleleştirir. İkinci hayat türü ise politik hayat tarzıdır ki Aristo bu tür bir hayatı onurlu bir hayat olarak belirtir. Üçüncü hayat türü ise tefekküre (düşünme) dayalı hayat türüdür.

Aristo ahlak konusunu ele alırken erdem (fazilet) konusuna geniş yer verir. O, erdemi entelektüel ve ahlakî olmak üzere ikiye ayırır. Entelektüel erdem, eğitimle elde edilir ve zamanla tecrübe ile olgunlaşır. Ahlakî erdem ise alışkanlığın neticesi olarak karşımıza çıkar. Ahlakî erdemlerin hiçbiri bizde doğal olarak bulunan türde şeyler değildir. Fakat buna rağmen ahlakî erdemler doğamıza aykırı olan şeyler değildir. Bu tür erdemler Aristo'ya göre sanat öğrenmek gibidir. İnşaat sanatını öğrenen bir kişi nasıl ev ustası oluyorsa, adaletli davranmayı öğrenen bir kişi de adil bir kişi olur. Mesela ılımlı davranmayı öğrenen kişi, ılımlı; cesur davranmayı öğrenen kişi de cesur olur. İyi gitar çalan ya da kötü gitar çalan olduğu gibi erdem konusunda da erdemli insan ve erdemsiz insan vardır. (Aristo, çev. Furkan Akderin, 2014: 41).

Aristo ahlak ve adalet konusunda yapmış olduğu bu girişten sonra insan fiillerinin bu çerçevede insanın huyu ile de eş zamanlı olarak oluştuğuna dikkat çeker. Ona göre huy, kendilerine benzeyen fiillerin sonucunda oluşur. Buradan hareketle insan eğer fiillerini belli bir kalitede gerçekleştirirse huyu da ona bağlı olarak aynı kalitede oluşur. Aristo, insanın fiillerinin erdemli olmasının gerekliliğine dikkat çeker.

Aristo erdemi de ifrat ve tefritten sakınarak orta bir yol (vasat yol) bulma olarak tanımlar. Yani ifrat ve tefrit erdemi ortadan kaldırır. Tıpkı aşırı yemek ya da yetersiz yemek nasıl vücut sağlığı için zararlı ise aşırı davranmak da erdem için zararlıdır. Aristo'ya göre bu ilke hemen her davranışta geçerlidir. Mesela cesaretin tefrit düzeyi korkaklık, ifrat düzeyi saldırganlık, erdem düzeyi ise şecaattir. Aynı şekilde harcamanın ifrat düzeyi savurganlık, tefrit düzeyi cimrilik, erdem düzeyi cömertliktir. (Aristo, çev. Furkan Akderin, 2014: 43).

Aristo, adalet konusuna da büyük bir önem atfeder. Çünkü ona göre adalet içerisinde diğer bütün değerleri barındırır. Adalet başkalarına iyilik yapabilme, iyi davranabilme demektir. Adaletin en üstün değere sahip olması bundan

kaynaklanmaktadır. Diğer tüm erdemler için temel kıstas insanın kendisi iken, adalette sadece insanın kendisi değildir. Bu noktada başkalarının da iyiliğini düşünme durumu söz konusudur. Ona göre bu özelliğinden dolayı adalet erdemini herhangi bir parçası değil tümüdür (Aristo, çev. Furkan Akderin, 2014: 32).

Aristo, sağlıklı bir insan ya da bir şey nasıl ki sağlıklı bir insan ya da bir şeye bakarak anlaşılabilirse adaleti anlamamız için de adaletsizlik kavramını incelememiz gerektiğini belirtir. Buradan hareketle adil olmayan kişi, yasaları tanımayan, maddi konularda aç gözlülük yapan ve herhangi sorumluluk gerektiren bir işi yaparken kendi lehine davranan kişi olarak tanımlanır. Bu davranışların tersi Aristo'ya göre adil olmak demektir. Ona göre yasalara uymak adil olmaktır.

Aristo adaleti de yasal evrensel adalet ve özel adalet olarak ikiye ayırarak inceler. Aristo adalet konusunda çeşitli tasnifler yaparak adaleti temellendirir. Özel adaleti, bölüştürücü ve telafi edici adalet olarak ikiye ayırır. Bu ayrımı Aristo şu şekilde örneklendirir: Yasalar, askerinin savaş meydanını terk etmeden savaşmasını emreder. Yine yasalar insanın başka insanların özellikle karşı cinsin ırzına geçmekten, tecavülden ve zinadan kaçınması için nefesine egemen olmasını ister. Başka kişilere hakaret edilmemesi, kavga edilmemesi yine yasalar tarafından koyulmuş kurallardır. Aristo, bu örneklerden hareketle yasaların tüm erdemleri emrettiği gibi kötülüklerden de kaçınmayı emrettiğini belirtir. Aristo buradan hareketle yasal adaletin kendi özünde değil başkalarıyla ilgili olduğu için en mükemmel erdem olduğu sonucuna varır. Ona göre erdem ve adalet öz itibarıyla aynı manayı barındıran fakat lafız ve kavram bakımından farklı şeylerdir.

Özetle, Aristoteles, pratik rasyonellik konusunda teoriden çok pratiğe önem vermiş ve pratik konusunda, yani buradaki pratikten maksat uygulama aşamasında, rasyonel davranmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Rasyonel davranmayı kurguladığı beş aşamalı bir yapının son aşamasında da pratik rasyonel davranabilme yeteneğinin gelişmeyeceğini vurgular. İyinin sadece iyi olduğu için yapılması özünü taşıyan Aristoteles'in bu görüşü pratik rasyonellik rasyonelliğin özünü taşımaktadır. Aristo'nun düşünce yapısında; pratik rasyonel davranması beklenen bir insanın düşünsel bazda bir arka planının olması gerekir. İyi ve en iyi ayrımı yapabilen mantıklı bir insanın sadece bu ayrımı yapması yeterli değildir. Sosyal ve içtimai hayatta yaptığı bu ayrımla hareket edebilmesi gerekmektedir. Yapılacak iyi ve kötü ayrımının belirleneceği kıstaslar ahlak ve erdem ekseninde belirlenmelidir. Çünkü Aristo bir insanın erdemli olmadan pratik rasyonel olamayacağını pratik rasyonelliğin

özünde erdemli bir insan olmanın yattığını vurgulamıştır. İnsanların ikincil amaçlardan ziyade birincil amaçlara yönelmeleri erdemli olmanın en önemli göstergesidir. Pratik rasyonel bir davranışa sahip olmanın özünde iyiyi iyi bir amaçla yapmak olduğu dikkate alınırsa Aristo'nun pratik rasyonel insanı da erdemli olan ve iyiyi iyi olması amacıyla yapan bir insan olarak tanımlamak mümkündür.

## 1.5. Farabî ve Pratik Rasyonellik

Farabi de genel olarak akıl ve ahlak konusunda Aristo'yu takip eder, İslamî düşünceyle sentezini yaparak değerli bir ürün ortaya koyar. Aristo'nun özellikle akıl teorisi hemen tüm İslam düşüncesini etkilemiştir.

Farabî, pratik rasyonelliğin oluşması için gerekli sosyo kültürel ve politik ortamı oluşturan düşünce yapısını “erdemli toplum” ve “erdemli şehir” düşüncesi etrafında şekillendirir. Erdemli bir toplum ya da erdemli bir şehir inşa etmeden kişilerin akıl ve ahlak konusunda yüksek performans göstermelerinin mümkün olmadığına inanır. Farabi'de “erdemli şehir”, Aristo'nun *polis* (şehir devleti) ine denk düşer. Bu düşünce bireylerin pratik rasyonel eylemde bulunabilmesi için belli bir geleneğe ait olmaları, geleneğin sağladığı erdem ve adalet stokundan yararlanmalarını varsayar.

### 1.5.1. Özne – Toplum İlişkisi

Farabî, bireyin özne olarak kendini bulabilmesi için onun belirli bir topluma ihtiyaç duyduğuna dikkat çeker. Bu çerçevede o, her bireyin akıl açısından ulaşabileceği en mükemmel (kemal) bir nokta olduğunu belirtir. Burada Farabi'de akıl, bilgi, ahlak, iman birliğinin söz konusu olduğunu vurgulamış olalım. Ona göre birey kendisinin ulaşabileceği en ideal noktaya tek başına kendi gayretiyle ulaşamaz. Bunun için bireyin içinde bulunduğu toplumdaki dayanışma ve yardımlaşmaya ihtiyacı vardır. Buradan hareketle Farabî, nüfus yoğunluğuna son derece önemli bir rol yükler. Ona göre nüfusun fazla olduğu yerlerde, diğer yerleşim yerlerine nazaran mükemmel insanın yetişme olasılığı daha fazladır.

Farabî, özne ve toplum ilişkisinin daha iyi anlaşılması için toplumsal yapıları ele alır. Çünkü ona göre toplumsal yapılar bireyin kimlik inşasında ve kişiliğinin oluşmasında önemli rol oynar. Farabî, toplumsal yapıları iki ana başlık altında inceler:

a-Kâmil toplum, b-Kâmil olmayan toplum. Ardından kâmil toplumu da kendi içinde üç alt başlıkta inceler; a – çok büyük toplum, b – orta büyüklükte toplum ve c – küçük toplum. Bu toplum türlerinden çok büyük toplum türü, tüm insanlığın tek yönetim altında birleşmesi durumudur. Bu ona göre gerçekte imkansızdır. Orta büyüklükteki toplumlar ise tüm insanlıktan ziyade insanlığın belli bir kısmının toplanarak tek yönetim altında olması demektir. Farabî'ye göre bu tarz toplum türü de imkânsız ve ütopyadır. Küçük toplum ise şehir toplumlarıdır. Kâmil olmayan toplumlar ise köy ya da yerleşim yerlerinden uzaklarda tek başına yaşama durumudur.

Farabi kâmil küçük toplumu, bu zikrettiği toplum yapıları içerisinde en gerçekleştirebilir olanı olarak görür. Ona göre bu toplumun en önemli özelliği kendi özgür iradeleriyle karar verme ve beraber yaşama kabiliyetine sahip bulunmalarıdır. Onlarda zoraki bir birliktelik söz konusu değildir, böyle olması durumunda bu toplum kâmil toplum olamaz. Yani devlet gücüyle ve otoritesiyle bir araya gelme ve yaşama olayını Farabi kâmil toplum için yeterli görmez. Bunu toplumun kendi karşılıklı rızaları ve iradeleriyle gerçekleştirmesi gerekir. Burada Farabi'nin selefi Aristo'yla farklılaştığı anlaşılmaktadır. Aristo'nun *polisinde* iradi ve gönüllü birliktelik söz konusu değildir.

Farabî'ye göre özgür toplumun niteliği toplum üyelerinin iyiliği de kötülüğü de kendi iradesiyle gerçekleştiriyor olmalarıdır. Eğer bu toplum iyiliği gerçekleştirmek için bir arada bulunuyorsa bu topluma Farabî “erdemli toplum” adını verir. Bunların asıl amaçları mutluluğa ortaklaşa ulaşabilmektir. Bunu da yardımlaşarak gerçekleştirirler.

Farabî, erdemli toplumu sağlıklı bir bedene benzetir. Sağlıklı bir bedende tüm organlar nasıl birbirleri ile yardımlaşarak canlılığın hayatını devam ettirebilir ise insan toplumları da yardımlaşarak hayatlarını devam ettirebilir ve kendileri için mümkün olan mükemmelliğe ulaşabilirler. Bedenin sağlığı için her organ kendi fonksiyonunu yerine getirmesi gerekir. Bunun için kendisinden yukarıda bulunan organın direktiflerine göre hareket edip, gerekli direktifleri kendisinden aşağıda olanlara iletmekle sorumludur. Toplumsal hayat da aynı yapıya sahiptir.

### **1.5.2. Akıl – Ahlak – Erdemli Toplum İlişkisi**

Farabî, erdemli toplum üyelerinin akıl düzeylerini geliştirerek en mükemmel toplumsal ve bireysel düzeye çıkabileceklerini ileri sürer. Ona göre bu sürecin

kendiliğinden değil, tersine bunun kaliteli bir eğitim sistemi ile olabileceğini önerir. O, bunu, formel ve informel eğitim olarak ifade eder. Ulaşılan bu akıl da bireyi erdemli davranmaya yatkın duruma getirir. Yani erdemli toplumun bireyleri pratik-rasyonel davranmayı eğitim yoluyla öğrenir ve günlük hayatında yerine getirir. Şimdi bu çerçevede kısça Farabi'nin akıl teorisini gözden geçirelim.

### 1.5.3. Farabî ve Akıl

Farabi genel olarak akıllı, ilahi akıl (faal akıl) ve beşerî akıl olarak iki kategoride değerlendirir. Ona göre insan akıllı eğitim, riyazet, ibadet ve tefekkür yoluyla gelişerek kademeli olarak en sonunda ilahî akılla kaynaşır (ittisal kurar). Farabî, insanın nefsi ile Faal Akıl arasında iki akıl basamağı olduğundan söz eder. Edilgen akıl (akl-ı münfail) bu basamakların ilkidir ve o da kendi içerisinde *bilkuvve* (potansiyel) ve *bilfiil* (kinetik) diye ikiye ayrılır. Potansiyel aklın özelliği bilgileri kavrayabilme ve onlardan etkilenebilme kapasitesine sahip olmasıdır. Bu insanî aklın en alt tabakasını oluşturur. Çocukların akıllı buna örnektir. Kinetik yani bilfiil olan akıl ise artık bilinen bu şeylerden fiiliyata geçme mertebesidir. Bu mertebe diğer mertebeye nazaran daha yüksek bir mertebedir.

Aklın ikinci basamağı müstefad yani yararlanmış akıldır. Bu akıl, bir önceki mertebede akledilenlerin mükemmelleşen halidir. Müstefad akıl aşamasına ulaşan bir insan Faal Akıl ile birleşmiştir. Bu aşamaya yoğun tefekkür, nefsi kontrol etme, riyazet ve ibadetle ulaşılır. Farabî'ye göre bu aşamaya gelen insan tüm hayvanî duygularının etkisinden arınmış bir melek gibidir. Ona göre insanların yöneticisi böyle bir kişi olmalıdır. (Farabî, 1998: 79-80).

Faal Akıl her bir insan için ilk bilgileri verirken bazı insanların doğası Faal aklın verdiği bu bilgileri kabul edecek kabiliyette olmayabilir; bazı insanlar ise bunu sınırlı şekilde, bazıları da en mükemmel bir tarzda kavrayıp kabul eder. Bu insan türlerinden sadece sonuncusu kesin mutluluğa ulaşabilir.

Fıtrat-ı selim yani kusursuz ve sağlam bir huya sahip insanlar Faal Akıldan gelen ilk bilgileri aynı şekilde kabul edecek şekilde ortak fıtrata sahiptirler. Fakat zaman geçtikçe her insanın kendisine has bir özelliğe sahip olacak derecede fıtratları farklılaşır. Her fıtrat kendine uygun şeyleri, diğerlerinden farklı olan şeyleri, seçecek şekilde birbirinden ayrılır. Bu nedenle her bir fıtratın var olan uygun durumlardan (ma'kuller) kendine has uygun olanı üretecekleri şeyler de farklı olur. Zira bazıları

bahsi geçen bu ma'kullerden alınabilecek bütün gerçekleri bilip anlayabilirken bazıları sadece bazı kısıtlı ve sınırlı gerçeklere ulaşabilir. Bu gerçeklerin bilinip anlaşılmasında bazı insanlar çok hızlı olabiliyorken bazı insanlarda diğerlerinin aksine çok yavaştır. Bazıları gerçeği bilip idrak etme aşamasında birbirine eşit kabiliyette olsa da bu gerçekleri başka insanlara aktarma ve onları ikna etme gibi konularda farklı olabilmektedirler (Farabî, 1998: 75).

#### **1.5.4. Farabî'de İrade Kavramı**

Yukarıda da değindiğimiz gibi Farabî ahlaklı ve adaletli davranmayı insanî aklın ilahî akıl ile kesiştiği noktalarda mümkün olduğunu söyler. Bu davranma kabiliyeti gelişmiş toplumlar aydınlanmış toplumlar olarak ifade edilirken adalet ve ahlakın zıddı olan haksızlık ve zulüm ise aydınlanmamış bir toplumun göstergesidir. Farabî bu durumu daha iyi idrak edebilmemiz adına konuyu şu örnekle açmıştır: bir takım göksel hareketler farklı yeryüzü şekillerine, buradan oluşan farklılık yükselen buharın farklı olmasına, bunun sonucunda ise farklı su ve havanın oluşmasına neden olmaktadır. Ortaya çıkan bu farklılıktan farklı bitkiler, akabinde farklı besin maddeleri ile birlikte şuurlu olmayan hayvanlar oluşur. Bunların sonucunda çeşitli ziraat ve tarım tarzları ortaya çıkar. Onlar ise insanlar arasında farklı huy ve doğaların oluşmasına yol açar.

İnsan bu merhalelerden sonra bir forma kavuşunca Cenab-ı Hak tarafından hibe ve lütuf olarak diğeri insanî gayretle elde edinilebilecek olan değerler devreye girer. İradenin oluşumunu açıklayan Farabî, Faal aklın (Cebrail, Allah'ın görevlendirdiği melek) arzu ve şehvet gibi nefsin duygularını daha sonra ilk bilgi ve makulleri kavrama kabiliyetini verdiğini ifade eder (Farabî, 1998: 70-71). Farabî, bahsi geçen bu iki duygu yani faal akıl ve ilk bilgi kavramları ile iradenin oluştuğunu söyler. İrade ilk olarak his dünyasında bir arzu olarak şekil alır. Bundan hayal ortaya çıkar ve bunu ikinci irade izler. Bu aşamada Faal akıl devreye girer ve insana ilk bilgiler gelmeye başlar. Bundan da konuşma arzusu şeklinde üçüncü bir irade ortaya çıkar. Konuşma arzusu yalnızca insana mahsustur. Bu kabiliyetle insan iyi ya da kötü şeyleri yapma imkanını bulur. Bahsi geçen ilk iki irade hayvanlarda da vardır fakat konuşma iradesi insana hasır. Bu üçüncü irade ile insan mutluluk ve mutsuzluk doğuracak fiilleri işleyebilir.

Farabî, hayrı mutlak saadet ve şerri de saadeti engelleyen şey olarak tanımladıktan sonra bazı hayır veya şerhlerin doğal bazılarının ise iradî olduğunu belirtir (Farabî, 1998: 72). Burada bahsi geçen iradî hayır veya şerhlerin hepsi insan tarafından meydana getirilir. O, iradî fiilin insan tarafından meydana getirildiği konusuna şöyle açıklar: İnsanda beş kuvve (kabiliyet) mevcuttur. Bu kuvveler şunlardır; nazari akıl (teorik akıl), amelî akıl (pratik akıl), hayal, arzu ve duyu. İnsan bahsi geçen Faal Aklın ona verdiği ilk bilgileri nazari akılla birlikte mutluluğu kavrar. Kavrama olayı insanı harekete geçiren bir olaydır. İnsan mutluluğu bir kere kavradı mı kendisini mutluluğa ulaştıracak iyi ve güzel işlerin peşinde koşmaya bir iştihak hisseder. Bu şevk ile birleşmiş merak ve istek insanı harekete geçirir. İnsanın bu hareketinde insana hayal ve diğer duyguları da yardımcı olur. Farabî, bu merhalelerden geçen bir insanın iradi bir şekilde eylemini gerçekleştirmiş olduğunu ifade eder.

Sonuç olarak Farabi'nin kurguladığı erdemli toplumun melek benzeri insanının hareketlerinin arka planını pratik rasyonellik kuramının aksiyomları oluşturur. Müstefad aklın Faal akıl ile birleşmesi sonucu yapılan insanî eylemlerin pratik rasyonel eylem kavramını kapsadığı görülür. Çünkü müstefad akıl ile hareket eden bir insan hayvanî olan duygularından sıyrılmıştır. Bu durum sonucunda artık insan nefsi hareketlerden ziyade daha erdemli ve daha ahlaklı eylemler içerisinde bulunur. Erdemli eylemlerde bulunma iyiyi iyi olduğu için yapma pratik rasyonel davranışın özünü oluşturduğu için toplumu oluşturan bireylerin pratik rasyonel davranması toplumu hem refah hem de sosyal yaşayış biçimi bakımından şu anda bulunmuş olduğu konumdan daha üst bir konuma taşıyacaktır.

Farabî'nin birey için bahsetmiş olduğu kemal noktaya ulaşması sadece bireyin kendisine has bir durum değildir. Bireyin ne kadar ahlaklı ve erdemli yani pratik rasyonel davranan bir birey olduğunun yanı sıra toplumun genel olarak ne kadar erdemli olduğu önem arz etmektedir. Bu düşüncesinin geri planında bir bireyin kimlik ve kişilik inşasında içinde yaşamış olduğu toplumun önemi büyüktür.

Son tahlilde Farabî'nin vurgulamış olduğu müstefad akıl yani her şeyin kemaline ulaşmış olan akıl ile eylemlerini gerçekleştiren birey pratik rasyonel bireyin İslamî literatürdeki karşılığıdır. Burada sadece bireyi düşünce ve inceleme alanına dahil etmeyen Farabî, bireyler özelinde toplumun kemal noktaya ulaşmasını hedeflemiştir. Onun söylemiyle erdemli bir toplumun oluşması demek pratik rasyonel davranan bireylerin toplumu oluşturması demektir. Bu tip bireylerden oluşan toplum erdemli bir toplum olarak nitelendirilebileceği gibi, bu erdemli toplumu oluşturan bireyler ise



müstefad akla ulaşmış Faal akıl ile birlikte hareket eden pratik rasyonel bireyler olarak nitelendirilirler.

## 1.6. Immanuel Kant ve Pratik Rasyonellik

Pratik rasyonellik deyince ilk akla gelen düşünürlerden biri de şüphesiz Immanuel Kant'tır. Kant sadece pratik rasyonel eylemle ilgilenmez, onun kaynağını da bulmaya ve temellendirmeye çalışır.

Kant kesin hatlarla faydacı yaklaşımdan uzaklaşır. Ahlaki davranışı fayda, mutluluk ve çıkar gibi amaçlardan ayırarak sadece görev olduğu için yapılması gereken şey olarak alır. Doğal olarak o, ilk aşamada, ahlakın yürütücü aktörü olan kişiyi amaç konumuna oturtur ve hiçbir şekilde araçsallaştırılmayacağını söyler.

Pratik rasyonel davranışı temellendirirken Kant selefi Aristo ve Farabi gibi akli, iradeyi, insan huyunu, insan eğilimlerini ve duygularını devreye sokarak temellendirir. İlk iki düşünürden farklı olduğu nokta ilk iki selefinin aksine bir erdemli şehir – *polis* düşüncesinin olmamasıdır. Bireyi tek başına, toplum ve gelenekten soyutlanmış olarak alır.

Kant, ahlakı; “bireylerin, kendi içinde bir amaç olarak saygı göstermesi” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre ahlak, mutluluğu ya da başka herhangi bir amacı maksimize etmek ile ilgili değildir. Ahlak; sadece arzular, istekler ve insanların belirli bir zamanda sahip olduğu ampirik varsayımlara dayandırılmaz. Çünkü bu varsayımı oluşturan etkenler Kant'a göre değişkendir (Sandel, 2018: 150).

*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde Kant ahlak konusunu ele almaya şöyle bir soruyla başlar: Ahlakın üstün ilkesi nedir? Bu soruyu cevaplamaya çalışırken diğer önemli bir soruya dikkatleri çeker: Özgürlük nedir? (Kant, 2002: 6). Bu sorulardan ikincisine çalışmamızın ikinci bölümünde detaylı şekilde değineceğiz. İlk olarak ahlakın üstün ilkesini ne olduğunu açıklayalım.

Michael Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* isimli kitabının giriş bölümünde adaleti tanımlamanın 3 yolu olduğundan bahseder (Sandel, 2018: 24-25). Bu üç yolu kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: 1- Refahı ya da bütün toplumun mutluluğunu maksimize etmek ki bu faydacı yaklaşımın özünü oluşturan anlayıştır. 2- Özgürlük ile adaleti ilişkilendirmek. 3- Erdemi geliştirmek (Sandel, 2018: 25).

Ona göre Kant, bu üç yoldan birinci ve üçüncü yola karşı çıkmaktadır. Birinci yola karşı çıkmasının altında yatan sebep, bir şeyin insanlara daha fazla haz vermesi

onun doğru bir şey olduğuna delalet etmez. Faydacı yaklaşımın bu görüşüne Kant; faydacılığın, haklılık durumunu en fazla mutluluğu oluşturacak bir hesaplama dayandırdığından dolayı hakları savunmasız bıraktığı şeklinde karşı çıkar (Sandel, 2018: 149). Faydacıların iddia ettiği gibi insanın mutlu olması durumu Kant'ın sıralamış olduğu; iyi olma, ahlaklı olma, zeki olma, başarılı olma, erdemli olma gibi etkenlerden bağımsız, sadece haz ile ilgilidir. Burada tatmin olma durumu devreye girer. İnsanlar tatmin olmak için birtakım eylemler gerçekleştirdiği zaman orada ahlaktan bahsetmemiz mümkün değildir.

Ahlakı, çıkarlara ve tercihlere dayandırma ahlakın saygınlığını yok eder. Bu durumda ahlak, bize doğruyu yanlıştan nasıl ayırt edeceğimizi öğretmez (Sandel, 2018: 150). Bizde var olan arzularımızın üzerine bir ahlak ilkesi oluşturmak bütünüyle bir yanılgıya düşmekten ibarettir.

Tüm bu bahsi geçen tanımlama çabaları, Kant için yeterli ve tam bir tanım içermez. Ahlak konusunda bir temel oturtma çabalarını, istek ve arzularımız üzerinden gerçekleştirmek boş bir uğraştır. Kant, bunu bize ispat ettikten sonra geriye sadece bir yol kalıyor. O da ahlakın temelini ilahî bir otoriteye dayandırmak. Fakat Kant, burada da kendine özgü yorum farkını ortaya koyarak durumu ilahî bir otoriteye dayandırmadan açıklar. İlahî otorite yerine “salt pratik akıl” olarak adlandırdığı şeyin uygulamaya koyulmasıyla ahlakın üstünlük ilkesine ulaşılabileceğini savunur (Sandel, 2018: 150).

Kant, her insanın saygıdeğer olduğunu ifade etmesine rağmen, Liberteryenlerin görüşlerine karşı çıkar. İnsanın saygıyı hak etmesi konusunu, kendi kendimizin sahibi olduğumuz için değil -ki bu Liberteryen görüşün özüdür- rasyonel, akıl sahibi, özerk ve ayrıca özgürce seçip eyleyebilen varlıklar olduğumuzdan dolayı olduğunu belirtir. O, insanların burada sayılan özelliklere her zaman uygun davrandığını kabul etmez. Akıl ve özgürlük için kapasitemiz olduğuna dikkat çekerek böyle bir kapasitenin sadece insana özgü olduğunu belirtir (Sandel, 2018: 150-151).

Kant, özgürlük anlayışının her istediğimizi yapmaya engel olan şeylerin ortadan kaldırmak olduğu görüşüne karşı çıkar. Hayvanlar gibi hazzı ararken acıdan kaçmanın özgür olduğumuzun göstergesi değil; bizi özgür olmaktan ziyade istek ve arzularımızın kölesi yaptığına dikkat çeken Kant, davranışın biyolojik ya da toplumsal olarak belirlenmesinin özgürce bir şey olmadığını söyler. Ona göre eylemlerimizin özgürce olması sadece özerk olmasına bağlıdır.

Immanuel Kant, özerk eylemi bu kavramın zıddıyla açıklar. Özerk eylem kavramına zıt olarak heteronom eylemi ortaya atar. Heteronom eylem, insanın eylemlerini kendisi dışındaki etmenlerin gerekliliğine bağlı olarak yapmasına denir. Kant, bu kavramı da bilardo topu örneğiyle açıklar: Bir bilardo topunu bıraktığınızda yere düşer. Bilardo topu, yere düştüğü için özgür davranmamıştır. Topun eylemi, doğa kanunları -bu olayda yer çekimi kanunu- tarafından belirlenir. Heteronom eylem; bir şeyi başka bir şeyin uğruna yapmak olarak tanımlanır (Sandel, 2018: 153).

Bu örneği aynı şekilde insana da uyarlayabiliriz. Yüksek bir binanın tepesinden düşen bir adam ile bilardo topu arasında ahlakî bağlayıcılık açısından hiçbir fark yoktur. Bu tip yapılan eylemler, yani özerkliğin söz konusu olmadığı eylemler, ahlakî açıdan bir sorumluluk taşımazlar. Fakat bu tür eylemler bizi, takip ettiğimiz amaçların faili olmaktan ziyade, o eylem için bir araç konumuna düşürür. Buradan Kant'ın belirttiği özerklik kavramını daha iyi idrak edebiliriz. Heteronom eylemin tam karşıt manasını içeren özerk eylem kavramı bir şeyi kendisi bir amaçmış gibi yapmak demektir. Kant, özgürce fiil işlemeyi, amaca ulaşmak konusunda en iyi araçların seçimi olmadığını belirtir. İnsanların yapabildiği fakat bilardo topunun yapamadığı özgürce fiili işlemek, fiil içerisinde kendi amacını seçmektir.

Bir şeyi, başka bir şey uğruna yapmak Kant'ın heteronom eylem tanımına verilebilecek en genel geçer benzetmedir. Bu şekilde yapılan eylemler, özerk olarak bir amaçtan ziyade bir çeşit kölesi olduğumuz istekler veya zorunluluklar uğruna yapılmış eylemler olarak karşımıza çıkar. Heteronom eylemlerde bulunmamız dışarıdan bize verilen amaçların peşinde koştuğumuz anlamına gelir. Bu noktada bizler, fiili işleyen kişi olarak fail değil araç konumunda olmuş oluyoruz.

Bir şeyi eğer kendisi amaçmış gibi sadece o şeyin amaç olduğu bilinci ile yaparsak o zaman Kant, bu eylemin özerk eylem olduğunu belirtir. Bu durumda dışarıdan bize verilen amaçlara boyun eğmeden kendisi bir amaçmış gibi eylemlerimizi gerçekleştirmiş oluruz. Kant için özerk eylemde bulunma, insana saygınlığını kazanma konusunda gerekli olanı veren şeydir. Çünkü özerk eylemde bulunma, insan ile şeyler arasındaki farkı ortaya koyar. İnsan, araç olmaktan çıkar fail konumunda amaç bilinciyle eylemde bulunur.

İnsanların saygınlığına hassasiyetle yaklaşmak Kant için, kendi içlerinde bir amaçmış gibi davranmak anlamına gelir. Konunun başında da değindiğimiz gibi Kant, insanları genel refah uğruna kullanma konusunda faydacılara karşı çıkar. Toplumda genel anlamda bir refah söz konusu ise bu durumdan ufak tefek oluşan yan zararlar

faydacılar için önemli değildir. Çünkü bir kişinin ölümü, zarar görmesi ya da tehlikeli bir durum karşısında olması toplumun geri kalanı için refahı getirip mutluluğu sağlayacaksa bunda yanlış bir şey yoktur. Kant buna şiddetle karşı çıkar ve bu durumda ölen, zarar gören ya da tehlikeli durumda kalan kişi ya da kişilerin sadece bir araç olduğunu ve bunun onun saygınlığına bir saygısızlık olduğunu söyler (Sandel, 2018: 155).

### **1.6.1. Eylemde Ahlakîlik ve Ahlakın Üstünlüğü**

Yukarıdaki bölümün son paragrafı, bizi diğer bir soruyu sormaya yöneltir: Eylemin ahlakiliği nedir? Kant, ahlak ve özgürlük kavramlarındaki tanımlarıyla kendine has bir üslup ile akıllarımızı zorlamıştı. Bu konuda da aynı şeyi yaparak akıllarımızın sınırlarını zorlayan bir yaklaşımla konuyu ele alır. O, her şeyden önce bir eylemin ahlakiliğini eylemin sonuçlarından ayırır. Yani eylemin ahlakiliği, sonucunda aranmaz. Fakat eylem için, içimizde oluşan dürtünün önemine dikkat çeker. Burada önemli olan tek şey dürtüdür. Dürtü, gizli bir amaç barından, doğru bir eylemden ziyade o gizli amaçtan bağımsız, doğruyu sadece doğru olduğu için yapmak olmalıdır. Herhangi bir eylemin ahlakî açıdan iyi kabul edilmesi ahlak yasalarıyla uyumlu olması ile ilişkilendirilemez. O, yapılan eylemin ahlak yasasının uğruna yapılması gerektiğini savunur (Sandel, 2018: 156).

Kant'ın burada bahsettiği dürtü, ödevler dürtüsüdür. Ödevler dürtüsü; bir eylemin oluşturduğu sonuçlardan bağımsız olarak ahlakiliğinin değerlendirilmesi demektir. Diğer bir deyişle, doğru şeyi doğru sebepten ötürü yapmak Kantın ödev dürtüsünü daha iyi anlatmaktadır. Eylemin ahlakiliği konusunda kullandığı ödevler dürtüsü içerisinde Kant, sahip olduğumuz özel ödevleri işin içerisine dahil etmez. Eğer eylemlerimizi ödevden başka menfaat, tatmin olma, haz duyma vb. gibi gerekçelerle gerçekleştiriyorsak bunun anlamı eylemlerimiz ahlakî değerden yoksun demektir. Bu tür durumları, isteklerin dürtüsü olarak adlandıran Kant, bu tür dürtülerin hepsini ödev dürtüsünün karşıtı olarak tanımlar.

Kant, ödev ve istek arasındaki farkı anlatırken ihtiyatlı esnaf örneğini verir. Deneyimsiz bir müşteri (burada bir çocuğu düşünebiliriz), bakkala bir somun ekmek almaya girer. Bakkal çocuğun yaşının küçüklüğünden ya da deneyimsizliğinden faydalanarak çocuğa normalden yüksek bir fiyatla satabilir. Fakat bakkal çocuğu bu şekilde kandırmasının diğerleri tarafından öğrenildiğinde işlerine ket vuracağını

düşündüğü için çocuğa ekmeği normal fiyattan satar. Kant'a göre bu bakkal doğru şeyi yanlış amaçla yapmış olur. Bu yüzden bakkalın hareketi kandırma eylemi gerçekleşirse de ahlaktan yoksundur. Ödev ve istek arasındaki farkı anlamak için ticari ilişkilerdeki dürüstlüğü de örnek olarak verebiliriz. Ticaret yaparken dürüst olmayı iyi olduğu için değil de var olan veya potansiyel olan alıcıları kaybetmemek için yapıyorsak bu da ödev dürtüsünün tam tersi bir dürtü yüzünden oluyor demektir. Örnekler çoğaltılabilir fakat buradaki ana unsur ticaretteki müşterileri kaybetmemek için ya da bakkalın diğer müşterileri kaybetmemesi için doğru olanı yapmak ahlaki midir? sorusudur. Kant'a göre bu sorunun cevabı ahlaki olmadığıdır (Sandel, 2018: 157-158). Bahsi geçen örneklerle Kant'ın ödev dürtüsü eyleme ahlakî değerini kazandırır mantığını anlamak mümkündür. Ticarete dürüstlüğü ya da deneyimli ve deneyimsiz her müşteriye aynı fiyattan satış yapmayı sadece iyi olduğu için yapmak ödev dürtüsüyle hareket etmek demektir.

### **1.6.2. Ahlakın Üstün İlkesi**

Yukarıda geçen bahislerin ışığında ulaştığımız sonuç, ahlakın belirleyiciliği ya da anlamı ödeve göre eylemlerimizi gerçekleştirmektir. Burada vardığımız sonuçlar bizi diğer bir soruya yöneltir: Gerekli ödev nedir?

Kant'a göre bunu bilmek üstün ahlak ilkesini bilmek demektir. Peki ahlakın üstün ilkesi nedir? Kant bu soruya cevap verirken üç büyük kavram arasındaki bir zıtlık ilişkisinden bahseder. Bu kavramlar; ahlak, özgürlük ve akıldır. Kant bu ilişkiyi bir seri zıtlık ile açıklar. Bu zıtlıklardan ilki ahlak üzerinedir: a – ödev – arzu zıtlığı, b – özerklik – heteronomluk zıtlığıdır ve c – kategorik buyruk – hipotetik buyruk zıtlığıdır (Sandel, 2018: 162).

Birinci zıtlığı, yukarıda ödev ile istek arasındaki ilişkiyi anlatırken açıkladık. Buna göre eyleme ahlakiliğini kazandıran ilke sadece ödev dürtüsüdür. Buradaki zıtlık ödev duygusunun ahlakiliğini vurgulamaya yardımcı olur. İkinci zıtlık ise iradenin, karar aşamasıyla ilişkilendirdiği iki yolu açıklar. Bu iki yol; özerk eylem ve heteronom eylem olarak karşımıza çıkar. İrademiz eğer kendi içselleştirdiğimiz yasa tarafından özerk olarak belirlendiyse bizler ancak o zaman özgür olabiliriz. Tabii burada özgürlüğü nasıl algıladığımızda önem arz eder. Kant, genel olarak kabul gören özgürlük anlayışına ciddi bir eleştiri getirir. Yani Kant'a göre özgürlük, istediğimiz şeyi yapma, engellenmemiş arzularımızı takip etme durumu demek değildir. Bu

arzuları ilk başta kendimiz seçmediyse daha sonra bunları takip ederken nasıl özgür olabiliriz? Bu soruları Kant bir üst paragrafta belirttiğimiz zıtlıklardan ikincisi olan özgürlük zıtlığı ile açıklar.

İrademiz, heteronom bir şekilde belirleniyorsa bizden bağımsız bir şekilde belirleniyor demektir. Bu durum özgürlük ile ilgili önemli bir başka soruyu doğurur: Özgürlük arzu ve isteklerimizi takip etmekten daha başka bir anlama geliyorsa bu nasıl mümkün olur? Yaptığımız her şey birtakım arzular veya dışarıdan herhangi bir kaynak ile motive edilmiş değil midir? Kant, bu sorunun cevabını doğadaki her şeyin belli yasalara bağlı olduğunu (doğa yasaları, etki-tepki yasası gibi) belirterek bizim de insan olarak, bu doğada bulunduğumuz için bu yasalardan muaf olmadığımızı belirtir. Fakat bizde doğadaki diğer unsurlara nispeten özgür olma kapasitemiz varsa bu durum bizi fizik yasaları dışında da başka yasalara göre eylemde bulunma kapasitesine sahip olduğumuz sonucuna ulaştırır. Burada Kant, her eylemimizin bir tür yasalara bağlı olduğunu ve bu yasalar tarafından yönlendirildiğini savunur. Aksi halde aşağı doğru düşen herhangi bir bilardo topundan farkımız olmaz. Bu sebepten ötürü eğer özgür olma kapasitesine sahip isek bize dayatılan bir yasaya göre – top örneğindeki yer çekimi yasası gibi – eylem işlemek yerine kendimiz tarafından içselleştirilmiş bir yasaya göre eylem işleme kapasitesine sahip bulunmalıyız (Sandel, 2018: 163).

Kant'ın içselleştirilmiş yasa olarak bahsettiği yasa neyden ya da nereden kaynaklanır? Kant bu soruya “akıl” cevabını verir. Biz sadece acı ve haz ile yolu yönlendirilen duygusal varlıklar değiliz. Akıl kapasitesi olan rasyonel varlıklarız. Bizdeki var olan akıl, bizim irademize emir verebiliyorsa o zaman irademiz doğa kanunlarından ve arzularımızın dayatmasından bağımsız bir seçme potansiyeline dönüşür. Burada çok ince önemli bir nüans bulunmaktadır. Kant kesinlikle aklın her daim irademizi yönlendirdiğini söylemez. Burada onun kastettiği durum kendi aklımızla, kendi içselleştirdiğimiz bir yasaya göre özgür bir şekilde eylemde bulunma kapasitesine sahip olduğumuz kadarıyla aklımızın bizi yönlendirebildiği durumdur.

### **1.6.3. Kant ve Akıl**

Çalışmamızın başında zikrettiğimiz gibi Kant kendine has bir düşünce yapısına sahiptir. Daha derinlemesine daha kompleks fakat idrakine vardığımız zaman ise daha makul bir düşünce yapısı mevcuttur.

Kant, insanda aklın olduğunu ilk fark eden ya da dile getiren filozoflardan değildir. Fakat onun meselelere kendine göre yaklaşımı ve konuyu ele alışı onu diğer filozoflardan ayırmıştır. Kant'ın akıl konusundaki fikirleri de düşünce dünyamızı zorlayıcı türdendir. Ampirik geleneğe mensup filozoflar için –ki bunların içinde faydacılar da vardır– akıl tamamen araçsaldır. Bu türden bir akıl kendi amaçlarımız için araçları belirlememizde bize yardımcı olabilir. David Hume'a göre akıl, tutkuların kölesi iken, Thomas Hobbes, akli arzular için öncü olarak tanımlar (Sandel, 2018: 164).

Faydacılar, insan aklının kapasitesi olduğunu kabul eder fakat buradaki kapasiteyi araçsal olarak tanımlar. Onlara göre aklın görevi, takip edilmesi gereken amaçları belirlemek değildir. Aklın tek bir görevi vardır o da arzularımızı tatmin edecek şeyleri bulmak ve elde edebileceğimiz faydayı maksimize edebilmek üzerine düşündürmektir. Kant aklın, bu tanımdaki gibi geri planda, ikincil konumda kalmasına karşı çıkar. O, aklın kesinlikle tutkuların kölesi olmadığını söyler. Eğer tutkuların kölesi olmuş olsaydı iç güdümüzü takip ederek daha iyi bir konumda olabileceğimiz söz konusu olurdu. Kant'ın buradaki akıl düşüncesi araçsallıktan uzak daha çok saf pratik akıldır. O da tüm ampirik olan araçlardan sıyrılarak a priori (doğruluğunu bilimsel olarak ispata gerek duymadan kabul edilen bilgi) yasalaştıran akıl düşüncesidir (Sandel, 2018: 164).

Aklın böyle bir şeyi yapmaya nasıl muktedir olabilir? Kant'ın akılla ilgili bu sınırları zorlayıcı yorumundan sonra zihinlerde bu soru belirmektedir. Kant böyle bir sorunun belirleneceğini tahmin etmiş olacak ki aklın iradeyi nasıl yönlendirdiği konusunda yine bir zıtlıktan yararlanmış ve iki buyruk arasındaki –hipotetik buyruk ve kategorik buyruk– ayrım yaparak zıtlıklarını ortaya koyarak meseleye açıklık getirmiştir.

Öncelikle bu iki buyruğun ne anlama geldiğini açıklayalım.

Hipotetik buyruk; ampirik filozofların savunduğu araçsal akıldır. Burada çok basit bir mantık vardır. A'yı istersen B'yi yap ki A'yı elde edebilesin. Restoranındaki yemeklerle tanınmak istiyorsan en güzel yemek yapan aşçıları bul ki emeline ulaşabilesin. Görüldüğü üzere hipotetik buyruk içerisinde şart barındırır şartlı buyruktur. Kant, buradan hareketle içerisinde şart barından bu buyruğu şartsız olan kategorik buyruk ile karşılaştırır. Eğer eylem başka bir şeyi elde etmek amacıyla yapılmış ise Kant bunu hipotetik buyruk tanımlar. Fakat eylem eğer ki kendi içinde bir iyi barındırıyorsa bu sebepten ötürü eylemin, kendi içerisinde akıl ile iradeyi

bağdaştırması gereklidir. Durum böyle olursa Kant bu durumu kategorik buyruk olarak açıklar.

Burada kategorik kelimesini açmak gerekirse; herhangi bir felsefî anlam ya da asıl anlamından başka bir anlam barındırmamaktadır. Kategorik kelimesi burada koşulsuz anlamında kullanılmaktadır. Bir örnekle açıklamak gerekirse eğer bir sporcu, hakkında çıkan doping haberlerini, kategorik bir üslupla reddederse herhangi itiraz edilebilecek bir boşluk ya da istisna olmadan koşulsuz bir şekilde reddetmiş olur (Sandel, 2018: 165).

Kategorik buyruğun Kant için ifade ettiği mana, kategorik bir biçimde koşulsuz olarak veya herhangi bir amaç içermeden iyi olanı yönlendirmektir. Kategorik buyrupta eylemin amacı ya da öneminin hiçbir geçerliliği yoktur. Eylem, sadece ama sadece iyi olduğu için yapılır. Kategorik buyruğun en önemli özelliği, iyi olan şeyi iyi olduğu için yapmaktır. Kant'a göre bir buyruğun ahlakîliğini verecek buyruk kategorik buyruktur.

Yukarıda zikrettiğimiz bu üç zıtlığın sonucunda ahlakî değere sahip eylemde bulunmak, özerk olmanın sonucunda özerk olan mantıkla birlikte gelir. Bu durumda özgür olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu özgür olma durumu da hipotetik buyruğa göre değil kategorik buyruğa göre davranmayı gerektirir.

Burada yeni bir soru karşımıza çıkar: Kategorik buyruk nedir? Bizi nasıl yönlendirir? Kant bu soruya; hiçbir motivasyon olmadan sadece kendi içinde uygulamalı bir yasanın yönlendirilmesi sonucu özel amaçlarımızdan bağımsız bir şekilde rasyonel olarak bizi bağlayan bir yasa cevabını verir (Sandel, 2018: 165).

Immanuel Kant, pratik rasyonelliğin temelini oluşturan akıl kavramını derinlemesine inceleyen bir düşünürdür. Başta zikrettiğimiz gibi Kant, akıl üzerine düşünen ilk filozof değildir. Fakat onun düşüncesi akıl üzerine olan tüm algıyı değiştirmiştir. Onun ortaya attığı salt pratik akıl pratik rasyonellik kavramının özünü teşkil eder. İyi olanı sadece kendisi iyi olduğu için yapmak salt pratik akıl anlayışını tanımlayan en iyi ifadedir. Aynı zamanda iyiyi hiçbir menfaat beklemeden sadece iyi olduğu için yapmak demek pratik rasyonel davranışı da tanımlayan eden en iyi ifadedir. Ödev bilinciyle hareket eden insanın gerekli ödevleri ancak üstün ahlak ilkesiyle bulmak mümkündür. Nitekim Kant, üstün ahlakı üç kavramın üzerine bina eder. Bunlardan biri ahlak diğeri özgürlük bir diğeri de akıldır. Ayrıca bu kavramlardan akıl ve ahlakın iş birliğinden pratik rasyonellik doğar. Özünde akıllı davranmakla ahlaklı davranmayı birleştirmeyi amaçlayan pratik rasyonellik kavramı



Kant'ın üstün akıl anlayışıyla kesişmektedir. Arzuları için yaşayan adeta onların kölesi olan ve sadece onları tatmin etmeyen uğraşan bunun için her türlü yolu deneyen araçsal aklın yerine saf bir pratik aklı koymuştur. Tutkuların kölesi olan ve faydasını arttırması için uğraşan insan modelinden ziyade aklı ön planda tutan ve erdemli davranışı yani pratik rasyonel bir davranışı esas alan Kant bu sayede akla olan felsefi bakış açısında yeni bir yol açmıştır.

Kant'ın akıl konusunda yaptığı bu devrim niteliğindeki felsefi düşünce biçimine benzer bir devrimi de aşağıda ele alacağımız Alfred Schutz bilinçli insan eyleminde pratik rasyonellik konusunda yapmıştır. İnsanî eylemleri sosyolojik manada ele alan Schutz, fiil kavramını derinlemesine irdeleyerek kendine has bir düşünce yöntemiyle konuyu ele alır. Akabinde insani eylemlerini geri planda destekleyen kavramları da incelemeye alır. Bu sayede pratik rasyonel davranması gereken bir insanın sosyolojik tahlilini de yapmış olur.

## **1.7. Alfred Schutz ve Pratik Rasyonellik**

Alfred Schutz, sosyoloji alanında kendini ispatlamış bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun asıl başarısı fenomenolojik manada bilinçli insan eyleminin incelenmesi üzerinedir. Pratik rasyonellik konusunda incelemelerine öncelikle fiil kavramını ele alarak başlayan Schutz, ardından fenomenolojik manada insan fiillerini inceleyerek konuya derinlik kazandırır.

Alfred Schutz, (1959) fiil kavramını fenomenolojik açılarından inceleyerek konu üzerinde sosyolojik manada oldukça kapsamlı bir inceleme yapmıştır. Eylemlerin geri planının incelenmesi konusunda düşünce ağı ören Schutz, özellikle Leibniz ve Husserl gibi düşünürlerden esinlenerek almış olduğu fikirleri sosyolojik çapta genişletmiş ve saikleri (motive) irdelemiştir.

Eylemlerin herhangi bir işleyeninin (fail) iradî bir eylemi gerçekleştirirken o eylemde iki saikin (motivasyon)un bulunduğunu belirtir (Duran, 2018: 41). Schutz, bu bahsi geçen bu iki saiki “amacıyla saiki” ve “çünkü saiki” olarak isimlendirmiştir.

### **1.7.1. “Amacıyla” ve “Çünkü” Saiki**

Sosyolojik manada, insanların eylemlerinin öznel anlamını anlamlandırma çalışması için kullanılan en önemli kavramlardan biri “saik” (motive) kavramıdır.

Schutz, bu kavrama birbirinden farklı iki anlam yüklemiş ve bunlardan “amacıyla saiki” (in order to motive) ile “çünkü saiki” (because motive) arasında bir ayırım yapar. Her ikisi de insanî eylem olgusunu açıklamaya çalışan bu saiklerden amacıyla saiki, gelecek bazlı bir saik olarak karşımıza çıkar. Bu saiki bir örnekle şöyle akla yaklaştırabiliriz; bir katilin insan öldürmesindeki amaç öldüreceği kişi üzerinden para kazanmaktır. Katili motive eden etken geleceğini kazanmak için para kazanması gerekliliğidir; bu yüzden cinayet işler. Fakat çünkü saiki daha ziyade geçmişe yönelimlidir; insanî eylemin gerçekleşmesine katkıda bulunan geçmiş deneyimleri anlamlandırmaya çalışır. Bu saiki de akla yaklaştırmak adına az önceki katil örneğini kullanacak olursak bu sefer katilin birini öldürmesinin ardında yatan sebep, katilin geçmişinde yaşamış olduğu şeylerin ön plana çıkmasıdır. Yani katili insan öldürmeye motive eden durum, katilin içine doğmuş olduğu sosyal çevre, geçmişinden bugüne iz bırakan psikolojik sorunlar hatta bebeklik zamanında çevresinde gelişen şiddet olaylarından etkilenmesi bile olabilir. Çünkü saikiyle hareket eden bir aktör – ki bizim örneğimizde bu aktör katildir – o işi sadece yapmış olmak için yapar. Buna karşılık amacıyla saikinde bu işi yapan aktör yani katil paraya duyduğu ihtiyaçtan ötürü yapar. Bunun yanı sıra ün yapmak, çevresine nam salmak ya da saygın bir kişilik olmak istemesi gibi nedenlerle de cinayet işlemiş olabilir (Schutz, 2011: 79).

Alfred Schutz, deterministler ve indeterministler arasında var olan temel çatışmanın diğer tüm modern sosyal bilimlerde bu işle uğraşan insanların kullanmış olduğu modelin üzerinde temellendirildiği faydacı seçim ve karar teorisi tarafından üstesinden geldiğini varsaymak hatalı olduğuna dikkat çeker. Faydacı insan davranışları modelinin öne çıkan özelliklerinin temeli şu şekilde söylenebilir: Her insan, ömrünün her anında sevdiği ve sevmediği şeylerin bilincindedir. Bu sevilen (likings) ve sevilmeyen (dislikings) şeyler, derecelendirilmiş bir tercihler ölçeğinde hiyerarşik bir düzende dizilmiştir. İnsanlar daha tercih edilebilir bir şey elde etme isteği ile, daha tercih edilmeyen bir şeyden kaçınma isteği duyarlar. Daha genel bir ifadeyle bir kuşku ya da bir dürtü, güdü, ihtiyaç vb. hisleri teşvik olmaktadır. Bu kuşkunun (uneasiness) giderilmesi ya da ihtiyacın yerine getirilmesi bu tip etkenlerin sonucu olarak ortaya çıkan davranışlardır.

Bazen eğer bu tür bir kuşku olmazsa, insanın bir denge halinde olacağı varsayılır. Kuşkunun ortaya çıkışının bu dengeyi bozduğu ve davranışın bunu onarmaya çalıştığı türden bir denge halidir. Tüm bu varsayımların, sadece gözlemcinin gerçekten başarılı davranışların sebep teşviklerini açıklamak için kullanabileceği bir çıkarım

şeması oluşturduğu kolaylıkla görülebilir. Tüm davranışların bir sebep saiki olarak kuşku teorisi en az John Locke'a kadar ve ruhun denge hali teorisi çeşitli skolastik gruplar tarafından yüzyıllarca tartışılan kayıtsızlık olarak özgürlük teorisine kadar dayanmaktadır. Bu teorilerin ikisi de Leibniz tarafından çürütülmüştür (Schutz, 2011: 81).

Schutz'a göre Leibniz'in bu anlayışları çürütmesini irdelemeden önce kendisinin felsefi düşüncesini anlamalıyız. Leibniz'in felsefi düşüncesinin temeli "sıradan algılar" (small perceptions) konsepti olarak tanımlanır. Kendisinin seçim ve davranış kavramı da bu anlayış üzerine kurulmuştur. Leibniz'e göre; zihnimizde her an var olan, ancak bizim ilgilenmediğimiz veya üzerine düşünmediğimiz küçük algılardan sınırsız algılar mevcuttur. Yani bu sıradan algılar, ya çok küçük veya çok fazla sayıda olduğu ya da bölünemeyecek veya ayırt edilemeyecek ölçüde birleşmiş oldukları için farkında olmadığımız şeylerdir. Bizim bu küçük algılara olan izlenimimiz, kıyıda beklerken denizin sesine karşı olan izlenimimizle karşılaştırılabilir. Bu ses her bir dalga tarafından birlikte oluşturulur, ancak bizim duyduğumuz ayrı ayrı sesler değil yüzlerce ve binlercesinin karmaşık mırıldanmasıdır. Yine de bizler karmaşık ve ayırt edilemez bir şekilde küçük olsa da tek bir dalganın sesini algılarız. Bu yüzden, sıradan algılar toplu olarak algılanır. Ancak bu çok sıradan ve basit algılar karar ve tercihlerimizde son derece belirleyicidir, davranışlarımızın çoğunu bu sıradan algılar belirler (Schutz, 2011: 82).

Leibniz'e göre, plansız yapılan bütün davranışlarımız yani pek bir önem ifade etmeyen faaliyetlerimizin ve önemsiz düşünmelerimizin tümü zihni zorlamadan harekete geçiren sıradan algılar tarafından yönlendirilir. Bu durum aktivitelerimizin teşvik eden olan ortaya çıkarılmakta ve yönlendirilmektedir. Yine bir örnekle duruma açıklık getirecek olursak; eğer bir dostla tartışma esnasında bahçede bir yürüyüş yapar ve sol yerine sağa dönersek, bu durum bizim kavrayamadığımız ve bir hareketi diğerinden biraz daha rahatsız kılan bir sıradan algılar zinciri tarafından kaynaklanmıştır. Bu sıradan algılar zincirini Locke kuşku hali olarak tanımlar.

Leibniz bu çıkarıma katılmakla beraber bu kuşku halinin kendi sıralarında karmaşık sıradan algılara geri işaret eden küçük kışkırtmalardan kaynaklandığına dikkat çekmektedir. Kuşku harekete geçme eğiliminin dengidir ve bu eğilim görünürde en önemsiz durumlarımızda bile davranışlarımızı belirleyen sıradan algılar tarafından oluşturulmaktadır. Bizi hazza güdüleyen de bunun sonucu olarak

oluşturulmuş eğilimlerimizdir. Ve hazlarımız, yine alışkanlıklarımız ve tutkularımız gibi, küçük algıların bir araya toplanması tarafından oluşturulur.

Leibniz; kuşku, derecelendirilmiş tercihler ölçeği, hazlar, alışkanlıklar ve tutkular konseptlerinin hareketlerimizi belirleyen nihai açıklamalar olarak görev yapmakta başarısız olduklarını göstermektedir. Bunlar sadece aynı hadise için farklı isimlendirmelerdir. Leibniz illa bir isim vermek gerekirse bunlara sıradan algıların etkileşimi denilmesi gerektiğini belirtmiştir (Schutz, 2011: 83).

## **1.8. Alasdair MacIntyre ve Pratik Rasyonellik**

Ahlak kavramı ve ona yüklenen mananın ne olduğu konusu Antik Yunan geleneğinden günümüze kadar uzanan bir muamma olarak süregelmiştir. “Cinayet kötüdür”, “yardım etmek iyidir” gibi kavramları ne tür dayanaklarla söylüyoruz. Cinayetin kötü olduğunu düşünmemizi sağlayan şey nedir? Bu ayrıma varabilmek için aklımızı mı yoksa duygularımızı mı kullanmalıyız?

Bu hükümlere ne aracılığıyla nereden ulaşıyoruz. Bu tip hüküm veya sonuçlar insanın kendi vicdan muhasebesinin bir ürünü mü yoksa kutsal kitapların kutsal buyruğu sonucu mu? Sezgilerimiz bu sorgulamalarda işin neresinde? Antik Yunan’dan günümüze kadar geçen süre boyunca ahlak konusunda bu tip sorulara cevap aranmıştır. Bu arayışlar sonucunda ortaya çok çeşitli sonuçlar çıkmıştır. Bu çıkarılan sonuçları; haz duygusu, sezgisel yaklaşımlar, tabiat olgusu, duygularımız, kutsal buyruklar (İlah, Tanrı, peygamber, vahiy, kutsal kitaplar gibi) ve günümüzde popülarite sağlayan akıl şeklinde sıralayabiliriz.

Burada bu sonuçların bazılarına değinelim.

Hazcılar, Antik Yunan felsefesi düşüncesinde ahlakla ilgili ilk yorumları getiren düşünürlerdir. Onların ahlakla ilgili getirdikleri yorum; insan haz veren her türlü eylemi yapıp acı veren türde eylemlerden sakındığında ahlaklı davranmış olur. İlk çağlarda Rönesans dönemine doğru geldiğimizde Stoacılar ve bir takım Rönesans düşünürleri ahlaklı eylemi tabiatla ilişkilendirmiş ve var olan kozmik düzene saygılı ve uyumlu olunması halinde bir insanın ahlaklı eylemde bulunabileceğini belirtmişlerdir. Bir diğer görüşe göre duygularımızın güdümünde kendimizi ve

dolayısıyla duygularımızı ifadesi bizim ahlaklı davrandığımız anlamına gelmektedir. Ahlaki eylemlerde duygularımızın başrolü oynadığı görüşünün en ünlü savunucusu David Hume'dur. Ona göre ahlaki olanın rasyonel ya da başka herhangi bir kaynağı yoktur; ahlaki olanın kaynaklandığı tek nokta kendi duygularımızdır. Başka ünlü bir filozof olan John Stuart Mill, duygularımızın ahlaki olanı yapmamızdaki tek etken olduğunu belirtir. Fakat o, duygunun buradaki rolünü herhangi bir olay karşısında ahlaki olanı bulmamızdan ziyade ahlaki olan durumu belirlememize yardım edecek ilkeyi bulmamıza yarayacağı şeklinde açıklar. Mill, burada insanlara ahlakî olanı yaptıran duygunun “sempati duygusu” olduğuna dikkat çeker. Çünkü ona göre sempati duygusu insana diğer insanları da düşünerek hareket etme bilinci sağlar. Bu düşüncelerden hareketle faydacı akımın temel düşüncesi ortaya çıkmıştır. Yani en düşük sayıda insanın en düşük oranda mutluluğunu temin edebilmek şeklinde bir düşüncenin temelini, dolayısıyla faydacı düşüncenin temelini, insanın tabiatında da var olan bu sempati duygusu oluşturur.

20. yüzyıl filozofları ise ahlakın kaynağı tartışmasında bu kaynağın sezgi olduğu yönünde karara varmışlardır. Çünkü sezgici filozoflara göre ahlakın kaynaklandığı bir yer yoktur. Ahlakî olarak nitelendirilen bir öznenin yaşadığı toplumda, toplumsal bir mirasın söz konusu olduğu ve burada ahlaki olarak belirtilen bir eylem insanların tecrübelerinin varlığı kabul edilir. Bu durumda insanların ahlaki davranmak için herhangi bir kaynağa başvurmaları ya da o kaynağa göre hareket etme gerekliliği yoktur. Tecrübesine dayalı gelen o birikimden yararlandığı sürece ahlaklı olanı eylemiş demektir. Bu düşünceye benzer bir düşünce ise bu sefer ahlakın kaynağını toplum olarak belirtenlerdir. Bu düşünceye göre az önce görüşteki tecrübelerden oluşan bir ahlaklı eylem arka planını ahlaklı bir özne kendi toplumun değer yargılarıyla yorumlayarak ahlaklı eyleyebilir. Bu görüş Emile Durkheim'in felsefesinde Thomas Hobbes'un toplum sözleşmesinden kaynaklanmıştır. Ahlakın kaynağının problemi ile ilgili düşünürlerin verdiği ve günümüzde de popüleritesini koruyan düşünce “akıl”dır.

### **1.8.1. MacIntyre ve Günümüz Ahlakı**

Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde (After Virtue)* adlı eserinde günümüzdeki modern ahlakın durumunu izah etmek için hayali bir dünya kurar. Böyle bir hayali

dünya kurgulamasının altında yatan sebebi ise şöyle açıklar; hayali dünyayı kurgularken kullandığı metaforlarla günümüz dünyasının halini resmedebilmek.

MacIntyre’ın hayali dünya kurgusu şöyledir:

“Bir an için dünyada yıkıcı bir felaket yaşanmış ve bu felaketin sorumlusu olarak ise bilim adamları görülmüştür. Bu yüzden halk, bilim adamlarının çoğunu eserleri ile birlikte yok etmiştir. Kitaplar, kütüphaneler ve laboratuvarlar da halkın öfkesinden nasibini almış ve teker teker hepsi yok edilmiştir. Hâkim olan “hiçbir şey bilmez” adlı siyasal güç okullarda bilim eğitimlerini yasaklamış ve bilim namına herşeyi ortadan kaldırmıştır. Bu olaylardan sonra yine de sağ kalmış bilim adamları öldürülmüş ya da yakalanarak hapse atılmıştır. Uzun bir süre böyle devam ettikten sonra tekrar güç kazanan aydın bir grup bilimi yeniden canlandırma çabası içerisine girmiştir. Fakat yaşanan felaket sonrası bilimsel bilginin kaybolmasından dolayı bu aydın grubun elinde olan sadece bilimsel bilgilere dair fragmanlardır. Kendilerini anlamlı kılan bağlamlardan kopuk fenomenler, tecrübeden yoksun deneyler bilgisi öte yandan nasıl kullanıldığı bile bilinmeyen aletler ve parçaları kaybolmuş yarım yamalak, bölük pörçük birbiriyle pekte tutarlı olmayan makale sayfaları, parçalanmış kitaplar. Fakat tüm bunlara rağmen eski bilimlerin başına yeni ibaresi getirilerek (yeni-kimya, yeni-biyoloji vesaire gibi) yapılan çalışmalarda fragmanlar yeniden hayat buluyordu. Çocuklar periyodik tablodan geri kalanları sihirli sözcüklermiş gibi ezberlerken yetişkinler görelilik kuramı ve evrim kuramı gibi konularda ne kadar eksik bilgilere sahip olsa da tartışma içerisindedirler. Yine de hiç kimse yaptığının bir doğa bilimi olduğunun farkında değildi.” (MacIntyre, 2001: 13-14).

Bu hayali dünyayı bilim kurgu yazarlarının dünyasına benzetebileceğimizi söyleyen MacIntyre bu dünyayı bilim kurgu dünyasından ayıran özelliğin kurgulanan dünyadaki doğa bilimleri dilinin bir bölümünün hala önceden olduğu gibi kullanılabilir olmasıdır. Yine de tüm bunlara rağmen dil konusunda önemli ölçüde kopukluğun var olduğu bir dünya gibi betimleyebileceğimizi belirtir. Eğer dikkatli ve inceleyen gözlerle hayali dünyaya baktığımızda böyle bir ortamın içerisinde yapılacak olan bir analitik felsefenin hiçbir zaman bu düzensizliği ortaya çıkarabilmesi mümkün olmayacaktır. Bu hayali dünyada analitik felsefenin başarısızlığa uğrayacağı sonucu “analitik felsefenin yordamları temel olarak betimleye dayalı o anda mevcut bulunan dilin, durumu betimlemesine dayanır.” anlayışından kaynaklanmaktadır (MacIntyre, 2001: 14-15).

MacIntyre burada hayali dünya kurgulamasını sonlandırırken böyle bir kurgusal dünyayı neden dillendirdiğini şöyle açıklamaktadır: “İçinde yaşadığımız bu dünyadaki ahlak dili, betimlemeye çalıştığımız hayali dünyadaki doğa bilimlerinin haliyle eş değerdir. Yani ciddi bir karmaşa içerisinde ve bağlarını kaybetmiş durumdadır. Eğer bu görüş doğruysa ahlak alanında günümüzde sahip olduklarımız, belirli bir kavramsal çerçevenin bölük pörçük fragmanlarıdır.” (MacIntyre, 2001: 15). Bu da demek olur ki günümüz ahlak dilinin kavramları kendilerine belirli bir anlam yüklenmesine yani önem kazanmasına neden olan bağlarını yitirmiş yarım yamalak parçalardır. Buradan da şu sonuca ulaşabiliriz: Hakikat noktasında sahip olduğumuz ahlakın kendisi değil, sadece suretidir.

*Erdem Peşinde (After Virtue)* adlı eserinde böyle bir hayali dünya kurgulayan MacIntyre buradan hareketle günümüz modern ahlakının sorununu belirlemeye çalışır. Ona göre günümüzde modern ahlakın durumu, içerisinde halen bulunduğumuz şu modern kültürde, rasyonel biçimde tutarlı olan ve savunmasının yapılabileceği bir söylemin olmamasıdır. Bu konuda yapılması gerekeni; tarihsel geri planından koparılmış olan ve bu sayede aslı yitirilmiş ahlakı yeniden tanımlayarak rasyonel ve tek olan bir söylemin oluşturulabileceği yolu araştırmaktır. MacIntyre burada hayali dünya ile rasyonel dünyayı karşılaştırırken şu ayrıntıya dikkat çeker: “...maruz kalmış oldukları felaketin doğasını artık kavrayamayacak bir noktaya ulaşmış olduklarıdır” (MacIntyre, 2001: 16). Felaketin en üst boyutu o felaketin vahametini kavrayacak geri plandan yoksun olmaktır. Yani hayali dünyadaki o halk bilimin ve felsefenin bozulmuş olduğunu kavrayacak geri bir palana sahip değildir. Tıpkı onun gibi modern dünyada anlamlandırmaya çalıştığımız ahlak konusunda da bizler ahlak kavramının anlamlandırılmasında maruz kalmış olduğu felaketi kavrayamamaktayız.

MacIntyre, birbiriyle alakasız duran kopmuş vaziyetteki fragmanları anlamlandırma çabası içerisinde. Bunu da günümüz felsefi düşüncesinden başlayarak en başa doğru düşünsel bazda adeta iz sürerek, birbiriyle bağdaştırarak ahlak konusunda fragmanları birleştirmeye çalışarak yapmayı dener. Tek amaçla hareket eder: Birbiriyle tutarlı, rasyonel bir şekilde açıklaması ve savunulması yapılabilecek bir ahlak tanımı yapabilmek.

## 1.8.2. MacIntyre’ın Ahlak Teorisi

*Erdem Peşinde (After Virtue)* adlı eserinde yaptığı sorgulamaların sonucunda MacIntyre ahlak felsefesi araştırmalarını bu sorgulamalara dayandırır. Tüm bu araştırma ve sorgulamaların sonunda MacIntyre gelenekle bağları olan ve günümüze kadar devam eden bir ilişki olduğu sonucuna varır. Sonuç olarak kitabında MacIntyre şöyle bir çabanın içerisine girer: Geçmişten günümüze kadar yani Aristo’dan başlayıp günümüz düşünürlerine kadar yapılmaya çalışılmış erdem tanımlarında olmayanı yapmak ki o da birleştirici ve evrensel olarak kabul görebilecek öz bir tanımlama gerçekleştirebilme arayışıdır. Eğer bu özü ortaya koymayı başarabilirse diğer tüm erdem ve ahlak sistemini o özün üzerine inşa edecektir. İnşa aşamasını üç kısma ayıran MacIntyre bunları; insanın pratiği, yaşamdaki öyküsel birlik ve ahlaki gelenek olarak nitelemiştir. Bu üç sac ayaktan insanın pratiğini MacIntyre toplumsal nitelikte bir insani etkinlik olarak tanımlar (MacIntyre, 2001: 401). Bu toplumsal oluşumu bir tür yardımlaşma ve iş birliği sonucunda ortaya çıkan bir olgu olarak tanımlar. Bahsi geçen bu etkinlik türünün kendisine has ve yazarın içsel iyiler (internal goods) olarak tanımladığı bir dizi amaç ve iyiler barındırır (MacIntyre, 2001, s.280). Bu içsel iyilerin amacını MacIntyre “daha üstün olma mücadelesinin ürünü olarak betimler (MacIntyre, 2001: 282). Burada amaç nihai olarak belirtilmiştir. İçsel iyilerin amacı ulaşılmak istenilmiş olan nihai yani en son amaç olarak açıklanmıştır.

MacIntyre, bu pratiklerin sadece içsel iyilerinden ibaret olmadığını söyledikten sonra bu sefer dışsal iyiler (external goods) kavramını ortaya atar (MacIntyre, 2001: 282). Dışsal iyiler, içsel iyilerden biraz daha farklı bir durumdur. Rastlantısal ve toplumsal koşulların etkileriyle tamamıyla alakalıdır. Saygınlık, statü, her türden güç ve para gibi haz veren etkiler dışsal iyi olarak tanımlanır (MacIntyre, 2001: 292). İçsel iyileri dışsal iyilerden ayıran ilk özellik olarak iyiler pratiğinin içerisinde yer alması karşımıza çıkar. Bir diğer fark ise içsel iyiler ile erdem arasında var olan ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki pratiğin sahip olduğu erdemle ilgilidir. Bahsi geçen pratikte var olan erdeme sahip olabildiğimiz zaman içsel iyi elde edilmiş olur. Bu elde edilen iyi eğer erdem ile alakasız ve bağımsız bir şekilde gerçekleşiyorsa o zaman o iyi dışsal iyi olarak karşımıza çıkar (MacIntyre, 2001: 291-292).

Düşünür *Erdem Peşinde (After Virtue)* isimli eserinde şu ana kadar bahsettiğimiz konuları daha geniş bir yelpaze altında ele aldıktan sonra ilk erdem kavramı tanımlamasının denemesini yapar: “Sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere



içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insansal bir niteliktir.” (MacIntyre, 2001: 283). Fakat düşünüre göre bu tanımlama ilk deneme tanımıdır. Çünkü ona göre erdemi tanımlamak için sadece pratikler kifayet etmez pratiğin yanında telosun (nihai amaç) varlığı da gerekir. MacIntyre’a göre pratiklere göre yapılan erdem tanımını sadece giriş niteliğinde bir tanımdır (MacIntyre, 2001: 286).

Yaptığı erdem tanımını giriş niteliğinde olduğunu vurgulayan MacIntyre bundan sonra tanımını geliştirme yoluna gider. İnsan hayatına ilişkin iyiyi oluşturarak, pratiklerin sınırlı iyilerini aşan bir telosun yokluğunda hem ahlaksal yaşamın yıkıcı bir keyfiliğin istilasına uğrayacağını ve hem de belirli erdemlerin bağlamını gerektiği gibi belirleyebilme gücünden yoksun kalacağımızı belirten yazar, Aristocu geleneğin erdemlere ilişkin öğretilerini tamamen olmasa da büyük ölçüde bünyesinde topladığı kesinlikle öne sürülebilir olduğunu itiraf eder (MacIntyre, 2001: 300).

Tüm bunların yanı sıra düşünür için asıl önemli olan insan hayatının bütünlüğüdür. MacIntyre felsefesinde bu düşünce yani insan hayatının bütünlüğü düşüncesi nihai amaç ya da telos olarak hayatî bir öneme sahiptir. O kadar ki düşünürün Aydınlanma eleştirisinin temelinde de bu konu yatar. İnsan yaşamı keskin bıçakla eşit parçalardan oluşturulmuş olarak hesaba katılır. Yani çocukluk, gençlik, ihtiyarlık ya da iş hayatı, okul hayatı ve sosyal hayat gibi evrelere ayrılmış ve insan sanki her bir evrede farklı bir kişilik ve farklı bir davranış sergilemek zorundaymış gibi kabul edilir. Düşünürün nihai amacı ayırım yapılan tüm bu evreler arasında bir bütünlük kurmaktır. Bu bütünlüğü kurmak ne kadar MacIntyre’ın amacı ise de burada tek yükümlü kendisi değildir. Geleneğin nasıl bir şekilde hazır güne aktarıldığı nelerin muhafaza edildiği nelerin deforme olduğu oldukça önemlidir. Bir diğer husus ise hazır güne gelen geleneğin nasıl ele alıp yorumlanacağı üzerinedir. Çünkü bireyin yaşamında bir bütünlük sağlanması bu geleneklerle mümkün olacaktır. Düşünür izlenecek yolu şu şekilde; “...gelen her aşama, bir öncekinin açıklanmasını zorunlu kılar; ama tam tersi doğru değildir. Önce gelen her aşama, bir sonraki aşama tarafından hem değişikliğe uğratılır hem de İkincinin ışığında yeniden yorumlanır; ama, önce gelen her aşama da bir sonraki aşamanın temel kurucu öğelerini oluşturur. Kavramın gelişim sürecindeki ilerleyiş, her ne kadar kolayca özetlenebilir olmasa da çekirdeği bu kavram tarafından şekillendirilen geleneğin tarihiyle yakından ilişkilidir” (MacIntyre, 2001: 277) tarif eder.

MacIntyre, felsefesini temellendirirken içinde bulunulan hazır zamanı şimdiki zaman, geçmiş zaman ve gelecek zaman arasında duran bir köprü olarak betimler. Bu konuya böyle yaklaştığımız zaman Aristo'nun erdem kavramını günümüze getirirken yani o geleneği geçmişten günümüze taşıırken ortaya çıkacak sorunları ortadan kaldırır. Nitekim geçmiş tarihi olaylar değiştirilmesi imkânsız olduğu için düşünce yapıları değiştirilemez değildir. Aristo'nun geleneği geçmişten alınıp hazır zamana getirilirken yanlış ya da çağın görüşüne ters düşen şeyleri revize etmek pek tabii mümkündür. MacIntyre'da bu kaide gereğinde gelenek aktarım işinde katılığın ve değiştirilemezleğin olmadığını savunur. Yukarıda geçen bahiste belirttiğimiz gibi telos, MacIntyre'da özellikle ahlak konusunda, hayatî öneme sahip bir unsurdur. Çünkü bu amaçlılık olgusu yani telos olmuş olan ile olması gereken arasında bağlantıyı kuran köprü görevindedir. Buradaki bağlantının temelinde olgu ve değerler yatar.

### **1.8.3. MacIntyre'da İnsan Hayatının Öyküsel Birliği**

Ona göre insanların davranışları sadece bedensel hareketlerle anlaşılan bir şey değildir. İnsanların davranışlarını bir eylem olarak görebilmek için insanların arzularını, niyetlerini ve amaçlarını bir arada değerlendirip bunları eylem ile ilişkilendirmeliyiz. Benzer bir şekilde insanların niyetlerini anlamlı kılmak için insanların eylemlerini belli bir eylem setiyle ilişkilendirmemiz gerekir. Mesela bahçesini kazan bir adamı ele alalım. Bu adamın bahçesini hangi niyetle kazdığını ancak onun niyetini öğrenerek anlayabiliriz. Bahçesini kışa hazırlık için mi kazmakta yoksa eşini etkileyip memnun edebilmek için mi kazmaktadır? Birinci durum için kazma eyleminin amacı kışa hazırlık eylem seti içerisinde değerlendirirken ikinci durumda ki eylem seti evlilik ve aile eylem seti içerisinde değerlendirilir. Bundan çıkan sonuç bir eylem birden fazla eylem seti içerisinde değerlendirilebilir. Bu durumu anlamlandırabilmek için hangi eylemin öncelikli olduğunu bilmemiz elzemdir. Yani sadece kısa dönem niyetini değil, aynı zamanda uzun dönem niyetini de bilirsek eylemin amacını çözebiliriz. Özetle eğer ki bir insanın geçmişinde mensup olduğu eylem setleri tarihiyle geçmişini ilişkilendirerek eylemin amacını çözebiliriz.

Bir eylemin anlaşılabilir kılınması fiili işleyen kişinin hayat hikayesinde tarihsel bir zamanın olayı olarak anlamak gerektir. Bu durum hikayeler silsilesinin bir bölümü olarak görülebilir. Diğer bir ifadeyle hikâye edici tarihin, belli bir çeşidi

olarak insan eyleminin nitelenmesinde temel tarzlarında biri kabul edilir. Bu hem kendimizin hem de başkalarının eylemlerini nitelene de önemlidir. Konuşma eyleminden satranç oynamaya her olayın bir giriş, gelişme ve sonuç bölümleri mevcuttur. Şayet olaylar bu tarzda değil ise o olaylar hem katılımcı hem de gözlemci açısından hiçbir anlam ifade etmezler. Çünkü bizim eylemlerimiz, hayatlarımızın içinde hem karakter hem de baş rol oyuncu olduğumuz için tarihi bir niteliğe sahiptir (MacIntyre, 2007: 206). Bizler tam bağımsız oyuncular değiliz. Bizler diğerlerinin dramında bağımlı birer oyuncularız. Eylemlerimizin içinde gerçekleştiği setler bizim tarafımızdan belirlenmemiştir. Geleceğimiz ise tamamen bir belirsizlik içerisinde. Bahsi geçen bu sınırlar ve belirsizlikler eşliğinde hayatımızın hikâye edici biçimi ona spesifik bir amaçsal nitelik verir. Bahsettiğimiz bu hikâye edici form, içinde çatışan farklı pratiklerin farklı talepleri arasında rasyonel seçim yapacağımız bir çerçeve sunar.

### **1.9. John Rawls ve Pratik Rasyonellik**

John Rawls, ahlakın kaynağı ile ilgilenen yakın dönem filozoflarından. Tıpkı Kant gibi o da ahlakın kendisinden ziyade kaynağıyla ilgilenmiştir. 1971 yılında yayınlanan *Bir Adalet Teorisi* adlı kitabında ahlakın kaynağını bulmaya ve onu haklılaştırmaya çalışmıştır. Fakat yayınladığı bu kitap beklentilerin üzerinde bir ilgiyle karşılaştı da birçok eleştiri de almıştır. O, bu eleştirileri dikkate alarak 1993 yılında *Politik Liberalizm* adlı yeni bir çalışmaya imza atarak düşüncelerini daha da geliştirmiştir. Bizde çalışmamızın bu kısmında Rawls'un pratik rasyonellik anlayışını *Politik Liberalizm* adlı kitabını baz alarak inceleyeceğiz.

Pratik rasyonellik kavramını çalışmamızın başından beri ele almaktayız. Bu noktada şunları diyebiliriz ki bu rasyonellik türü özünde her bir bireyi iyileştirmeyi ve böylelikle de toplumu ahlak bakımından geliştirmeyi amaçlar. Bizde öncelikle bu konuda Rawls'un öncelikle özne kavramını ele alıp onun ifadelerinde öznenin ne olduğunu anlamaya çalışacağız. Ardından onun özne tanımından hareketle onun pratik rasyonelliğini anlamaya çalışacağız.

Burada ilk olarak Rawls'ın özne tanımını inceleyelim.

### 1.9.1. John Rawls'un Teorisinde Özne ve Original Position Durumu

John Rawls, özneyi en geniş kapsamda rasyonel ve özgür olarak tanımlar. Bu konuda özellikle kişinin alternatifler arasında seçim yapabilme kapasitesi üzerinde durur. Rawls, özne tanımlamasında Kant'ın yolundan gider. Bu bakımdan o, özneyi özgür ve eşit rasyonel olarak tanımlar. Onun ideal öznesi melek gibi bir öznedir. İkinci öznesi gerçek hayata var olan sıradan insanları tanımlamak için kullandığı bir özne kavramdır. Rawls'un bu konumda yapmak istediği Kant'tan biraz daha farklıdır. Onun gayesi Sandel'in ifade ettiği şekliyle metafiziksiz liberalizm kurma uğraşdır (Sandel, 1978: 32). Bundan dolayı Rawls kendi teorisinin alt yapısını Kantçı bir anlayışla kurgulamasına rağmen Kant'ın salt pratik akıl düşüncesini ve onun özne düşüncesini metafizik olarak yorumladığından almaz. Onun yerine kendisi konuya ampirik bir yaklaşım sergileyerek kendisinin “original position” olarak nitelendirdiği insan grubunun tercihlerini baz alır. Burada geçen original position kavramını başlangıç durumu, orijinal durum ya da fitrat durumu olarak Türkçeleştirebiliriz. John Rawls'un burada amaçladığı temel nokta tamamıyla adalet düşüncesi üzerinedir.

Adalet, hak ve sorumlulukların bölüşülmesi konusunda kişinin kendine belirli noktalarda bir ayrıcalık tanınması onun sahip olduğu duygusal donanımla birlikte tarafsız davranmasının mümkünüğünü sorgulayan Rawls, buradan hareketle bir adalet temeli atmıştır. O, adaleti bir temele oturtmak için kurgusal bir topluluk oluşturarak belirli birtakım şartlar altında tarafsız davranabileceklerini savunmuştur. Bu topluluk üzerine “bilgisizlik şalı” olarak adlandırdığı soyut bir örtü örtmüştür. Bundaki amaç bu topluluk içerisinde yaşayan insanlar birbirlerinin ya da kendilerinin ırkını, bulunduğu sınıfı, cinsiyetini, kendisinin uzman olduğu noktaları kendisinde ya da diğerlerinde var olan fiziksel gücü ve ülkesinin hangi ekonomik düzeyde olduğunu bilmemesidir. Bildikleri tek şey adaletin ahlakî değeridir. Bu kurgulamadaki asıl neden hak ve sorumlulukların adaletli bir şekilde o toplumda yaşayan kişiler arasında dağıtılması için ilkeler belirlenirken kişinin duygularından tamamen ayrılmış olmasıdır. İşte yukarıda zikrettiğimiz “original position” kavramına Rawls bu anlamı yükler.

Rawls'ın Kantçı felsefeden farklı bir amaç güderek bazı kavramları almadığından bahsetmiştik. Fakat burada Rawls aslında Kant'ın salt pratik aklına ulaşmayı amaçlamaktadır. Nitekim kavramlar farklı düşünürlerin elinde farklı görünüm kazansalar da (Kant'ta salt pratik akıl, Farabi'de melek benzeri insan gibi) özünde

hepsinin ortak amacı hayvansal duygulardan uzaklaşarak insanlığın ahlakî olarak daha iyi bir konuma kavuşturulması ve adalet ilkelerinin bu şartlar altında işletilmesinin sağlanmasıdır.

Rawls'un kurguladığı bu toplumun üzerine bir bilgisiz şalı örtmesinin sebebi insanlar özel durumlarının hiçbirinden etkilenmeden karar verebilmelerini sağlamak içindir. Çünkü insanoğlu özünde kendilerini avantajlı hissettikleri yerde ya da konuda kendilerinin yararına olanı seçmeye eğilimlidir. John Rawls bilgisizlik şalıyla ile belirli bir insan grubunun kişisel özelliklerinin bilinmemesini içerdiği gibi bunun yanı sıra genel ekonomi, politik, psikolojik ya da fiziksel kanunların bilinmesini içerir. Ayrıca kişi kendi özel iyilerini de bilmemektedir. Bilgisizlik şalı ile kişi iyi olarak sadece hak, özgürlük, servet ve gelir gibi bütün rasyonel faillerin isteyebileceği şeyleri bilir ve kabul eder.

Rawls, bu original position durumunda olan toplumun tartışarak adalet ilkesini belirleyebileceğini belirtir. Bu ilke özünde; temel özgürlükleri, demokratik eşitliği ve tam fırsat eşitliğini içerir. Demokratik eşitlik toplumların arasındaki hali hazırda var olan uçurumu kapatması için gereklidir. Toplum içerisinde aynı kabiliyete ve şansa sahip olmayan kesimlerin yani toplumun her yönden güçsüz olarak kabul edilen kesiminin gelir, güç, otorite ve servet gibi konularda onların da avantajlı olabileceği şekilde olmasını sağlamalıdır. Fırsat eşitliğinin tam olarak sağlanması ise bizim algıladığımız fırsat eşitliğinden daha kapsamlıdır. Yani eşitliğin şu an olması değil tarihî olması ile birlikte kültürel de olması gerekmektedir. Nitekim her insan farklı toplum ve kültürde birbirinden farklı zenginlikler içerisinde dünyaya gelir. Durum böyle olunca bazı kültürler ve genelde toplumun zengin kesimi, çocuklarının daha iyi bir eğitim almasını sağlarlar. Fakat fakirlerin bunu yapabilmesi mümkün değildir. Zengin çocuklar daha iyi beslenebildiklerinden dolayı sağlıklı olabilirlerken fakir çocukların böyle bir şansı olmayabilir. Bu perspektiften bakarak sosyo-ekonomik politikalar fırsat eşitliğini bahsi geçen noktalarda sağlamalıdır. Bundan maksat zengin ve fakir arasındaki farklı olabildiğince telafi edecek şekilde kapatacak gelir transferleri yapmasıdır (Buchanan, 1980: 11).

Buraya kadar tanımı yapılan özne ile gerçek hayattaki özne arasında benzerlik yoktur. Rawls'un bu ideal öznesi maddi olarak isteklerin ve arzuların ele geçirilmiş olduğu bir özne değildir. O bu tanımlamayı sadece hipotetik olarak yapmaktadır. Nitekim Rawls'un özgür özne olarak tanımladığı şey; kendilerini geçerli iddiaların kaynağı olarak görmelerinin yanı sıra eylemlerinin sonuçlarının doğuracağı

sorumluluğu da üstlenebilen kişidir (Rawls, 1993: 33). Rawls, özgürlüğü Kant'a atıf yaparak tanımlar; Kant'ın bir kişinin otonom bir şekilde eylemde bulunabilmesini, onun özgür ve eşit rasyonel birey olmasına bağladığını belirten Rawls, rasyonel öznenin eylemlerinin ilkelerini onun sosyal pozisyonundan ya da doğal yeteneklerinden elde edilmeyeceğini belirtir. Kant'a göre bu ilkelere göre hareket etmek heterojen davranmaktır. Rawls'a göre Kant'ın bu şartı, kendisinin geliştirdiği "original position" ve "bilgisizlik şalı" kavramları yoluyla gerçekleştirilebilir. Çünkü ona göre original position durumundaki insanlar, heterojen şeyleri seçmezler. Taraflar, topluca özgür ve eşit rasyonel bireyler olarak sadece adalet ilkelerini seçerler ve bu ilkelere göre hareket ederek kendi özgür ve eşit rasyonel doğalarını ifade etmiş olurlar.

### **1.9.2. John Rawls'da Pratik Rasyonellik (Makullük İlkesi)**

John Rawls, rasyonelliği Weber gibi ele almaz. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi Weber, rasyonelliği incelerken amaç rasyonellik ve pratik rasyonellik olarak ikiye ayırıp inceler. Rawls, *Bir Adalet Teorisi* isimli kitabında değer rasyonelliğinin içeriğine arada zayıf bir şekilde atıfta bulunsa da genel olarak rasyonelliği amaç rasyonellik olarak kullanmıştır. Daha sonra *Bir Adalet Teorisi* kitabına eleştirileri dikkate alarak yayınladığı *Politik Liberalizm* isimli kitabında rasyonelliği incelerken rasyonellik ve makullük ayrımına girerek konuyu ele almıştır. Rawls, makullüğü tanımlamak yerine kişilerde var olan erdemler olarak atıfta bulunarak zikreder. O, bu iki kavram arasında ayrım yaparken yine Kant'ı baz alır. Kant'ın hipotetik imperatif buyruğu ile kategorik imperatif buyruğu arasındaki içerik farkının rasyonel olmak ile makul olmak arasındaki farka işaret ettiğini söyler. Rasyonellik, hipotetik imperatif buyruğun tanımına, makullük ise kategorik imperatif buyruğun tanımına karşılık gelmektedir. Bu bağlamda kişiler, adil iş birliği önerileri getirmeye hazır olmaları ve başkalarının da aynısını yapacağına inanmaları durumunda onları yapmaya gönüllü olmaları halinde makuldürler. Buna karşılık rasyonel kişi, kendi çıkarını düşünen kişidir (Rawls, 1993: 49-50).

Fakat Rawls, bu noktada Kant kadar aşırıya kaçmak istemediğinden makul olmanın şartlarını hafifletir. John Rawls'un makul kişisi yalnızca başkalarının çıkarları için hareket eden kişi ya da tamamıyla bencil kişi değildir. Bu tarz makul kişilerin ulaşmak istedikleri rasyonel amaçları vardır; bu amaçlar herkesin kabul edebileceği makul şartlar içerir. Böyle oluşturulan toplum, herkesin fayda

sağlayabileceği bir toplumdur. Makul toplum azizlerden oluşan bir toplum değildir; aynı şekilde ben merkezci bir toplum da değildir. Rawls'un makul toplumu sıradan bireylerinden oluşan ve çok fazla erdemli olmaya çalışmayan bir toplumdur (Rawls, 1993: 54).

John Rawls, *Bir Adalet Teorisi* kitabında rasyonel öznenin rasyonel hayat planını kendisinin belirleyeceğine dikkat çeker; bu konuda Royce'un ileri sürdüğü gibi bir insan, hayatını bir plana göre yaşıyorsa o hayatın, hayat olduğunun görüşünü esas alır (Rawls, 1999: 359). Rawls, Royce'un kişiyi; kendisinin kim olduğuna ilişkin amaçlarını ve hayatında ne yapmak istediğini ifade etmesiyle tanımlamasından hareketle bir planın akılcı olması halinde kişi iyi anlayışını ve aynı şekilde rasyonel olabileceğini belirtir. Sonucunda bu kişinin amaç ve çıkarları da rasyonel olur.

### **1.9.3. John Rawls'ın İyi Düzenlenmiş Bir Toplum Anlayışı**

Rawls, yukarıda bahsi geçen bu durumu sistematize eder. Bir kişinin hayat planı, ancak, rasyonel seçim ilkeleriyle tutarlı olan planlardan biri ise ve plan tam akıl yürütme rasyonelliği ile, yani kişinin konuyla ilgili gerçekleri tam olarak bilmesi ve sonuçlarını dikkatlice gözden geçirmesi yoluyla yapılmış ise rasyoneldir (Rawls, 1999: 358). Buna benzer bir şekilde eğer kişinin çıkarları ve amaçları da eğer rasyonel bir plan tarafından güdümleniyorsa o tarz davranışlar da rasyoneldir. Rawls, yapmış olduğu bu tanımlamaların ilkinde rasyonel olan bir planın muhtemelen rasyonel seçim ilkeleriyle tutarlı olan birçok olası plandan biri olduğunu ima etmektedir.

Bunun sebebi olarak burada bahsi geçen prensiplerin bir planı en iyi plan olarak belirlememesi, inisiyatifi fiili işleyen kişiye bırakmasıdır. Rawls, ilgili çalışmalarının genelinde de değindiği gibi fiili işleyen kişi tek bir plan yerine en yüksek (maksimum) planlar silsilesi ile karşı karşıyadır ve seçimini onların içinde yapmalıdır. Hatırlanacağı gibi Rawls'a göre bu silsilenin her bir üyesi, içinde yer almayan tüm planlardan üstündür, ancak silsileye dahil herhangi bir plan, diğerinden ne üstün ne de aşağıdır. Rasyonel birey ciddi akıl yürüterek bu planlardan birini seçecektir. Çünkü birinin ya rasyonel seçim ilkelerini ihlal etmesi ya da kendi durumuyla ilgili tam bir bilgiye sahip olmadan plan yapması rasyonel ilkeye ters bir durumdur.

John Rawls, bu tip bireylerin oluşturduğu toplumu iyi düzenlenmiş bir toplum olarak tanımlanır. Ona göre herkesin aynı adalet ilkesini kabul ettiği ve belirli sosyal kurumların bu ilkeleri yerine getirdiği toplum iyi düzenlenmiş bir toplumdur. Fakat

Rawls, bu toplumu oluşturan içerikleri bakımından Kant'ın salt pratik akıl düşüncesinden kopar. Çünkü o, seküler bir adaleti olan toplum kurma eğilimindedir. Bu yüzden onun bu teorisinin içerisinde dine ya da herhangi hayali bir düzen koyucuya ihtiyaç yoktur. Onun iyi düzenlenmiş toplumunun bireyleri adaletin gerektirdiği ilkelerin doğrultusunda hareket etmeye güçlü bir arzu duymaktadır. Bu adalet ilkesine bağlılıktan sapmayan toplumun varlığını ve benliğini uzun süre koruyabileceğini ve bu sayede istikrarlı olduğunu belirtir.

Rawls'un düşüncesinde demokratik toplum makul çoğulculuk özelliğine sahip bir topluluktur. Bu sebeple makul kapsamlı doktrinleri onaylayan kişilerin desteğini almayan bir adalet anlayışı başarısız olabilir. Politik adalet anlayışı bunu başarmanın anahtarıdır. Bunun nedeni demokratik bir toplumun üç genel gerçekle bir politik kültürle karakterize edilmesidir. Bunlardan ilki modern demokratik toplumlarda, makul kapsamlı dinî, felsefî ve ahlakî doktrinlerin çeşitliliğinin olmasıdır. İkinci olarak ise, kapsamlı bir dinî, felsefî veya ahlakî doktrin sürekli paylaşılan bir düşünce olarak devam etmesinin ancak devlet gücünün baskısıyla sağlanabileceğidir. Benzer bir durum, ister dinî isterse seküler olsun, herhangi bir makul kapsamlı felsefî ve ahlakî doktrin için de geçerlidir. Mesela makul bir faydacılık biçiminde veya Kant ya da Mill'in makul liberalizmi üzerinde birleşmiş bir toplum, aynı şekilde devlet gücünün sağladığı yaptırımlara ihtiyaç duyar. Son olarak, istikrarlı ve güvenli bir demokratik rejimi, doktrin tartışmaları ve sınıf çelişkilerine girmeden politik olarak aktif vatandaşlarının en azından çoğunluğunun isteyerek ve özgürce desteklemesi gerekliliğinin yadsınamaz olmasıdır (Rawls, 1993: 37).

#### **1.9.4. Sandel'in Eleştirileri Işığında John Rawls**

John Rawls'un düşünce dünyasının anlaşılması noktasında Michael Sandel'in eleştirileri önemlidir. Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* adlı eserinde Rawls'un düşünce dinamiğini derinlemesine incelemiş ve kendi perspektifinden açık bulduğu noktaları akılcı sorularla irdelemiştir. Bahsi geçen kitabın 6. bölümünü John Rawls'un düşünce dünyasına ayırmış ve onun fikirlerini her yönüyle ele almıştır.

Sandel ilk olarak Rawls'un sözleşme kuramını ele almıştır. Bahsettiği bu original position sonucu oluşan ortamda hangi ilkeleri seçeceğimizi sorar (Sandel, 2018: 193). Bu soruya yine Rawls'un bakış açısından cevap veren Sandel, ona göre original



position durumunda faydacılığı seçemeyeceğimizi çünkü her birey Bill Gates olmaya hayal ederken evsiz bir adam olabileceği olasılığını düşünür. Original position durumunun sonucunda ortaya çıkacak bir sözleşme ikili bir adalet sistemini barındıracaktır. Bu sistemin ilk ayağını tüm vatandaşlar için ifade, vicdan ve din özgürlüğü oluştururken ikinci ayağını sosyal ve ekonomik eşitlikle ilgilidir (Sandel 2018: 193).

Rawls'un Sandel'in eleştirisi oklarına hedef olan ikinci bir konu öznenin benliğidir. İradi özne düşüncesi Rawls'un anahtar kavramlarından birisidir. Onun amacı doğamızdan ziyade amaçlarımızı belirleyip seçme kapasitemizi keşfedebilmektir. Seçme kapasitesi adalet ilkesi ile ilişkilendirilen bir kavramdır. Ahlakî birey, seçtiği amaçların öznesi olarak kendini bulur. Bu durum adaletin erdemler üstü bir erdem olduğunu vurgulayan bir durumdur (Sandel, 1988: 58-59).

Rawls'un kurguladığı olduğu teoride öngörmüş olduğu benlik anlayışına göre Sandel, öznelere arasında (intersubjective) öz kavrama durumunu kabul etmez. Sandel'in bu durumu kabul etmemesinin nedeni öznelere arasında düşünceler belli başlı ahlakî durumlarda kişiyi münferid yani tek bir kişi olarak değil aile, millet, toplum veya insanlık olarak ele almasıdır. O, bu sebeple özneye bir sorumluluk yükler. Ayrıca Sandel, Rawls'un teorisinde kurguladığı self (benlik) kavramı ile bu self'in amaçlarının bize tek bir şeyi değil iki farklı şeyi ifade ettiğini söyler. Ona göre benlik birinci halinde amaçlardan uzaklaşır ikincisinde ise amaçları ile ilişkilidir. Bu durumda ona göre iki sonuç ortaya çıkmaktadır: Amaçlardan uzaklaşan benlik radikal bedensizliği ortaya çıkardığı gibi amaçları ile ilişki içerisinde olan benlik radikal olgusalığa götürür.

Rawls'un teorisi üzerinde derinlemesine incelemeler ve eleştirilerde bulunan Sandel konuyu biraz daha derine inerek eleştirir. O eleştirisini şu şekilde aktarır: Ben bir şeye sahipsem sahip olduğum şeye hem mesafeliyim hem de onun ile ilgiliyim demektir. Sahip olmuş olduğum şeyler ben değildir beni ifade etmezler fakat yine de bana aittirler. Çünkü ben, sahip olduğum o şeylerden birini kaybettiğim zaman benliğimden bir şey kaybetmiş değilimdir; sadece sahip olduğum şeylerden bir şey kaybetmişim demektir. Bu yaklaşımın anlaşılması 'self'i, maddi şeylerden tenzih etme, ayırma noktasında önemli bir yaklaşımdır. Bu şekilde self, maddi değişimlerden etkilenmemektedir. Böyle bir ilişki içerisinde bulunan self, neyin selfe ait olduğu neyin kişinin kendine ait olduğu noktasında öz bir bilgiye ihtiyaç duyar (Sandel, 1988: 55).

Sandel, Rawls'un bahsettiği bu sahip olmanın sürekli ve sabit bir durumdan ziyade değişkenlik gösteren bir durum olduğunu söyler. O, bunun iki şekilde olduğunu belirtir. İlki sahip olduğumuz şeylerin yavaş yavaş veya birdenbire kaybolup gitmesidir. İkincisi de bu sahiplik iyice kişiye hâkim olup kişinin benliğine egemen olmasıdır. Gerçek hayatta sahip olduğumuz şeyler sonsuza kadar bizim elimizde durmaz; çoğusu yavaş yavaş ya da ansızın kaybolur. Bu sahipliğin her iki durumu da benliğin zarar görmesine neden olur. Mesela sahip olduğumuz bilgiler ilk durumda yavaş yavaş zihnimizden silinmeye başlar veyahut ikinci durumda o bilgiler öyle bir hale gelir ki artık boğucu bir hal alır ve benliğe egemen olur. İlk durumun sonucu olarak benlik bilgiye olan sahipliğini kaybetmeye başlarsa gücünü de kaybeder. İkinci durumda adeta sahiplik el değiştirmiş olur ve bilgilerimiz benliğimize hâkim olur ve benlik olmaktan çıkar.

Tüm bu sahipliğin zayıflığına rağmen insan bu tür zayıflığı önleyebilecek iki türlü donanıma sahip olduğunu belirten Sandel bunlardan ilkinin irade etme ikincisinin de bilme kapasitesi olduğunu söyler. İnsan özünde bir amaç barındıran bir varlıktır. İnsan, bu amaçlarını seçme ve keşfetme yoluyla elde eder. Bahsi geçen bu kapasiteler Sandel'e göre selfin sahiplik açısından zayıflamasını önleyici unsurlardır. Bu analizlerden sonra Sandel, Rawls'un benlik düşüncesinde öngörmüş olduğu öznenin adalet teorisi mantalitesinin; gerçeklikten, rasyonellikten ve mantık çerçevesinden uzak olduğunu ileri sürer (Sandel, 1998: 65).

Çalışmamızın bu kısmına kadar olan bölümünde pratik rasyonellik kavramını onu besleyen kavramlardan başlayarak Eski Yunandan günümüze kadar olan süreçte Batı dünyasında ekolleşmiş isimler ışığında ele aldık. Takip eden bahiste pratik rasyonellik konusunun Doğu dünyasında nasıl ele alındığına göz atacağız.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TEOLOJİLERDE BİLİNÇLİ İNSAN EYLEMİ

#### 2.1. Yahudi Teolojisinde Bilinçli İnsan Eylemi

İnsan ve insan hayatı Yahudilikte ve onun kutsal kitabı olan Tevrat'ta çok büyük önem ifade eden bir konu olmuştur. Yahudilik, insan hayatına büyük bir önem verir. Tevrat'a göre insan, yaratılmış olan varlıkların sonuncusudur. Bu nedenle yaratılmış olan diğer tüm mahlukatın efendisi konumundadır. Tevrat perspektifinden insan, bu yönleri ile değerlidir. Fakat yine Tevrat'a göre insan, tüm mahlukatın üstünde yaratılmış olsa da içerisinde şer (kötülük) barındırır. Kalbinde bulunan kötülüğü dışarıya vurabilen bir yapıya sahiptir. Tevrat'ta bu konu ile ilgi; *“Rab dedi ki; insan uğruna neredeyse yeryüzüne lanet edeceğim. Zira insan kalbi yaratılışından şerlidir. Yaptığım gibi neredeyse her ölüyü diriltmeyeceğim.”* (Seferü'l Tekvin, Sekizinci Bölüm 21) denilmiştir.

Yahudilik inancına göre insan; her ne kadar üstün bir yaratılışa sahip olsa da kendi içinde yaşadığı çelişkiden ötürü bu üstün özelliği kısıtlanmıştır. İnsan, diğer yaratılan mevcudattan üstün bir mevkiye sahip olmasına rağmen, yeryüzünde Allah'ın koyduğu tabiat kurallarına uygun ve bağımlı bir şekilde yaşamak zorundadır. Tevrat'a göre bunun altında yatan en önemli neden, insanın uluhiyet makamı ile nasutiyyet (dünya ile ilgili, insana ait, dünyevî) makamı arasında gidip gelen bir arayış içerisinde olmasıdır. Diğer mevcudata karşı üstün olan insan, Allah'a karşı bu nasutiyyet makamında olduğu zaman, bir isyan hali içerisinde bulunduğu için bu kanunlara bağımlı olarak bir yaşam sürmeye mahkûm olmuştur.

İlahî dinlerin hemen hepsinin karakteristik özelliği olan ve birbirini takip eden iki unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki Allah'ın varlığı ve bir oluşu iken ikincisi de insana duyulması gereken sevgidir. Bu konu Tevrat'ta, insanın Tanrısal bir surette yaratıldığına dikkat çekerek işlenmiştir. Tevrat'ın ilgili bölümünde; *“Tanrı; insanı kendi suretimizde kendimize benzer yaratalım dedi. Denizdeki balıklara gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere ve yeryüzünün tümüne egemen olsun. Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu.*

*İnsanları erkek ve dişi olarak yarattı.*” (Tekvin, 1/26-27) denilerek insanın Tanrısal yönüne dikkat çekilmiştir.

Yahudiliğin, insanoğluna Tanrısal özellikler atfetmesinin beraberinde getirdiği üç sonucu vardır. İlk sonuç, bireysel bazda bir sonuçtur. Bu sonuç değer yönündendir; insan Tanrısal bir surette yaratıldığı için değeri paha biçilemezdir. İkincisi tüm insanlığı ilgilendiren bir sonuçtur. Bütün insanların eşit olduğu ifade eder. İnsanoğluna atfedilen Tanrısal özelliklerin getirdiği son sonuç da tüm insanlar tek kökten geldiğidir. Bu yüzden bütün insanlar saygı ve sevgi hususunda birbirlerinin haklarına hukukuna riayet etme noktasında birbirlerine karşı bir sorumluluk içerisindedirler (Albayrak, 2010: 103). İnsanların Tanrısal bir özelliğe sahip olması demek ahlak olarak da Tanrısal bir ahlaka sahip olmayı gerektirir. Yani insana verilen Tanrısal suret karakter olarak Tanrısal bir karaktere sahip olmayı beraberinde getirir. Yahudilik toplumsal bir huzur ve güvenin sağlanması için bireysel olarak ahlaki ilkeleri ve değer ilkelerini ön plana çıkartmıştır. İnsanların bir tek atadan geldiği ve bu silsile dolayısıyla tüm insanlığın birbirinin kardeşi olduğunu dile getiren Yahudilik (Adam, 2002: 21) kardeşlik ve eşitlik anlayışının bu boyutundan hareket ederek kişilik haklarına saygılı olunması konusunda insanlığa ciddi uyarılarda bulunur (Çıkış, 22/21).

İnsana verdiği önem üzerinden Yahudiliğin insanî fiile bakış açısını şu şekilde yorumlayabiliriz: İnsan Tanrısal bir surette yaratılmıştır. Bu yüzden insanın vasıfları, karakteristiği ve fiilleri Tanrısal özellikler içermelidir. Tevrat'ta emredilen şey budur. Fakat insanın yaratılış itibariyle kalbinde şer yani kötülük bulunur. İnsanoğlu bu kötülüğü dışarı vurmaktan çekinmeyen bir özelliğe de sahiptir. Tevrat'ın İsrailoğullarına kazandırmış olduğu bakış açısıyla insanlar fiillerinde seçim yapma özgürlüğüne sahiptir. İnsan yaratılma ve hayatın verildiği varlık olması hasebiyle değerlidir; çünkü insan Tanrısal suretin getirmiş olduğu bir sorumluluğu yüklenmiştir. Bununla beraber insanın, yaratılış itibariyle bazı kusurları vardır ve sonsuz acizlik içerisindedir. Bu acizlik ve kusur Tevrat'ın ifadesiyle onu diğer mahlukata bağımlı yaşama konumuna getirmiştir. Beslenme gibi en temel insanî ihtiyaç noktasında dahi diğer mahlukata bağımlıdır. Bu sebeple Tevrat insana iki yolunun bulunduğunu ve bundan hangisini seçeceğine insanın kendisinin karar vereceğini belirtmiştir. Tevrat'ın bahsettiği iki yoldan ilki ebedî, sonsuz ve daimî bir saadet ve mutlulukla sonuçlanan Allah'ın emir ve yasaklarına uyma yoludur. İkinci yol ise pişmanlık, hüsrana ve sonsuz kayıplarla dolu isyan etme yoludur.

İnsan yaşamsal süre olarak belirli bir zaman ile sınırlanan bir varlıktır. Bu süre içerisinde yaptığı seçimler sonucunda ebedi olan yaşamını şekillendirmektedir. Bu konuda tüm seçim, iktidar ve istek insana aittir; fakat yaratma işi Tanrı'ya aittir.

## 2.2. Hristiyan Teolojisinde Bilinçli İnsan Eylemi

Diğer tüm ilahi dinlerde olduğu gibi Hristiyanlıkta insana çok büyük önem atfetmiştir. Zaten tek Tanrılı dinler açısından insan, her zaman değerli ve önemli olmuştur. Bu yüzden gerek Tevrat'ta gerek İncil'de gerekse ileride göreceğimiz gibi Kur'an'da insan yeryüzünün halifesi olarak nitelendirilmiş ve kâinatın insanın emrine verildiğine atıflar yapılmıştır.

Hristiyan teolojik dünyasında hemen her konu ile ilgili birçok kaynak mevcuttur. Fakat biz çalışmamızda insanî fiili esas aldığımız için bu konuyu Orta çağ filozof ve teoloğu olan ve Doğu – Batı sentezini Hristiyan dünyasına başarılı bir şekilde uygulayan Thomas Aquinas'ın düşüncelerinin perspektifinde ele alacağız.

Aquinas, insan konusunda düşünceleri birçok düşüncesini temellendirdiği Aristo'dan esinlenerek almıştır. O, tıpkı Aristo gibi insanın beden ve ruhtan oluştuğunu kabul eder. O, cansız veya akıl sahibi olmayan varlıkların bir amacının olduğu bu dünyada insanın akıl ve özgür irade sahibi olmasından dolayı diğerlerine göre daha fazla bir amaç için burada olduklarını ifade eder (Aquinas, Summa Theologica (ST), 1952, II/1:2). Aquinas, insanın özgür bir iradesinin varlığı şu şekilde ifade eder; eğer ki insan özgür bir iradeye sahip olmamış olsaydı yasaklamanın, ödülün ve cezanın bir önemi olmayacaktı (Aquinas ST, 1952, I/83:1). Yani özgür bir iradenin olmadığını düşündüğümüzde insana bir yasak ya da sınırlama getirmenin ve bunun sonucunda ona ödül olarak ebedi cennetin ya da ceza olarak ebedi cehennem vaad edilmesinin bir manası olmayacaktı.

Thomas Aquinas, nasıl varlıkların tek amacı iyiye ulaşmaksa insanların ortak tek amacının mutluluğa ulaşmak olduğunu ifade eder. Aquinas, mutluluk konusunda da düşüncelerini Aristocu felsefe üzerinden kurar. O, mutluluğu ikiye ayırarak inceler. İlk mutluluk türü sonsuz mutluluk türüdür. İkinci mutluluk türü ise geçici mutluluk türüdür (Aquinas, ST, 1952, II/3:6). Sonsuz mutluluğa aynı zamanda kusursuz olan mutluluk da diyebileceğimizi ifade eden Aquinas, bu tür mutluluğu yalnızca hakiki, öz ve kusursuz olan iyiye ulaştığımızda yakalayacağımızı ifade eder. Ona göre böyle

bir şey yalnızca Tanrı'nın cennetinde mevcuttur. Bu mutluluğun içinde dünyevî makam, şan, şöhret ya da onur gibi kavramlar yoktur. (Aquinas ST, 1952, II/2). Geçici mutluluk ise diğer mutluluk türüne nispeten kusurlu ve eksik olan bir mutluluk türüdür. Bu mutluluk türü için Aquinas, sonsuz mutluluğa benzeyen fakat sadece bu dünyada elde edilebilen mutluluğu ifade eden bir kavram olduğunu ifade eder. Bu mutluluk türü bedene ve bedensel ihtiyaçlara gereksinim duyar (Aquinas ST, 1952, II/4:5).

Thomas Aquinas'a göre insan, bizzat kendi gelişimi için çabalamakta ve bu bağ- lamda Tansıral bir yapıya dönüşmeye ve ona benzeyerek gelişmeye çalışmaktadır. Zira ona göre, kendi yetkinliği yörüngesinde hareket eden her varlık ilahi modele doğru yol almaktadır.

### **2.3. İslam Teolojisinde İnsan Eylemi ve Pratik Rasyonellik**

Burada bizi ilgilendiren konu genel olarak İslam'da (Kur'an ve Sünnet) ve özel olarak çeşitli İslam teolojilerinde pratik rasyonellik şartlarının sağlanıp sağlanmadığıdır. Yani İslam ve İslam teolojilerinde akıl, insanın seçme özgürlüğü ve ahlak hangi ölçüde değerli ve önemlidir? Farklı mezhep ve ekoller bu konulara nasıl yaklaşmaktadırlar? araştırılması gereken başlıca konulardır.

#### **2.3.1. Kur'an ve Aklın Kullanılması**

Kur'an, yüzlerce ayetiyle insanları kaba hayvansal duygularıyla değil de akıllarıyla hareket etmeye çağırır. Zaten Kur'an, doğrudan geri zekâlı ve aptalları değil akıl sahibi insanları muhatap alır. "Ey akıl sahipleri!" diye başlayan ve "Akıllarınızı kullanmaz mısınız?" diye akli kullanmaya çağıran çok sayıda ayet vardır. Kur'an, neredeyse baştan sonra rasyonel düşünme, rasyonel bilgi ve rasyonel karar vermeyi özendiren ayetlerle doludur. Ünlü müfessir Fahreddin-i Razi, Kur'an'da 400'ün üzerinde ayetin eşya hakkında düşünüp tefekkür etmeyi; 320 civarında ayetin tarihi olaylar hakkında düşünüp onlardan ders çıkarmayı; 40 civarında ayetin cahilliğin olumsuzluğunu; 35 civarında ayet ilmin önemini; 30 civarında ayetin kaba hayvansal duygulara uymamayı ve 20 civarında ayetin kesin delile dayanmayan zanlardan kaçınmayı önerdiğini zikreder (Razi, 1989, c. 17: 61).

Gerçekten bu noktada büyük dünya dinleri içinde akli en fazla kullananlar Müslümanlar olmuştur. Müslüman âlimler kurdukları teoloji ve tefsir okullarıyla hemen her konuyu akıl – vahiy ekseninde yeniden yorumlayıp düzenlemişlerdir. Doğal olarak bunun ilk tezahürü ilah tasavvurunda olmuştur. Müslüman teolog ve filozoflar ilah tasavvurunu saf akılcı bir forma oturtmayı başarmışlardır. Bu konuda mesela Allah'ın sıfatlarının belirlenmesi tamamen akli bir süreçle olmuştur. Sünnî âlimler İlahî Zat ve Sıfat kavramlarını akli ilkelerle yorumlayarak ilah tasarımında en büyük rasyonelleşme adımını atmışlardır. İlah konusunda, akılla çelişen hiçbir ilkeyi kabul etmemişlerdir. Bu konuda o kadar ileri gitmişlerdir ki, bazı alimler (İbn-i Rüşd, İbn-i Teymiye) Kur'an'ın öngördüğünden daha fazla akla müracaat ettiklerini ileri sürerek hem filozofları hem de teologları eleştirmişlerdir (İbn-i Rüşd, 1986: 33).

Rasyonelleşme konusunda Müslümanların ikinci önemli katkısı, mecazî (metaforik) dinî metinlerin yorumlanmasında aklın ilkelerini esas almalarıyla olmuştur. Bilindiği gibi Kur'an ve Hadis birer metindir. Metinler, muhataplarının zekâ, kabiliyet ve anlayışını dikkate alarak oluşturulurlar. Dini metinlerin muhatapları ise çok çeşitlidir. Dolayısıyla düz bir metin bazılarında çok yavan, soğuk ve heyecansız gelebilir. Bu nedenle metinler hem muhataplarının zekâsını germek hem meraklarını arttırmak hem de aralarında tartışmayı başlatmak amacıyla sık sık mecaz ifadelerle başvururlar. Mesela bir ayet insana inanma inanmama (Kehf/29) inisiyatifini verirken başka bir ayet her şeyi yaratıp belirleyenin Allah olduğunu (Tekfir/29) ifade eder. Benzer ifadeler daha yoğun olarak Hz. Peygamberin sözlerinde de söz konusudur. Kur'an ve Hadis'te birbiriyle çelişiyor gibi gözükten anlamların hangisinin esas alınacağı Müslüman âlimler arasında çok ciddi tartışmalara neden olmuş ve bu alanda sayısız teoloji okulunun çıkmasına ortam hazırlamıştır. Bunlardan en büyüğü olan Sünnî okul bu konuda aklın belirleyiciliğini esas almıştır. Sünnî âlimlere göre akıl "asıl" nakil (ayet – hadis) "fer"dir. Çünkü akıl olmaksızın ayet ve hadisin doğruluğunu ispat etmek mümkün değildir. Hatta Allah'ın varlığı, peygamberin doğruluğu, haşir vb. konularda sadece ayet ve hadislerle ispatın yapılamayacağı, böyle bir durumda bir şeyi kendisiyle ispat etme söz konusu olacağı, bunun da kısır döngüye götüreceği ifade etmişlerdir. Bu nedenle Müslümanlar, Aristo mantığını kendilerine adapte edip tüm bilimsel disiplinlerde yoğun olarak kullanmışlardır.

### 2.3.2. Kur'an'da Ekonomik Temalar

Pratik rasyonellik ilkesinin hangi ölçüde Kur'an'da içerildiğini anlayabilmek için Kur'an'da geçen ekonomik ve ticari kavramlara göz atmamız gerekir.

Kur'an, bir ekonomi kitabı değildir ve olmamalıdır da. Ekonomi kitaplarında bulunan arz – talep kanunları gibi parametreler arası ilişkileri Kur'an'da bulmaya çalışmak gerçekten anlamsızdır. Onlar tamamen ekonomi bilimiyle ilgili ilişkilerdir ve zamana ve mekâna göre değişebilirler ya da yenileri tarafından ikame edilebilirler. Oysa Kur'an, zaman ve mekân üstü özelliğiyle yanlışlanamaz ilkeler setine sahiptir. Bu nedenle Kur'an'ın teorik ilişkilerden ziyade akıllı karar verme, adalet, verimlilik, hikmetli kaynak tahsisi gibi ahlaki doktriner, ilkeler koyması daha aklı ve makuldür. Bununla birlikte gerçekten Kur'an, iktisadî temalarla da doludur. Bir kere Kur'an'ın kullandığı dil ticarî bir dildir. İlk muhatapları genellikle Mekke ticaret aristokrasisi olduğundan Kur'an, onların anlayacağı ticarî bir üslup kullanır. Sadece saf ticarî konularla ilgili değil, aynı zamanda insanın kurtuluşu gibi teolojik konuları bile mesela kâr – zarar kavramlarıyla anlatır. Mesela münafıklığın olumsuz sonuçlarını onların zihninde ve tecrübesinde çok canlı olan tüccarlarının çölde ve denizde karşılaştıkları maceraları hatırlatarak yapar (Bakara Suresi).

Kur'an'ın ekonomik olaylara yaklaşımını; emeğin yüceltilmesi, ılımlı tüketim, servet biriktirmenin özendirilmesi, dünya ve dünyasal faaliyetlerin teşviki, gelir ve servetin adil dağılımı, israftan kaçınma ve tasarruf, adalet ve hakkaniyete dayanan ekonomik ilişkiler, her türlü sömürünün yasaklanması ve ekonomik verimlilik gibi ilkeler olarak sıralayabiliriz.

Öte yandan Kur'an, çok sayıda meslekî faaliyetten söz eder. Tefecilik dışında genellikle meslekleri olumlu bir tonda ele alır. Fahreddin-i Razi, Kur'an'da 25 civarında ayetin çeşitli dünyevî mesleklerle ilgili olduğunu hatırlatır (Razi, 1989 c. 17: 61). Bunlardan başlıcaları demircilik, marangozluk, terzilik, çiftçilik, bahçecilik, bankacılık, bilim yapma, inşaat, gemi inşaatı, balıkçılık, hayvancılık, uzun mesafe ticareti, kuyumculuk ve savunma sanayi gibi mesleklerdir.

Kur'an, üretimden tüketime, pazarlamadan muhasebeye, adil bölüşümden hikmetli kaynak tahsisine kadar modern ekonominin ilgilendiği hemen her konuya değinir. Tüketimde gösteriş ve israfa kaçmadan meşru dairede kaliteli bir tüketim modunu önerir. Yeme içme ve giyinme konusunda aşırıya kaçmadan orta bir yolu tavsiye eder. Hristiyanlık ve Budizm geleneklerinde yaşanan ruhbanlığı bir aşırılık



olarak görür. Kur'an, Allah'ın nimetlerini insanlara takdim etmek, onlardan istifade etmelerini teşvik etmek ister. Kur'an insanları yüzlerce ayetiyle Allah'a teşekkür etmeye çağırır. Kaliteli ve leziz nimetlerin kalitesi ve lezzetini hissetmeden insanlar, Allah'a nasıl teşekkür edeceklerdir? Bu ancak leziz ve kaliteli nimetleri tüketip onların lezzetlerini hissetmekle olabilir.

Kur'an, insanların genel olarak eşya ve özel olarak tüketim maddelerine bağımlı olmayacak düzeyde onları sevmeye ve onlarla ilgilenmeyi olumlu görür. Hatta kaliteli ürünleri, Allah'ı hatırlatan birer işaret ve sembol olarak görüp onları sevmek, onlara derin kalbî ilgi duymak Kur'an'a göre aynı zamanda İlahî sevgiyi ifade eder. Bu konuda Hz. Süleyman'ın bir yarış atına olan sevgisini örnek verir (Sâd/31-32).

Kur'an insanlardan özellikle muhasebe ve sözleşmelerin belgelenmesi konusunda şaşırtıcı bir rasyonellik ister. Ticari ve ekonomik ilişkiler ve sözleşmeler şifahi ve savruk bir şekilde değil rasyonel ve objektif ilkelere göre düzenlenmelidir. Ticari akitler taraflar arasında sonradan ihtilafa ve anlaşmazlığa meydan vermeyecek tarzda objektif yazılı belgeyle belgelendirilmelidir. Bu nedenle Kur'an kişiler arasında olan ticari akitlerin kendilerine güvenilen şahitler tarafından ayrıntılı bir şekilde yazılmasını ve imzalanmasını emreder (Bakara/282).

Kur'an'ın önem verdiği başka bir konu ekonomik adalettir. Bilindiği gibi hayatta gerçekleştirilmesi en zor olan şeylerden biri adaletli davranmaktır. Sosyo – ekonomik hayatta adeta her şey adaleti engellemek üzere dizayn edilmiştir. Aile bağından kavim bağına, sınıf ve ırk bağından din ve mezhep bağına, cinsiyet bağından ideoloji bağına kadar sayılamayacak kadar engel adaletin önünde aşılması çok zor engellerdir. Doğal olarak A sınıfı B sınıfına karşı kendi sınıf üyelerini; A mezhebi B mezhebine karşı kendi mezhebine bağlı insanları; A milletine mensup olan B milletine karşı kendi milletini tercih etme eğilimindedir. Bu durumda objektif hak hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir.

Nitekim Kur'an, insanların kendi yakınlarını, dindaşlarını, ırkdaşlarını ve sınıfını diğer insanlara karşı kayırdığını dikkate alarak bu konuda uyarılarda bulunur: "Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun." (Nisâ/135). Kur'an, nasıl adaletli davranılacağına mekanizmalarını da verir. Bu, servetin belli ellerde yığılmasının önlenmesi ve toplum katmanlarına adil bir şekilde dağıtılmasının sağlanmasıdır: 'Servet, içinizden sadece zenginler arasında dolaşan bir şey olmasın diye (Allah böyle hükmetmiştir).' (Haşr/7)

İlginç bir şekilde Kur'an'da gelirin adil bir şekilde dağıtılması ya da servetin belli bir kısmının daha fakir olanlara transfer edilmesi durumunda nihai kazancın sanki bir "Çarpan Katsayısı" ile çarpılmış gibi yüksek olacağı vurgulanır: "Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah dilediğine kat kat verir." (Bakara/261).

## 2.4. İslam Kelâmında (Teolojisinde) Akıl

İslam felsefesi ve kelâmında aklın tanımı, içeriği, çeşitleri ve doğa bilimleri ve ilahiyat konularında akıl yürütmenin önemi ve sonuçları gibi konular günümüz epistemolojik tartışmalarda dile getirilenden geri olmamak üzere Müslüman filozof ve teologlar arasında asırlarca tartışılmış ve literatüre çok kapsamlı bir miras bırakılmıştır.

İslam filozofları ve teologları sadece "akıl çok önemlidir" deyip geçmemişler, akli kullanmanın kriterlerini de çok ayrıntılı şekilde ortaya koymuşlardır. Doğal olarak hepsinin dayandığı disiplin "mantık" olmuştur. Hemen her düşünür ya kitabının başına mantıkla ilgili bir bölüm eklemiş ya da müstakil bir kitap yazarak kendisini mantık ilkeleri çerçevesinde sınırlandırdığını ilan etmiştir. Düşünürler Aristo mantığını kılı kırk yarararak medreselerde okutulacak basitlikten en komplike problemleri çözebilecek kompleksliğe kadar ilerletmişlerdir. Ortaya konulan ilkeleri konsensüsle kriter olarak kabul etmişler; o ilkelerden sapan düşünürleri sapkın olarak niteleyerek dışlamışlar, buluş ve görüşlerine itibar etmemişlerdir. Hatta Gazali gibi büyük bir teolog, mantık bilmeyi fıkhıta bile önemsememiş, mantık bilmeyen fakihin fetvasının geçersiz olacağını ileri sürecek kadar ileri gitmiştir. Bunun sonucu olarak İslam medeniyeti bir mantık medeniyeti olarak gelişmiştir. Bunun en açık işaretinin binlerce filozof, teolog ve fakihin aynı ilkelere bağlı kalarak yüzbinlerce eser vermeleridir.

İslam, tüm ahlaki ilkeleri içeren ve tabilerine emreden bir dindir. Kur'an'da geçen ahlaki ilkeler saymakla bitmez. Adaetli olmak, yalan söylememek, hırsızlık yapmamak, saygılı olmak, haksızlık yapmamak, başkasının malına, ırzına namusuna tecavüz etmemek, kibirlenmemek, mütevazî olmak, yardım sever ve dayanışmacı olmak, çalışkan ve temiz olmak gibi çok sayıda ilke Kur'an'da önerilmektedir. Bunlar kişisel hayatta söz konusu olduğu gibi toplumsal hayatta da uygulanması gereken ilkelere. Bunlara ilave olarak çok sayıda ibadet de bir görev olarak inanan

müminlerin omuzuna yüklenmiştir. Aristo'dan Kant'a ahlakçı filozofların ahlak teorisiyle İslam'ın ahlak anlayışı arasında çok yapısal fark yoktur. Aristo, yukarıda kısaca izah edildiği gibi, orta yolu tavsiye edip her türlü ifrat ve tefritten kaçınmayı önerirken Kur'an da "sırat-ı müstakim"i (doğru yol) önerir. Neredeyse tüm İslam teolog ve filozofları Aristo'nun ahlak felsefesini esas alır sadece onun mantığına Kur'an'da var olan ilkeleri eklerler.

Gerek ahlak gerekse inanç sorumluluğu, bunları yerine getirecek aktörlerin belli ölçüde özgür olmasını gerektirir. Hem sorumlu tutup hem de bunları seçecek özgürlükten mahrum bırakmak adalet ve hikmet sahibi Allah'a uygun düşmez. Bu konu üzerinde Müslüman bilim adamları arasında bitmez tükenmez tartışmalar ortaya çıkmış, konu tüm detayıyla incelenmiştir. Aşağıda bu doktrinlere kısaca değinmekte yarar vardır. İnsanın özgürlüğü konusunda dört temel eğilimden söz edilebilir. Bunları a – aşırı deterministler, b – aşırı rasyonalistler c – deterministlere yakın ve d – rasyonalistlere yakın olarak tasnif edebiliriz. Bunlardan aşırı deterministler insan iradesini reddeden ve insanın fiillerini doğrudan ilahi takdire bırakan cebriye ekolüdür. Bu ekolün teorileri insan özgürlüğü ve seçimini dışladığı için savunduğu eylem tipi, pratik rasyonel eylem tipine girmez.

Tam bunun karşı ucunda Mu'tezile ekolü yer alır. Mu'tezile ekolü, İslam dünyasında radikal düşünceleri ile tanınmış bir ekoldür. Her konuda olduğu gibi insan eylemi konusunda da bu ekol, diğer İslamî düşünce ekollerine nazaran daha radikal denilecek bir düşünce ortaya koymuştur. Bu konuşa Mu'tezile'nin tezi; insanın kendi fiilinin yaratıcısı olmasıdır. (Yazıcıoğlu, 2017: 33-34). Bunun anlamı insanın fiillerinde Allah'ın bir etkisi yoktur, tamamen insana aittir. Doğal olarak Mu'tezile insanın ve insan irade ve gücünün Allah tarafından yaratıldığını kabul eder. Allah, insana güç ve seçme kabiliyeti verdikten sonra gerisine karışmaz demektedirler. Onlar doğrudan fiilleri de dolaylı ya da türev fiilleri de insana atfederler. Türev fiillere "tevlid" adını verirler. Bunun anlamı, iradi bir fiile bağlı olan başka bir fiilin ortaya çıkması. Mesela elin hareketine bağlı olarak parmaktaki yüzüğün hareket etmesi bir türev fiildir ve yine onu yaratan insandır.

Mu'tezile'nin insan özgürlüğü ile ilgili yaklaşımı her yönüyle asırlarca tartışılmıştır. Özellikle Eş'arî alimler Mu'tezile'nin insan özgürlüğünü savunur bir pozisyonda olsa da hem insan kudretini hem de iradesini Allah'a atfettiklerinden nihayetinde yine fiil Allah'ın verdiği kudret ve iradeyle olacağından yine insanın

inisiyatifi çok sınırlı kalacaktır. Dolayısıyla Mu'tezile ile kendi aralarında yapısal bir fark bulunmamaktadır.

Konum itibariyle Cebriyeye, yani deterministlere daha yakın olan diğer bir ekol ise Eş'arî ekoldür. Eş'arî ekole "orta cebir" taraftarları denilmiştir. Daha çok Araplar arasında yaygın olan bu dinî ve itikadî ekol diğer bir Sünni ekol olan Mâtürîdîlik'ten farklı bir jeo-stratejik ortamda gelişmiştir. Nitekim bu ekolün kurucu babası olan İmam Eş'arî, 40 yıl boyunca Mu'tezile ekolü içerisinde kalmış ve Mutezile düşüncelerini savunmuştur. Daha sonra (anlatıldığına göre) üç gün arka arkaya gördüğü bir rüya ile ilgili mezhepten ayrılıp Sünni mezhebe geçmiştir. (Yazıcıoğlu, 2017: 23).

Eş'arîlerin hareket noktası, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasıdır. Buna insan eylemleri de dahildir. İnsan eylemlerinin yaratıcısı Allah olması durumunda insanın sorumluluğunun temeli ortadan kalkmış olmayacak mı? Eş'arîler bu konuda çok yetersiz argümanlar üretirler. Bu argümanlardan biri 'kesp-halk' ayırımıdır. Onlara göre iradi fiillerde iki cephe vardır, bir cephe insana diğer cephe Allah'a aittir. Bunlardan kesb dedikleri cephe insanın yapmasıyla ilgilidir; buna karşılık halk olarak ifade ettikleri cephe Allah'ın yaratmasıyla ilgilidir (Yazıcıoğlu, 2017: 61-62). Mesela bir cinayette hem kesp durumu hem de halk/yaratma durumu vardır. Kişinin birini katletmesi kesp eylemidir; fakat onun sonucu olarak kişide ölümü yaratmak Allah'a aittir.

Bu yaklaşım çok tatmin edici bulunmadığı ve insana sorumluluk yükleyecek temeli sağlamadığı nedeniyle daha sonra gelen Eş'arîler farklı doktrinler geliştirmişlerdir. Mesela bunlardan Bâkılânî, (941/1013) insanın fiillerini iki ayrı kudretin tesiriyle yaratıldığını ifade eder. Bunlardan biri Allah'ın kudreti diğeri insanın kudrettir. Ona göre İlahî kudret fiilin aslını, insanın kudreti ise fiilin vasfını meydana getirir. Mesela secde eyleminde iki durum söz konusudur; biri secde eyleminin özü, diğeri kime edildiği ile ilgi niteliği. Secde eyleminin özünü yaratan Allah olmasına karşılık onun Allah'a mı yoksa herhangi bir puta mı olduğunu belirleyen insandır. Buna göre kişi yaptığı eylemin niteliğini belirleyerek fiilin doğuracağı sonuçların da sorumluluğunu yüklenmiş olur (Gölcük, 1997, s.176-177). Bâkılânî'nin yaklaşımı Eş'ari alimlerden ziyade Mâtürîdî alimler tarafından benimsenmiştir.

Sünni ekolün ikinci önemli temsilcisi olan Mâtürîdî Ekolü insan eylemleri konusunda Mu'tezile'ye yakın bir pozisyonda durur. Bu ekolün kurucu babası İmam-ı

Mâtürîdî'dir (öl. 944). Bir Türk aileye mensup olan İmam-ı Mâtürîdî çok etkili bir itikadî mezhep kurmuş ve milyonlarca Müslümanı asırlarca etkilemiştir. Türklerin, Pakistanlı, Hindistanlı ve Afganistanlı Müslümanların büyük çoğunluğunun itikadî mezhebi Mâtürîdî mezhebidir. İbadet ve diğer pratikler konusunda Maturîdîler Hanefi mezhebine tabidirler.

O, akıl, tecrübe – deney ve dini metinleri dikkate alarak insan fiillerinin insan iradesi ve kudretinin, aynı zamanda yaratma olarak İlahi ilim, irade ve kudretin müştereken eseri olduğunu temellendirmeye çalışır.

İmam-ı Mâtürîdî, Allah'ın, emir ve yasakları insanlar için koyduğunu; bunun ise ciddi bir sorumluluk gerektirdiğini ifade eder. Çünkü bu fiillerin sonucunda ödül ve ceza söz konusudur. Bu durum, insanın fiilleri belirlemede ve yapmasında özgür olmasını gerektirir. Aksi durumda insanın kapasitesinin dışında bir sorumluluktan dolayı cezalandırılması söz konusu olur ki bu ilahî adalet ve hikmete uygun düşmez. İmam-ı Mâtürîdî de çağdaşı Eş'arî gibi insanın iradi fiilinde iki yönün bulunduğunu; bunlardan birinin yaratma, diğerinin yapma yönü olduğunu kabul eder. Yaratma, Allah'a yapma ise insana aittir (Yazıcıoğlu, 2017: 36).

Mâtürîdî alimler genellikle Bâkılânî'nin geliştirdiği fiilin “aslı-vasfı” doktrinini benimsemişlerdir. On dördüncü yüzyılda ise Sadrüşşeria (öl. 1346) bu konuda daha orijinal ve ika edici bir tez geliştirmiş ve kendisinden sonra gelen alimleri etkilemiştir. Maveraünnehir ulemalarından olan bu alim, Mu'tezile ve Eş'arîlerin yaptığı hataları yapmadan insana fiil konusunda bir özgürlük alanı üretmiştir. Sadrüşşeria geliştirdiği tezle Allah'ın kudreti ve iradesiyle insan özgürlüğünü birbirini engellemeden uyumlulaştırmaya çalışmıştır.

Sadrüşşeria, şeyleri üç kategoride ele alır. Bunlardan ilki ‘mevcut’ olanlardır ki bunların dışsal alemde varlıkları söz konusudur. İkincisi “medum” olanlardır ki dışsal alemde varlıkları söz konusu değildir. Üçüncü kategori ise “ne var ne yok” olan şeylerdir. Bunların varlıkları zihinde söz konusu iken dışsal alemde yoktur. O, insanın iradesini bu üçüncü başlık altında ele alır ve ‘hall’ olarak nitelendirir. İnsan iradesi ‘nispî’ bir olgudur bundan dolayı Allah'a isnadı gerekli değildir. Buradan da anlaşıldığı üzere Sadrüşşeria insan iradesini bir mevcut olarak değil, nispî ve izafî bir olgu olarak tanımlar.

Sadrüşşeria, insan fiillerinin yaratılması konusunda; Allah'ın kendi irade ve kudretiyle birlikte insanın irade ve kudretini de eş zamanlı olarak fiilin yaratılmasında asıl sebeplerin içerisine aldığı ifade eder. Bu durumda insanın iradesi bir şeyi

seçmedikçe Allah o şeyi genellikle yaratmaz. Yani insan iradesi alternatifler arasından istediğini seçebilecek bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla Allah insana verdiği cüz'î iradesiyle yaptığı seçimler sonucunda işlediği fiillerden insanı sorumlu tutmaktadır. Bu konuda başka ilginç bir tez Sivaslı İbn-i Hümam (1456) tarafından geliştirilmiştir. O, Kitabı'l Müsayere isimli eserinde insanî fiil konusunu ele almış ve insanın kendi iradi fiillerinin yaratıcısı olabileceği tezini savunmuştur (Es Sivasî, çev. Harun Işık, 2017, s.43).

Çağımızın önemli teologlarından olan Said Nursi (1877/1960) de Mâtürîdî geleneği izleyerek insan hürriyeti konusuna çok önem atfeder.

Sonuç olarak İslami geleneğin belli başlı ekollerini Weberyen pratik-rasyonellik açısından değerlendirdiğimizde Cebriye ve Cebriyeye yakın düşen Eş'arîlerin eylem teorilerinin pratik rasyonel eylem şartlarını taşımadığı; buna karşılık Mu'tezile ve Mâtürîdî geleneğin fazlasıyla taşıdığı sonucuna ulaşabiliriz. İslami geleneğin önemli teolojik okullarında geliştirilen özgürlük teorilerinde pratik-rasyonel eylemin şartlarını hangisinin karşılayıp hangisinin karşılamadığını inceledikten sonra aşağıda ana akım iktisadın eylem yaklaşımının bu şartları karşılayıp karşılamadığını inceleyelim.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

## MODERN EKONOMİK TEORİDE PRATİK RASYONEL EYLEM

Ana akım iktisadi düşünce, klasik iktisadi düşünürler tarafında geliştirilmiş bir düşünce tarzıdır. Kendisine göre bir insan tasarımı, akıl ve ekonomi tasarımı vardır. Klasik iktisatçılar bu düşünceyi temellendirirken çok sayıda kavram ve ilke geliştirilmiştir. Bilindiği gibi bu düşünce faydacı yaklaşım üzerine bina edilir ve amacın maddi faydayı maksimize etmek olduğunu ifade eder. Kaynakların kıt, insan ihtiyaçlarının sınırsız olduğu varsayımını hareket noktası olarak alır. Bu nedenle kıt kaynakların sınırsız ihtiyaçlar arasında nasıl dağıtılacağını temel problem olarak alır.

Ana akım iktisadi düşüncenin temel kavramlarını kısaca gözden geçirip en sonunda bu kavram ve varsayımlar altında gerçekleştirilen eylemin hangi ölçüde pratik rasyonel eylem kategorisine girdiği hangilerinin girmedini belirlemeye çalışalım.

### 3.1. Tercih

Tercih kelimesi köken olarak Arapça bir kelimedir. Dilimize Arapçadan geçen bu sözlüğün Türkçe karşılığı yeğlemedir (<http://sozluk.gov.tr/>). Tercih kelimesi İngilizcede beğenmek, hoşlanmak veya bir şeyi diğerine nazaran istemek anlamlarında da kullanılır (<https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/prefer>). Bu kelime kavramsal olarak bir şeyi öbürüne göre daha iyi, daha üstün ve önemli tutma; bir şeyi diğer bir alternatifine göre yeğ tutma demektir.

#### 3.1.2. İktisat ve Tercih Kavramı

Yukarıda kısaca değinildiği gibi tercih yapmak demek insanın alternatifler arasında en çok fayda sağlayacağı malı, hizmeti ya da durumu seçmesi ve eylemini o çerçevede gerçekleştirilmesi demektir. Şayet kaynaklar sınırsız olsa idi kimse böyle bir

tercih yapmaya ihtiyaç duymayacaktı. Bu dünya her açıdan sınırlılıklar dünyasıdır. Herkes, her istediğini elde edememektedir.

Kıtlık, genel hayatın içerisinde özellikle ekonomik hayatın en temel gerçekliği olarak karşımıza çıkar. Kıtlık, mevcut olan kaynaklarla istekler arasındaki dengesizliğin sonucu olduğu gibi iktisat biliminin de başlangıcı olmuştur. Buradan hareketle kıtlık kavramı kaynakların kullanılması üzerinde yapılan mücadelelerde ekonomik aktörlerin kararlarında etkili olmaktadır (Aydın ve Şimşek, 2010: 23). Yapılan bu mücadelelere de iktisadî faaliyet adı verilir. Var olan tüm iktisadî faaliyetler insanların istekleriyle mevcut kaynaklar arasında bir denge oluşturmaya ve insanların refah düzeylerini yükseltme amacıyla gerçekleştirilir.

İktisat biliminin temelini bu kıt kaynaklarla insanların ihtiyaçları karşılarken insanlar için en yüksek faydayı elde edecek şekilde tahsis edilmesi oluşturur. Bu tahsis konusunu kişilere, firmalara ve devletlere göre olacak şekilde üçe ayırıp inceleyebiliriz. Kişiler ellerinde var olan sınırlı kaynaklarını ihtiyaçlarının şiddet derecesine göre tahsis ederler. Firmalar ise sahip oldukları kaynaklarını ne tür mallardan ne kadar üreteceklerine karar verirken yine sınırlı kaynak kısıtıyla ve tercihle karşı karşıyadırlar. Aynı durum devlet için de geçerlidir.

Tarihin hemen her döneminde bu kıt kaynakların sınırsız ihtiyaçlar arasında tahsisi sonucu üç farklı sistem ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki; bu kıt kaynakların paylaşımı konusunda piyasadaki arz ve talep dengesi ile birlikte saptanmış fiyat ve miktar ilişkisini esas alan piyasa sistemidir. İkincisi kimin hangi kaynağı ne kadar kullanacağını merkezi otoritenin belirlediği sistemidir. Üçüncü sistem ise piyasa sistemi ile kumanda sisteminin karışımı olan karma sistemdir. Bu sistemde bazı mal ve hizmetler kamu tarafından bazısı da piyasa tarafından tahsis edilir (Eğilmez, 2017: 13-14).

### **3.1.2.1. Fayda**

En geniş anlamada fayda; insanların ihtiyaçlarını mal ve hizmetlerle giderme durumunu açıklayan bir kavramdır. Fayda, bir insanın isteğini karşılamak için bir mal veya hizmetin gücü olarak tanımlanır. İktisat biliminde hatırı sayılır iktisatçılar memnuniyet (satisfaction) kavramını fayda olarak kullanırlar. Fayda kavramı öznel bir kavram olarak karşımıza çıkar bu yüzden kişiden kişiye değişiklik gösteren bir



karaktere sahiptir. Kişinin zihinsel düşünce yapısına bağlı bir kavram olan fayda bu özelliğinden ötürü nicel olarak ölçülmesi mümkün değildir.

Fayda, mal ve hizmetin insanî ihtiyaçları karşılama özelliği olarak algılanırsa tüketicinin bir mal veya hizmet satın aldığı anda ondan fayda sağladığını kabul etmemiz gerekir. Bu satın almada ödenen maliyet haddi zatında malın ya da hizmetin sağladığı faydayı satın almaktadır.

Tezimizin birinci bölümünde detaylıca incelediğimiz gibi insanlar yani tüketiciler fayda seçimlerini yaparken rasyonel davranırlar. Bu rasyonel seçim yapma eylemi içerisinde fayda ile beraber maliyeti de barındırmaktadır. Her bir faydanın maliyeti mevcuttur. Fakat öncelikle faydayı detaylıca inceleyeceğiz. Toplam ve marjinal olmak üzere iki tip fayda mevcuttur. Şimdi bunları inceleyelim.

### **3.1.2.1.1. Toplam Fayda**

Toplam fayda bir malın tüketilmesi konusunda elde edilen tatmin olarak belirtilebilir. Bir başka deyişle toplam fayda; bir kişinin yani tüketicinin belirlenmiş olan bir zaman diliminde diğer tüm mal ve hizmet tüketimleri sabit durumda iken bir malın veya hizmetin çeşitli miktarlarının tüketilmesinin neticesinde ortaya çıkan tatmin seviyesidir. Toplam fayda, her bir faydayı birim olarak esas alarak o birimlerin toplamı ile elde edilir.

### **3.1.2.1.2. Marjinal Fayda**

Marjinal kelimesi Türkçe’de iki anlama gelmektedir. Bir anlamı aykırı manasında bir sıfat olarak kullanılmaktadır. İsim anlamıyla ise marjinal kelimesi “son kullanılan birim” anlamına gelmektedir. Biz marjinal kelimesini sıfat anlamıyla değil isim anlamıyla kullanacağız. Marjinal fayda ise en genel manada tüketim miktarı ile toplam faydadaki değişimi belirten bir kavramdır. Yani tüketilen bir üründe, bizim örneğimizde poğaçada, bir birimlik değişimin toplam faydada meydana getirdiği değişime marjinal fayda denir. En geniş ve en basit manada marjinal fayda; tüketilen son birim maldan elde edilen faydayı belirtir.

Jevons, faydayı zevk veren ve acıyı önleme kabiliyetine sahip her türlü hizmet, eşya ya da davranış olarak tanımlar. Ona göre fayda, her bir mal veya hizmetle birlikte gelen ve ondan ayrılmayan bir durumdan ziyade insanların

ihtiyaçlarına göre olan durumu yansıtmaktadır (Jevons, 1957: 43-46). Fayda kavramı genel olarak yukarıda da değinildiği gibi birey ile mal ve hizmet arasında maddi bir bağdan ziyade özünde manevi bir bağ kurulması sonucu ortaya çıkar. Bu bağlamda incelediğimiz marjinal fayda ilkesi de mallar ile bireyler arasında var olan öznel değerden ziyade mübadele değerine odaklanmaktadır.

Menger ise mal tanımı yaparken bu kavramı arzu ile birleştirmiştir. O, malların niteliğinin bilinmesini bireyin arzusunu bilmesi ve ihtiyacı olan malın bu arzuya denk gelmesi ile birlikte bu malların kıt olduğunun farkına varılmasına dayandırmıştır (Menger, 1950: 58).

Jevons ve Menger kişinin bir mal için ödediği talep fiyatı ile marjinal faydayı eş değer tutmuşlar ve ikisini ilişkilendirerek bu kavramı açıklamaya çalışmışlardır. Hatta Jevons faydanın yanında “eksik fayda” kavramını da ortaya atarak kişinin bir şeyden fayda elde ederken diğer yandan o şeyi tercih etmesinden ötürü doğan bir eksik faydasının olduğunu ifade etmiştir. Onun bu eksik fayda görüşü çalışmamızın takip eden başlığında “azalan marjinal fayda ilkesi” olarak ele alınmıştır.

Alfred Marshall, konu ile ilgili ufuk genişleten başka bir görüş ortaya atarak üretimdeki maliyeti ve marjinal fayda ilkesini birleştirmiştir. O, üretim maliyeti ile birlikte marjinal faydanın değeri belirlediğini ifade etmiştir (Kazgan, 1991: 133). O, faydanın ölçülebilir olduğunu yani azalan bir marjinal faydanın olduğunu bunun yanı sıra tatmini maksimumlaştırmaya çalışan bir iktisadî ilkelere olduğunu kabul eder.

Marshall, dar anlamda Neo-Klasik değer teorisinin kurucu konumundadır (Kazgan, 1991: 133). O, farklı zaman dilimlerine göre değeri belirleyen faktörleri araştırdı ve önemli rolü oynayan faktörlerin zamandan zamana değişiklik gösterdiğini saptadı. Kurgulamış olduğu bu yeni değer teorisinde Marshall, biraz daha ahlaki ilkelere ağırlık vermiş olsa da özünde yine “bırakınız yapsınlar, bırakınız etsinler” düşüncesinin savunmacısı olmaya devam etmiştir (Kazgan, 1991: 133).

İlerde detaylıca ele alacağımız azalan marjinal fayda ilkesinin kuramlarından hareketle Alfred Marshall, bireyde var olan para miktarı ve var olan bu paranın satın alma gücü ile zevkleri veri olarak ele alarak talep eğrisinin eğimini eksi yönlü buldu. Tüm bu verilerin toplamının sonucu olarak ise piyasa talep eğrisine ulaştı. Bu sonuca ulaşan Marshall buna rağmen fiyatların genel manada marjinal faydayı belirlediğini, ölçtüğünü söyleyemeyeceğimizi ifade eder. Çünkü çalışmamızın geçmiş bölümlerinde de incelediğimiz gibi insanların farklı kişilik özelliklerine sahip olması onların

arzularını etkilediği gibi farklı şartlar altından bulunan insanların da fayda sağladığı konular farklılık arz etmektedir (Marshall, 1938: 99-100).

### **3.1.2.1.2.1. Azalan Marjinal Fayda İlkesi**

Bir malın tüketimine devam edildikçe ondan elde edilen fayda eksi yönde bir seyir izleyecektir. Susayan biri için ilk bardak sudan sonraki her bardak su için marjinal fayda azalacaktır. Hatta susuzluğumuzu giderdikten tüketime devam edersek kusmamıza neden olur. Yani marjinal faydası kalmaz; zarar vermeye başlar.

İnsanların gelirlerini de azalan marjinal ilkesi ile açıklamaya çalışan Bernouilli, gelirin azalan faydasını kumar oynayan insanların kumar oynarken takındıkları tavır üzerinden açıklamaya çalışır. Kumar oynayan bireylerin kazanma şansı yüzde elliden fazla ise bahse koydukları para miktarı artınca toplam kazancın matematiksel olarak bekleyişinin o kadar büyük olacağını hesaplayan Bernouilli, bu kazanç beklentisinin matematiksel olarak artmasına karşın bireylerin neden bahis için ortaya sınırlı para koyduklarını araştırdı. Araştırmasının sonucunda “gelirin marjinal faydası”nın azaldığı ilkesine vardı (Kazgan, 1991: 121).

Bernouilli'nin ortaya koyduğu daha sonraları St. Petersburg Paradoksu olarak anılacak olan bu durum özünde 50 lira fakirleşmeyi riske atabilmesi için 50 lira zenginleşmek şansının yarıdan fazla olması demektir. Bunun sebebi her 50 lira miktar olarak aynı olsa da kazanç olarak geldiğinde gittikçe azalan bir faydası olurken kayıp olarak gittiğinde ise gittikçe artan faydayı temsil eder. Bu demektir ki; gelir arttıkça gelirin marjinal faydası azalır.

Tecrit Edilmiş Devlet kuramıyla marjinal fayda teorisini hem üretimin bölgesel yerleşimi hem de bölüşümü açıklamaya çalışan Von Thünen (Kazgan, 1991: 121) dünyanın geri kalanından çetin arazi şartlarıyla ayrılmış (tecrit edilmiş) olan ve dış dünya ile ticareti bulunmayan bir devletin tüketim odaklı toprak kullanımının nasıl olacağını araştırmıştır. Ona göre tüketim merkezinin çevresinde bulunan ilk halka olan üretim kolay bozulabilir yoğun üretime elverişli ağır ulaştırma masraflarını karşılayamayacak süt ve sebze gibi ürünlere ikinci üretim halkası yakıt ve yapı malzemesi sağlamak için ormanlara ayrılacak daha sonra hububat, hayvan yetiştiriciliği avcılık alanları olacaktır. Thünen, bu yerleşme modelinde üretimin tüketim merkezlerinden uzaklığına bağlı olarak onların marjinal maliyeti üzerinde

durdu. O, bu konuda üretim girdileri kullanımına göre mesafe dahil olmak kaydıyla marjinal maliyeti marjinal verime eşit olarak belirleneceğini ifade eder (Kazgan, 1991: 122).

Faydacı felsefeye bağlı olan bir diğer düşünür olan Gossen, rasyonel (akılcı) tüketicinin kişisel dengesini belirleyici üç kanun kurgulamıştır. Ona göre toplumda maksimum düzeyde gerçekleşebilecek olan refahı bu üç kanuna bağlıdır. Bunlardan ilki azalan marjinal faydadır ki yukarıda ele almaya çalıştık. Bir malın eldeki tüm birimleri birbirinin yerine kullanılabilir durumda (ikame mallar) bu durumda tüketilen birimleri arttıkça marjinal fayda azalır.

İkinci kanun ise tatminin maksimumlaştırılması kanunudur. Rasyonel tüketici belirli bir miktar maldan sağlamış olduğu tatmini maksimumlaştırmaya çalışır. Bu maksimum tatmin paranın her bir çeşit marjinal malda eşit şekilde bir fayda sağlayacak dağılımla harcanması sonucu gerçekleşmesi mümkün olur.

Üçüncü ve son kanun ise faydanın kıtlık sonucu ortaya çıkmasıdır. Bir mal ancak doygunluk noktasından daha az bir noktada ise kendine has öznel bir değer taşır. Yani burada söz konusu değer malla kişi arasında var olan değerdir. Gossen'e göre mutlak değer diye bir değer söz konusu değildir (Kazgan, 1991:122).

### **3.2. İktisat ve İnsan Türleri**

İnsan, hemen her bilim dalının derinlemesine incelemelerde bulunduğu bir konu olmuştur. Her bilim dalı, kendi bakış açısından insanı ele almıştır. Sosyolojik açıdan, psikolojik açıdan, tarihsel açıdan ve daha bir sürü bilimin bakış açısından insan incelenmiştir. Tüm bu incelemelere rağmen insan üzerinde de konsensüse varılmıştır bir tanım ya da inceleme sonucu bulunmamaktadır. Dünyadaki insan sayısı kadar farklı açıklamalar ve farklı sonuçlar bulunmaktadır.

Bir ekonomik analize başlanmadan önce yapılması gereken ilk şey model insan tipinin belirlenmesidir. Böylelikle ortaya atılan varsayımlar ile bireyin bulunduğu davranışlar arasında mantıksal bir ilişki kurulabilir. Ekonomi bilimi ne zaman bir ekonomik etkiden ya da ekonomik bir modelden söz etmek istese öncelikle insan modeli kurgulaması gerekir. Bu da demek oluyor ki kurulan ya da kurulacak olan her ekonomik modelin kendine uygun bir insan modeli bulunmak zorundadır.

Biz de çalışmamızın bu bölümünde insanı, ekonomik açıdan incelemeyiz. Ekonomi de insan tanımlarını inceleyecek ardından da olması gereken insan modelini açıklamaya çalışacağız.

### **3.2.1. Ekonomik İnsan Tipi (Homoeconomicus)**

Homoeconomicus, klasik iktisat ve neo-klasik iktisat düşüncesinin insana bakışındaki temeli oluşturur (Ryan, 2003: 245). Bu kavram bütçe imkanlarının el verdiği ölçüde refahını maksimize eden bireyi tanımlamak için kullanılmıştır (Nyborg, 2000: 309). Homo-economicus, tüketici açısından faydayı maksimize etmeye çalışan, üretici açısından ise karı maksimize etmeye çalışan rasyonel bir bireyi tarif etmek için kullanılır (Yayla, 1993: 102).

Homo-economicus, metodolojik ve ontolojik açıdan bireye yaklaşan bir düşünce yapısında “bırakınız yapsınlar, bırakınız etsinler” ve “minimal devlet” anlayışının oluşturduğu liberal devlet modelinin temel yapı taşı konumunda olmaktadır (Yayla, 1992: 135-136). Homo-economicus yani sadece ekonomik yönden ele alınan insan minimal devleti oluşturan toplumun bırakınız yapsınlar, bırakınız etsinler parolası ile yaşayan bireyleri olarak karşımıza çıkarlar. İnsan davranışının hemen her özelliğini açıkladığı iddia edilen homo-economicus’un ahlak (moral) bakımından konuları irdelemesinde başarısız olduğunu gözlemlenmektedir. İnsanların zevk aldıkları için ya da gelecek için bir fayda sağlama beklentisi içinde başkalarına yardım ettikleri gibi manalar ile ahlakî bir yön katılmaya çalışılan bu kavram tüm bu çabalara rağmen başarısız olmuş ve yetersiz olarak nitelendirilmiştir (White, 2004: 89-90). Özellikle neo-klasik iktisadın temsilcilerinden Hayek ve Buchanan gibi liberalcilerde bu kavramın ahlak (moral) bakımından eksik ve yetersiz kaldığı noktasında hem fikirdirler (Ryan, 2003: 246).

### **3.2.2. Homoagent İnsan Tipi**

Her bir ekonomik model için ayrı bir insan modeli olduğunu konunun girişinde zikretmiştik. Homo-economicus, klasik ve neo-klasik iktisatçılar için model insan iken akılcı iktisatçılar için bu insan modeli Homoagent insan tipidir. Bu insan tipinde amaçlara ulaşmak için nasıl hareket etmesi gerektiğini tercih edip seçebilen insan türü olarak tanımlanır.

Akılcı iktisatın eylemleri tanımlamasının özet halini; daha değerli olanı daha az değerli olana tercih etmek olarak belirtebiliriz. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta hangi şeyin bir diğer şeye göre daha değerli olduğunun bilgisinin var olmamasıdır. Burada bu bilginin var olmaması bir eksiklik olarak algılanmamalıdır. Buradaki bilgisizlik her insanın nevi şahsına münhasır olmasından dolayı kaynaklanmaktadır. Marjinal fayda ilkesi gereğince çok susuz kalmış biri için en değerli olan şey su iken yemeğini afiyetle yemiş bir insan için kahve ya da baklava daha değerlidir. Bu tamamen insanın o andan bulunduğu konuma ve bulunduğu duruma bağlıdır. İnsanın; kendi düşüncesi, kendi mantıksal çerçevesi ve içinde bulunduğu duruma göre değer katsayısı değişkenlik göstermektedir.

### **3.2.3. Homunculus (Cüce İnsan) Modeli**

Homunculus, literatürde cüce insan manasına gelmektedir. Aslen gelişimini tamamlayamamış bir insanı ifade eden bu kavramı ekonomik manada kullanan düşünür Alfred Schutz'dur. Bir önceki bölümde görüşlerine detaylıca yer verdiğimiz düşünür bu kavramı bir iktisatçının ekonomik dünyada bir insanı incelemesini kolaylaştırmak için bu modeli kurmuştur.

Ona göre ekonomik dünyadaki aktör; tüm yaşantısını dostları arasında yaşayan bir insan değildir. Burada kastedilen aktörün yaşantısı, düşünce ve davranışlarıyla dış dünyadaki ve iç dünyadaki ekonomik açıdan alakalı olan alana indirgenmiştir. Ekonomik amaçlara dayalı ekonomik araçlarla ekonomik hedeflere ulaşılması, bilinç akışının kendine has içeriğini oluşturduysa, "homunculus model" ideal olarak bir insanın davranması beklenildiği şekilde davranan ideal bir tiptir.

Bununla birlikte, böyle bir hayali bilinç için, iktisatçı tarafından tanımlanan ekonomik hedefler sistemi olası tüm projelerin en üst sırasını oluşturacaktır. Sorunlu karşı ihtimal olarak diğeriyle rekabet edemeyen bir emirdir. Çünkü insanoğlunun bütün insanlığı içinde oluşabilecek tüm yaşam kesimlerinin bu karşı ihtimalleri, ekonomik "homunculus"un bilincinde tamamen ortadan kaldırılmıştır. Olası tüm projelerinin en üst sırası olarak, ekonomik eylemler sistemi, bu sistemde ortaya çıkabilecek tüm yarışan projelerin ağırlığını ve olumlu ya da olumsuz değerlendirmesini sorunlu olasılıklar olarak belirlemektedir.

### **3.3. Ana Akım İktisadi Düşünceye Eleştiriler ve Alternatif Düşünceler**

Ana akım iktisadi düşünce ve uygulamalara burada üç düşünürün eleştirisini vereceğiz. Bunlardan ilki Talcott Parsons, ikincisi Jürgen Habermas ve üçüncüsü Haider Naqvi'nin eleştirileridir. Aşağıda öncelikle Parsons'un eleştirel bakış açısına yer verilecektir.

#### **3.3.1. Talcott Parsons'un Faydacı Kapitalist Teorisi Eleştirisi**

Talcott Parsons, faydacı ana akım iktisadi, öznenin özgürlüğü ve sosyal düzen açısından eleştirir. Parsons'un eleştirilerini Habermas'ın çalışmasından özetleyelim. Parsons, faydacı ampirist geleneği eleştirme bağlamında normatif bir eylem teorisi geliştirir. Faydacı yaklaşıma iki açıdan saldırır. Birincisi ona göre faydacı yaklaşım amaç rasyonel eylem düşüncesiyle öznenin seçim özgürlüğünü güvence altına alamaz; ikinci faydacı yaklaşım, Hobbescu düzen problemini çözemez.

Teleolojik (amaçlı) eylem modeli, belli bir durumda amaçlar belirleyen, bu amaçlar için etkin araçları seçen bir aktör tasarlar. Parsons, “amaç”tan, aktörün belli araçları kullanarak elde edebileceği şeyi kast eder. “Durum”dan aktör açısından kontrol edilebilecek ve edilemeyecek şartları anlar. Alternatif araçlar arasından aktörün seçim yapmasını, maksim; amaç belirlemesini ise değer ve normlara yönelme olarak görür. Bunları “normatif standartlar” olarak birleştirir.

Bu model aktörün sadece bilgi sahibi olduğunu değil aynı zamanda amaç belirleme ve araçları seçme konusunda normatif olarak şekillenen kararlar da verdiğini öngörür. Parsons bu yolla iradî (voluntaristic) bir eylem teorisi kurmaya çalışır. Çünkü ona göre gerek amaçlar gerekse araçların belirlenmesi doğrudan öznenin kendi subjektif kararları doğrultusunda olacaktır.

Parsons'un modeli, ahlakî bir çaba ile özgür bir öznenin varlığına ihtiyaç duyar. Bu ahlakî çaba amaç, araç ve şartların durumunu dikkate alarak kararın verilmesini düzenleyecektir.

Ona göre özneler arası çoklu eylemleri sadece fayda koordine edemez, bunları ancak herkes tarafından ortaklaşa kabul edilmiş normlar koordine edebilir. Buradaki normlar ahlakî ilkelerdir ki nihai değerler olarak ifade edilir. Bunlar bir taraftan

özneler tarafından içselleştirilirken diğer taraftan toplumsal olarak kurumsallaştırılır ve bireylerin davranışlarını motive ederler. Doğal olarak bu öznelerin kendi egolarını kontrol altına almalarını gerektirir. Ona göre normal somut birey, ahlakî olarak kendisini disiplin etmiş bireydir.

Ona göre kurumsal normlara itaatte cezai yaptırım korkusu, sadece ikinci dereceden bir motivasyon olabilir; esas motivasyon ahlaki sorumluluk duygusudur. Parsons, faydacı yaklaşımın bu ilkeleri devre dışı bıraktığı için bir çıkmaz ve tutarsızlık içerisindedir.

Parsons, faydacı yaklaşımın öznenin özgür seçimi açısından da bir dilemma içinde olduğunu ileri sürer. Ona göre faydacı yaklaşımın öngördüğü öznenin temel davranış tipi amaç rasyonel davranıştır. İlgili birey objektif bir dünyada, objektif şartlar altında ve ampirik bilgiler ışığında hareket eder. Burada kullanılan bilgi sadece test edilebilen bilimsel bilgidir. Bu durumda amaç rasyonel davranışın başarısı araçların amaç ya da amaçları hangi ölçüde gerçekleştirdiği kriteriyle ölçülecektir. Burada seçilen araçların etkililiği en önemli kriterdir. Ona göre burada amaç konusu belirsiz kalmakta, hatta tesadüflük durumuna düşmektedir.

Öte yandan amaç rasyonel, farklı aktörlerin eylemlerini birbiriyle koordine edecek bir mekanizma sağlamaktan mahrumdur. Diğer aktörlerin karar ve tercihleri sadece kendi çıkarı açısından önemlidir.

Özgür eylemin özünü seçim özgürlüğü oluşturur. Bu konuda faydacı yaklaşım bir çıkmaz içerisindedir. Ona göre faydacı yaklaşımın hem pozitivistik hem de rasyonalistik yorumu özgürlüğü devre dışı bırakan deterministik bir özelliكتedir. Bir kere bu yaklaşımda amaçlar, ampirik olarak eylemi belirleyen şartlara yedirilmektedir. Aynı şekilde amaç belirleme, aktörün durumla ilgili bilgisinin bir fonksiyonudur. Buna göre eylem, şartlara rasyonel adaptasyon süreci olur. Aktörün rolü, durumu kavramak ve muhtemel gelişmeleri tahmin etmeye indirgenir. Faydacı eylem modeli, aktörün nasıl hata yapabileceğini açıklamaz.

Parsons, seçme özgürlüğünü ahlakî yanılabilme otonomisinde görür. O, sadece ya kalıtım ya da çevresel faktörlerden oluşan alternatifler arasında seçim yapabilme kabiliyetini ya da bilimsel bilgiye sahip olma ve muhasebe yapabilme yetisini özgürlük için yeterli görmez. O, araçsallaştırılamaz statüde olan normatif standartlar, ya da nihai amaçların amacı bizzat belirlediğini söyler.

Ona göre faydacı yaklaşım Hobbescu düzen problemini de çözemez. Hobbes, amaç rasyonel davranan tek bir özne ele alır. Bu öznenin tüm rasyonel kapasitesi,



amaçlarını dikte eden tutkularının hizmetindedir. Her bireyin duyguları tesadüfen doğa tarafından farklı farklı verildiği ve koordine edilmediği için, her birey kendi çıkarının peşinde koşarken herkesin herkesle savaştığı bir ortamda yaşar. Keza her aktör diğer aktörlerin karar ve eylemlerini kendi çıkarına araç olarak görür. Bu ortamda herkes başkalarını kendi çıkarı için araçsallaştıracak gücün peşinde olacaktır. Bu durumda faydacı toplum sürekli bir kaos ve çalkantı içinde olacaktır (Habermas, 1987, s.205 vd).

### **3.3.2. Habermas'ın Weber ve Marx Üzerinden Kapitalizm Eleştirisi**

Habermas, çeşitli çalışmalarında kapitalizmi genellikle Weber'in düşüncelerini analiz ederken eleştirir. Bu konuda onun kullandığı yöntem kendisinin geliştirdiği hayat evreni (life world), hayat evreni – sistem ilişkisi, hayat evreninin sistem tarafından kolonize edilmesi, meşruiyet sorunu, sosyal entegrasyon – sistemik entegrasyon, iletişim, rasyonel eylem, amaç rasyonellik, moral rasyonellik gibi kavramlar çerçevesinde kapitalizmi değerlendirmektedir.

### **3.3.3. Max Weber'in Kapitalist Modernlik Teorisi**

Habermas, Weber'in amaç rasyonellikle ilgili tezini yeniden yorumlarken bunu kendi tezinde merkezi bir yer alan “hayat evreni” çerçevesinde temellendirir. Ona göre toplum, hayat evreni ve sistem olarak iki ana unsurdan oluşur. Hayat evreni, sosyo-kültürel unsuru, sistem ise ekonomi ve politik yapıyı temsil eder. Faydacı kapitalist sistem, geleneğin inşa ettiği hayat evrenini orijinal doğasından kopartarak para ve politik gücü bağımsız hale getirir. Süreç, sadece sistemin bağımsız hale gelmeleri ahlak ve değerlerden kopmalarıyla bitmez, aynı zamanda sistemin unsurları olan para ve bürokrasi hayat evrenini kolonize eder. Ona göre hayat evreninin, sistemin direktiflerine boyun eğmesi ve fonksiyonunu yapamaz hale gelmesini içeren bu bağımlılık, bireysel güçlü kimlik ve aidiyet oluşumunu, hayat evreni bileşenlerinin anlam ve değer üretme sürecini, insan haysiyet ve onurunun erozyona uğratılarak “şeyleşmesi ve “yabancılaştırılması”nın hızlandırılmasını mümkün kılar (Habermas, 2001:755).

Habermas, Weber'in, faydacı bürokratikleşme sürecinin, modern kapitalist toplumların anlaşılması için bir anahtar kavram olduğuna inandığını söyler. Bu

kavram modern kapitalist toplumların en karakteristik özelliklerindedir. İlgili toplumlar bürokratikleşme yoluyla yeni bir örgütlenme modeli gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamdaki bürokratikleşmenin en göze çarpan eylem alanları kapitalist ekonomi ve devlet yönetimidir. Buna göre bürokratikleşme, iktisadi üretimin, amaç rasyonel girişimciler yoluyla rasyonel olarak hesaplanabilir bir tarzda gerçekleştirilmesi; keza devlet yönetiminin de hukuk eğitimi görmüş uzman hukukçular yardımıyla kurumsal bir biçimde icra edilmesidir. Bunun anlamı hem özel sektör işletmelerinin hem de kamu sektörü kurumlarının rasyonel tarzda örgütlenmesidir. Kapitalist bürokratikleşme sürecinde ekonomik işletmeler, başka bir ifade ile üretim araçları mülkiyeti feodal ve savuruk kişilerin elinden çıkar ve amaç rasyonel hareket eden kapitalistlerin eline geçer. Örgütlenmeler böylelikle iç yapılarında büyük bir esneklik, dışarıya karşı da büyük bir özerklik kazanırlar. Burada önemli olan nokta bu örgütlenme modelinin nötr olmadığı, tersine çevresini belirleme ve diğer alt sistemlere nüfuz etme özelliğinde olmasıdır. Gerçekten kapitalist iktisadın ve modern devlet yönetiminin örgütlenme biçimleri, etkililikleri sayesinde öteki eylem sistemlerini öyle belirler ve domine eder ki, modern kapitalist toplumlar sıradan insanlar için bir “örgütlenme toplumu” görüntüsünü alırlar.

İşletme ya da bürokratik bir kurumun örgütlenmesinin rasyonelliği, üyelerinin eylemlerini ne ölçüde amaç rasyonel eylemler kıldığı ile ölçülür.

Ancak bu örgütlenme biçimi kapitalist toplumda bazı patolojileri de beraberinde getirir. Bunlardan en önemlisi bu süreçte bir taraftan toplumsal rasyonelleşmenin en üst biçimi yaşanırken diğer taraftan bireylerin kendi özgür iradeleriyle eylemde bulunma kabiliyetleri ortadan kaldırılmış olur. Weber, bu patolojik sonuca “özgürlük kaybı” adını verir.

Habermas’a göre Weber, bir taraftan modern bürokrasilerin örgütlenme başarılarına hayranlık duyarken, diğer taraftan insanların bürokratik örgütlenme yoluyla kişiliksizleştirilmelerini ve özgürlüklerinin ellerinden alınmasını görerek kapitalizmin bu yıkıcı sonucunu bir trajedi olarak değerlendirir. Öte yandan Weber, kapitalist bürokratikleşmenin meslek etiğini tahrip edip, meslek sahiplerini genel olarak değer rasyonel tutumlardan uzaklaştırıp yerine kar ve çıkarı yerleştiren amaç rasyonelliği ikame etmesi sürecini rasyonel olarak çalışan bir makine imgesiyle ifade eder: “Cansız bir makine, donuklaşmış bir ruhtur. Sadece böyle oluşudur ki, ona insanları onun hizmetine girmeye zorlama ve onların gündelik çalışma hayatlarını, gerçekten de fabrikada olduğu gibi egemen bir biçimde belirleme gücünü verir.

Donuklaşmış ruh aynı zamanda, eğitilen uzmanlık emeğini özelleştirmesiyle... yönetmelikleri ve hiyerarşik olarak kademelendirilmiş itaat ilişkileriyle bürokratik örgütlenmeyi oluşturan canlı makinedir.” (Weber,1964: 1060’tan aktaran, Habermas, 2001:757).

Ekonomi ve devlet yönetiminde bu yeni örgütlenme modeliyle birlikte, diğer alt sistemler (ekonomi, devlet yönetimi, din, ahlak ve sanat) bağımsızlaşarak kendi iç mantıklarına göre işlemeye başlarlar. Hatta bunlar arasında uyum değil, düşmanlık söz konusu olur. Bunlardan mesela bilim ve devlet yönetiminin, ekonomi ve hukukun hayat evreninin temel unsurları olan ahlak ve dini alt sistemlere karşı düşmanca bir tutumu da söz konusudur. En etkili alt sistem olan ekonomi ve devlet yönetiminin kültür, toplum ve bireysel kişiliklere karşı tutumları tuhaf bir biçimde kayıtsızdır. Habermas, Luhmann’ın bu süreci, “toplumun insansızlaştırılması” süreci olarak ifade ettiğini hatırlatır. Bunun anlamı toplumsal gerçekliğin tümüyle normatif bağlardan koparılmış, nesnelleştirilmiş ve bir örgütlenme gerçekliğine büzülmüş olmasıdır (Habermas, 2001: 758).

Habermas, faydacı kapitalist bürokratik örgütlenme modelinin bireysel kişilik, kültür ve toplum üzerine derin etkisini araştırır. Ona göre modern işletmeler ve kurumlar, özgür üyelik ilkesine göre işler. Yani feodal dönemde olduğu gibi angarya söz konusu olmaz. Bu kurumlar açısından bakıldığında çalışanların bu kurumlar için önemi onların gösterdiği performans ile paraleldir. Bu tip örgütlenmede bireylerin değer yargıları, sosyal statüleri ve normatif bakış açıları önemsizdir.

Bu durum sadece örgüt ile kişilik arasında ortaya çıkmaz; aynı şey örgütün kültür ve toplumla ilişkileri için de geçerlidir. Seküler ve laik devletin kilise kurumuyla ilişkisinde olduğu gibi modern örgütlenme biçimleri de kültür, din ve geleneğin meşrulaştırıcı dünya görüşlerinden kendilerini bağımsız tutarlar. Örgütlenmeler, ideolojik tarafsızlık maskesi altında gelenek ve kültürün meşruiyet sağlayıcı gücünden vazgeçerler; aksi durumda gelenekler örgütlerin hareket alanı ve program oluşturma kabiliyetini kısıtlayacaktır. Kişilerin, örgütlenmelerin üyeleri olarak kişilik yapılarından sıyrılmaları gibi kültürel gelenekler de örgütlerin amaç ve araç belirleme eyleminden sıyrırlar. Bu durumda örgütlenmelerin, meşruiyet ihtiyaçlarını kendi başlarına karşılayabilmeleri gerekir.

Örgütlenmeler elbette sadece kişiliklerden, kültürel geleneklerden kendisini bağımsız hissetmez; aynı zamanda hayat evreninden de bağımsızlaşır. Bu durumda toplumsal yapı kendi içinde parçalanarak bir bölümü hayat evreninden kopmuş kendi

mantığıyla işleyen (ekonomi ve devlet yönetimi) bürokratik organizasyonlar, diğer tarafta hayat evreni sınırları içerisinde kültür ve geleneğe duyarlı alanlar. Bunlardan birinci kategoriye giren sektörler amaç rasyonel olarak yapılırken ikinci sektörlerde iletişimsel eylem geçerli olur. Bu alanlar birbirine paralel ve birbirini besleyen alan ve sektörler olmaz, tersine sosyal ve sistemsel olarak bütünleştirilmiş eylem alanları biçiminde, birbirlerinin karşısında yer alırlar. Sosyal bütünleşme açısından önem taşıyan dilsel anlaşma mekanizması, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarında, kısmen devre dışı bırakılır ve üzerine düşen yük, yönetim araçları (para ve politik güç) tarafından ikame edilir. Doğal olarak tüm bu ilişkiler biçimsel hukuk tarafından güvenceye alınırlar (Habermas, 2001:759).

Habermas'a göre Weber, hem kişilerin maruz kaldığı özel motivasyon sorunlarını hem de siyasal meşruiyet sorunlarını "özel aklın" gücünü kaybetmesine ve bunun sonucu ortaya çıkan "anlam kaybı"na dayandırır. Bununla birlikte Weber, her biri kendi iç mantığına göre işleyen değer alanları arasındaki uzlaşmaz çelişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkan "ruhsuz uzmanlar ve hissiz hedonistler" kutuplaşmasını açıklamada başarısız kalır. Weber, pozitivist bir biçimde içi boşaltılmış modern yasal iktidarların meşruiyet yetersizliği problemini modern toplumların rasyonelleşme süreçleriyle ilişkilendirmede de başarısızdır. Habermas'a göre bu iki problem de Weber'in bürokratikleşme tezinin, kendisi tarafından gözden geçirilmiş versiyonuyla bağlantılandırıldıklarında ve daha önemlisi hayat evreninin, özel hayat tarzı ve siyasal kamusal alanlarından ahlaksal pratik unsurları uzaklaştıran sistem direktifleri tarafından sömürgeleştirilmesine dayandırıldıklarında, bu iki problem de ortadan kalkar. Kapitalist toplumda tek yanlılaştırılmış hayat biçimlerinin ve doyurulmamış meşrulaştırma ihtiyaçlarının nedenleri, kültürel değer alanlarının uzlaşmazlığı, bu değer alanlarının ışığında rasyonelleşmiş hayat düzenlerinin çarpışması değil; gündelik hayat pratiğinin ister özel ister kamusal hayat alanlarında olsun, parasallaştırılması ve bürokratikleştirilmesidir (Habermas, 2001: 776).

Ekonomik sistemin, tüketicilerin ve çalışanların hayat tarzını kendi direktiflerine bağlı kılması ölçüsünde, tüketimcilik ve mülkiyet bireyciliği, başarı ve rekabet güdülerini belirleyici bir güç kazanırlar. Kapitalist toplumda iletişimsel gündelik hayat pratiği, uzmanca faydacı bir hayat biçiminin yararına tek yanlı olarak rasyonelleştirilir; araçların neden olduğu bu amaç rasyonel eylem yapılarına dönüş, bu rasyonelleşme baskısından kurtaran bir hazcılık tepkisini doğurur, iktisat sisteminin

özel alanın altını oyması ve içini boşaltması gibi, kamusal alanın da yönetim sistemi tarafından altı oyulur ve içi boşaltılır. Kendiliğinden görüş ve irade oluşturma süreçlerinin bürokratik olarak güçsüzleştirilmesi ve kurutulması, bir yandan kitle sadakatının planlı bir biçimde harekete geçirilmesinin gücünü azaltır ve diğer yandan siyasal kararların, kimlik oluşturan, somut hayat bağlamlarının meşruluk üretmesinden koparılmasını kolaylaştırır.

Gündelik hayat pratiğini tek yanlı rasyonelleştirilir ve şeyleştirilir. Bunun trajik sonucu ise “kültürel yoksullaşma” olgusudur (Habermas, 2001: 776-777).

Habermas’a göre faydacı kapitalist örgütlenmede hayat evreni kolonileştirilmiş, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları tarafından asimile edilmiş ve aynı zamanda geleneğin kesintisiz kültürel aktarımı sürecinden kopartılmıştır. Böylelikle gündelik hayat pratiğinin deforme olması, donuklaşması, çölleşmesi söz konusu olmuştur (Habermas, 2001: 778).

### **3.3.4. Syed Nawab Haider Naqvi ve İslam İktisadı Anlayışı**

Haider Naqvi, Pakistanlı bir ekonomist ve akademisyendir. Yüksek lisans eğitimini hem Yale hem de Princeton Üniversitelerinde yapan Naqvi, post doktorasını da Harvard Üniversitesinde yapmıştır. İktisat biliminde farklı konularda çok sayıda kitap, makale ve monograf yayınlamıştır. Birçok projede de yer alan Naqvi, günümüz iktisadının özellikle Batı iktisadî anlayışında var olan faydacı “rasyonel olma” anlayışını eleştirmiştir. Ona göre Batı, rasyonel olma kavramını; ahlakî ilkelerden yoksun bir şekilde hareket etmenin kibar hali olarak kullanmaktadır. O, iktisadî hayatın içerisinde ayırıp iktisadî meselelerin farklı bir meseleymiş gibi ele alınmasının yanlış olduğunu vurgulamıştır. Haider Naqvi, sadece bu durumu vurgulamakla kalmamış bunun için bir alternatif iktisat modeli ortaya koymaya çalışmıştır.

Ortaya koymaya çalıştığı iktisat modelinde Müslümanların hayatını belirleyen kuralların esas alınması gerektiğini vurgulayan Naqvi, bu temel kurallar üzerinden bir iktisat modeli kurgulamıştır. O, İslam İktisadı görüşünü evrensel bazda var olan ahlakî tasavvurun bir alt kümesi olarak görür (Naqvi, 2018: Önsöz Kısmı). Evrensel ahlakın bir alt kümesi olduğu anlayışı tipik bir Müslüman toplumunda olan iktisadî eğilimler ve süreçler ile ilgili yapılacak olan önermeler için ahlakî değerler temel kaynak ve referans olarak kullanılması anlamına gelmektedir. İslam iktisadında var

olan kendine haslık durumu yani onu Marksist iktisat anlayışından, neoklasik iktisat anlayışından ya da diğer tüm iktisat anlayışlarından ayıran özelliği dinî-ahlakî bir içeriğe sahip olmasından kaynaklanır. Naqvi'nin sunmuş olduğu alternatif iktisat anlayışı olan İslam İktisadı tamamıyla İslam ahlakıyla ile yakından ilişkilidir. O, teorisini İslam'ın dünyayı anlamlandırma açısından insanlara sunmuş olduğu 4 aksiyom üzerine şekillendirmiştir. Bahsi geçen bu 4 aksiyom sırasıyla; Tevhid, denge (adalet ve ihsan), özgür irade (ihtiyar) ve sorumluluktur (farz). Haider Naqvi, kendi iktisadi görüşünü bu 4 aksiyom üzerine kurma nedenini mantıksal çıkarımlar yapmak adına yeterli olduğu şeklinde açıklar.

Burada bahsi geçen bu aksiyomlara kısaca göz atalım.

İslam dininin bir dikey bir de yatay boyutu mevcuttur. Dikey boyutunu Tevhid inancı oluşturur. Tevhid inancı toplumsal bütünleşmeyi sağlamada önemli rol oynar. Çünkü tevhid inancının özü bir Allah'ın varlığına inanmaktır. Bir Allah'a inanmak toplumsal manada tüm toplum bireylerinin Allah'ın kulu olduğunu ve bu bakımdan her bir bireyin eşit olduğunu ifade eder. İnsanlar eşit olduğu gibi aynı zamanda bu eşitlik onlara bir özgürlükte sağlamaktadır. Bu yüzden kimsenin kimseyi köleleştirme gibi bir hakkı bulunmamaktadır. Bireyler hiçbir şekilde gerek maddi gerek manevi sebeplerden ötürü kendi özgürlüklerini kısıtlayacak davranışlar içerisinde bulunamazlar. Bu durum İslam dininin dikey yönünü oluşturan tevhid anlayışının insan hayatına olan etkisinin temel noktasıdır.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi İslam dininin bir de yatay boyutu mevcuttur. O boyut ise denge boyutudur. İnsanın dengeyi koruması demek onu yukarı ya da aşağı yönlü her türlü aşırılık durumundan (ifrat-tefrit) uzak durup insanı makul olana yani orta yola sevk etmesi demektir. İnsanların sayısız seçenekli eylemlerinin arasında seçim yapma özgürlüğü çalışmamızın içerisinde daha önce de belirttiğimiz gibi yeryüzünün halifesi olması hasebiyledir. İnsana verilen bu seçim yapma özgürlüğü doğal bir sonuç olarak mesuliyeti beraberinde getirmiştir. Verilen bu özgür irade ile insanın yaptığı seçimler sorumluluk ilkesini beraberinde getirir.

Toplumun düzenlenmesi konusunda özgür irade ve sorumluluk ilkeleri kilit rol oynarlar. İktisadî, sosyal ve siyasal hayatı düzenlemenin yanı sıra kendini beğenmişlik, servet tutkusu, hırs, aç gözlülük ve doyumsuzluk gibi duygulardan da arınmış bir toplumu oluşturmada bu iki ilke etkilidir. Böyle bir durumda insana verilen tercih etme ayrıcalığını fedakârlık üzerine kullanılması gerekir. Çünkü bu sorumluluğun gereğidir. Kendi refahını samimi bir şekilde fedakârlık ederek

başkalarına yardım etme arzusu ile birlikte toplum düzenini sağlamada en etkili düşünce fedakârlık düşüncesidir. Kendi refahından vazgeçerek başkalarına iyilik yapma durumu, bireysel fayda maksimizasyonundan ziyade iktisat biliminde yer alan iktisadî davranışın kurallarından en ideali olan sadakat ilkesine vurgu yapar. Burada bahsi geçen insanın özgürlüğü Liberteryen uzlaşmacı ahlak felsefî anlayışın tam tersi bir anlayışı ifade eder. Liberteryen uzlaşmacı ahlak felsefesinin özünü oluşturan anlayış; toplumsal bir sonuç hukuki anlamda bireysel haklara uygun olan herhangi bir adaletsiz durumu dahi toplumsal bir durum olarak nitelendirmek demektir. Fakat bu durum İslamî bakış açısında öyle değildir. İslamî bakış açısı, toplumda bireyin adaletsiz sonuçlarının ortadan kaldırılması için çaba gösterir. Yani toplumsal bazda kabul edilebilir sonuçlar toplumun refah seviyesi en düşük olan kesimin refahını arttıracak şekilde olmalıdır. Naqvi, İslami görüşün böyle bir anlayışa sahip olması ile çalışmamızın birinci bölümünde detaylıca ele aldığımız John Rawls'un ortaya attığı "Fark İlkesi" ile benzerlik gösterdiğini belirtmiştir (Naqvi, 2018: 32).

Dünyaya İslami bir perspektiften bakmak için gerekli olan 4 aksiyomu inceledikten sonra bu aksiyomlar üzerine iktisadî yaşamın nasıl olacağı konusuna da kısaca değinelim.

Naqvi, mevcut iktisadî sistemin ve onu oluşturan teorilerin revize edilmesini dile getiren bir iktisatçıdır. Ona göre bugün var olan iktisat bilimi günümüzü okuyamamaktadır. Alternatif olarak ortaya attığı İslamî iktisat düşüncesinde tatmin ediciliği sağlamak için ahlak ilkeleri ile iktisat ilkelerinin birleştirilmesi gerekliliğini vurgular. Bu durum gerçekleştiği zaman İslam iktisadı diğer iktisadî sistemlere karşı bir avantajı elinde bulundurabilecektir (Naqvi, 2018: 3).

Bu görevin zor olduğunu belirten Haider Naqvi, bugüne kadar var olan iktisadî sistemlerin yani kapitalizm, sosyalizm ya da refah devletinin bugüne kadar insanlığı gerek ekonomik büyüme oranlarıyla gerek sosyal bir adaleti sağlama noktasında inanılmaz noktalara taşıdığını belirtmiştir. Özellikle Sovyetlerin yıkılmasıyla tüm dünyaya ekonomik manada egemen olan kapitalizm anlayışı zaman ve mekanla sınırlı kalmaksızın tüm ekonomik dertlerin devası olarak gösterilmeye başlanmıştır. Böylesi bir geçmişe dayanan iktisat biliminde yeni bir alternatifin ortaya atılması birçok güçlüğü beraberinde getirmektedir (Naqvi, 2018: 3-4).

Bundan dolayı Naqvi, İslam iktisadını alternatif olarak göstermek istiyorsak onun eklektik bir yapıya sahip olmasının gerekliliğine vurgu yapar. Bunu yaparken insanlığın gelişimine büyük katkılar sağlamış olan yenilikçi düşünce akımları ve

modern iktisadın büyük ilerlemelerini hiçe saymayı onlardan beslemek gerekliliğini vurgu yapmıştır. Bir diğer açıdan da bu ıslahatçı hareketler ve modern iktisadın gelişimini İslamî değerlerle yoğurmamız gerekir. Naqvi, bu duruma şöyle açıklık getirir; neoklasik iktisat ve Marksist iktisadın kendisinden ödün vermeyen pozitivist yaklaşımı İslam iktisadı açısından kabul edilemez. Daha açık bir şekilde açıklayacak olursak rasyonel davranış olarak nitelendirilen davranışlarla aynı manaya gelen ve neoklasik iktisadın temelini oluşturan bireysel fayda maksimizasyonu anlayışı şimdiki haliyle İslam iktisadına taşınmaz. Aynı durum Pareto optimalitesi içinde geçerlidir. Bu tip öncüller direkt bir şekilde İslam iktisadının içerisinde yer alamaz (Naqvi, 2018: 4). Haider Naqvi'nin burada vurgulamaya çalıştığı esas nokta ortaya atılacak olan bu alternatif iktisat sisteminin sıfırdan yeni bir sistem oluşturmayacağıdır. Günümüzde arka planındaki derinliğini kaybetmiş bazı kavramların – ahlak, adalet, sadakat, hoşgörü, sağduyu, fedakârlık vb. – anlamlarının yeniden kazanarak iktisadın içerisine yerleştirilmesidir. Hali hazırda var olan bilgi birikimi ve temel bilimsel gerçekliklerin içerisine insanî duyguları yerleştirerek toplumsal bütünleşme ve huzurun sağlanması ile birlikte ekonomide baş göstermiş ve çözülemez gibi duran sorunların çözüme doğru bir yol almasını sağlamaktır. Bunu yaparken insanlığa son din olarak gönderilen İslam'ın az önce saydığımız bu insanî duyguları ifade eden kavramların gerçek manaları doldurabileceğini anlamalıyız. İslam dini insana en büyük değeri veren dindir. İnsanı yeryüzünün en şerefli varlığı olarak gören İslam dini insan ilişkilerinde sadakat, hoşgörü güven ve fedakârlık gibi kavramlara büyük önem atfetmiştir. Naqvi, bu gibi kavramları iktisat bilimiyle ilişkilendirerek yeni daha doğru bir ifadeyle revize edilmiş halinin İslam iktisadını oluşturulabileceğini ifade eder.

### **3.3.4.1. Naqvi ve Modern İktisat Eleştirileri**

Naqvi, kurmuş olduğu alternatif modelin geçerliliğini ve gerekliliğini ispatlamak adına var olan sistemlerle kendi ortaya attığı sistemi karşılaştırarak kendi teorisini test etmiştir. İlk olarak neoklasik iktisadı eleştiri oklarının hedefi yapan Naqvi, İslam iktisadının normatif bir yapıda olduğunu neoklasik iktisatta olduğu gibi pozitivist bir davranış içerisinde bulunmak olmadığına dikkat çeker. Özellikle büyük iktisatçılardan Robbins'in ahlak ve iktisadın birbiriyle alakasız ve birbirinden ayrı tutulması gerekliliğini birçoğunun kabul edip meşru (Harsanyi 1989'dan aktaran



Naqvi, 2018: 20) olarak nitelendirilmesi İslam iktisadının iktisat bilim literatürüne girememesinin önünde en büyük engel olarak ortaya çıkmıştır.

Neoklasik iktisat, alternatif kullanımlara sahip araçlar ile sonuçları ilişkilendirerek rasyonel davranış ile bireysel çıkar maksimizasyonu arasında bir eşitlik görmediğinden ahlakî iktisat biliminin içinden dışlamakta çok başarılı olmuşlardır.

Neoklasik iktisadın temelini oluşturan bireysel fayda maksimizasyonu konusuna rasyonellik kavramı açısından bakan Naqvi, iktisadi faillerin gerçek davranışlarını modelleştirmek için kullanıldığını belirtir. Naqvi, neoklasik iktisadın merkezine almış olduğu bu kavramı çok basite indirgemesinin sebebini ahlakın dışarıda tutulup pozitivist bakış açısının yerini sağlamlaştırmak içindir. Tüm bu bahsi geçen nedenlerden dolayı herhangi bir ahlakî davranış neoklasik iktisat açısından rasyonel davranış olarak görülmez.

Rasyonellik kavramının İslam iktisadındaki yeri neoklasik iktisat anlayışından çok daha farklıdır. İslamî literatürde rasyonellik toplumun faydasını da içeren bir anlama sahiptir. Ahlakilikten uzak olmaktan ziyade fikrî ve toplumsal düzeyde ahlakla iç içe bir kavram olarak algılanır. İslamî manadaki rasyonellik ahlakî ve iktisadî sorumlulukların birbiriyle ilişki olduğu şeklinde bir anlam içerir.

Neoklasik iktisat teorisinin Walrasçı anlayışı çerçevesinde ahlakî etkenler ile üretici ve tüketicilerin karar almadaki etkilerini yapılacak olan iktisadî analizlerin dışarısında tutmuştur. Naqvi, ahlak ve iktisadı birbirinden ayırmaya iktisat biliminin kurucu babalarından olan Adam Smith ile başladığını ifade eder. Haider Naqvi, ortaya attığı tezi şu örnekle desteklemektedir: “Yemeğimizi kasabın, biracının yardımseverliğinden dolayı değil, onların kendi çıkarları gözetmeleri nedeniyle elde ederiz. Onların insanî hallerine değil, bencil duygularına hitap ederiz. Kendi ihtiyaçlarımızdan ziyade onların kazançlarından bahsederiz.” (Smith, 1776: 14). Smith’in bu ayrımı belirtmesini referans alan neoklasik iktisadın bundan sonraki tek uğraşısı rasyonel davranışı deforme ederek bireysel çıkar ile eşitlemek olmuştur. Rasyonel davranışın bireysel çıkar ile eş değer tutulması demek bireysel çıkarın aleyhine olan her tercih, her davranış ya da her hareket rasyonellikten uzak sayılmıştır. Bu durum tüketiciyi kendi ürün sepetlerine göre bir ekonomik davranışa itiyorsa o tüketici rasyonel davranmış olur. Tüm bu etkenler modern ekonominin temelini “bencillik” anlayışının oluşmasına katkı sağlamıştır (Naqvi, 2018: 56).

Modern ekonominin temelini oluşturan bencillik, insan doğası gereği İslam iktisadının içerisinde yer alsa da herhangi bir anlayışın temelini oluşturmamaktadır. Sadece insanın bu hissini incelemek adına yer alabilir. İslam'ın temel anlayışı bu bencillik anlayışını ortadan kaldırarak geçen konularda da mevzu bahis ettiğimiz gibi en düşük refah sahibini düşünüp ona göre hareket etmek üzeredir. Yani kişi kendi temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra zekât, sadaka veya yardım adı altında toplumun fakir olarak nitelendirilen kesimini kalkındırma girişimlerinde bulunulmalıdır.

Naqvi, modern ekonominin günümüze ışık tutamadığından dolayı alternatif bir ekonomik sistemin İslam inancıyla birleşmesi sonucu olabileceğini ifade ederken bir diğer teoriye de karşı çıkmıştır. Karşı çıktığı teori sosyal seçimin bir kuralı olarak belirtilen Pareto optimalitesidir. Pareto optimalitesi kısaca X kişinin refahını artırabilmek için Y kişinin refahının azaltılmasıdır. Naqvi'ye göre bu anlayış, İslam iktisadı açısından oldukça yetersiz bir anlayıştır (Naqvi, 2018: 59). Bu anlayış her ne kadar ortaya atan ve savunucuları tarafından adil ve liberal olarak nitelendirilse de içerisinde hiçbir ahlakî içeriğe sahip değildir. Naqvi adil olduğunu savunanların temel dayanak noktası mevcut bir durum hakkında bir konsensüse varılmıştır; liberaldir çünkü onların iddialarına göre özgürlük savunuculuğu yapmaktadır (Naqvi, 2018: 59). İslamî düşünce ise Pareto optimalitesini adil görmez çünkü, Pareto optimalitesi dağılım açısından tarafsızlığı savunur. Yani dağılımın yapılacağı kişinin zengin ya da fakir olmasını önemsemez. Başta ele aldığımız İslamî görüşün temelini oluşturan 4 aksiyomun ilki olan denge aksiyomuyla Pareto optimalitesi taban tabana zıt görüşe sahiptir. Çünkü dağıtılacak servet kişiler arasında bir fark gözetmeden nötr olarak dağıtıldığında zengin daha da zenginleşirken fakir ona nispeten aynı seviyede kalacaktır. Yani Pareto optimalitesi dengeyi sağlamaktan çok uzakta dengesizliği tetiklemektedir. Ki bu durum İslamî literatürde “zulüm” ile eş değerdir (Naqvi, 2018: 59-60).

Pareto optimalitesinin zengin ile fakir arasında bir ayrım gözetmemesi onun faydacı kimliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu anlayış bireysel fayda fonksiyonlarının artan bir fonksiyonu olarak kabul edilir. Pareto optimalitesi ile ilgili olabilecek herhangi bir fonksiyonun çıkarımı olarak fayda dışı bilgileri dikkate almayı yasaklamıştır. Burada Naqvi Pareto optimalitesinin zengin ve fakiri ayırt edemediğini belirtir (Naqvi, 2018: 60). Çünkü zengin ve fakir ayrımını fayda yolu ile belirlememiz mümkün değildir. Bireyler arası faydaları karşılaştırmak mümkün değildir. Fakiri daha düşük bir fayda seviyesine sahip bir birey olarak tanımlayamayacağımız gibi bir

zengin bireyi de fayda seviyesi yüksek bir birey olarak tanımlayamayız. Ya da zengin ve fakiri daha az veya daha çok gelir düzeyine sahip olmaları açısından da ayırt etmemiz mümkün değildir. Aynı durum tüketim açısından da geçerlidir. Neoklasik modelin katı refah kurallarından dolayı bu saydığımız fayda dışı gelirler mevcut değildir.

Denge, İslamî anlayışın iktisadî hayata bakışındaki en önemli aksiyomdur. Neoklasik iktisadın kuralları ve Pareto optimalitesinin gereği toplumda bir dengenin sağlanamamasından dolayı İslam iktisadı bu görüşleri kabul edemez. Bunun yerine yukarıda da zikrettiğimiz gibi zengin ve fakir arasında ekonomik anlamda bir köprü inşa edilerek refah düzeyinin toptan arttırılmasına ve toplumda adaletin sağlanmasına çalışılmalıdır. Bundan dolayı neoklasik iktisadın iddia ettiği gibi nötr olmak imkânsız bir hal almaktadır. Bu nötr olma durumu Naqvi'ye göre tamamıyla kaldırılmasa da İslamî aksiyomlar içerisine girebilecek şekilde revize edilmelidir (Naqvi, 2018: 61). Yukarıda bahsettiğimiz neoklasik iktisadın faydacı analizi gelir adaletsizliği konusunda da tatmin edici bir çözüm olmamıştır. Çünkü tüm bireylerin marjinal faydasını eşitlemeyi söyleyen faydacı adalet, faydalarının ölçülememesi ve bu yüzden karşılaştırılmamasından ve bunun yanı sıra ordinalizm anlayışını benimsemesi neoklasik iktisadın eylemsizliği için biçilmiş bir kaftan olmuştur. Az önce bahsettiğimiz zengin ve fakir arasındaki farkın görünememesini temelinde de bu anlayış yatar. Naqvi, özellikle faydaların dağılımı söz konusu olduğunda faydacı analizin fakir kesimine sadece bir avuntu olduğunu ifade eder (Naqvi, 2018: 62). Çünkü toplam faydada oluşturulabilecek en küçük bir artış için gelir adaletsizliğinin kötüye gitmesine göz yumabiliyor. Toplam faydayı eşitlemek bile bu noktada yetersiz bir çaba oluyor. Çünkü insan ihtiyaçlarının şiddeti hiçbir zaman hesaba katılmadan hareket edilir. Bunun yanı sıra potansiyel faydanın artışı ya da potansiyel faydada görülen bir azalışın oranına karşı da duyarsız kalmaktadır.

Naqvi, buradaki esas sorunun refah göstergelerinde sadece faydanın esas alınması olduğunu ifade eder (Naqvi, 2018: 62). Böylesi bir durum karşısında insan kendisini daha az ihtiyacı olan insanlara gelir daha fazla pay verildiği bir ortam içerisinde bulabilir. Çünkü fakir bir insanın daha az ihtiyacı olan bir insana nispetle daha azıyla tatmin olabilecek tir. Bu bahsi geçen durum alternatif bir iktisadî metot olan İslam iktisadının aksiyomlarına terstir. Çünkü denge aksiyomunun gereği toplumsal dengeyi sağlamanın yolu bu tip teorilerden uzak durmaktan geçer.

Günümüz modern ekonomisinin durumuna dikkatle bakıldığında Parsons ve Habermas'ın dikkat çektiği hususlar bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Bu durum sadece ekonomik hayatı etkilemekle kalmamış bununla beraber sosyal hayatı düzenleyen ilkeleri de temelinden sarsmıştır. Özellikle Sovyet rejiminin yıkılmasının ardından zaman ve mekân tanımadan genişleyen kapitalizm olgusu son dönemlere damga vuran faydacılık akımıyla birleşince ahlak, erdem ve iyi kavramları önemini yitirmeye başladı. Önemi yitiren bu kavramların yerine haz, mutluluk ve tatmin olma gibi kavramlar ikame edildi. Parsons'un özellikle amaç rasyonel davranan insanların toplumdan uzaklaşıp toplum yararına hareket etmekten ziyade kendi çıkarları için hareket etmesi Habermas'ın bürokratik örgütlenmesindeki performans olgusunu tanımlar. Çünkü bürokratik örgütlenmede kurumlar açısından bireyin ne kadar insanî bir yapıya sahip olduğundan ziyade bireylerin performansları eşliğinde kâr marjının ne kadar yüksek olduğu önemlidir. Parsons'un zikrettiği sadece kendi çıkarlarını düşünen bireyler Habermas'ın bahsini ettiği kurumlardaki bireylerin değer yargılarına, sosyal açıdan hangi statüde olduklarına ve en önemlisi normatif açıdan nasıl bir bakış açısına sahip olduklarına aldırış etmeyen birey modelidir.

Parsons, tüm enerjisini özgür bir öznenin varlığını aramaya harcar. Bunu yaparken ahlakî bir temelde çaba gösterir. O, ahlakî olarak özgür bir özne tasavvur eder. Onun tasavvur ettiği bu özneyi yaptırımlar motive edemez. Parsons, ceza usulü bir motivasyonun etkisinin ikincil bir derecede olacağını ifade eder. Bireyi asıl motive edecek olan şeyin ahlakî sorumluluk olduğuna dikkat çeker. Bu tip olguları faydacı kapitalist sistem reddeder. Bu şekilde bireye herhangi bir ahlakî sorumluluk yükletmez sadece hazzın peşinde koşması gerektiğini söyler. Faydacı kapitalist yaklaşımın bu anlayışı aynı zamanda Habermas'ın oluşturduğu hayat evreni ilkesine de saldırır. Nitekim Habermas'ın hayat evreni ilkesi özünde Parsons'un kurmaya çalıştığı ahlakî temelli bir özgür öznenin varlığını gösterebileceği bir ortamdır. Hayat evrenini besleyen bireysel kimlik, bağlılık, insanî hassasiyet ve değer verme gibi olgular faydacı kapitalist yaklaşım tarafından deforme edilmiş ve anlam kaybına uğratılmıştır.

Weber'in düşünceleri üzerinden yola çıkan Habermas, Weber'in modern bürokrasilerin örgütlenmesindeki başarılarını takdir ettiğini öte yandan bu tip bürokratik örgütlerin insanların benliklerini ve özgürlüklerini yitirdiğini ifade ederek kapitalizmin bu trajik sona neden olduğunu ifade eder. Gerek Parsons'un özgür ve ahlakî bir özne çabası gerekse Weber'den esinlenerek faydacı anlayışa haiz

kapitalizmin yobazlaştırdığı toplum düzenine dikkat çekip hayat evreni olgusunu ortaya atan Habermas'ın uğraşısı kâr ve çıkar peşinde koşan bir düzeni değiştirmek üzerine yoğun bir felsefî düşüncüdür. Weber'in rasyonellik kisvesi altında insanın rasyonel olarak çalışan bir makine olarak insanı tasvir etmesi dutumun vahametini ortaya koymaktadır.

Anlam kaybının artarak devam ettiği günümüzde Habermas'ın gündelik hayatta var olan pratiğin deformasyona uğraması, donuk bir hal alması ve adeta çölleşmiş olması durumunun çözümü pratik rasyonelliğin ilkelerinde aranmalıdır. İnsanlara iyiyi iyi olduğu için yapması gerektiğini belirten ve bu konuda herhangi bir çıkar, kâr, fayda ya da haz için değil sadece iyi olduğu için yapması gerektiğini belirten pratik rasyonellik bu sayede Habermas'ın ifade ettiği kültürel yozlaşmayı da ortadan kaldıracak niteliktedir. Çalışmamızın özünü oluşturan pratik rasyonellik bu bağlamda gündelik sosyal hayatımızı daha da iyileştireceği gibi ekonomik hayatımızda da iyileşmeye yol açacaktır.

## SONUÇ

Rasyonel davranma, akılcı bir yaklaşım sergileme ve herşeyi akıl ile açıklama günümüzün mottosu olmuştur. En temel anlamda rasyonel davranma bireylerin belirledikleri amaç ya da amaçları en etkin ve verimli araçlarla gerçekleştirme sürecidir. Bu süreçte aktör, sadece amaç ya da amaçları değil, aynı zamanda yan etkileri ve beklenmedik sonuçları da tahmin etmeye çalışmak durumundadır.

Rasyonellik kavramı birçok bilim dalı için kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıksa da karşılığı en çok insanın eylemlerinde gözlemlenmektedir.

Rasyonelleşme, faydacı kapitalist ekonominin bir sonucu olarak algılansa da bilimden sanata, şiirden bilimsel deneylere ve sosyal hayattan ekonomik hayata, hayatın her alanında kendisini gösteren bir kavramdır. Bu özelliğinden dolayı rasyonellik kavramı tek yönlü ele alınabilecek bir kavram olmaktan uzaktır. Bu kavramı besleyen alt başlıklar mevcuttur. Rasyonellik kavramını besleyen alt başlıklardan en önemlisi ve bizim çalışmamızın çıkış noktasını oluşturan pratik rasyonellik kavramıdır. Pratik rasyonellik, genel anlamda amaç-rasyonellik ile moral-rasyonelliğin sentezinden oluşur. Bunun anlamı aktör, eylemde bulunmadan önce amaçlarını sadece çıkar ve başarı sağlayan amaçlar olarak değil, aynı zamanda nihai amaçları da dikkate alarak belirlemesi; bu amaçları elde edecek en etkin araçları yine ahlaki ve dini değerleri dikkate alarak belirlemesidir. Akılcılığın ön plana çıktığı

çağımızda adalet, ahlak, saygı ve erdem gibi kavramların gözden çıkartılıp sadece başarının idollaştırıldığı bir dönemde pratik rasyonel davranma son derece önem kazanmıştır. Çünkü bu davranış tarzıyla insan her türlü araçsallaştırmadan kurtulup yeniden amaç haline getirilmektedir. Öte yandan pratik rasyonellikte sadece ruhsal ve ahlaksal bir davranış değil aynı zamanda değerlere dayalı başarı ve kar maksimizasyonu da güvence altına alınmaktadır.

Pratik rasyonellik kavramının tarihsel geri planında ilk akla gelen düşünür ve filozof elbette Aristo'dur. Aristo'nun "telos"u pratik rasyonel bir davranışın tanımını içerir. Aristo, bir aktörün rasyonel bir aktör olarak nitelendirilmesini ancak yapılan eylemleri sadece iyi nedenlerle gerçekleştiriyorsa kabul eder. Aristo, eğitilmiş rasyonel bireyin içerisinde bulunduğu anda, rasyonel olarak alacağı kararın mantıksal bir zeminde olması gerektiğini belirtir. Aristo, pratik rasyonelliğe yalnızca teorik açıdan yaklaşmaz. Onun tüm bu tanımlamaları ve sınıflandırmaları teoride ne kadar önemliyse pratikte de o kadar önemlidir. Yani düşünce bazında uygulanabilir olarak söylediği şeyler pratik bazda uygulanmaya elverişli olan şeylerdir. Pratik rasyonel davranacak bir aktörün akılcı davranmasının yanında arzularını yönlendiren ve onlara hâkim olabilmesi gerektiğine vurgu yapan Aristo, aktörün bunu yapamadığı zaman, eylemleri rasyonel olamayacağını ifade eder.

İslam düşünürlerinden Farabî'nin erdemli toplumunun bireylerinin özelliği de pratik rasyonelliğin ilkelerini barındırır. Nitekim Farabî insan aklının eğitim, riyazet, ibadet ve tefekkür ile gelişeceğini belirtir. Bu sayede "müstefad" akla ulaşan bireyin pratik rasyonel davranacağını ifade eder. Farabi de selefi Aristo gibi bireyin tek başına pratik-rasyonel davranamayacağını, bunun için ona anlam ve bilgi temin edecek bir toplumsal yapının var olmasını şart koşar. Farabi, kişinin akli ve ahlaki kapasitesinin gelişmesini yaşadığı sosyal ortamın nüfus yoğunluğuyla da paralel olduğunu ileri sürer. Tek tük insanın ve ailenin yaşadığı köy ortamında pratik-rasyonellik gelişmez. Bunun en uygun ortamı "erdemli şehir"dir. Farabi, akıllı ve ahlaklı bireyin yetiştirilmesi için eğitime çok önem atfeder.

Pratik rasyonellik konusunu en çarpıcı şekilde gündeme getiren Kant olmuştur. Kant bu akıl seviyesine "salt pratik akıl" der. Onun bu akli hayvani içgüdülerden arınmış sadece sorumluluk bilinciyle hareket eden akıldır. Ayrıca Kant, eylemlerde oluşacak olan ahlakiliğin eylemin sonuçlarında aranmayacağını belirtir. Kant için burada önemli olan süreçtir. Bir aktörün bulunduğu eylemde ahlakilik olup

olmadığını sonucuna bakarak bulamayız. Burada Kant için önemli olan eylemlerin işlendiği anda var olan ödevler dürtüsüdür.

MacIntyre'ın ifade ettiği anlam kaybının giderilip tekrardan inşa edilmesi, John Rawls'un "original position" durumunda ifade ettiği şey özünde pratik rasyonelliktir. Bilinçli insan fiillerinin ardında yatan bilinçlilikte bu pratik rasyonellik kavramından beslenmektedir. Bir fiili sadece iyi olduğu için, insanlara iyi davranmak veya ahlâklı olmak için yapmak pratik rasyonelliktir.

Modern ekonominin içinde bulunmuş olduğu mevcut durum revize edilme ihtiyacının varlığını göstermektedir. Bu durum Batı dünyasının son dönem düşünürleri olan Parsons ve Habermas için böyle iken Doğu dünyasının hatırı sayılır iktisatçıların olan Haider Naqvi için de böyledir. Faydacı kapitalist düzenin, insanları tamamen haz odaklı yaptığı ve insanın diğer insanlar başta olmak üzere her şeye meta gözüyle baktığı bir tablo ortaya koyduğu artık yadsınamaz bir gerçektir. Aydınlanma sonrası Batı insanın başı çektiği ve sonrasında tüm dünyaya yayılan bencillik ve kendi menfaati için her şeyi mazur görme hali her alanı etkisi altına aldığı gibi ekonomi dünyasını da etkisi altına almıştır. Parsons, bu durumdan kurtulmak için insanı araçsal konumdan çıkarmayı hedeflemiş ve onu kapital bir köle olmaktan kurtarıp özgür ve ahlâklı bir özne konumuna getirmeyi amaçlamıştır. İnsanın sadece etrafını izleyen ve olaylara tepkisiz kalan bir varlıktan daha fazlası olduğunu gören ve bu şekilde davranması için çaba sarf eden Parsons, insanın ahlâklı özgür bir özne olarak dünya sahnesinde rol alması için uğraşmıştır. Yine Habermas, Weber'i eleştirirken değindiği kapitalizm konusunda günümüz insanın içinde bulunduğu durumun hayat evreni ilkesinin tam tersi bir durum olduğuna dikkat çekmiştir. Kapitalist sistemin ilkelerinin hayat evreni ilkelerini kolonize ettiğine vurgu yapan Habermas, bireylerin adalet, ahlak ve erdem gibi kavramlara yabancılaştığını belirtmiştir. Bu durumdan kurtulmak için akli kullanmayı tavsiye eden ve her şeyde akli ön plana çıkartan rasyonalizme aklın; adalet, ahlak ve erdem gibi kavramlarla birlikte hareket etmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Sosyolojik ve felsefi anlamda faydacı kapitalist teoriye eleştirel yaklaşan Parsons ve Habermas gibi Haider Naqvi'de bu teoriye iktisat bilimi açısından eleştiri getirmektedir. Modern ekonomiye alternatif olarak getirdiği İslam iktisadı modelinde Naqvi, özellikle "denge" konusu üzerinde durmuş ve faydacı teorinin bireyin faydasının maksimumlaştırılması konusunda dengeyi gözetmediğini ifade etmiştir. Ekonomik manada dengenin sadaka, zekât ve yardımlaşma gibi kavramlarla

sağlanabileceğini belirtirken bu sayede faydacıların göz ardı ettiği fakir zengin ayrımını fark edip ona göre sistemi kurgulamaya çalışmıştır.

Akıl ve ahlakın birbirinden ayrılması ve ahlakî ilkelerin göz ardı edilerek bir iktisadî sistem oluşturma çabalarının insanları bencil davranmaya iteceğini belirten Naqvi, bu konuda bencillikten kurtulmanın yolunun ahlakî ilkelere bağlı kalmanın yanı sıra İslam'ın insan hayatını düzenleyen kurallarının da iktisadın içerisinde yer almasından geçeceğini belirtir. Bu sayede insanlar iyi olanı yapmaya azami özen gösterecekler ve akıl ve ahlak faydacı anlayışın haz temelli ilkelerinden kurtulup, ortak bir paydada buluşarak adil bir iktisadî sistem kurulabilecektir.

İnsanoğlunun teknolojik ve ekonomik manada dur durak bilmeden gelişme göstermesi onu pratik rasyonel davranışlardan da aynı hızda uzaklaşmasına neden olmuştur. İnsan teknolojik manada bir kolaylığa ulaşırken yardımlaşma olgusundan uzaklaşmakta olduğu gibi ekonomik manada bir bolluk elde ettiğinde de fakir ya da muhtaç durumdakilere yardım etme gibi hasletlerden giderek uzaklaşmaktadır. Maddi olarak gelişip refahı kovalayan insanoğlu eğer ki pratik rasyonellik ilkelerini işin içine dahil etmezse hep bir yanı eksik kalacaktır. Aklın ahlak ile birleşmesi ve bu minvalde doğru bir adımın atılmasıyla birlikte toplumların yapısı hem maddi hem manevi olarak büyük bir gelişim gösterecekler ve arzulanan refah seviyesine ulaşabileceklerdir.



## KAYNAKÇA

### Kitaplar

Adam, B. (2002). “Yahudilik”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Aristoteles, (1993). *Metafizik*, cilt II (H-N), İzmir: Ege Üniversitesi Fakültesi yayınları.

Aristoteles, (2014). *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

Albayrak, K. (2010). *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları.

Aquinas, T. (1952). *Summa Theologica*, New York: Benziger Bross.

Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell Publishing

Buchanan, A. (1980). *A Critical Introduction to Rawls’ Theory of Justice*.

Colander, D., Holt, R., Rosser, B. (2003). *The Changing Face of Mainstream Economics*. Middlebury College Economics Discussion Paper, No:03-27.

Çiğdem, A. (2012), *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Duran, B. (2017). *Din ve Kapitalizm*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing.

Duran, Bünyamin (2002), *Akıl ve Ahlâk*, 2. Baskı, İstanbul: Nesil Yayınları.

Duran, Bünyamin (1997), *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.

Eğilmez, M. (2017). *Mikroekonomi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Farabi, (2001). *El Medinetü'l Fazıla*, (Çev. N. Danışman). Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Farabi, (1998). *Kitab as- Siyasetu'l Medeniyye, Vezare at-Turasü'l al-Kavmi as-Sekafe*, Umman.

Gölcük, Ş. (1997). *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Gölcük, Ş., Toprak, S., (1988). *Kelâm*. Konya: Selçuk Üniversitesi.

Güran, Tevfik (1997), *İktisat Tarihi*, Acar Matbaacılık, İstanbul.

Habermas, J. (1981), *The Theory of Communicative Action*. İngilizce Çev. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen (1997), *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çeviren: Mustafa Tüzel, 3. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Habermas, Jürgen (2001), *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çeviren: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Habermas, Jürgen (2012), *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, Çeviren: İlknur Aka, 6. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Horkheimer, Max (2010), *Akıl Tutulması*, Çeviren: Orhan Koçak, Sekizinci Basım, Metis Yayınları, İstanbul.

Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination*, London: Heinemann.

Jevons, W. S. (1957), *The Theory of Political Economy*, New York.

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kazgan, G. (1991). *İktisadî Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* USA: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. (Çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Mardin, Ş. (1982). *İdeoloji*, 2. Bası, Turhan Kitabevi: Ankara.

Marshall, A. (1938). *Principles of Economics: An Introductory Volume* (8. baskı), MacMillan: London.

Menger, C. (1950). *Principles of Economics* (İngilizce çeviri Dingwall ve Hoselitz): New York.

Naqvi, H. (2018). *İslam, Ekonomi ve Toplum*. Ankara: İktisat Yayınları.

Parsons, T. (1982). *On Institutions and Social Evolution, Selected Writings*, (ed:Leon H. Mayhev), The University of Chicago Press.

Parsons, Talcott ve N. Smelser (2005), *Economy and Society*, Taylor Francis e-Library.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice Revised Edition*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge.

Rodinson, Maxime (1996), *İslâm ve Kapitalizm*, Çeviren: Fevzi Topaçoğlu, Spartaküs Yayınları, İstanbul.

Razî, F. (1978). *Kelam'a Giriş [El – Muhassal]*. (Çev. H. Atay). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No 140.

Razî, F. (1989). *Tefsîr-i Kebir Mefâtîhu'l – Gayb (17. Cilt)*. (Çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru). Ankara: Akçağ Yayınları.

Sandel, M. J. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: University of Cambridge Press.

Sandel, M. J. (2018). *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* Altıncı Baskı (Çev. M. Kocaoğlu). Ankara: Eksi Yayınları.

Schutz, A. (2011). *Collected Papers V, Phenomenology and the Social Sciences*. Ed: Lester Embree, Springer.

Sivasî, K. (2017). *Kitabu'l Müsayere*. (Çev. H. Işık). Kayseri: Kimlik Yayınları.

Smith, A. (2017). *Ulusların Zenginliği*. İstanbul: Alan Yayınları.

Swingewood. A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. (Çev. M. Küçük). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Şimşek, S., Aydın, K., (2010). *İktisat Bilimine Giriş* İstanbul: Değişim Yayınları.

Tarakçı, M. (2006). *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık.

İbn-i Rüşd (1986). *Faslu'l Makal*, Al-Maktabü's Şarkıyye, Beyrut.

Yazıcıoğlu, M. (2017). *Maturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: OTTO Yayınları.

## **Makaleler ve Dergiler**

Duran, Bünyamin (2012), “Demokratikleşme Dalgası ve Münazarat”, *Köprü Dergisi*, Sayı: 117.

Erkan, Bilal *Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* Yıl:2016, Cilt:8, Sayı:14.

Taşçı, Özcan (2006), “Kant'ın Vernunft (Akıl) ve Verstand (Zihin) Arasında Yaptığı Ayırımın Kelam'daki İzlerine Dair Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı:6.

Nyborg, Karine (2000), Homo Economicus And Homo Politicus: Interpretation And Aggregation of Environmental Values, *Journal of Economic Behavior & Organization*, Vol. 42, Oslo, pp. 305–322.

Ryan, Frank X. (2003), Values as Consequences of Transaction: Commentary on Reconciling Homo Economicus and John Dewey's Ethics, *Journal of Economic Methodology*, 10:2, UK, pp. 245-257.

Yayla, Atilla (1992), Liberalizm, Turhan Kitabevi Yayınları, *Bilimsel Araştırma Dizisi: 20*, Adalet Matbaacılık Ltd. Şti., Ankara.

Yayla, Atilla (1993), Özgürlük Yolu, Hayek'in Sosyal Teorisi, Turhan Kitabevi Yayınları, *Bilimsel Araştırma Dizisi*, Adalet Matbaacılık Ltd. Şti., Ankara.

White, Mark D. (2004), Can Homo Economicus Follow Kant's Categorical Imperative?, *Journal of Socio-Economics*, 33, Staten Island, pp. 89–106.

## **İnternet Adresleri**

<https://www.mahrecler.com/2016/03/talep-kanununa-aykiri-durumlar.html> (24.09.2018)

<http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/index.htm> (15.12.2018)

[http://isamveri.org/pdfdrg/D00064/2004\\_2/2004\\_2\\_AYM.pdf](http://isamveri.org/pdfdrg/D00064/2004_2/2004_2_AYM.pdf) (20.04.2019)

<http://www.kenancelik.com/documents/mikro5BOLUM.pdf> (23.04.2019)

<http://piyasarehberi.org/sozluk/giffen-mali> (24.04.2019)

<https://www.yurtdisiforex.co/sozluk/giffen-mal/> (24.04.2019)

[http://isamveri.org/pdfdrg/D03296/2006\\_4/2006\\_4\\_TASCIO.pdf](http://isamveri.org/pdfdrg/D03296/2006_4/2006_4_TASCIO.pdf) (26.04.2019)