

T.C.  
ULUDA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**DİN-AHLAK-EKONOMİK İKİSİNİN  
SOSYOLOJİK ANALİZİ VE KAPİTALİZTİN  
ZEHİN YETİNDE İZLENİMLERİ  
(ADAM SMİTH VE BRAHİM HAKKI  
ÖRNEĞİ)**

(DOKTORA TEZİ)

**SELMA ÖZDEMİR**

BURSA 2005

T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

**Selma Özdemir'e ait Din-Ahlak-Ekonomi li kisinin Sosyolojik Analizi ve Kapitalist Zihniyetin De erlendirilmesi (Adam Smith ve brahim Hakkı Örne i)**  
adlı çalı ma, jürimiz tarafından Temel slam Bilimleri Anabilim Dalı, slam slam Hukuku Bilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmi tir.

Üye (Danı man): **Prof Dr. zzet ER**.....

Üye: **Prof. Dr. HÜSEY N ALGÜL** .....

Üye: **Prof Dr. Hayati HÖKELEKL** .....

## ÖZET

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI  
DİN-AHLAK-EKONOMİK İLİŞKİLERİN SOSYOLOJİK ANALİZİ VE  
KAPİTALİZMİN YETİNERLİ ENDEĞERLENDİRİLMESİ (ADAM SMİTH VE  
BRAHİM HAKKI ÖRNEĞİ)

Selma ÖZDEMİR  
(Doktora Tezi)

Kendisiyle ve toplumuyla ilgili kişi çerçevesinde insanlığın yaşama biçimiyle birlikte moral ve fizik çevresini etkileyen “küresel atmosfer”, hem bu havayı teneffüs eden insan teki, hem de manevî ilimler mensubu olarak gündemimizi yoğun bir şekilde meşgul etmektedir. Bu durum henüz bu denli küresellemeden önce de yaygın biçimde “modernleşen” ve “kapitalistleşen” dünyanın aynı bağlamda etik/aksiyolojik, sosyolojik, ekolojik ve hepsinin kavramsal ortak paydası olarak manevî açıdan değerlendirilmesi ve eleştirilmesi elzem kılmaktadır. Bu tez bu lüzûm araştırmanın ivmesini teşkil etmiştir.

“Nereden başlamalıdır” sorusuna verilen “on sekizinci yüzyıl” cevabı, belki de bugünün ikayetine konu olan bütün kaotik ve menfi tablonun, dünden habercisidir: Araştırmamız o güne kadar, toplumun nabzına yerle ere gelenekselleşen inanç değerlerinin özellikle Batı yönünden esen bir rüzgarla nasıl ve niçin savrulduğunu da cevap aramıştır. Çalışmada bu ilişki, din-ahlak-ekonomi ilişkisinin, kavramsal ve tarihî çerçevede ele alınmıştır. Birinci bölümde gerçeğe değinmiştir.

Gerçekten de on sekizinci yüzyıla kadar din, ahlak, ekonomi arasındaki kuvvetli ilişkilerin, araştırmada ortaya konan sebeplerle kırılması; bu yüzyılın tecrübelerinden hem bu yönüyle hem de ilişkilerin yeniden nasıl kurulabileceğinin kurgulandığı günümüzde istifade etmeyi mümkün kılmaktadır. Sermayenin moral değerleri bir yana iterek tek ölçüt haline gelmesinde dü ünsel ve ekonomik pratikler açısından büyük payı olan İngiltere ve bu kültür coğrafyasının ürünü olarak bir ayağıyla otonomlaşsa da ahlakî değerlere, değerleriyle kapitalist zihniyete basan Adam Smith böylece tezin, üzerinde yükseldiği temel sütunlardan birini teşkil etmiştir. Anı ve tahripkâr biçimde gelişen dış etkiler sebebiyle varlık-bilgi değer manzumesinin üzerine kurducu medeniyetin üstünlüğünün sarsıldığını henüz tam anlamıyla hissetmeyen ve kendi geleneksel rotasında ihlasla yol almaya çalıştıran Osmanlı ve onun, yeni gelişmelerle klasik yaklaşımları cem etme çabasıyla temayüz eden bir ürün olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı, sütunlardan değinmektedir. Her iki dü ünlüğün dinî, ahlakî ve ekonomik görüşleri ile hayatları, eserleri, dönemlerinin dü ünce ve sosyo-ekonomik yapısı “XVIII. Yüzyılda Din-Ahlak-Ekonomi ilişkilerinin Sosyolojik Analizi” (Adam Smith ve Erzurumlu İbrahim Hakkı Örneği) başlığı altında, ikinci bölümde ele alınmıştır. Dü ünlüklerin görüşlerinin, yorumlardan uzak bir biçimde analiz edilmesi, “sonuç bölümü”nü kapsamlı bir mukayese ve değerlendirilmeyi gerektirmesine yol açmıştır.

Anahtar kelimeler: Din, Ahlak, Ekonomi, Kapitalizm, Modernizm

Danışman: Prof. Dr. Zeynep ER

Sayfa:282

**ABSTRACT**  
**INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCE DEPARTMENT OF STUDY OF RELIGION**  
**PHILOSOPHY/SOCIOLOGY OF RELIGION**

**THE SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF RELATION BETWEEN RELIGION-  
MORALITY-ECONOMY AND ASSESSMENT CAPITALIST MINDSET**  
**(ADAM SMITH AND IBRAHIM HAKKI MODEL)**

**Selma OZDEMIR**

**(Thesis of Ph.D.)**

“The global atmosphere”, which affects one’s lifestyle together with his moral and physical environment within the context of his relations with himself and the society, have considerable place in our agenda both as an individual living in this atmosphere and as a member of spiritual studies.

That makes it necessary to question and assess the world which has been ‘modernized and capitalized’ long before it is globalized from the point of ethical-axiological, sociological , ecological and as a common point for all, spiritual point of view. This necessity is the motive behind our study.

The answer to the question ‘where to start?’ is ‘18th century’. This takes us to the roots of today’s chaotic and negative picture: This study is in search of an answer to the question why and how such strong values and beliefs were blown away by Western winds. The focus to this issue is in the first chapter in which the relation between religion-morality and economy were assessed in historical and conceptual terms.

The fact that the strong connection between religion-morality and economy were broken by the reasons mentioned in that chapter makes it possible to have comparisons with contemporary situation and getting useful conclusions for reconstructing that connection.

Britain has great theoretical and practical responsibility in the process of ‘capital’ becoming the dominant criterion against moral values. As a product of this cultural environment Adam Smith is one of the basic pillars of this study with his stand as the creator of a capitalist mindset at the same time with his rather autonom moral values.

The Otoman Empire which was going on its route sincerely in those times without being aware of the fact that the civilization it established on the harmony of existence-wisdom-and values were being shaken by drastic and devastating forces from outside, and Erzurumlu brahim Hakki as the representative of the efforts of amalgamating classic approaches with the new ones constitutes the second pillar of our study.

The religious, economical and moral thoughts, lives and the socio-economic environment of both thinkers are in the second chapter called ‘The Sociological Analysis of Relations Between Religion-Morality- Economy in the 18th Century’(Adam Smith- Erzurumlu Ibrahim Hakki Model)

The analysis of the thoughts of these thinkers without interpretations necessitated a comprehensive comparison and assessment in the ‘conclusion ’ chapter.

**Key words: Religion, Morality, Economy, Capitalism, Modernity.**

**Supervisor: Ph.D. Proffesor zzer ER**

**Pages:282**

## ÖNSÖZ

Üst kimli i “küreselle me” olan günümüz dünyasında, bu kimli e yapılan bütün yüklemeler ne olursa olsun, birle ilen noktada çıkarları örtü en ve çeli en iki taraf bulunmaktadır. Bu gerçeklik, küreselle en ili kilere önemli bir sıfatın daha eklenmesine neden olur: “Küresel sömürü ili kileri” formatında yeni olu an tamlamada kar ımıza çıkan gerçek, be eriyet adına iç karartıcı, be erî ilimler adına ise yorum ve çözüm gerektiricidir. Kendisiyle ve toplumuyla ili kisi çerçevesinde insanlı ın ya am biçimiyle birlikte moral ve fizik çevresini etkileyen “küresel atmosfer”, hem bu havayı teneffüs eden insan teki, hem de manevî ilimler mensubu olarak gündemimizi yo un bir ekilde me gul etmektedir. Henüz bu denli küreselle meden önce de yaygın biçimde “modernle en” ve “kapitalistle en” dünyanın aynı ba lamda etik/aksiyolojik, sosyolojik, ekolojik ve hepsinin kavramsal ortak paydası olarak manevî açıdan de erlendirilmesi ve ele tirilmesi elzem olmakta ve bu lüzûm ara tırmanın ivmesini yaratmaktadır. Yerli ve yabancı platformda zihniyet ve sistemin i leyi i açısından; “kapitalizmin revize edilmesi” yolundaki giri imler, “sekülerizmin sorgulanması”, “medeniyetler çatı ması teorisi”, “bireysel din/tâbii ahlak” yakla ımları, “global etik” aray ı ları, “medeniyetleri uzla tırma çabaları”, yo unluk kazanan dinî hareketler, global barı ça rıları ve mesnetsiz sava lar ve benzeri pek çok paradoksal hareket ise ara tırmacının zihinsel problematiklerini olu turmaktadır.

“ e nereden ba lamalıdır” sorusuna verilen “on sekizinci yüzyıl” cevabı, belki de bugünün ikayetine konu olan bütün bu kaotik ve menfi tablonun, dünden habercisidir: Ara tırmamız o güne kadar, toplumun nabzına yerle erek gelenekselle en inanç de erlerinin özellikle Batı yönünden esen bir rüzgarla nasıl ve niçin savruldu una da cevap aramaktadır. Çalı mada bu i lem, din-ahlak-ekonomi ili kisinin, kavramsal ve tarihî çerçevede ele alındı ı birinci bölümde gerçekle tirilmi tir.

Gerçekten de on sekizinci yüzyıla kadar din, ahlak, ekonomi ile kendilerini ilgilendiren hayat alanları ve dü ünçe sahaları arasındaki carî kuvvetli ili kinin, ara tırmada ortaya konacak olan sebeplerle kırılmı olması; bu yüzyılın tecrübelerinden hem bu yönüyle hem de ili kinin yeniden nasıl kurulabilece inin kurgulandı ı günümüzde istifade etmeyi mümkün kılmaktadır. Sermayenin moral de erleri bir yana iterek tek ölçüt haline gelmesinde dü ünsel ve ekonomik pratikler açısından büyük payı olan ngiltere ve bu kültür co rafyasının ürünü olarak bir aya ıyla otonom da olsa

ahlakî de erlere, di eriyle kapitalist zihniyete basan Adam Smith böylece tezin, üzerinde yükseldi i temel sütunlardan birini te kil etmi tir. Ani ve tahripkâr biçimde geli en mezkûr dı etkiler sebebiyle varlık-bilgi-de er manzumesinin üzerine kurdu u medeniyetin dü ünçe, siyasî konjonktür, maddi refah ba lamındaki üstünlü ünün sarsıldı ını henüz tam anlamıyla hissetmeyen ve kendi geleneksel rotasında ihlasla yol almaya çalı an Osmanlı ve onun, yeni geli melerle klasik yakla ımları cem etme çabasıyla temayüz eden bir ürünü olarak Erzurumlu brahim Hakkı, sütunlardan di eridir. Her iki dü ünürün dinî, ahlakî ve ekonomik görü leri ile hayatları, eserleri, dönemlerinin dü ünçe ve sosyo-ekonomik yapısı “XVIII. Yüzyılda Din-Ahlak-Ekonomi li kilerinin Sosyolojik Analizi” (Adam Smith ve Erzurumlu brahim Hakkı Örne i) ba lı ı altında, ikinci bölümde ele alınmı tır. Dü ünürlerin görü lerinin, yorumlardan azade olarak daha çok kendi do allıklarında analiz edilmesi, “sonuç bölümü”nün kapsamlı bir mukayese ve de erlendirmeyi gerektirmesine yol açmı tır.

Ara tırmanın hitama ula masında en büyük payın, sadece bilgi birikimini de il, kütüphanesini ve manevî deste ini payla arak büyük katkıda bulunan Prof. Dr. Sayın zzet Er'e ait oldu unu belirtmekten mutluluk duyuyorum. Yard. Doç. Dr. Sayın Vecdi Bilgin “bilir ki i” hüviyeti ve kanaatlerine ilaveten psikolojik deste iyle çalı manın her safhasına anlamlı ve de erli katkılarda bulundu. Can dostum Ümit Meriç'in, her açıdan ku atıcı manevî iklimi olmaksızın belki de bir doktora tezi te ebbüsü hiç gerçeikle emezdi. Babam ve annem Muzaffer ve Ferdiye Karı man'a, karde lerim Mehmet ve Mahmut Karı man'a hayatımın her safhasında oldu u gibi bu zorlu süreçte de gönül borcumu ödeyemeyece imden eminim. Elif, Selim, Amine ve Mehlika annelerini böyle bir akademik çalı manın zorluklarıyla payla maktan bir an olsun ikayet etmediler. Sonsuz te ekkürler...

Selma Özdemir

Bursa, 2005.

## Ç NDEK LER

ÖNSÖZ	I
Ç NDEK LER	VII
KISALTMALAR	IX
G R	1

## B R NC BÖLÜM

### D N-AHLAK-EKONOM L K S N N KAVRAMSAL VE TAR H ÇERÇEVES

I. KAVRAMSAL ARKA PLAN	11
A. Din 13	
B. Ahlak	18
C. Ekonomi	26
II. TAR HÎ ARKA PLAN	34
A. Pre-Modern Dönem Din-Ahlak-Ekonomi li kisi	39
B. MODERN DÖNEM D N-AHLAK-EKONOM L K S	48
C. XVIII. YY’da Din-Ahlak-Ekonomi li kisindeki Farklıla ma Süreci:	
Modernite ve Parametreleri	52
1. Toplumsal Farklıla mada Modernite Olgusunun Önemi	53
a) Modernite ve Rasyonelle me Süreci	57
b) Modernitenin Toplumsal Sonuçlarına Ele tirel Yakla ımlar	64
2. Avrupa’da XVIII. Yüzyılda Toplumsal Yapı ve Toplumsal Hareketlilik	68
a) Kavramsal ve Tarihî Çerçeve “Toplum”	68
b) Avrupa’da Toplumsal Yapının Dönü ümünde Modernitenin Etkisi	71
c) Toplumsal De i im ve Dinamikleri	78
d) “Toplumsal De i im”in Sosyolojik Çözümlemesi	89
3. Din-Ahlak-Ekonomi li kisinin Evrilmesi: Kapitalizmin Do u u	94

**K NC BÖLÜM**  
**XVIII. YÜZYILDA D N-AHLAK-EKONOM**  
**L K LER N N SOSYOLOJ K ANAL Z**

<b>I. ADAM SMITH</b>	<b>106</b>
A. Dönemin Dü ünsel ve Sosyo-ekonomik Yapısı	106
1. Ahlak ve Zihniyet Telakkilerindeki Dönü üm	107
2. ktisadî Zihniyet Telakkilerindeki Dönü üm ve Sosyo-ekonomik Yapı	116
B. Hayatı	119
C. Eserleri	124
D. Görü leri	129
1. Dinî Görü leri	130
2. Ahlakî Görü leri	140
3. Ekonomi Görü leri	156
<b>II. ERZURUMLU BRAH M HAKKI</b>	<b>175</b>
A. Dönemin Dü ünsel ve Sosyo-ekonomik Yapısı	176
1. Ahlak ve Zihniyet Telakkilerindeki Dönü üm	185
2. ktisadî Zihniyet Telakkilerindeki Dönü üm ve Sosyo-ekonomik Yapı	193
B. Hayatı	200
C. Eserleri	206
D. Görü leri	212
1. Dinî Görü leri	212
2. Ahlakî Görü leri	218
3. Ekonomik Görü leri	231
<b>DE ERLEND RME ve SONUÇ</b>	<b>243</b>
<b>B BL YOGRAFYA</b>	<b>262</b>



## KISALTMALAR

a.g.e	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
Ank.	: Ankara
A.Ü.D.T.C.F.	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
A.Ü. İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü. İ.İ.E.D.	: Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi
b.	: baskı
b.k.z.	: bakınız.
C.	: Cilt
çev.	: çeviren
D.E.D.	: Değerler Edebiyat Dergisi
der.	: derleyen
D.E.Ü. İ.F.D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
E.A.Ü. İ.F.D.	: Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	: edition
F.Ü. İ.F.D.	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	: Hazreti
İ.B.B.K. İ.D.B.	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı
İ.S.A.M.	: İslami Araştırmalar Merkezi
İst.	: İstanbul
İ.Ü.E.F.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İ.Ü. İ.F.	: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi
İ.Ü.S.B.E.	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İ.Ü.Y.	: İstanbul Üniversitesi Yayınları
M.E.G.S.B.	: Milli Eğitim Gençlik Spor Bakanlığı
M.Ü. İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
M.Ü. İ.F.A.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Vakfı

S.Ü. .F.D.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: sayfa
ss.	: sayfadan sayfaya
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
T.C.K.B.	: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı
trs.	: tarihsiz
U.Ü. .F.D.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
Yay.	: Yayınları
Yay. haz.	: yayına hazırlayan

## G R

Eitim sürecimizin sosyoloji disiplinini kapsayan bölümünde, Weber'in görüşlerine, ilk olarak lisans döneminde odaklanan tecrübemiz, daha sonra yüksek lisans sırasında özellikle onun "idealist" bir yaklaşımla, Marx'ın başını çektiği "materyalist indirgemeci" anlayışına karşı çıkarttığı "protestan ahlakı" üzerinde biraz daha yoğun olarak Ülgener ve Türkdoğan çizgisinde Osmanlı toplum ve tarihine de yükselme imkanı buldu. Weber'in, "protestan ahlakı" formunda kavramlaştırıldığı kalvinist/püriten inanç biçimiyle, kapitalizmin ortaya çıkış koşulları arasında kurduğu pozitif, İslam'ın genel karakteri ile "iktisadî gelişme" arasında ise kurduğu negatif korelasyon ve bu konuda Doğu toplumlarına yönelttiği eleştirel bakış, İslam ahlak ilkelerinin ne tarzda bir ekonomik sistemi güdüleyebileceği ile ilgili yalnız sayılabilecek dü ünceyi, akademik ara tırma konusu kılmak hususunda ilmî bir ihtiyakin oluşmasına sebebiyet vermişti. Bu dü ünce ile başlangıçta, İslam toplum dü üncesine ve toplum yapısına temel teşkil eden İslam ahlak ilkelerinden yola çıkılarak "İslâm Toplum Dü üncesinde Evrensel İnsan Modeli ve Kapitalist Zihniyetin Tenkidi" başlıklı çalışmada yapılmış tasarılanan doktora çalışması, zaman içinde, konunun, muhteva açısından ve teknik olarak bir "tez"in sınırlarını aşması nedeniyle bazı revizyonlara tâbi tutuldu: Kaynak tarama ve plânın gelişmesi amacıyla, sosyolojik olarak yapısal ve kurumsal bağlamda toplumsal realiteyi karşılamakta pasif kaldığı görülen konunun;

- a) Muhteva genişliği sebebiyle, üzerinde hâkimiyet kuramama tehlikesi,
- b) Salt soyut/teorik bir ara tırma çabasının uyandıran perspektifiyle felsefenin inhisarında kalma ihtimali,
- c) Toplum/toplumsal kurum ve ilişkiler, din/dinî kurum ve ilişkiler gibi, sosyolojiye ve din sosyolojisine ait temel konulara ve kuramlara irca edilmesinin zorluğu vb. sebeplerden dolayı tek bir problem etrafında sınırlandırılarak değerlendirilmesine karar verilmiştir. Bu süreç esnasında, tez önerisindeki problematikler de, ara tırmacının zihninde farklı bir açılım kazanarak netleşmiştir.

1. İslam dünyasının öngördüğü “insan imajı” ve “toplum modeli” nedir?
2. Böyle bir toplum modeli, hangi temel ahlakî ilkeler doğrultusunda gerçekleşir?
3. Bu model; bünyesinde gerek kuramsal gerekse kurumsal açıdan nasıl bir iktisadî sistemi taşır?
4. Sisteme mesnet teşkil eden ahlak ve zihniyet parametreleri nelerdir?
5. Bu modelde, bir sosyal kurum olarak iktisadın, diğer kurumlara kıyasla sosyal yapı içerisindeki ayrılmazlığı nedir?
6. Üretim, üretim araçları, tüketim, mülkiyet, tabii kaynaklar, sosyal adalet, çalışmaya hayatı/ahlakı ve ihtiyaç telakkisi gibi sosyo-ekonomik unsurları realize ederken modelin teklif ettiği sosyal refah/ilerleme düzeyi nedir?
7. Model, tarihî/toplumsal süreç içerisinde bir medeniyet tecrübesine sahip olmuştur mudur?
8. Bir inanç sistemi etrafında zuhurundan itibaren evrensellik iddiasını sürdüren “İslam Toplum Dünyası”nın, gerek kapitalist bağlamda globalleşen seküler düzen içerisinde ve gerekse kendi güncel toplumsal gerçekliği içerisinde; teolojik, etik, sosyolojik ve psikolojik durumu ne olacaktır?

Fakat görüldüğü üzere bu problematiklerden her biri ayrı bir tez konusu mahiyetinde olup; sadece bir tezin inceleme alanını ve problem durumunu ziyadesiyle aştırmaktadır. Araştırmacının, zihninde taşıdığı bu problemlerin hepsine birden tek bir araştırmacının sınırları içinde cevap bulamayacağı tabiidir. Böylece araştırmacının tek bir problem etrafında spesifik ve somut bir çerçeve kazanması kaçınılmaz olmaktadır.

Aslında ekonomik ilikilerin, sosyal hayatın büyük bir bölümünü ihata ettiği düşünüldüğünde, bu alanın sistemli cevaplara muhtaç problematikler yönünden bu denli zengin olmasına şaşırmamak gerekir. Fakat acaba toplum, ekonomik ilikleri kontrol edebilecek kurum ya da kurumlara sahip midir? Yoksa ekonomi, sosyal hayat içerisinde, diğer kurumların denetim ve yaptırımından azade, özerk bir karakter mi taşımaktadır? Yani iktisadî münasebetler, diğer toplumsal ilikilerle karışıldığında daima belirleyici bir konuma mı sahiptirler, yoksa içtimai yapı, ihata ettiği hiçbir kuruma tekil olarak belirleyici pozisyon tanımayan kompleks bir üst organizasyon mudur? Gerek ferdî gerekse içtimai münasebetlerde bir sorumluluk taşıyan ve bunu da çoğu zaman ölüm sonrası hayat inancı ile güdüleyen din; insan bilincini ekillendirmekte, dolayısıyla tutum ve davranışlarına etki etmektedir. Ahlak kuralları

da, özellikle din ve bunun yanında beslendikleri di er sosyal de erlerden güç alarak insan davranı ları üzerinde dinî-toplumsal bir telkin ile manevî bir yaptırma sahip olmaktadır. slam toplumunda din ve ahlaktan muaf bir hukuk sisteminin varlı ı dü ünülemeyece inden, bu yaptırım, cemiyetin hem maddi hem manevî boyutunu haizdir. Fakat hukuk, insan davranı larını, yine di er insanların fiil ve davranı larıyla karşılaştırarak incelemekte ve ölçmekte olduğundan, ekonominin karşısında “ahlak”ın sahip olduğu pozisyona sahip değildir. Oysa ahlak kuralları; insanın iç âlemine, onun davranı larının iç sebep ve saiklerine ilişkin talepleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla di etkilere mukavemet hususunda daha avantajlı bir konuma sahiptir. Bütün bunlar; herhangi bir inanç sistemi ile o sistemin hâkim olduğu toplumdaki ekonomik faaliyetlerin karşılıklı ilişkisini incelemek isteyen sosyolojik bir ara tırmada, din-ahlak-ekonomi üçlüsü arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymayı kaçınılmaz kılmaktadır.

Ara tırmanın problemi böylece “din-ahlak-ekonomi ilişkisinin sosyolojik analizi” şeklinde netleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu ilişkinin, gerek Batı gerekse slam toplumlarındaki seyri ise; dinî, ahlakî ve ekonomik hayat alanlarının henüz birbirinden tam olarak ayrılmadığı, bundan dolayı aralarındaki ilişkilerin bu bağlamda belki de son olarak test edilebileceği bir dönem olarak on sekizinci yüzyıl örneklemiyle ortaya konmak istendi. On sekizinci yüzyılın; pre-modern/pre-kapitalist dönem ile modern/kapitalist dönem arasındaki geçiş dönemi özelliği, bir yandan da pre-modern dönemin dinî, ahlakî ve ekonomik karakterini ara tırmayı gerekli kılmaktaydı. Bu cümleden olarak pre-modern dönemde, gerek Doğu gerekse Batı’da ahlak çalışmaları alanında öne çıkan filozof, düşünür ve toplumbilimcilerin isimleri ve eserleri hakkında kapsamlı bir liste oluşturularak, sistemlerinde ekonomik görüşlere ne ölçüde ve hangi doğrultuda yer verdikleri; “tarama” ve literatür incelemesine dayanan tarihî “mukayese metodu” kullanılarak ortaya kondu. Bu liste içinden, belirli kriterlere tâbi tutulduktan sonra, ara tırmaya kaynak teşkil etmek üzere, konu hakkında sahip olduklarını gördüğümüz kritik özelliklerinden dolayı Erzurum’lu İbrahim Hakkı (1703-1780) ve Adam Smith (1723-1790) Doğu’ndan ve Batı’dan birer örnek olarak seçildi.

Liberalizmin ve klâsik iktisadın piri olarak kabul edilen Smith, aynı zamanda bir ahlakçı ve teologdur. İki temel yapıtı olan *Ulusların Zenginliğinin Sebepleri ve Doğası Üzerine Bir Araştırma (An Inquiry into The Nature And Causes Of The Wealth Of Nations)*, pek çok dile olduğu gibi, iki kez de Türkçeye çevrilmiştir. *Ahlâkî*

*Duygular Kuramı (The Theory of Moral Sentiments)* ise, onun, belki de bu yapıtından daha önemlidir, çünkü –çok taraftar toplayan bir görüşe katıldı-nda– *Ulusların Zenginliği*, ahlak teorisinin prensiplerinden yola çıkılarak kaleme alınmıştır. Orhan Türkdoğan'ın, bu güne kadar dilimize kazandırılmayışını “seküler dünya görüşümün bir ayıbı” olarak değerlendirdiği bu kitabı, çalı mamız sırasında Türkçe'ye aktarmı bulunuyoruz.

Adam Smith'in çağdaşı olan Erzurum'lu brahim Hakkı ise *Marifetname* isimli eseriyle İslam dünyasında temayüz etmiş olup, bu eser bir ahlak kitabı olarak kabul edilegelmiştir. Sabri Ülgener'in, Osmanlı iktisat zihniyeti ile ilgili değerlendirmelerinde sık sık atıfta bulunduğu eser, ahlak ve iktisadî hayatı bir arada zikretmesiyle orijinallik arzeder. İki ayrı toplum düzeyesi açısından din-ahlak-ekonomi ilişkilerini analiz eden araştırmamızın özellikle ahlakî boyutuna örneklem olarak, brahim Hakkı'nın *Marifetname*'si ile Adam Smith'in *Ahlakî Duygular Kuramı*'nın seçilmesinin temel ve tali olmak üzere pek çok gerekçesi vardır: İlk olarak, bir ahlak kitabı kabul edilen *Marifetname*, *Ahlakî Duygular Kuramı* ile muhteva açısından görece paralellik arzeder. Böyle bir araştırmada *Marifetname* ile *Ahlakî Duygular Kuramı*'nın mukayeselerini gerektiren ikinci temel faktör ise her iki eserin iki ayrı toplumda fakat aynı zaman diliminde ortaya konulmuş olmasıdır.

Dinî normların ve dinden ne et eden ahlakın nasıl bir ekonomi sistemini güdülediği ve bu üçü arasındaki ilişkinin Doğu-Batı toplumlarında nasıl bir mecra izlendiğinin, çalı mamızın leit motifini oluşturduğunu söylemek; Adam Smith'in *Ahlakî Duygular Kuramı* ve *Ulusların Zenginliği* eserleriyle brahim Hakkı'nın *Marifetname*'sinin ekonomi ile ilgili ilk tespitlerine geçmeyi kolaylaştırır. Fakat, Smith'in, o tarihten sonra gerek teori ve gerekse pratikte, iktisadın dini normlardan tamamen kopmasına sebep olacak *Ulusların Zenginliği* eserindeki salt ekonomik görüşlere karşın; brahim Hakkı'nın *Marifetname*'si on sekizinci yüzyıl Osmanlı iktisadî yapısının ahlakî normlarla içiçe olan zihniyetini aynen yansıtır. Ancak, çalı mamızın ekonomi ile ilgili boyutuna *Ulusların Zenginliği*'nin yanında yine *Marifetname*'nin örneklem olarak alınması ilk bakışta bir paradoks olarak görülebilir. Hâlbuki Adam Smith'in eserine yedirdiği temel iktisadî tespit, prensip ve tekliflerin brahim Hakkı'nın eserinde bulunmaması, iki toplumun ekonomik hayatlarının tespiti ve mukayesesi açısından paradoks olmanın ötesinde özel bir elverişlilik arz etmektedir:

brahim Hakkı'nın; Adam Smith'in eserinin bütününde "i bölümü", "üretim biçimleri ve araçları", "emek-de er", "mülkiyet", "rant", "fiyat", "iç" ve "dı ticaret" vb. kavramlarla ortaya konulan, iktisada matuf özel yaklaşımlar ve terminolojiden oldukça yoksun eseri, *Ulusların Zenginliği*'nde ortaya konulan tezlerin bir başka toplum üzerinden sınanması için bakir bir alan teşkil eder. Aynı şekilde *Ulusların Zenginliği* de; brahim Hakkı'nın, eserine yansıttığı ekliyle, ya adını dönemin ahlak ve zihniyet kurallarında mezcolduğu bir iktisadî yapının, bekasına kifayet edecek dinamikleri haiz olup olmadığının sınanacağı bir vasıta teşkil eder. Bu mukayese, Doğu-Batı toplumlarında din-ahlak-ekonomi ilişkisinin muhtevası yanı sıra, ait olduğu medeniyet dairesinde her iki toplumun epistemolojik ve sosyal yapısı ile insan tipolojileri hakkında önemli bilgiler sağlar. *Marifetname*'nin; *Ulusların Zenginliği*'ndekilerle türdeş iktisadî analizleri ihtiva etmeyi niyetle orijinal ve manidar olduğunu da ima eden yukarıdaki tespitlerimize en çarpıcı bilimsel destek, konunun uzmanı bir sosyologdan gelir: Osmanlı Toplumunda din-ahlak-ekonomi ilişkilerini, Weberyen bir perspektiften mümeyyiz bir vasıfla inceleyen Ülgener, cari iktisadî zihniyet konusunda görüşlerini delillendirirken, sıklıkla ve ehemmiyetle brahim Hakkı'nın *Marifetname*'sine atıflarda bulunmaktadır.

Bu açıklamalar ışığında "din", "ahlak" ve "ekonomi" arasındaki ilişkileri, kurumsal ve fenomenolojik bağlamda olduğu kadar birey, dolayısıyla toplum gibi kompleks bir deyişken ile irtibatlandırmanın önemi ve lüzumu birkez daha ortaya çıkar. Bu ilişkilendirme işlemi, toplumsal realite için olduğu kadar, araştırmamızın alanı ve metodu için de önemli bir anlam ifade eder: Sosyal bilim araştırmalarında, doğrudan bilimlerün hilafına, "araştırmaya konu olan toplumsal gerçeklik ile, belirli bir tarihsel ve toplumsal sürecin ürünü olarak araştırmacının da içinde yer aldığı toplumsal deyişkenler (araştırma nesnesi); aralarındaki karşılıklı ilişkileri nedeniyle birbirlerinden tamamen soyutlanarak ele alınamazlar."<sup>1</sup> Bireye, toplumsal gerçeklik karşısında "seyirci" değil, tersine gerçekliğin inşasına, aktif bir "aktör" olarak katılma rolü biçeren bu ilmi anlayış aynı zamanda bireyin bu roldeki yorumuna önem verir. Bu tavır, insanların kendileri ve

---

<sup>1</sup> Ercan, Fuat., *Toplumlar ve Ekonomiler*, İstanbul: Sarmal Yay., 1998, s. 209.

di er insanları nasıl anlamlandırdıklarıyla ilgilenen sosyolojik yaklaşım (Social Cognition)\* ile de tamamen örtüür.

Di er yandan yukarıda bahsedilen irtibatlandırma çabası, din sosyolojisinin do u u ve etki alanı ile de yakından ilgilidir. Dinin, insanları kollektif amaçlara sadece duygusal etki yoluyla değil, normatif ve alturistik olarak semboller ve de erler yoluyla ba ladı ı kabul edilir. Bu tür bir ba lanı , dini esas alan herhangi bir sosyolojinin teleolojik karakterde olmasını kaçınılmaz kılar. Zaten din ve sosyolojinin yakın ili kiye girmesinin nedeni de; sosyolojinin, kuruldu undan beri me gul oldu u iki problemdir: Toplumsal düzen ve sosyal eylemin anlamlandırılması.<sup>2</sup> Sadece “anla ılan özne”nin değil, “anlayan özne”nin de biricikli inden dolayı, gerçekli in dünyasının ancak ikincil in asını yapabiliyor olmak ve “dün”ü; “insan” gibi kendini devamlı yenileyen; insan toplumları gibi kurumsal, ili kisel ve tarihî ba lamda hem kendi devamlarında hem de birbirlerine göre de i en varolu süreçlerinde incelemek, böylece, sadece sosyolojik değil be erî/manevî muhayyilemizin de ilgi alanına girmektedir.

Çalı manın amacını ilk olarak, “ahlak”ın; “etik” ya da “moral” adı altında, vahiy temelli de erler sisteminden ayrı tırılarak ki iselle tirilmesinden önceki toplum yapısının Batı ve slam dünyasındaki ahlakî ve ekonomik özelliklerini tespit etmek olarak ifade edebiliriz. Daha sonra lahî kaynaklı referansların yerini be erî referansların aldığı modern toplumlarda iktisadî faaliyetin, bütün toplumsal alanlara/kurumlara, “kapitalizm” adı altında hâkim olma sürecinin parametreleri ve kırılma noktaları, çalı manın temel gayesine matuf olarak irdelenmektedir. Bu irdeleme, farklıla manın kesin hatlarına yeni bürünmeye ba ladı ı on sekizinci yüzyılın iki dünyasının (Do u-Batı) iki dü ünürü ve temel eserleri ekseninde yapılmaya çalı ılmı tır. Eserlerin mukayesesinden elde edilen sonuçlar, dü ünürlerin ait oldukları toplumların ahlakî/dinî, sosyo-kültürel, iktisadî ve epistemolojik di er boyutlarının da mukayesesine temel te kil etmi tir. Kurumsal ve fenomenolojik bazda yapılan böyle bir kar ıla tırmadan elde edilen verilerin günümüze kadar geçirdi i tarihsel/toplumsal süreç ise, tümevarım metoduyla, sonuç bölümünde de erlendirilmi tir.

\* Disiplinin temelinin “anlamacı (verstehende) sosyolojisi” ba lamında Weber tarafından ortaya atıldığı söylenebilir.

<sup>2</sup> Geni bilgi için bkz. Turner, Brayn S., *Religion and Social Theory*, 2nd Edition, London, 1991, s.XXI.



Bu sonuçların tahlili, bizi, günümüzde ekonomi-ahlak ili kisini yeniden kurma arayışlarının tespitine de götürmü tür. Kapitalist zihniyetin de erlendirilmesi ve tenkidi aynı arayışlar do rultusunda sonuç bölümü de dahil olmak üzere neredeyse tezin bütününde irdelenmiştir. Bütün bunlardan, Adam Smith, İbrahim Hakkı mukayesesinin gündemimizi, salt XVIII. yüzyıl Batı ve Do u toplumsal yapıları ya da farklılıkları açısından de il, bugün dünyanın içinde bulundu u durum açısından da ilgilendirdi i rahatlıkla çıkartılabilir: O gün hem teorik, hem kurumsal planda temeli atılan kapitalizm, bugün dünyada hâkimiyetini sürdüren tek ekonomik sistemdir. O günden bugüne de i en işe; bu sistemin, iktisadî ba arıyı, “geli im” ütopyasını, maddi tatmin ve hazzı her şeyin ölçüsü kıldığı temel kabulleri, Avrupa-merkezci bakış açısıyla bütün dünyaya kabul ettirmek konusundaki sınır tanımaz yayılcılığıdır.

Global dünyada açlık ve ekonomik uçurumlar sadece aynı toplumda de il, dünyanın bütünü için de tehdit oluşturmaktadır. Globalizm, hem Adam Smith’in, hem de İbrahim Hakkı’nın ahlak dünyasının ufuklarını karartan bir panorama çizmektedir. Liberalizm, Adam Smith’in dü ünçe atmosferinde kar ıla tığımız demokratik ahlakî temelini tamamen kaybetmiştir. Serbest pazar, “vah i kapitalizm”in rekabet arenasına dönüşmü tür. Bugün Adam Smith’in “görünmez el”i, dünya sahnesinden çekilmiş bulunuyor. İbrahim Hakkı’nın eseri, “Allah’ın Eli”nin toplumla nasıl buluştuğunun, XVIII. yüzyıl Osmanlı toplumsal zihniyeti do rultusunda insan ve kâinat planındaki cehdî bir ürünü idi; bugün *Marifetname*’nin nefesi de slam ülkelerinin üzerinde esmiyor. Moral boyutu Do u’da da, Batı’da da neredeyse sıfırlanmış olan iktisadî hayat, XXI. yüzyılda ne anlama geldi i tam da belirli olmayan bir küreselle me söylemine dayandırılıyor. Türkiye de dahil olmak üzere bütün dünya iktisatçıları kriz içindeki ekonomiler için öngörülerini ve kurtuluş çözümlerini tartışıyorlar. Bunalım ekonomisi, dünyayı bir hayalet gibi vizesiz dolaıyor.

Bu ara tırma, “sonuç”ta, a ılacak bir ivmeyle globalleşen iktisadî çarpıklığın ve düzensizliğin ahlaka ve adalete dayalı bir de rler manzumesiyle düzeltilmesine hiçbir tarihî tecrübenin hayır diyemeyece i noktada, zımni de olsa bir dizi teklifte bulunacaktır. Nihai a amada hedefimiz, on sekizinci yüzyılın Avrupa ve Osmanlı’ında kalan dü ünçe ve de rleri, yirmi birinci yüzyılda yeniden hatırlamanın ve uygulanabilir sosyal insancıl projelere dönüşürmenin imkanını geçmiş-gelecek bütünlü ü içinde ortaya koyarak, global dünyaya yerel ve mütevazı bir katkıda bulunmaktır.

## B R NC BÖLÜM

### D N-AHLAK-EKONOM L K S N N

### KAVRAMSAL VE TAR H ÇERÇEVES

*“Dinsel inançlarda, en azından Batı’da, on yıllardır devam eden sürekli bir gerileme gözlenmektedir ve bunun sonucu olarak çok sayıda ahlakî tavrın dayandığı temeller aşınmaktadır... Çağdaş dünya görüşümüz bilimseldir, ancak, yerine geçtiği dinsel görüşün aksine, ahlak ve iyi hayat reçeteleri bu bilimsel görüş içinde anlamlı bir yer tutmaz... Bu bilimler bizi, kendimizi hayvanlar olarak görme ve ahlakî davranışlarımızı hayvan davranışları bakımından ya da özgür iradeye meydan vermeyen etki-tepki mekanizmaları olarak veya ekonominin yasaları tarafından yönlendirilen tüketiciler ya da üreticiler olarak yorumlama yönünde yöreklendiriyor. Bilimin bıraktığı boşluk yüzünden, dinin halâ bir cazibesi var ama genelde varlığını sürdüren bu dinsel inançlar, ne dünyayı anlamamızın metafizik çerçevesini ne de dünyada nasıl yaşayacağımızın bilgisini sunar. Aksine bunlar kişisel inançlardır, tapılan Tanrı kişisel bir Tanrıdır ve denk düşen ahlak da kişisel bir ahlaktır.”*

J. NUTTAL

Ya anılan dünyaya ve bu dünyada tecrübe edilen kısıtlı varlık alanının ötesine yönelik bir anlam arayışının, insanlığının kadim ihtiyaçlarından birini oluşturmaması, sadece teolojik değil, aynı zamanda antropolojik bir manâ içerir.<sup>3</sup> Haddi zatında henüz beşerî/toplumbilimsel, teoloji/felsefî herhangi bir referansa başvurmadan önce bile “insan”ın; dünya sahnesine çıktığı andan itibaren ihtiyaç duyduğu “akıncı bir varlık”, üzerinde bulunduğu “dünya”ya, diğer insanlar ve “şeyler”e ilişkin rolünü nasıl oynayacağını cevabını aradığı söylenebilir. Bu arayışın, aynı anda “kutsal”la ilişkisiyle “din”; “iyiyi kötüden” ayırma işleviyle de “ahlak” ile tabii ve hayati bir ilişki içinde bulunmasını kaçınılmaz kılmıştır. Böylece, “fitrî” bir kavrayışta iktidarı “cemaat hayatı”nda; “idrak”, “irade”, “dil” sahibi yegâne “özne” olarak, ilk sıfatlarını da almaya hak kazanacaktır: Bundan böyle o, “dinî” ve “ahlakî” insandır. Diğer do al ve kaçınılmaz arayışını yine toplumsal konumunda, ilk acıktığı, kendisi ve “ailesi” için

<sup>3</sup> Ünal, Ahmet Zeki, “Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik”, *İslâmiyât*, C: 5, sayı: 4, 2002, s. 67-68.

rızık endi esine dü tü ü zaman ortaya çıktı nda, yeni bir sifata daha sahip olacaktır:  
“Ekonomik insan.”\*

Bu cümleleri, insanın toplum/toplumsal ile ilgisi ba lamında netle tirmek istedi imizde unları söyleyebiliriz. nsano lu, kendisi ve çevresi hakkındaki bütün metafizik ve toplumsal açıklamaları; “kutsal” kabul ederek ili ki kurdu u bir inanç manzumesinin düzenlemelerinde bulmu , ontolojik ve toplumsal varlı mını bu açıklamalar vasıtasıyla anlamlandırmı tır. Böyle bir anlamlandırma sürecinde insanın bilinç düzeyi, ait oldu u inaç sistemi tarafından ekillendirilmi ; tutum ve davranı ları aynı sistem tarafından yönlendirilmi tir. Bir tarafla insan tabiatına dayanan, di er taraftan bu ahsîyet yapısı üzerinden onun bütün varlık düzeniyle ili kilerini hedef alan de erler sistemi olarak “ ahlak” ise “fert”ten, –lâ-dinî formunda dahi– karakterini ve toplumsal ili kilerini in a edici normatif taleplerde bulunmu tur. Bu ba lamda de erler; sosyalle me sürecinde ki inin ahsîyet yapısına entegre olmasıyla psikolojik; zihinsel (arzu ve eylem boyutu) ve hissî/duygusal yönü ekillendirmesiyle pisiko-sosyal bir boyuta sahiptir.<sup>4</sup> Bu genel açıklamalarda bile din ile ahlakın, adeta ayniyet arz eden bir örtü meye sahip oldukları açıkça görülmektedir. Varlı mını toplum içinde sürdüren insanın, ihtiyaçlarını temin için sürekli bir çaba içinde bulunması, hayatının kaçınılmaz gerekliliklerinden bir di eridir. Toplumsal hayat, insanların ekonomik ihtiyaçlarını temin için “i bölümü” yapmalarını ve bu esnada birbirleriyle ekonomik ili ki içerisine girmelerini gerektirmektedir. Maddî ya da manevî olmayan yapısıyla bu alan, –modern yanılısamalarımıza göre– insanın ontolojik ve sosyal bütünlü ünden apayrı ve özerk bir muhtevaya sahiptir. Fakat toplumsal hayatın bütün ili kileri gibi ekonomik olanların da, belirli bir düzen ve disiplin içerisinde gerçekleşmesi zarureti ve bu zaruretin toplumsal hayatın istikrarını ve bütünlü ünü kapsamaması, “tabula rasa” bir zihinde bile, ili kilerin

- 
- “Ekonomik” nitelendirmesiyle, modernist dönemlerin; hayatın bütün faaliyetlerini kazancın, tüketim için üretimin, servet, mal-mülk, zenginlik hırsının kayıtsız artsız emrine verdi i “homoeconomicus” kastedilmemektedir. Kelime; etimolojisindeki “ev idaresi” anlamında kullanılmakta olup insanın üretim, tüketim, mübadele için de il kendisinin ve evinin mübrem ihtiyaçlarını kar ılamak amacıyla faaliyette bulunmasını vurgulamaktadır. Farukî’ye göre insanın do al bir davranı ı olarak “ekonomik davranı m” teleolojik bu özelli i, onun teomorfik tabiatıyla ili kilendirilen ve pre-modern dönemlerin “ekonomik davranı ta bulunan insan” görü üyle örtü en slami yaklaşı mla da çeli memektedir. (Bkz. smail R. Farukî, *Tevhid*, stanbul: nsan Yay., 1987, s. 187.) Burada “homo economicus” kavramla tırmasıyla, hayatı sadece “üretmek ve tüketmek” fiillerinden ibaret görebilmek bunun dı nda hiçbir ahlakî de er kaygısı ta ımayan Sanayi Devrimi ürünü insan tipolojisine, atalarının “ekonomik faaliyet”e nasıl ba ladı mını hatırlatmak isteyen metaforik bir telmihte bulunmaktayız.

<sup>4</sup> Özensel, Ertan, “Soyolojik Bir Olgu Olarak De er”, *D.E.D.*, C.I, Sayı: 3, Temmuz, 2003, s. 230.

neye göre düzenlenece i istifhamını uyandırır. Aranana cevap kar ımıza, insanın bütün hayat alanlarına çözüm sunan özellikleriyle, din, hukuk ve ahlak kurallarını çıkartır. Hukuki düzenlemeler, amir ve ba layıcı maddî kurallar olarak iktisadî faaliyetlerin yasal çerçevesini olu tururken, dinî/ahlakî de erler insanın bireysel ve toplumsal bilinç yapısını ekillendirmek suretiyle bu faaliyetlerin bu de erler do rultusunda, icra edilmesini telkin etmektedir. Bu cümleden olarak din ve ahlakın yollarının, iktisat ile kesi ti i noktada, “iktisat ahlakı” ile kastedilen ise, “insanın gündelik hayatı üzerinde pratik de er ve tercih ölçülerine yönelik telkin ve motiflerden ba ka bir ey de ildir.”<sup>5</sup>

Bu girizgahtan sonra, üç kavramın da tarihî süreçte insan topluluklarının hayatlarını ayrı mahiyet ve derecede etkilediklerini tabii bir realite olarak öne sürebiliriz. nsanı hem varolu sal boyutu hem de toplumsal ili kilerin a ı içinde ilgilendiren bu realite; din, ahlak ve ekonominin, kendi ba larına sahip oldukları önemin yanısıra, aralarındaki ili kileri de bireysel/toplumsal hakikat için anlamlı kılmı tır. Bu durum, din-ahlak-ekonomi ili kisinin; kavramların toplumsal hayatta birbirini etkileme biçimleri ve derecelerine yani ili kinin mahiyetine göre ekil almalarına ve tasnif edilmelerine yol açmı tır. Hatta teolojik ve sosyolojik ilgilerimiz do rultusunda insanlık tarihînin; bu ili kinin muhtevası ve seyri üzerinde biçimlendi ini söylemek dahi mümkündür.

---

<sup>5</sup> Ülgener, F. Sabri, *Zihniyet ve Din*, stanbul: Der Yayınları, 1981, s. 24.

## I. KAVRAMSAL ARKA PLAN

*“Yalnız din imanla ilgili kavramlar değil, bütün moral kavramlar, hatta evlenme, boşanma, miras, ticarî senetler, borçlar, faiz, ölçü ve tartılar gibi tamamıyla dünya hayatıyla ilgili şeyler de Allah düşüncesiyle yakından alakalıdır.”*

T. IZUTSU

Din, ahlak ve ekonomi ili kilerini sosyolojik süreçte incelemeye geçmeden önce terimlerin ayrı ayrı kavramsal çerçevesini çizmek gerekir. Bu i lem sırasında, bugüne kadar yapılagelen pek çok tanım arasından kavramların daha çok birbirleriyle ve toplumla ili kileri ba lamında öne çıkan tanımlarını ele almayı tercih edece iz. Kavramsal hatta kuramsal çerçeveyi “din”, “ahlak” ve “ekonomi” arasındaki ili kiler temelinde olu turmak ile ilgili bu tercihimizin sebebi; konumuzun temel parametrelerini, kendi özerk/tarihî konularında de il, birbirleriyle münasebetleri ba lamında incelemeye matuf olan amacımızla da örtü mektedir.

Dinin ve dinî ahlakın normatif olarak belirledi i sosyal kurum ve süreçlerle, yeni toplumsal düzen arasında özellikle Aydınlanmayla birlikte beliren anlayı farkının yine bu tarihten itibaren slam toplum dü üncesiyle ve bu dü üncenin temelindeki kavramsal temelle büyük farklar gösterdi i söylenebilir. Bu farkların sebeplerini u safhada ortaya koymayı, hem kavramsal çerçeveyi hem de din-ahlak ili kisini sa lam bir zemine oturtmak açısından önemli bulmaktayız.

Bu çerçevede Batı’da dinî tanımların çok çe itli versiyonlarının, “din olgusu”nun Batı toplumsal hayatında izledi i tarihî süreç ile ilgili oldu unu söylemek ve hatta bu görü ü “ahlak felsefesi” için de öne sürmek mümkündür: 1- Batı Medeniyeti’nin temelindeki plüralist/materyalist Yunan gelene i ve Roma/Revakiye ahlakı, 2- Dinin (Hıristiyanlı ın), Kilise güdümünde, özden uzakla tırılmı bir tahakküm ve yorumla temsil edilmesi ve bu tutumun toplumsalla tırma baskıları, 3- Yine Kilisenin, gerçek din (vahyî) ile özde le tirmek istedi i bu tutuma protesto olarak ortaya çıkan (Protestanlık, Calvinizm, Lutheranism, Püritanizm, Pietizm, vb.) dini mezheplerin kendi felsefeleri do rultusunda geli tirdikleri tanımlar, 4- Aydınlanma ile birlikte yeni özellikleriyle beliren “birey”in Tanrı ve otoritesi hilafına özerkli ini ilan etmesi, dolayısıyla, birey-Tanrı ili kilerini ele alan dü ünçe ve tanımlara yansıyan

radikal de i iklik, 5- Subjektif psi ik mekanizmalar ve “rasyonel akıl”ın güdümünde ortaya çıkan tabii dinî/ahlakî akımlar, 6- Dinin, toplumsal özelli inin hilafına, bireylerin vicdanına çekilmesiyle ortaya çıkan “sekülerizasyon” sürecinde beliren daha çok psikolojik e ilimli tanımlar, bu versiyon yelpazesinin ba lıca sebepleridir. Ahlak kuramları ile ilgili olarak da aynı süreç e li inde aynı sebepleri zikredebiliriz. Bu durum, bir yandan “ahlak”ın tanım ve kuramlarıyla ilgili kavramsal çerçevenin, Batı’da, din ve dinî doneler e li inde izlenmesi ile ilgili bir telmih olu tururken, di er yandan gerek felsefi platformda gerekse toplumsal hayatta tartı ılmaya ba landı ı ilk andan itibaren “ahlak”ın ve “ahlak sistemleri”nin din ve teolojiyle iç içe oldu unu ima eder. Din; tanımları ve fonksiyonu itibariyle vahiy men e’li “ed-din”den ayrıldıktan ve subjektif kriterleri esas edindikten sonradır ki ahlak da (yine kavramsal ve kuramsal perspektifte hatta pratikte) dinin belirledi i bir de erler manzumesi olmaktan uzakla mı ; en yalın anlamıyla özerkle mi tir. Mezkûr tablo aynı zamanda, din ve ahlak açısından ba vuraca ımız kavramsal çerçevenin Batı dü ünçesinde felsefi dü ünçe tarihî rehberli inde izlenmesinin gerekçesini de sunar.

slam’da “din” ve “ahlak”ın kavramsal çerçevesi ile ilgili temel kriterler her ne kadar “mefhum-u muhalif” bir yakla ımla yukarıdaki dü üncelerimizden ortaya çıkacak olsa da bu konuda özet mahiyetinde unları söyleyebiliriz: slam, Arabistan Yarımadası’nda ne ’et etti i tarihten itibaren gerek Arap toplumunun gerekse Batı toplumlarının plüralist ilke ve uygulamalarına kar ı fert ve toplum bazında “tevhid” ilkesini bu ilkenin tezahürü olarak “toplumsal vahdet”i yerle tirmek gayesiyle hareket etti i ve sistemin yerle tirilmesinde hiyerar ik hiçbir kuruma yer vermedi i için, bütün dini bakı açıları, dolayısıyla “dinî dü ünçe literatürü” bu çerçeve do rultusunda geli mi tir. Bir ba ka deyi le din; inanç ve dü ünçe sisteminde tahrif edilmemi Kur’ani prensipler bütünü olarak, “tevhid”in, kendisini takdimi do rultusunda yer almı tır. Yapılan bütün tanımların; “ehad” olan ve vahdaniyetinde hiçbir de i me görülmeyen Allah tarafından çizilmi bir ahlak ve zihniyet bütünlü ü çerçevesinde ortaya konması bu perspektifte “ed-din”in özü ve hedefleriyle tamamen örtü ür. Din tanımlarındaki nüanslar, slam söz konusu oldu unda, mezheplerin –öz de il– uygulamadaki bazı farklılıkları ile dü ünürlerin zihinsel sezgi ve açılımlarındaki renklilikten kaynaklanır. Bu genel mülahazalardan sonra her iki dü ünçe sisteminde de dinin kavramsal açıdan ele alını ı ile ilgili özel de erlendirmelere geçebiliriz.

## A. Din

İlk olarak Arap dilindeki çok nüanslı özelliğinden dolayı, etimolojik tahlillerine girmeksizin kelimenin, Arapça'da\* yol, hüküm, mükafat, ceza, itaat, hesap verme, mülk, adet, saltanat gibi anlamlarına iaret edebiliriz. Sözlük anlamlarına ek olarak semantik açımları için lahi bir kaynağı referans aldığımızda dini, toplumsal plana da inhisar eden bu anlam çerçevelerinde görürüz: Kur'an-ı Kerim'de<sup>6</sup> "din" terimi; ferdi, samimi Allah inancı<sup>7</sup> çerçevesinde ahsî, psikolojik bir görünümü arz ettiği kadar; olgunlaştırılmış, tamamlanmış<sup>8</sup> yapıyla, hükümleri örgütlenmiş bir sistem olarak, içtimâî hüviyete ulaşmış, böylece semantik değer kazanmıştır. Bu durumu ile din, ahsî itaat ve inanç özelliğine ilaveten ibadet ve ahlakî davranışlar manzumesi, kolektif vicdan ve vicdan (cemaat) ile yapılandırılmış sistematik bir kavram haline gelerek gittikçe "millet" kavramıyla özdeşleşmeye yönelmiştir.<sup>9</sup> Yine felsefî ve psikolojik yaklaşımlardan farklı olarak, insanı, ontolojik açıdan Allah'la, cemiyetle hatta kâinatla ilgili, bütünü toplumsal olmak üzere bütün varoluş özellikleri ve orijininde ihata ettiği Kur'an menâli tanım, konumuzu yakından ilgilendirir: "İnsan kadar eski olan din, tabiatüstü bir kaynaktan vahiy yoluyla gelen, insanı mutlu kılmayı hedef alan ilahî kaynaklı ve sosyal bir müessesedir. Aynı zamanda insanla insan, insanla cemiyet, insanla âlem, insanla Allah arasındaki münasebetleri düzenler. Din, bir ihtiyaç neticesi olarak ortaya çıkmış sun'î bir müessese olmadığı gibi, insan aklının ve düvencesinin mahsulü olan bir inanış sistemi de değildir."<sup>10</sup>

Kur'an'ın, vahiy sürecinin psikolojik, sosyal ve zihinsel tedrici hazırlık amalarının ardından insanların fikri ve manevî açıdan tatmin olmaları ve toplumsal düzen açısından da son noktanın konulması için bizzat ortaya koyduğu tanımda ise, kavram artık "ed-din" halini alarak "el-İslam" ile özdeşleşmiştir:

\* Kur'an'da bu terimin bir kısım kullanımlarında branice, Habeşçe, Ermenice veya Farsçadan ödünç alınmış bir kelime olduğu varsayımlarında bulunulsa da, pek çok sosyoloğün de katıldığı daha kabul gören bir kanaate göre, iki büyük dil olarak Latince ve Arapça, "din" in Kur'an'daki semantik ve etimolojik manasını anlamak için yeterlidir. (Haddad, Y. Y., "Kur'an'da 'Din' Teriminin Anlamı", çev. Ahmet Güç, *U.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 9, C. 9, 2000, ss. 631-632).

<sup>6</sup> Din kelimesi Kur'an'da yaklaşık olarak yarısı Mekke, yarısı da Medine döneminde olmak üzere 94 kere geçer. (Haddad, a.g.m., s. 632.)

<sup>7</sup> Bkz. 7/29; 39/3.

<sup>8</sup> Bkz. 5/3.

<sup>9</sup> Bkz. 2/120.

<sup>10</sup> Sezen, Yumni, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul: M.Ü. İ.F.A.V. Yay., 1988, ss. 11-12.

“Allah nezdinde din sadece İslam’dır (inned-dîne i’ndallahi’l İslam). Kitap verilenler, kendilerine ilim geldikten sonra aralarındaki kıskançlık yüzünden ayrılığa düştüler. Allah’ın ayetlerini inkâr edenler bilmelidir ki, Allah’ın hesabı çok çabuktur.” (Âl-i İmran, 3/19,85)<sup>11</sup>

“Kur’an’ın böyle bir isimlendirmeye gitmesi, hem ‘insanlığın ortak tecrübesi’ndeki önemli yere vurgu yapmak (bütün peygamberler onu tebliğ etmişlerdir), hem de subjektif adlandırmalara meydan vermeden kendisi belirleyici olmak ve nihayet din kavramının semantik alt yapısında varolan ‘itaat’ ve ‘âdet’ anlamlarına göndermede bulunmak açısından çok daha tutarlı görünmektedir.”<sup>12</sup> Bu ilahî takdim; İslam’ın vaz’ ettiği ahlak ilkelerinin evrenselliğine kadar, bütün çağları ve toplumları ihata etme isteği açısından konumuz için özel bir önem arz eder.

Kavramın Batı’daki sürecine bir geçiş noktası olarak, yukarıda ortaya konulanlarla din-toplum ilişkisi açısından arz ettiği örtüme sebebiyle konuyu Parsons’un tanımı ile örneklendirebiliriz: “Din, kâinata insanın yeri, insanın diğerleriyle ilişkisi, çevresi ve diğer insanlarla ilişkilerine bağlı olarak arzu edilir olan ve olmayan şeyler hakkında geliştirilen ve gerçekleştirilen bir anlayıştır.”<sup>13</sup> Görüldüğü gibi bu tanım, bir yandan İslamî bir bakı açıyla toplumsal bağlamda arz ettiği örtüme, diğer yandan da ayrıldığı nokta açısından ilginçtir. Çünkü bu ayrılık aynı zamanda, çıkışı itibarıyla Batılı bir disiplin olarak din sosyolojisinin, dine bakı açısından içerir: İnsan, fitraten dine yetenekli değildir ve böyle bir davranış temayülü içinde dünyaya gelmez. Din, sosyal bir öğrenme vetiresidir.<sup>14</sup> Aynı bağlamdaki farkı İslam açısından bir kez daha vurgulamak gerekirse, İslam’da cemiyet; dinin açığa çıkması için bir vasat olup, insan, yaratılıştan hem sosyallik hem dinî tevhid üzeredir. Ayrıca tekâmül fitratına da sahiptir.

<sup>11</sup> Bkz. 3/19.

<sup>12</sup> Çalıkan, Smail, *Kur’an’da Din Kavramı*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002, s. 75.

<sup>13</sup> Parsons’la birlikte bazı sosyologlar dinsel inanç ve etkinliği sosyal sistemlerin tümü için bir önkoşul –insanları biraraya toplayan ve toplumun istikrarını sağlayan temel bilişsel, dilsel ve anlamlı düsturlar sağlayan bağat bir güç– olarak görmeye yönelmiştir. Bu görüşün başlıca taraftarları fonksiyonalist bir disiplin de mensupları olarak T. Parsons, K. Davis, R. Bellah gibi sosyologlardır. (Bkz. Parsons, Talcott, “Religious Perspectives in College Teaching: Sociology and Social Psychology”, ed. Hoxie N. Fairchild, *Religious Perspectives in College Teaching* (içinde), New York, 1952, 17. ve 25. dipnotlar.

<sup>14</sup> Kurtkan, A., *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985, s. 15.



Latince’de din, “religare”den “religio”ya geçen bir semantik düzleminde ba lamak ve cemaat manalarına gelmektedir.<sup>15</sup> Batı dünyasında reel tarifler, nominal tariflerdeki izafili in aksine, genellikle “religion” kelimesinin etimolojisinden hareketle yapılır. A a ıdaki dipnotta ayrıntısını verdi imiz “religio”, gerek kutsala, gerekse cemaate ba lılık anlamlarıyla dinî hayatın, dinî tecrübeyi ya da ritüelleri ön planda tutan iç ya da dı yapısına tekabül eder. Bu yönüyle terim, Batı’daki din algılamaları açısından ilginç bir etimolojik özellik arz eder. Dü ünürlerin ortaya koymakta adeta yarı tıkları din tanımları da, sadece etimolojik açıdan de il, dinin temel özelli i olarak kabul ettikleri nirengi noktalarına yapılan vurgular açısından çe itlilik ve farklılık gösterir. Öyle ki bu nominal tanımları, din olgusu ve fenomenolojisi ile ilgilenenler sayısınca ço altmak mümkündür. Bu tür tek yanlı tanımlar, dini ve ondan kaynaklanan olaylar ve tecrübeleri hep redüktüivist bir biçimde ele alarak, dinle ilgili gerçe in sadece bir yönünü esas kabul edip ötekileri ihmal etmek, yahut da onu, sosyal hayat ve özellikle maddî hayatta rastlanan olaylara irca etmek suretiyle bilimsel bir hata olarak de erlendirilebilecek bir tutum sergilemektedirler. August Comte’a izafeten “pozitivist”, Marks’a izafeten “tarihî maddeci” ve Weber’e izafeten de “idealist” terimleriyle özetleyece imiz bütün bu kavramsal ve hipotetik yorumlar geni taraftar kitlesi ile birlikte tenkitleri ve ele tirel görü leri de beraberinde sürüklemi lerdir. Sonuçta, sadece ilahiyatçıların iddialarına göre de il, fakat tarihçi, filozof, antropolog, etnolog, psikolog ve sosyologların da incelemelerinde dinin, insanlık kadar eski bir tarihe ve bütün toplumları ku atan bir vakıa olarak da insan ve toplum hayatında fitrî bir gerçekli e sahip oldu u, –zaman zaman da– olsa ortaya konulmu tur.

Fakat hepsi de dini, farklı bir yönüyle kavrayan tanımların, tanımları yapanların çalı ma alanlarından ve din ile ilgili öznel kabullerinden kaynaklanan

<sup>15</sup> Hıristiyanlık dinî bakımdan Yahudi gelene inden gelmekle beraber, “din” deyimini eski putperest Roma’dan almı tır. Çiçero (M.Ö. 43), “Tanrılar’ın Mahiyeti” ba lıklı kitabında (C.II, 18. Bölüm) bir Stoalı’nın a zından “religio” deyimine yer verir. O, bu kelimeyi –unutmak anlamlı “negligre”nin zıddı olarak– bir eyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak anlamına gelen “relegere”den çıkarmı tı. Roma Kilise’si Babalarından Lactantius (IV. yy.) ise bu kelimeyi (“Divinarum nstitutionum”, C.II, 4.Kısım, 28. Fası’da) insanla Tanrı arasında gittikçe peki en bir ba anlamında “religare” kökünden gelen bir kelimedenden çıkarttı. St. Augustin (ö. 430) kelimeyi, kaybedilmi bir eyi tekrar bulmak ekinde açıklamayı tercih etti. Onun vasıtasıyla bu kavram bilhassa “ba layıcı kuralları”yla manastır hayatına uygulanarak, Ortaça ’a hâkim oldu. Geni bilgi için bkz. Tümer, G., “Çe itli Yönleriyle Din”, *A.Ü.İ.F.D.*, C.XXVIII, Ankara, 1986, s. 213-267; Günay, Ü., *Din Sosyolojisi*, stanbul: nsan Yay., 1998, s. 193. Adnan Adıvar, bugün “religio” kelimesinin hürmetle kendini toplamak manasındaki “religare” mastarından mülhem kullanıldı mı söyler. Bkz. Adıvar, A. A., *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 2.b., stanbul: Remzi Kitabevi, 1969, s. 30.

farklılıklarına rağmen, birleştikleri ortak payda, Batı’da dinin izlediği tarihi/semantik süreç ile ilgili önemli bir kıstas teşkil eder: insanın, kutsal kavraması, idrâki, tecrübesi, tanıması, ona karşı arzusu, ihtiyaçı, ona dair çabası, davranışı, inancı, tavrı, tutumu ve onunla ilgili kişi ile ilgili farklı tanımların ortak paydası, hemen hepsinin insan merkezli (homocentrik) olmasıdır. Sadece sonuçların hesaba katıldığı yüzeysel bir görüş, konuya, bu durumun, dinin muhatabının insan olmasından kaynaklandığı ile ilgili bir izah getirebilir. Fakat toplumda mezkûr tanımların, daha ziyade eski Yunan felsefi geleneğine sahip, Rönesans, Reform, Aydınlanma ve 1789 Fransa ihtilali dönemlerini geçirmiştir; her şeyin, tasdikıyla vücut bulduğu bir anlayışı temsil eden kilisenin tahakkümünden kurtulmuş bir ortamda, yapılmış oldu unu düşünürsek, durum biraz daha farklı olacaktır. Dikkat edilirse, –kli elemler olmaları itibarıyla ayrıntılarına girmedikimiz– söz konusu tariflerdeki din anlayışında Tanrının bir dahli, müdahalesi yoktur, insanın hep onu veya bu tarz bir takım fiilleri, bilgisi ve tecrübesi dindir. Bu, ister istemez en güçlü dönemini XVII. ve XVIII. asırlarda idrak eden, her şeyi akılla bilebilen ve Âlem’e müdahale etmeyen, kölesine çekilmiş veya emekli olmuş bir deist Tanrı ve rasyonalist (akılcı) anlayışı hatıra getirmektedir. Yine bu dönem akıl, “Tanrı’nın var olduğunu, iyiyi ve kötüyü bilebilecek durumdadır; dolayısıyla vahye gerek yoktur” düşüncesinin hem deistlerde, hem de tabii din anlayışını savunanlarda kendini gösterdiği bir dönemdir.<sup>16</sup> Aynı deist anlayışın; Âlemin yaratıcısı dediği ilk muharriki olan Tanrı görüşüyle Aristoteles’e kadar götürülebildiği hatırlanırken, bu görüşün İslam’ın Allah –ya da teist Tanrı– anlayışına sahip din ve ahlak görüşleri ile farkı ve bu farkın bölümün başında ortaya koymaya çalıştığımız gerekçesi daha da belirginleşir. Ahlakî/vicdanî hayatta, toplumların sosyal sistemlerini düzenlemede “düşünce” ve “rasyonalite”nin lehine vahyin normatifliğini iptal eden, toplumla ilgili kısımda seküler, Tanrıyla ilgili kısımda deist bu anlayışın; din-ahlak ilişkisinin kavramsal çerçevesini çizmeye çalıştığımız etapta büyük bir önemi vardır. Aynı önem yine din-ahlak ilişkisini topluluk/toplum ekseninde okumaya çalıştığımız alan olarak “din sosyolojisi”ne de temel edilebilir: Deist anlayış sonucu, sosyal hayattan tecrit edilen etkinliği; dini, vicdanlara kapanmak zorunda bırakmıştır. Oysa “Ed-din”in kendisini ‘her an yeni bir şekilde bulunmak’la<sup>17</sup> ve ‘sünnetullah’a<sup>18</sup> sahip olmakla tanıtan

<sup>16</sup> Eröz, “Sosyal Bilimlerde ve İslam’da Din Anlayışı”, *U.Ü.İ.F.D.*, C: 7, Sayı: 7, Yıl: 7, Bursa: ayrı basım, 1998, s. 5.

<sup>17</sup> Bkz.55/29.

<sup>18</sup> Bkz. 17/77; 33/38; 33/62; 35/43; 3/38; 15/13; 18/44, 85; 48/23.

“Kâdir-i Mutlak” ve “Muhît” Allah’ı, dinî ve ahlakî normun sosyal hayatla iç içeli ini kaçınılmaz kılar. Bahsetti imiz Allah anlayı ı, Izutsu’nun deyi iyle “Yunan felsefesindeki Allah gibi kendi ihti amı ve yeterli i içinde bulunan, insandan uzak duran, insanın hareketlerine karı mayan bir varlık de il, aksine insanın i lerine çok karı an, kural koyan bir varlıktır.”<sup>19</sup> Nitekim Kur’an’ın; insanlık tarihîni, temeli ahlak esaslarına dayanan belli kurallara göre toplumlar ve medeniyetler kuran ve yıkan, sürekli bir süreç olarak kabul etti i, kuralların kayna ının lahî, fakat tatbikinin tamamen insanın kollektif varlı ı dahilinde oldu u toplum dü üncesi; slam’ın Allah eksenli din ve ahlak görü ünün toplumla yukarıdaki ili kisini a ırtıcı olmaktan çıkarır. te Kur’an bu kurallara ‘Allah’ın Sünneti’, Fazlurrahman’ın ifadesiyle “de i tirilemeyen insanlık kanunu ve uygulamaları” demektedir.<sup>20</sup>

Bütün bunlardan sonra slam âlimlerinin din tanımlarının, dinin etimolojisini a arak vahiy gelene indeki, Allah ile insan arasındaki ontolojik ve ahlakî ili kiyi ve bu ili kinin normatif yönünü esas aldıklarını söyleyebiliriz. Bu yakla ımı, Tahanevî’nin, “din; akıl sahiplerini, kendi iradeleriyle halde salâha, malda felâha sevk eder”<sup>21</sup> ve A. Hamdi Akseki’nin, “din, akıl sahiplerine gaye-i hakikati bildiren, onları kendi ihtiyar ve iradeleriyle Allah Resulü’nün bildirdi i ekelde, hal ve istikbalde salah, felah ve kemale sevk eden, maddî ve manevî bütün ihtiyaçlarını temin eden bir kanun-ı mevzû-ı ilâhîdir”<sup>22</sup> meyanındaki tanımlarıyla örnekleyebiliriz. Geleneksel toplulukların bilinç yapıları ve kavramlarından, farklı bilinç yapıları ve kavramlarına geçi do rultusunda modernle me ve bilinç ili kisini aradı ı eserinde Berger’in dini oturttu u kavramsal çerçeve slam âlimleriyle paralellik arz eder. Dü ünür, dinin insanlık tarihînin büyük bir kısmında toplumların anlamlı bir bütünlük kazanabilmelerinde hayatî bir rol oynadı ımı söyledikten sonra konuya sosyolojik bir açılım katar: “Gerçekten sosyolojik ve sosyo-psikolojik bakı açısından din; insanın evrende kendisini evinde hissetmesini sa layan kognitif ve normatif yapı olarak tanımlanabilir.”<sup>23</sup> Yukarıdaki slamî tanımların benzeri pek çok versiyonlarıyla birlikte ifade etmek istedi i gerçek; slam nazarında, dinin muhtevasını ve normatif özelli ini ortaya koymaktır: slam’a göre din “Allah tarafından

<sup>19</sup> Izutsu, T., *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ate , Ankara: Kevser Yay., trs., s. 88.

<sup>20</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. A. Açıkgenç, 3.b, Ankara: Ankara Okulu Yay., 1993, s. 108.

<sup>21</sup> “*Keşşafu Istalahatü’l-fünunî*”dan nakleden A. Hamdi Akseki, *Din*, C.I, stanbul, 1943, ss. 1-2.

<sup>22</sup> Akseki, A. H., a.g.e., s. 2.

<sup>23</sup> Berger, P. L.; Berger, B.; Kellner, H., *Modernleşme ve Bilinç*, çev. C. Cerit, stanbul: Pınar Yay., trs., s. 130.

kurulup, mensuplarını dünya ve ahirette saadet ve selamete götüren, iman ve amellerden müte ekkil bir yol ve kurumlardır.”<sup>24</sup> Dinin kavramsal analizinde kullandığımız metod ve kriterlerden, ahlakın kavramsal boyutunu incelerken de destek alabiliriz. Fakat Batı’da felsefî görüşler ve mitlerin; Doğu’da da İslam hukuku, kelam ve İslam felsefesinin iç içe bulunması ve her iki platformda da inceleme konumuza matuf özerk çabaların yokluğu; ahlakın, gerek kavramsal, gerekse din ve ekonomiyle ilgili kişi çerçevesinde incelenmesini, daha girift ve interdisipliner çabalara muhtaç kılmaktadır. Aynı zamanda “tarih sosyolojisi” ve edebiyat sosyolojisi” ile destekleyeceğimiz bu çabaları, sonraki bölümlere; din-ahlak-ekonomi ilişkisinin her iki medeniyetteki epistemolojik, psikolojik, iktisadî tezahürlerini ve bu tezahürlerin farklarını da “Mukayese ve Değerlendirme” bölümüne erteleyerek, ahlakın kavramsal çerçevesini çizmeye başlayabiliriz.

## B. Ahlak

Yukarıda Batı Medeniyeti/toplumları ve İslam Medeniyeti/toplumlarındaki Tanrı/toplum (insan) ilişkisi ve dinin kaynağı açısından geldiğimiz noktadan başlayacak olursak en basit genellemeyle ahlak; ilahî ve beşerî kaynaklı konumuyla karşımıza çıkar. Tıpkı dinde olduğu gibi onun da tarihî sürecindeki etimolojik ve realitedeki ıstılahî kullanımında yukarıdaki bariz farkı izah eden anlamlarla karşılarız. Bu bağlamda ahlak, din (kutsal) kavramındaki toplumsal tutumların sadece modernleşmeyle birlikte değil, ilk andan itibaren çizdiği zikzakları izler. (Monoteizm, politeizm, antropomorfizm, deizm, ateizm, agnostisizm, panteizm, pananteizm, v.b.) Fakat ahlakın incelenmesindeki yukarıda bahsettiğimiz girift çabayı gerektiren durum da tam bu noktada, yani dinin ya da kutsal fikrinin çok çeşitli toplumsal kabul ve versiyonlarıyla ahlakî hayatın ilişkisinde ortaya çıkar. Ahlakın;

- a) Spesifik bağlamda, normatif/semavî dinlerdeki Tanrı-insan ilişkisinde içkin olması,
- b) Soyutluğu dolayısıyla –din ve ekonominin tersine– kurumsallaşmaya ya da toplumsal organizasyonlarda öne çıkma özelliğinin zayıf olması,

<sup>24</sup> Bkz. Macdonald, D. B., “Din”, *İslam Ansiklopedisi*, C.III., s. 590-591. [fadenin orijinali “Din, Allah tarafından vazedilip (vaz’ı ilahî), salıklarını dünya ve ahirette necata yeden itikat ve amellerden bir müessesedir.” eklindedir.]

- c) Kurallarının, toplumların dinî telakkileri ve zihniyetleri de i tikçe, de i meye meyyal oldu u gibi, toplumdan topluma da yine aynı telakkiler do rultusunda farklılık göstermesi,
- d) Modern toplumlarda, lahî referansın yerini be erîye bırakmasıyla tıpkı din gibi vicdanlara çekilerek ahsîle me e ilimi göstermesi, onunla ilgili izlenecek sürecin komplikasyonları olarak zikredilebilir.

Kavramsal çerçeveye girmeden önce, “ahlak”ın; insanlı ın, gerek dü ünçe hayatı gerekse toplumsal de er ve kurumlar açısından keskin farklılıklar içermedi i dönemlerdeki ilk ortak arayı ları oldu u söylenebilir. Bu durumda ahlak, en genel ekliyle fertlerin toplum içindeki davranı larını ve birbirleriyle ili kilerini ölçmek amacıyla ba vurulan kaynak olarak tanımlanabilir.<sup>25</sup> Gerçekten de “insanlar, dü ünme faaliyetlerine ba ladıkları zaman önce ahlak sorunları üzerinde durmu lardır. Eski medeniyetlerden, Çin ve Mısır’da insanın faziletli ve mesut ya aması için neler yapması gerekti i hakkında birçok kurallar konulmu tu.”<sup>26</sup> Bu ça larda ahlakî kurallar tamamıyla dini bir nitelik ta ımakta olup dinden aldıkları normatif ve ilahî karakterle hayatın her alanını düzenleme yetkisini bünyelerinde ta ırlardı. Bu do rultuda ahlakî soru ve sorunlar, felsefenin yani sistematik dü üncenin bilinen ilk ba langıcından bu yana filozofları da en çok me gul eden soru ve sorunlar arasında yer almı tır. Mensuplarının ahlaka olan ilgilerinin de i en derecesine ve etik temellendirmedeki yöntem ve muhteva farklılıklarına ra men ahlakî meseleler felsefenin ilgi alanı içinde çok önemli bir yere sahip olagelmi lerdir. Dolayısıyla neyin de erli neyin de ersiz oldu u –yaygın kullanım ekliyle “erdem”in ne olup ne olmadı ı– hangi türden eylemlerin yapılmasının “do ru” hangilerinin “yanlı ” oldu una ili kin sorular, filozofların daima kendilerini sormaktan alamadıkları sorular olmu tur. De i en tarihsel ve toplumsal artlarla birlikte birtakım yeni ahlakî problematiklerin ve soruların ortaya atılmı olmasına ra men, insanın karakter ve toplumsal yapısında temellenen yukarıdaki ana sorular, metinlerin bize ula tı ı antik ça dan bu yana sorulagelmi , bu sorulara filozoflarca çe itli cevaplar verilmi ve toplum bu cevaplar do rultusunda düzenlenmeye çalı ılmı tır.

Aslında felsefenin bu u ra ındaki amacı, müphem ya da soyut bir konuyu incelemek de ildir. Tersine bu denli önem verilen ahlakî inceleme sahası, insan

<sup>25</sup> “Ahlak”, *Ana Britannica*, C. I, s. 201.

<sup>26</sup> Pazarlı, Osman, *İslam’da Ahlak*, stanbul: Remzi Kitabevi, 1972, s. 139.

topluluklarının günlük hayatlarında sürekli kar ıla tıkları ve hayatın her alanında yüz yüze geldikleri meseleleri kapsar. Yani ahlakî soru ve sorunlar yalnız filozofların de il, ontolojik kaydı insan olarak dü ülen herkesin her an ve her konuda yüz yüze geldi i meselelerdir. Yani bir taraftan ahlak, ferdin “do a”sına dayanmaktadır, di er taraftan sosyal hayattaki kar ılıklı ili kileri hedef almaktadır. Bir ba ka deyi le “do al” ve “be eri” arasında bir farklılık ortaya çıkmakta<sup>27</sup>, kendili inden beliren davranı kalıplarıyla, insan ve toplum üstü bir lahî emirle ortaya açılan ahlak arasında bir ba kurmak, dikkatli ve olumlu bir tavrı gerektirmektedir.<sup>28</sup> Gerek –özellikle Anglo-Amerikan felsefî dü üncesinde netle tirildi i ekliyle– felsefe ve günlük ya amla ilgili bu ayırım, gerekse ikincisi, Batı dü üncesinde ahlakın kavramsal çerçevesine de tesir eder. Bu tespitler; aynı zamanda “ahlak problemlerinin geni bir fikir hürriyeti içinde inceleme imtiyazının eski Yunan Felsefesine ait”<sup>29</sup> oldu uyla ilgili dü ece imiz notla birlikte, ahlakın kavramsal çerçevesini ortaya koymakta asgari bir vasat te kil eder.

Yunan felsefesinin bu imtiyazlı konumu, tabii olarak kavramsal altyapıyı da tayin etmi tir. “Etik”, Yunanca “ethos” sözcü ünden, “moral” ise Latince “mos” sözcü ünden gelir. Her iki sözcük de gelenek, görenek, alı kanlık anlamlarında birbirlerinin müteradifi olarak kullanılmaktadır. “Mores” ise “mos”un ço uludur. Fransızca “moeurs” terimi de bundan do mu tur. Etimolojik olarak bakıldı ında “ethos” (etik) ile “mos” (moral, ahlak) arasında bariz bir anlam farkı yoktur. Fakat yukarıda de indi imiz gibi ya adı ımız dünya içindeki ahlak (morality) ile, bu ahlak (Türkçe, “etik”; ngilizce, “ethics”; Fransızca, “ethique”; Almanca, “ehtik”; talyanca, “etica”) üzerine olu turulan dü ünceler ve kuramlar ıstılahta birbirlerinden ayrılmı lardır. Bu ayrıma göre, “etik; ahlak felsefesidir; ahlaksa, toplum içinde bir arada ya ama sorunlarını düzenleyen kurallardan, de erlerden haklardan, görevlerden olu ur.”<sup>30</sup> Türkçede, belki Tevrat (Tora) tebli cilerinin Hazar yöresinde Orta Asya’ya kadar uzanan tebli leri etkisinde belki de Yeryüzü’nde “tö(ü)reyen” insanlı ın ana kolu anlamında ya da “Türk” ismi ile de ilgisi dâhilinde, “mos”a töre denildi. Araplar da aynı kavramı, “edep” veya do rulu unda “uzla ma” (konsensus) sa lanmı , tanınmı , kabul edilmi davranı kuralları anlamında ‘maruf’ veya “örf” kelimeleri ile kar ıladılar.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Cara de Vaux, “Ahlak”, *İslam Ansiklopedisi*, C.I., s. 158.

<sup>28</sup> Aydın, M., *İslamın Tarih Sosyolojisi*, 2.b, stanbul: Pınar Yay., 2001.

<sup>29</sup> Pazarlı, a.g.e., s. 139.

<sup>30</sup> nam, A., “Halsiz Kalmı Bir Ahlakın Cehenneminde: Ahlakı Hak Saklasın Bir Yarım Var çinde”, *Doğu Batı*, Yıl: 1, Sayı: 4, A ustos, Eylül, Ekim, 1998, s. 63

<sup>31</sup> Hatemi, H., “Ahlak ne Olsa Gerekir?”, *Köprü*, No: 75, Yaz, 2001, s. 8.

“Ahlak” terimi, “halk” (yaradılı ) kelimesiyle aynı kökten gelen “huluk/hulk” terimlerinin de ço uludur. Genellikle insanın bedenine ve bedeni ekline “halk”, di er bir deyi ve deyimle görünen suretine “hulk”; nefesine ve ruhuna yani görünmeyen suretine de “huluk” denir. Huluk, tabiat ve seciye yani do a ve karakter demektir. Farsçada ve Türkçede huy denilen ey de budur. Di er insanlarla ili kisi açısından bu terim öyle bir nüans kazanır: nsanın gözle algılanan biçimi (hey’et, ekil, suret, vaziyet) “hulk” ise; basiretle algılanan manevî biçimi de “huluk”<sup>32</sup> tur. Bugün ahlak terimiyle ifade etti imiz kavram gerek Kur’an ve hadiste gerekse dini literatür ve günlük konu ma dilinde bazı farklı terimlerle de kar ılanır: Daha çok, fazilet için kullanılan “haslet” (ço ulu hısal); huy ve haslet anlamına “hallet” (ço ulu hilal), yine huy ve karakter anlamına “seciye” (ço ulu seceyâ); itiyad, ülfet, alı kanlık anlamına “adet” (ço ulu avâid, âdat). Etik kelimesinin kökü olan “ethos”da bu son anlama gelmektedir. bn Sina tıpkı Aristoteles gibi, ahlakı, “fiillerin nefisten kolaylıkla ve hiç bir zorlayıcı dü ünçeyi gerekli kılmadım sudur etmesini sa layan yatkınlık” olarak tanımlar. Tanımdaki yatkınlık sürecinin analizi, bireyin ahlakının toplumsal ahlakla ili kisi bir ba ka deyi le din sosyolojisi açısından önemli doneler ihtiva eder. “Ahlaklı insan, önce içinde do up büyüdü ü toplum hayatında yaygın olan ahlak ilkelerini taklit etmekle yetinir, fakat daha sonra bilgi ve deneyimi arttıkça sözkonusu ilkeler üzerinde dü ünmeye ve uurlu bir biçimde onları hayatına uygulamaya koyulur. Zamanla bu ilkeler onun varlı nda, ahlak felsefesinde sık kullanılan bir terimle, “içle ir.” te ahlakî fiillerin suhulet ile yapılması böyle bir sürecin sunucudur”<sup>33</sup>

slam toplum dü ünçesinin; Avrupa felsefesinin Judeo-Crist temel dinamiklerinden “uygarlık” algılamasındaki farkı, Aydın’ın yukarıdaki görü leriyle aynı do rultuda bir karine te kil eder: manın; “takva” ve “hu u”, ahlakın da “amel” ve “infak” olarak iki toplumsal tezahürü ile sosyalle en toplum aynı anda medenile ir. Bu nedenle müslüman toplumlarda –etimolojisine de uygun olarak– din/dinî ahlak, “halk”tır. Hilik, hulk, ahlak ve halk aynı kökten gelir. Ahlak sahibi bir halkın varolu u medeniyeti olu tururken siyasi iradeler halkın ahlakını etkiliyerek sosyal yapının

\* Huluk kelimesi Kur’an’da, bir yerde ahlak/huy, di er bir yerde “âdet” ve “uydurma” anlamında olmak üzere iki yerde geçer. (68/4, 26/137.)

<sup>32</sup> Ragib, Müfredat, Kahire, 1961, s. 158; Asım Efendi, Kamus Trc., c. III., s. 837.’den nakleden Uluda , Süleyman, “Ahlak ve De i im”, *Köprü*, No: 75, Yaz, 2001, s. 30.

<sup>33</sup> Aydın, Mehmet, *İslam Felsefesi Yazıları*, stanbul: Ufuk Kitabevi, 2000, s. 53.

medenile mesine katkıda bulunurlar.<sup>34</sup> Daha özet bir ifade ile medeniyet, devlet ile halk arasındaki ahlak ve adalet prensiplerinde uzlaşır.<sup>35</sup>

“Morale” kelimesi ( İngilizce morals, Almanca moral, İtalyanca morale), Fransızca da daha çok “ahlak” anlamında, “ethique” ise “ahlak kuramı” anlamında kullanılmaktadır. Türkçede son zamanlarda “ahlak”ı “etik” kelimesi ile karıştırmaya başlamış ve ilmi altında Fransızca kullanımının dolaylı etkisi olduğu gibi, “ahlak”ın Arapça etimolojisinden kaynaklanan bir kaygı da söz konusu olabilir. “Ahlak”ın, yaradılı (halk) kelimesiyle aynı kökten gelen “hulk/huluk” teriminin çokluğu olması Türkçede kullanılan “huy”un, “karakter”in karışılması oldu. “Huy”un ise yaradılıyla yakın ilgisi olması, muhtemelen “ahlak” teriminin kuramsal ahlak için uygun olmadığını duyuncesini uyandırmıştır. “Ahlak” yerine, “etik”in tercih edilmesine karşılık çıkanlardan biri olarak Hatemi, bu durumu, “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanınız” hadisiyle temellendirir. Bu hadiste ahlakın bir “gen” sorunu olarak görülmesi ve ahlak alanının temelinde “Allah’ın belirlediği tabiat kanunları ile uyumlu temel değer ve davranış normları anlamıyla Allah’ın “ahlak”ının bulunması Hatemi’ye göre, “etik” yerine hiç de ilse “Ahlak Kuramı” ya da “ahlak felsefesi” terimlerini kullanılmasının önemli bir gerekçesidir.\*

Ahlak felsefesi, günümüzde kökeni itibarıyla öz Türkçe olan “törebilim” terimiyle de karışır. Osmanlıcada, “ahlak”, “ilm-i ahlak”, “ilm-i tehzib-i ahlak”, “felsefe-i ahlakîye”, “felsefe-i edebiye” aynı kavramı karıştırmak için kullanılan diğer terimlerdir. Ahlakın temel kavramlarından iyi ve kötünün ne olduğu, neye göre iyi ve kötü olduğu özellikle ahlak felsefesinin temel meselesini teşkil ettiği ilk ve orta çağlarda; “iyi”, aynı zamanda bir “değer” olarak “virtue” (erdem) terimiyle ifade edilmiştir. (Fransızca Vertu, Almanca Eigenschaft, Vermögen, Tugend, İtalyanca Vertu) Birçok Batı dillerinde, Hint-Avrupa dil grubunun erkek anlamındaki “wir” teriminden türeyen kelime, Sanskritçede “virah”, Latince “vir”, eski Alman gotik dilinde “waire” biçiminde kullanılırdı. Latinler bu sözcükten erdem anlamında “virtus” kelimesini türetmişlerdir ve bu kelime aynı çağlarda değer, cesaret ve mertlik anlamlarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Antik Grek felsefesinde ise bu anlam, “arete”

<sup>34</sup> Murat, Mergen, “Ahlak Siyasetinin Karakteri”, *İslâmiyât*, C. 6, Sayı: 1, Ocak, Mart, 2003, s. 96.

<sup>35</sup> Mergen, a.g.m., s. 102.

\* Biz de çalışmamız boyunca kendi tercihimizi özellikle İslam dünyesi bölümünde bu yönde kullanmış bulunuyoruz. Batı dünyesinde ise etimolojisine binaen, kavramı, Türkçede yazıldığı biçimiyle “etik” kelimesiyle karıştırmaktan kaçınmadık.



sözcü üyle dile getirilmi özellikle Sofistler bunu “yetkin yurtta ” anlamında kullanımı lardır.

Genel felsefenin, –“bilgi” ve “varlık” ile birlikte– me gul oldu u üç ana konudan biri olan “ahlak felsefesi” Batı’da tarih boyunca sübjektivist ölçütlerle iyi ve kötünün temellenmesi üzerine in a edilerek insanın bazı temel e ilimlerine indirgenmeye çalı ılmı tır. Bu temel; bazen deney, bazen akıl ya da akli sezgi, bazen duygu, bazen de bunların sentezidir. Örne in Antik Ça da Sokrates onu bilgi ile özde le tirmeye, hellenistik dü ünürler, onu insana mutlulu un pratik yollarını gösteren bir disiplin olarak tanımlamaya yönelmi lerdı. XVIII. yüzyılın aydınlanmacıları onu insanın egoist veya altruist (fedakarlık) e ilimlerinden türetmeye çalı tılar.<sup>36</sup> Kant’a göre ise bu “iyiyi isteme” ilkesine dayanan ve tarihî geli melerle gerçekle ecek olan bir düzendir. slam dünyasında ise ahlaka “teori”nin (nazari) yanında “pratik” (ameli) yanları da bulunan bir bilim gözüyle bakılmı tır.<sup>37</sup>

Ça lar boyu geli tirilen felsefî ahlak dü üncesini gelene e uyarak, lkça dan – ve Batılı filozoflardan– ba latmak gerekirse, bu dönemde ahlakın “benden istenilen nedir?” de il de “mutlu olmam için ne yapmalıyım?” temel sorusu etrafında ekillendi ini görürüz.<sup>38</sup> Bütün antik ça ahlakı, insan eylemlerinin son amacını “mutluluk” olarak gören bu “eudaimonist” ahlak anlayı ı üzerinde ekillenir. Fakat aynı anlayı do rultusunda mutlulu a götürecekt erdemin mahiyeti ile ilgili olarak yapılan ahlak tanımları ve bu tanımların üzerinde ortaya konulan toplumsal hayat projeleri de i iklik gösterir. Bu cümleden olarak ahlak kuramını, Sokrates, erdemle özde le tirdi i bilgi ve onun tayin etti i davranı biçimleri üzerine; mutlulu u, toplumla özde le tiren Platon, ideal devlet dü üncesi üzerine; itidal ve “orta yol” üzerinde olmayı mutlulu un sebebi olarak gösteren Aristo ise “orta yol”un tercih edildi i iradî bir akıl ve mutlak ahlak kuralları üzerine kuracaktır. (Batı dünyasının felsefî temelleri ve slam dünyası ile etkile imi ve mukayesesi açısından bilmenin elzem oldu u ilk ve ortaça ahlak görü leri, konumuzu pre-modern dönem din-ahlak-ekonomi ili kisinin mahiyeti açısından da yakinen ilgilendirmektedir). Batı’da ahlak vurgusunun kesin bir ekilde ortaya atılması Hıristiyanlıkla olmu tur. “Faydacılık” akımı ortaya çıkarak Hıristiyanlı ın dü künlerden yana olunması akidesine son darbeyi vurana kadar; Allah sevgisi, necat ve ihsana ula makta Allah’ın inayetinin gereklili i, cibilli günah fikri,

<sup>36</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, stanbul: Remzi Kitabevi, 1980, ss. 50-368 vd.

<sup>37</sup> Aydın, Mustafa, a.g.e., s. 175.

<sup>38</sup> Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, stanbul: Remzi Kitabevi, 1982, s. 19.

dünyadan feragat, yakınlarını ve komularını sevme ve yardımlaştırma ilkesi olmak üzere Hıristiyanlığın duygusal ahlak prensipleri, toplumda ve diğer ahlak sistemleri üzerinde mümeyiz vasıflarını devam ettirmişlerdir.

Batı ahlak düşüncesinde kavramsal çerçeveyi genel hatlarıyla bu şekilde ortaya koyduktan sonra ilk olarak, İslam dininde ahlak kurallarını ve ahlak çalımlarını İslam düşüncesinden ayırma ve soyutlamanın mümkün olmadığıyla ilgili temel bir kriteri zikrederek İslam'da ahlakın kavramsal çerçevesine girebiliriz. Bu kriter dolayısıyladır ki İslam'da inanç ve ibadete ilişkin hükümlerle ahlak ve hukuka ilişkin hükümler daima yan yana hatta iç içe bulunurlar. Hatta Kur'an'da ibadetler, ahlaklı olmaya sevk eden ve onu kolaylaştıran, böyle olunmadığı takdirde ise sevabını yok sayan bir yaptırım formu içinde sunulur. Bu durumun doğal sonucu olarak İslam ahlakının kaynağını Kur'an ve Sünnet oluşturur. İslam âlimlerinin önde gelenlerinin benimsedikleri ahlak tanımlarında ahlakın fitri yönü, fiil ve davranışları düzenleyici yönü ve –fıtratın “ed-din”e yatkınlığı dolayısıyla zihni/ruhî bir zorlamaya ihtiyaç duymayan– insiyaki yönüyle öne çıkması; İslamî ahlak anlayışıyla bütünüyle örtüşür: “Ahlak, nefiste iyice yerleşen bir melekedir ki, fiilî davranışlar fikrî bir zorlamaya ihtiyaç duymadan bu meleke sayesinde kolaylıkla ortaya çıkar.”<sup>39</sup> İslam ahlak teorilerini bu bakı açıdan do rultusunda “iyi insan nedir?” sorusuna geçmeden önce “ben neyim, kimim, nasılım” sorusunun cevabını aradıkları yani “insan nedir”i, “ahlak nedir”e öncelikleri bir tutum içinde buluruz. Bu genel muhtevaya rağmen İslamiyet'in de iki kültürlerle alı vermiş, özellikle ulema mühtedilerin eski kültür ve geleneklerinden gelen zihni tesir ve Emeviler dönemindeki tercüme faaliyeti, yeni ilim dallarının ortaya çıkmasına ve ahlakın da bu dallar çerçevesinde ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Böylece ahlak; kelamcılarının tartıştığı kelamî konular, tasavvufî anlayış ve İslam filozoflarının görüşleri çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır. Din, ahlak ve hukukun İslamî bilim terminolojisinin asli üyeleri ya da mütemmim cüzleri olarak kavramsallaştırılması, bu üçü arasında hiçbir surette kesin bir ayırma sebep olmadığı gibi, düşünürlerin İslam'dan bağımsız bir ahlak felsefesine meyl etmemelerine yol açmıştır. Bu durum; İslam medeniyetinin zihniyet yapısı olarak İslam düşüncesinde –en azından modern dönemin ve kapitalist ekonomik sistemin doğrudan ve dolaylı etkilerine kadar– ahlakın, dinî kurallar ve hayat bütünlüğü içinde massedilmiş özelliğinin yani bu konudaki

<sup>39</sup> Gazali, *İhya-ı Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, C. 3., İstanbul, 1974, s. 53; Katip Çelebi, *Keşfü'z Zünun*, C. I, İstanbul, 1366/1947, s. 35.

hipotezimizin net bir ekilde teyididir. Netice olarak ahlakla ilgili felsefi mülâhazalar; hukuk, siyaset ve iktisat ile ilgili olanlarla birlikte daima temel ilgisi “din” olan çalı maların içinde yer almı tır.<sup>40</sup>

On dokuzuncu yüzyıl Batı dü üncesinin pozitivist karakterli sürecinin bir ürünü olarak sosyolojinin; din ve ahlakı; farklı de erler, normlar sistemi altında kategorize etmesi, on sekizinci yüzyıldan itibaren ahlak ve din arasındaki birlikteli in kırılması yanında, Batı dü üncesiyle slam dü üncesi arasında bundan böyle belirecek olan zihniyet farkını da açıklayıcı bir anlam ta ır. “Sosyolojik dı kalıpları kırıp içine girdi imiz zaman... din ile ahlak arasında sosyal normların, de erlerin ve müesseselerin normal sosyolojik ili ki a ından öte, kar ılıklı ba lılı ı da a an yakın bir beraberlik görürüz.”<sup>41</sup> Bu beraberlik süreci, aynı sosyolo a göre öyle seyrederek: nanmadan yapılan hareketler ahlakî de eri haiz olmadı ı için buradan dine yol açılır. Allah’ın emri oldu u için yapılan bir ahlakî eylem ise toplumla izah edildi i ve sosyolojiye aktarıldı ı zaman Kant’ın ahlak anlayı ı tekrarlanmı olur. Burada fert ve toplumla ilgili bütün menfaatlerin ve sübjektifliklerin üstüne çıkmak iste i yine ki inin inancına dayandırılmasına ra men bu inanç, kısırdöngü ve kendi kendisiyle yetinen bir muhteva içerir. Oysa din, sonsuzun temsilcisi olarak ahlaka bir gaye getirmi ve onu anlamlı kılmı tır. Bu durum Hz. Peygamberin “ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim” sözünde en beli ifadesini bulur. slamda sosyolojik çerçevenin içinde daima Allah’ın

<sup>40</sup> Fakat bir ba ka bakı açısına göre slam dünyasında özellikle Arito ve Eflatun’nun di er dü ünceleriyle birlikte ahlak görü lerinin slamî normla, özellikle insan ve kainat anlayı ı açısından yakından örtü mesi ça lar boyunca slam dü ünürlerini cezbetmi ve bu cazibe, ortaya Kur’an’dan – slamın di er temel kaynaklarından– mülhem özgün bir ahlak teorisi konulamamasına yol açmı tır. Mesela Açıkgenç’e göre, Miskeveyh’in *Tehzib’ül Ahlak* adlı eserinde oldu u gibi Müslüman bir filozof tarafından salt ahlak felsefesi üzerine yazılmı bir kitap bulunursa rahatlıkla onun yabancı kökenli oldu unu söyleyebiliriz. (Açıkgenç, Alparlan, “Kar ılıklı Ahlak: Aristoteles’in Ahlak Felsefesi ve slam Ahlak Anlayı ı”, çev. Ensar Ni ancı, *Köprü*, No: 75, Yaz, 2001, s. 91). “Kur’an her eyden önce bir ahlakî tebli , bu tebli in mübelli i Hz. Peygamber de her eyden önce bir ahlak peygamberi olmasına ra men slam kültür tarihî boyunca ne Kur’an ne de Sünnet; fıkıh ve kelam gibi slamî ilimlere kaynaklık etti i kadar teorik ahlaka kaynaklık etmi tır, zira; her ne kadar felsefe, bir ilimler sistemi olarak kavrandı ı slam’ın klasik ça ının ilimler tasnifinde ‘Hikmet-i ameliye’nin müstakil bir ubesi sayılsa da, slam tarihîni hiçbir döneminde ba ımsız bir ilim vasfını kazanamamı ve ahlak özellikle teorik yönüyle slamî ilimler silsilesinin en mühmel halkası olagelmi tır. Geçmi söz konusu oldu unda ihtiyatla yakla ılabilecek bu görü ler, günümüz slam ahlak literatürü için ise aynen kabul edilebilir.” (Bkz. Suat Koca, “Kitap, Tez, Sempozyum De erlendirmeleri”, *İslâmiyât*, C. 7, Sayı: 2, Nisan, Haziran, 2004, s. 178.) Yolundaki bu dü ünçe Alparlan Açıkgenç, Mehmet Aydın (bkz. *İslam’ın Evrenselliği*, stanbul: Ufuk Kitabevi, 2000, s. 29) ve el-Câbirî gibi pek çok ça da slam dü ünürünün görü leriyle paralellik arzeder. [Ça ımızda bu yargıya istisna te kil etti i söylenebilecek en önemli çalı ma için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-‘Aklü’l-ahlâkıyyul-‘arabî* (Arap Ahlak Dü üncesi), Ma rib: Dâru’n-Ne ri’l-Ma ribiyye-ed-Dâru’l-Beydâ, 2001.]

<sup>41</sup> Sezen, Yümmi, *İslam’ın Sosyolojik Yorumu*, stanbul: Birle ik Yay., 2000, s. 227.

olması<sup>42</sup> toplumla ilgili bütün hizmetlere ibadet hüviyeti verir. Bu durum Watt'a göre de slam'ın davranı yelpazesini Batı felsefelerinden ve Batılı'nın ahlakî davranı kategorisinden daha kapsamlı kılar: Batılı'nın davranı lar hakkında iyi-kötü, do ru-yanlı gibi yaptı ı dar ikili de erlendirmeler slam'da be kategoride\* mütalaa olunarak fiillerin ahlakî de erine daha geni bir anlam ve tatminkâr bir açıklama sa lanır.<sup>43</sup>

### C. Ekonomi

“Ahlak” ve “din”n kavramsal çerçevesini tespit ederken izledi imiz yöntemi, “ekonomi” için de aynen uygulayabiliriz. Bu uygulama, konuyu, gündelik hayattaki ekonomik faaliyetler yani pratikteki ekonomi ve ilmî bir disiplin olarak yani teorideki ekonomi ekinde incelememizi gerekli kılar. Bireyler arasında mesai ortaklı ı, çalı ma ve görev bölü ümü ortaya çıktı ı andan itibaren, –aile reisinin, yönetimini üstlendi i küçük bir toplum olan aile alanında cereyan eden en basit ekinde bile olsa– kaçınılmaz olarak sosyal ili kiler ve münasebetler kurulmu ve ya am araçlarının bölü ümü de mecburen gündeme gelmi olur. te bu, ekonominin, “do al ekonomi” olarak da tanımlayabilece imiz pratik yönüdür. Bir ba ka deyi le ekonomik ili kiler bireyler arasında sosyal ili kilerin kurulması anından itibaren varlık bulmu ,<sup>44</sup> mesai ortaklı ı da, i ve görev bölü ümü meydana geldi inde ve geçim araçlarının sınırlanması dolayısıyla bölü üm ve da ıtıma ihtiyaç duyuldu unda ortaya çıkmı tır. Tıpkı ahlakî eylemler ve ahlak ilmi/felsefesi arasındaki ili kide oldu u gibi “ekonomik eylem ve tarzlar, tamamı daha önce bilginler aracılı ıyla olu turulmu , sonra da kurulu hale getirilmi bütünlüklü bir düzen de ildir. Tam tersine, insan ya amının pratik ihtiyaçlarını gidermek üzere kimin tarafından bulundu u, ihtiyaçlara göre ve durumun de i mesiyle yine kimler tarafından denendi i, de i ime u radı ı, bile im geçirdi i ve zaman boyunca saklı kaldı ı ya da terkedildi i bilinmeyen bir dizi yoldur. Para, fiyatlar, pazar, kâr, zarar, ücretler, sermaye, vergiler ve ekonominin di er terimleri, daha ilk günlerde insan topluluklarında varolan; elbise, i araçları, silahlar, sanat eserleri, e itim, evlilik, devlet ve dinler kabilinden insanlı ın çe itli ürünleri ve de erli tecrübeleri

<sup>42</sup> Sezen, Yümni, a.g.e., s. 227-228.

\* Bilindi i gibi bu kategoriler; yapılması zorunlu olanlar (farz), yapılması icabedenler (vacib), yapılması iyi olanlar (mendup), yapılması tavip edilmeyen veya kerih görülenler (mekruh), yapılması yasaklananlar (haram)dır.

<sup>43</sup> Watt, M., slam Nedir?, çev. Elif Rıza, stanbul: Birle ik Yay., 1993, s. 293-294.

<sup>44</sup> Mutahhari, Murtaza, *İslami İktisadın Felsefesi*, çev. Kenan Çamurcu, stanbul: nsan Yay., 1995, s. 20.

durumundaki ekonomiyle ilgili olmayan bulular ve diğer kurumlar gibi alıkanlık veya kurumlara verilmiş isimlerdir.”<sup>45</sup> Bu tabloya göre, bireylerin geçimlerini sağladıkları yol ve araçlarla bağlantısı bulunan şey “ekonomiye ait kabul edilir.”

Anlatılanlar do rultusunda “ekonomi (“oikonomia”)\* teriminin etimolojisi, ve kavramsal çerçevesi teori ve pratikteki tarihî mecrasını aydınlatan ve ara tırmanın hipotezini destekleyen ipuçlarıyla yüklüdür. Sözcük, Yunanca “oikos” (ev) ve “nemein” (idare, yönetim, yasa) köklerinden gelmekte olup “ev idaresi” anlamını kar ılamak üzere kullanılır. Bu ra’nın da dikkat çekti i üzere buradaki “ev”, kan ba larının birle tirdi i bir aileden çok bir yetki alanını belirler. Söz konusu alanın düzenlenmesiyle ilgili bilgiler içeren ilk kitap olarak Oikonomikos (economics/iktisat) ise, M.Ö. IV. yüzyılda, Atinalı Xenophon tarafından yazılmıştır.\*\* Xenophon, ahlakî konuları; kölelerin e itimi kullanımı, agronomi gibi bazı toplumsal konular ile iç içe ele almıştır. Xenophon’dan sonra ekonomi terimi, zaman zaman, kamu yönetimine ve bu ba lamda kamu gelirlerinin kullanımına da uygulanmıştır. Buralarda da –bizim için– “ekonomik” olanla, siyasal, sosyal vb. gibi adlar verebilece imiz konular hep iç içe i lenmiştir.<sup>46</sup> Yani insanlı ın ilk dönemlerinde ekonomi ile ilgili konuların ba ımsız olarak ele alınması söz konusu olmamıştır.

Yine aynı dönemlerde “oikonomia” konusuna ba ımsız bir tarzda olmamakla birlikte de inen kitaplar da vardır ki bunlardan en ünlüsü Aristo (M.Ö. 384-322)’nin *Politikası*’dır. “Ekonomi”nin, “politique” kelimesinin eklenerek kullanıldığı ilk eser olarak ise Antoyne de’Montchrétien’in “*Traité de l’Economie Politique*” adlı yapıtı

<sup>45</sup> Mutahhari, a.g.e., s. 29.

\* Collins Dictinotary of the English Language (2.Baskısında yeniden basımı, London and Glasgow: Collins, 1989)’de, ngilizce “economy” kelimesinin arkaik olarak “the management of household affairs” (ev ya da hane i lerinin yönetimi) anlamına da geldi i ve Latince yoluyla Yunanca “oikonomia” kelimesinden kaynaklandığını, bu kelimenin ise yukarıda belirtti imiz gibi oikos (house:ev) ve nemein(to manage:yönetmek) kökünden gelen nomia kelimelerinin bir araya getirilmesiyle kuruldu unu belirtir. “Ayrıca “economics”, “oeconomicus”, “oeconomia” ve “oeconomica” gibi kelimelerin de nihai olarak “oikonomia” kelimesine dayandığı söylenebilir”. Bkz. Orman, Sabri, *İktisat, Tarih ve Toplum*, stanbul: Küre Yay., 2001, s. 308, 24. dpn.

\*\* Sabri Orman’a göre Eflatun’un (M.Ö 427-347)’un *Politicus* ve *Protogoras Dialogları* da dahil olmak üzere bütün bu eserde “ev yönetimi” veya “ekonomi” konusunda bu isimlerin geçiyor olmasının dışında fazla bir bilgi yoktur. Belki öyle bir ifade daha ihtiyatlı olur. Xenophon’un eseri günümüze kadar gelebilen Antik Yunan metinleri içinde bu ba lı ı ta ryan en eski tarihlisidir. *Dialog*’da dü ünürün servet ve zenginlikle, genel olarak aile ahlakıyla ve özellikle ev yönetimindeki ba arı-ahlak ili kisi ile ilgili dü üncelerini görmek mümkündür. (Genel bilgi için bkz. Orman, a.g.e, ss. 308-324). Özgüven’e göre bu eser siyasi faaliyete atılacak olan devlet adamlarının bilimsel formasyonunda büyük rol oynamıştır. (Bkz. Özgüven, Ali, *İktisat İlmine Giriş*, stanbul Üniversitesi Yayınlarından No: 1790, stanbul: Sermet Matbaası, 1972, s. 1).

<sup>46</sup> Bu ra, Ay e, *İktisatçılar ve İnsanlar*, stanbul: İletişim Yay., 2001, s. 46.

zikredilebilir. Montchrétien bu deyim, ele aldığı konunun “devlet ekonomisi” olduğunu anlatmak için kullanmıştır. Hatta eserinde “ekonomik bağıllık, siyasal bağıllığı gerektirir” şeklinde –daha sonra “kolbertizm” (colbertisme) ve “merkantilizm” adı altında sıkı devlet himayeciliğini doğuracak olan– önemli bir görüş zikreder.<sup>47</sup> Dolayısıyla “ev ekonomisi” yerine, “iktisat ilmi” anlamına gelen “ekonomi politik”in kullanılmasına bağlı olarak, o zamana kadar ekonomiyle ilgili hane halkına atfedilen fonksiyon ve önem bu defa da yerini devlet adamlarına bırakmıştır. Ekonominin, ekonomi politik e\* dönümünde geçirdiği etimolojik süreç doğul olarak onun sosyal hayatta geçirdiği dönüm süreciyle örtülür. Nitekim hayatın ayrılmaz bir parçası olarak ekonomik konuların ele alınmasını gösteren ilk örneklere Antik dönemde yazılan “tarih, siyaset ve felsefe kitaplarında ve tiyatro eserlerinde” rastlamak mümkündür. Paralel olarak bu dönemdeki iktisadî faaliyetlerde “dinin ve ahlakın etkisi de gözlerden kaçmaz”.<sup>48</sup> Ortaçağda ise ekonomik ilikiler, dinin ilgi alanlarından kabul edildiği için teologlar ve rahipler tarafından dinî ve sosyal bir konu olarak ele alınmış, ve bunlar kilise kontrolünde icra edilen veya edilmesi gereken ilimler olarak kabul görmüşlerdir. Daha sonra Thomas Aquinas, Luther ve Calvin’in görüşleri ve Rönesansla birlikte Batı toplumsal hayatını kökten değiştiren malum dinamikler sonucu ekonomik ilikiler dinî boyutu olan davranışlar olmaktan çıkıp devlet garantörlüğündeki merkantilist bir eyleme dönüştürülmüştür. Mesela Calvin ilk kez insan emeğini ekonomik bir değer olarak öne sürerken yinede onu Tanrısal bir buyruk olarak nitelemekten kendini almaz.<sup>49</sup> Böylece Batı’daki ekonomi anlayışını “skolastik ekonomi”den “politik ekonomi”ye kaymıştır.<sup>50</sup> Fakat bu durumda bile, piyasa

<sup>47</sup> Haçerlio lu, Orhan, *Ekonomi Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay., 1986, ss.78-79.

\* “Politik iktisat” veya “ekonomi politik” deyim, devletin iktisadî hayata merkantilist anlamda müdahalesinin artık tasvip edilmediği daha sonraki dönemlerde de (bazı yazarlara göre yanlış bir anlayış olarak) kullanılmaya devam etmiştir. (bkz. S. Todd, Lory, “Recent Literature on Ancient Greek Economic Thought”, *Journal of Economic Literature*, Vol. XVII, March 1979, s. 65, dipnot 2.) XIX. yüzyılın sonlarına doğru ise, pozitivist ilimlerin etkisi altında, iktisadî konulara ilikilerkin çalımalara, bu çalımaların ahlak ve siyaset gibi normatif disiplinlerden ayrılarak bağımsız bir disiplin halinde bilimselleştirilmesi ifade etmek üzere Anglo-sakson dünyada “economics” adı verilmeye başlandı ve bu bilim giderek yaygınlaştı. Özellikle Lionel Robbins’in *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (1935) isimli eserinin yayınlamasını takip eden dönemde bu bilimin zamanla –hiç olmasa Batı Avrupa ve Amerika’da– tam bir zafere ulaşabileceği söylenebilir. Artık iktisat “la-ahlakî” (amoral) bir bilim olmuştur. (bkz. Orman, a.g.e., s. 355.) Araştırmamızın hipotezi ve leit motivisi ile tamamiyle örtülmesi mesinera men bu bilgileri, iktisat disiplininin on sekizinci yüzyıldan sonra geçirdiği süreci ilgilendirmesi dolayısıyla dipnotta vermeyi uygun gördük.

<sup>48</sup> Özgüven, Ali, *İktisadî Düşünceler-Doktrinler ve Teoriler*, İstanbul, 1992, s. 10.

<sup>49</sup> Haçerlio lu, a.g.e., s. 78.

<sup>50</sup> Ayengin, Tevhid, “İslam’da İktisadî Hayatın Ahlakî Boyutu”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 4, 2003, s. 651.

toplumları” dı ındaki bütün toplumlarda görüldü ü üzere ekonomik düzen, toplumun içine yerle mi olup ekonomi dı ı amaçlar ve de erlere uyum sa lama durumundadır.<sup>51</sup> Konuyu en net olarak, Adam Smith’in ahlak felsefesi hocası Francis Hutcheson’ın bir eserini zikrederek delillendirebiliriz:

Hutcheson 1742’de “*Ulusların Zenginliği*”nin yayınlanmasından sadece otuz dört yıl önce, üçüncü bölümünün adı “ ktisadın ve Siyasetin lkeleri” olan *Ahlak Felsefesi’ne Giriş* adlı bir kitap yayınlamı tır. Bölümün iktisatla ilgili pasajlarında yazar, uzun uzun, evlilik ve bo anmadan, çocuklarla ebeveynlerin, hizmetkârlarla efendilerin ili kilerinden söz etmektedir. Ahlak profösörünün bugün bize son derece yabancı gelen iktisat anlayı ını de erlendiren eski ça uzmanı iktisat tarihçisi M. Finley: “Hutcheson ne kafası karı mı biriydi ne de deliydi, ça da ları gibi o da iktisadın kapsamına giren konuların yukarıda sözü edilen konular oldu unu dü ünüyordu. ktisat sözünün ça rı ımları; onun için de, ça da ları için de, bizim için oldu undan son derece farklıydı”<sup>52</sup> der. Bu durum; ili kinin, “Pre-modern Dönem Din-Ahlak- ktisat li kileri” ba lı ı altında yeniden ortaya koyaca ımız bütüncül özelli ini, henüz kavramsal planda açı a çıkaran önemli bir ipucudur.

ngiltere ve Fransa’da on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmı bir disiplin olarak iktisadın eski Yunan dü ünncesinden adından ba ka bir ey almadı ını vurgulayan Schumpeter, siyaset bilimine yaptı ı katkılar gözönüne alındı ında bunu, Aristo’nun entelektüel bir ba arısızlı ı olarak de erlendirir. Konuyla ilgili olarak gerek Finley’in itirazı gerekse Polanyi’nin müdahalesi sadece Aristo’nun iktisada katkısıyla ilgili tartışmanın çözümlenmesine yardım edebilecek kuramsal bir çerçeve olu turmakla kalmaz. Aynı zamanda, pratik ve teorik ba lamda ekonominin ilk ça lardan on sekizinci yüzyıla hatta günümüze kadar izledi i rotanın takibini mümkün ve elzem kılar. Bu rotanın izini sürmeyi ara tırmanın ilgili kısmına erteleyerek slam Dü ünnesi’nde “ekonomi”nin kavramsal çerçevesini çizmeye geçebiliriz.

slam iktisat dü ünnesi veya slam toplumlarının ekonomik hayatında “ekonomi”nin nasıl bir kavramsal çerçeveye sahip oldu una geçmeden önce, sadece slamiyet’in do u una kadar de il onsekizinci yüzyıla kadar Do u ve Batı toplumlarında, belirli dönemlerde zihniyette, sanatta, siyasal, ekonomik, hukuki

<sup>51</sup> Bu ra, a.g.e., s. 50.

<sup>52</sup> Finley, M., *The Ancient Economy*, Berkeley: University of California Press, 1973, s. 17.

yapı/sistemler ile dinî ve toplumsal kurumlarda zaman zaman keskinle en farklılıklara rağmen ekonomik faaliyetlerin ve ilikilerin daima hâkim inanç sisteminin normları ve değerleriyle iç içe yürüdüğü bir kez daha vurgulayabiliriz. Bu durum tıpkı Batı toplumsal hayatında ekonominin kavramsal çerçevesi ile ilgili yukarıda çizdiğimiz tabloda olduğu gibi İslam toplumu içerisinde de ekonomik hayatı ve onunla ilgili ilmi faaliyetleri; dinî, ahlakî, hukuki ve felsefî platformda incelemeyi gerekli kılar.

Gerek sözlüklerde, gerekse konuyla ilgili devasa literatürde “ekonomi” ile “iktisat”ın birbirlerinin müteradifi olarak kullanıldıkları gözlenmektedir. İki sözcükün, toplum tarafından eskiden beri yine aynı anlamlı olarak, hesaplı ve tutumlu davranışı ifade etmek üzere kullanıldıkları bilinir. Fakat, birincinin Latin, ikincinin Arap kökenli orijininin dolayısıyla; “ekonomi” ile ilgili etimolojik çerçeveyi Batı, “iktisat” ile ilgili olanı ise Doğu filolojik ve toplumsal evriminden takip etmekteyiz. Yine de, etimolojideki bu fark doğrultusunda “ekonomi”, Batılı bir disiplin ve faaliyetler alanına, “iktisat” ise İslamî disiplin ve faaliyetler bütününe hasredilerek araları ayrılabilen ve yani özelleştirilebilmektedir. Bunun yanında disiplini, disiplin içinde geliştirilen kuramları ve bu kuramlardan kaynaklanan politikaları, “iktisat”; bu alandaki insan faaliyetlerini, kurumları ve bu faaliyetlerle kurumların oluşturduğu bütünü, “ekonomi” terimleriyle karşılayanlara da rastlamaktayız.<sup>53</sup>

“İktisat” kelimesi, “kasade” kökünden “iftial” vezninde bir mastar olup sözlükte; mutedil davranmak, adaletle hükmetmek, israf etmemek, ifrat ve tefritten sakınmak, orta yolu tutmak anlamlarına gelir.<sup>54</sup> Adeta bu tanımdan yola çıkarcasına gerek Batı gerek Doğu’da “din ve düünce adamları asırlar boyunca, iktisat kavramı ile itidal zihniyeti arasındaki ilikiler üzerinde durmuşlar; din ve felsefe cereyanları sürekli olarak insanları ihtirasın pençesinden kurtarmaya çalışmışlardır.”<sup>55</sup> Ahlakın, gerek dinin ve hukukun özü gerekse felsefenin bir alt ya da temel disiplini olarak hem gündelik hayat hem de teoride devreye girdiği nokta tam da burasıdır. İslamın, içerisinde doğu ve sosyal, kültürel ve ekonomik yapıyı kendi değerleri doğrultusunda yeniden tanımladığı hatırlanırken, ekonomik ilikilerdeki yeni düzenlenmelerin de, de ilimin nasıl bir iktisadî yapılanma ve insan tipini arzuladığını göstermede büyük önem taşıdığı ortaya

<sup>53</sup> Bu ra, a.g.e., s. 26.

<sup>54</sup> Döndüren, Hamdi, “16. Yüzyıl Kültürümüzde Finansman ve İstihdam Politikası”, *U.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 7, C.7, 1998, s. 61.

<sup>55</sup> Döndüren, a.g.m., s. 62.



çıkacaktır. Bu ba lamda slamın iktisadî konulara hemhâl olu u do u yıllarına dayanır. Yine aynı ba lamda bu yakla ım öncelikli olarak, ço unlukla iktisadî konuların genel ilkelerini ortaya koyan ayetlerden çıkarılır. Bu ilkeler, Kuran’da ekonomik ili kilerin özellikle ahlakî yönüne yapılan vurgunun da göstergesidir. kinci olarak, Kuran’ın tartı ılmaz konumu gözden kaçırılmaksızın, slam’da iktisadî dü ünçe tarihînin di er kaynaklarının iyi bir ekilde anla ılmasının bir ön artı olarak, ahlakî ve iktisadî normların fiiliyattaki temsilcisi olan Peygamberin hadislerini ve hadis mecmualarını zikredebiliriz. Tefsir literatürü ve hadis erhlerinin konuyla ilgili izahları önemli bir ba ka kayna ı te kil eder. Fıkıh literatüründe ise “muamelat”ın hemen tamamı iktisadî dü ünçe tarihî açısından büyük önem arz eder. ktisadî meselerle yakından ilgili olan bu bölümler u ekilde sıralanabilir: “el-buyu”, “es-sarf”, “es-sellem”, “el-icare”, “el-ariye”, “el-cu’l”, “el-kırad”, (veya el-mudarabe), “el-musakkat”, “e - uf’a”, “el-kısm”, “er-rehn”, “el-hacr”, “es-sulh”, “el-kefale”, “el-vekale”, “el-havale”, “el-vedi’a”, “el-gasb”, “el-istihrak”, “el-hibe”, “el-vesaya”, “el-feraiz” ve “e - irke”. Yine fıkıh literatüründe yer alan; hisbe, harac, emval, kesb, nukut literatürleri vasıtasıyla, iktisat ahlakıyla do rudan ili ki kurulabilir. Bunların yanında felsefe, kelim, tasavvuf, edeb, tarih ve co rafya literatürlerini de zikredebiliriz. Özellikle felsefeyle ilgili literatürün, amelî felsefeyi; “Ahlak”, “Tedbir-i Menzil”, “Tedbir-i Medine” ekinde yaptı ı taksimle, –sırasıyla– ahlaka, iktisada, siyasete ayrı ayrı ve bir arada verdi i önem, tıpkı Batı’da oldu u gibi iktisadî ya da iktisadî ahlakı, bu literatür e li inde incelemeyi gerekli kılar. Ara tırmamızdaki örnekleme, on sekizinci yüzyıl Osmanlı dönemi ile sınırlı oldu u için bu döneme ait bazı kaynakları da zikretmemiz yerinde olacaktır. Layihalar, Sefaretnâmeler, Kanunnâme ve Adaletnâmeler, Siyasetnâmeler, Siyasetu’ - er’iyyeler ve Ahkamu’s-Sultaniyyeler bunların ba lıcalarıdır.<sup>56</sup>

Bütün bunlardan sonra “ekonomi” teriminin slam kültür çevresinde nasıl bir kavramsal süreç izledi ini ortaya koyabiliriz. İlk olarak, bu süreçte “ekonomi”nin kavramsal çerçevesinin a ırlık noktasını İm-i Tedbir-i Menzil ( ya da “ İmu Tedbiri’l-Menzil”) deyiminin te kil etti i söylenebilir. Günümüz Türkçe’sine “Ev Yönetimi Bilgisi” veya “Ev Yönetimbilimi” ekinde tercüme edilebilen deyim, aynı zamanda “Tedbiru’l-Menzil” (Ev Yönetimi), “el-Hikmetu’l-Menziliyye” (Ev Felsefesi/Hikmeti),

<sup>56</sup> Geni bilgi için bkz., Orman, a.g.e., ss. 263-290.

“es-Siyasetu’l-Menziliyye” (Ev Politikası/Aile Siyaseti)<sup>57</sup> terkipleriyle de ifade edilebilmektedir. İslam felsefesinin Meâi kolu mensuplarının ev yönetimi ve aile ahlakıyla ilgili çalımlarına verdikleri adlar arasında en yaygını “İm-i Tedbir-i Menzil”dir. İslam Meâi Felsefesi ile Yunan Felsefesi arasındaki malum ilikeye ilaveten, bu kavramla ilgili geniş literatür, “İm-i Tedbir-i Menzil” ile “Oikonomia” arasında gerek isim gerekse muhteva bakımından doğrudan var olan irtibatı zorlanılmaksızın açıkça çıkarır.<sup>58</sup> Farabi’den\* sonra Meâi Felsefenin ikinci büyüğü olan İbn Sina konuya önemli katkılarda bulunmuştur: Onun bilim tasniflerinde “İm-i Tedbir-i Menzil” açıkça yer alır. Bundan da önemlisi ünlü felsefecinin *es-Siyasetu’l-Menziliyye* adlı konuya ilişkin bağımsız bir eserin sahibi olmasıdır. Bu özelliği onun, kendisinden sonraki literatürün başlıca kaynağı ve öncüsü olmasını sağlamıştır. Nitekim bu durum, pek çok emsalleriyle birlikte sahanın en ünlü kitapları arasında yer alan, Kınalızade Ali’nin *Ahlak-ı Alâi* ve Nasiruddin Tusi’nin *Ahlak-ı Nasirî*’sinde olanca açıklığıyla gözle çarpar.<sup>59</sup>

Ve son olarak bugünkü anlamıyla “iktisat” biliminin Yunan dünyesinde kullanıldığı ekliyle “oikonomia”, ya da İslam dünyesindeki “İm-i Tedbir-i Menzil”den çok, yine Aristo’nun kullandığı anlamda “chrématistiké”ye yakın olduğu, dolayısıyla bu anlamda iktisadın hakiki kaynağının chrématistiké olduğu söylenebilir. Ama böyle olması bile iktisadın kavramsal açıdan; “oikonomia”nın, “ev yönetimi” eklindeki anlamının semantik evrimine, bir bilgi alanı olarak da yine tarihsel kökü itibarıyla “oikonomia literatürü”ne dayandığını söylemeye mani değildir.<sup>60</sup> “Zira

<sup>57</sup> İbn Sina, “Aksamu’l-Ulumi’l-Akiliyye” (Mısır: Matbaatu Hindiye, 1326 H., s. 107)’de “Tedbiru’l-Menzil”, “et-Tabiiyat min Uyuni’l-Hikme” (Mısır: Matbaatu Hindiye 1326 H., s. 2 ve 3)’de “el-Hikmetu’l-Menziliyye”, “es-Siyasetu’l-Menziliyye” (Abdülmirzâ emsuddin ne’ri, Beyrut, 1988)’de ise eserinin isminden de anlaşılabileceği gibi “es-Siyasetu’l-Menziliyye” tabirini kullanır. Nasiriddin Tusi, küçük bir detayla birlikte “Tedbir-i Menzil” ifadesini kullanır. (“Ahlak-ı Nasirî”, Mucteba Minevi ve Ali Rıza Hayderi Ne’ri, 4.b., Tahran, 1369 H., s. 40). Bkz. Orman, a.g.e., s. 301, 2 numaralı dipnot.

<sup>58</sup> Orman, a.g.e., s. 302.

\* Farabi’nin “İm-i Tedbir-i Menzil” konusundaki kayıtsızlığı karşısında İbn Sina’nın İslam geleneğindeki adeta lider konumu, ilginç bir şekilde, Yunan Felsefesinin iki büyüğü Eflatun ve Aristo’nun birbirlerine ilişkin zıt tutumlarını andırmaktadır. Bu konuda Farabi Eflatun’la aynı tavrı sergilerken, İbn Sina ve Aristo aynı çizgide buluşurlar. Yalnız son ikisi arasındaki çarpıcı bir farkı işaret etmek gerekir. Hatırlanacağı gibi, Aristo konuyu “*Politika*” isimli eseri içinde ele almış olduğu halde İbn Sina konuya bağımsız bir risale tahsis etmiştir. (Bkz., Orman, a.g.e., ss. 327-328.) Bu durum İslam Dünyesinde ekonominin mazisini zayıf ve kısa olarak değerlendirilenler karşısında – “Tedbir-i Menzil” başlığında da olsa – bir karine teşkil edebilir.

<sup>59</sup> Orman, a.g.e., s. 327.

<sup>60</sup> Orman, a.g.e., s. 354.

Aristo'da gördü ümüz gibi 'chrématistiké', o zamanın telakkisine göre olumsuz bir faaliyet türü olarak, ancak ekonomi içinde ve olumluyu olumsuzdan ayırabilmek amacıyla yönelik olarak inceleme konusu oluyordu. Böylece tuhaf bir ekilde, 'chrématistiké'nin ba lıca kayna ı 'oikonomia literatürü' oluyordu.”<sup>61</sup>

Ekonominin kavramsal sürecinde ekonominin Do u ve Batı toplum dü üncesinde izledi i ortak rotaya ra men İm-i Tedbir-i Menzil yazarlarının “oikonomia gelene i”nden yararlanma faaliyetlerinin; yalın, rezervsiz ve mekanik bir aktarma de il, selektif, özümseyici, içselle tirici bir ele tirel faaliyet daha açık bir ifadeyle ba ka bir kültürün benzer bir ihtiyacına tekabül eden otantik ve ba ımsız bir gelenek oldu una dikkat çekmeliyiz.<sup>62</sup> slamî kaynaklara ciddi ve cömert bir ekilde yer verilmesi ve hane halkına bu dünyanın yanı sıra öte-dünyanın da mutlulu unun yollarının gösterilmesinin, dikkat çeken di er önemli farklar olarak akılda tutulması, özellikle sonuç bölümünde gerçekte tirilecek mukayese için sa lam bir zemin te kil edecektir.

---

<sup>61</sup> Orman, a.g.e., s. 354.

<sup>62</sup> Orman, a.g.e., s. 354.

## II. TARİHİN ARKA PLANI

*“Tarih, geçmişte olmuş olan her türlü olayın birikmiş hali değildir. Tarih insan toplumlarının bilimidir.”*

*Fustel de Coulanges*

*“Olaylar, tarih dalgalarının güçlü omuzlarında taşıdıkları yüzey çalkantıları, köpüklerin uç noktalarıdır. Bunlara güvenmemeyi öğrenmeliyiz. Geçmiş için dalgaların altına bakmak gerekir.”*

*Fernand Braudel*

*“Tarih, şahsiyetin ta kendisidir. Onsuz insan teşekkül edemez. Cemiyet için mazi yani tarih, fert için hafıza gibidir. Asıl şahsiyetin kendisidir.”*

*Ahmet Hamdi Tanpınar*

nsanda dinî, ahlakî ve ekonomik davranışların varlığı, zaman açısından bakıldığında bir varlığına inanma ihtiyacı, iyiyi kötüden ayırt etme yeteneği ve hayatı sürdürmek için mücadele eylemine kadar götürülebilir. Aynı kavramlar, bu anda olduğu gibi bilimsel bir çalışmaya zemininde tarihî açıdan ele alındığında, onları araştırmak üzere ihdas edilmiş disiplinlere başvurmak kaçınılmaz bir durumdur. Bu zaruret, konumuzu, öncelikle felsefe, ahlak/etik, teoloji/kelam, hukuk/fıkıh, siyaset, tarih gibi “kadim”; daha sonra ise, iktisat, sosyoloji, psikoloji, sosyal psikoloji, antropoloji, dinler tarihî, din psikolojisi, din sosyolojisi gibi “nevzuhur” ilimleriyle ilgilendiren incelemek açısından ilgilendirir. Yukarıdaki disiplinlerin “din”, “ahlak” ve “ekonomi”yi inceleme nedenleri ve farkları, konumuz açısından ilginç özellikler arz etmektedir. İlk olarak bu ilimlerin; dinî, ekonomik ve ahlakî davranışlarla ilgili hayat alanlarını incelemedeki temel nedenleri, sınırları, tarz ve yöntem farklılıkları ile tarihî süreçte ilmî bir disiplin olarak ortaya çıktıkları dönemlerin, aynı zamanda “modern”, “pre-modern” ayrımıyla çalıştığını söyleyebiliriz. Epistemolojik ve kuramsal tahlillere başvurmadan önce disiplinler arası bu farklılıkların, modern disiplinlerin; insan, insan toplulukları ve kainata, pre-modern zamanlara göre, dinî, toplumbilimsel, ideolojik hatta fizikî bilimlerdeki de yeni bakış açılarından ve değer yargılarından kaynaklandığını söylenebilir. Bir bakımla hepsi de insana –dolayısıyla dinî, etnik, mezhebî, kabilevî cemaate dayalı insan topluluklarına– ait olan inanç, aksiyon ve hayat alanları yani aynı ontolojik bütünlük; modern dönemde kırılarak, bütüncül-kısmi, tüm dengelim-tümevarım gibi değişik yöntemlerle ilginç farklı ilgiler ve algılar doğrultusunda farklı disiplinlere konu olmaktadır.

Disiplinlerle ilgili bu bakı açısının izini sürmek bize “din”, “ahlak” ve “ekonomi”nin tarihî süreçte insan ve insan topluluklarının hayatındaki anlamını ve önemini okuma imkânını verecektir. Nitekim tezin teorik çerçevesi kurulmadan önce, ilk ça dan itibaren ahlak ve ekonomiyle ilgilenen dü ünürleri tespit etmek için yaptığımız çalı mada yukarıdaki görü lerimizi teyit eden bir tabloyla karşıla tık. İnsan ve toplum planında, ahlak ile ilgilenen bütün dü ünürler aynı zamanda filozoftu. Pek ço unun tek Tanrı’lı dinlerin toplumsal düzeyde gündeme gelmesinden itibaren de din adamı (teolog, âlim, müderris, papaz) oldu unu tespit ettik. Yine modern döneme kadar bu dü ünürler filozof ve ahlakçı konumlarının yanı sıra toplumlarının ekonomi, siyaset, eğitim, hukuk gibi bütün problemleriyle ilgilenmişlerdi. Buna ilaveten İslam toplumlarında din adamlarının aynı zamanda dinî lider, öğretmen, yönetici, yargıç hatta zaman zaman da hekim ve ilim adamı olması aynı konuda önemli bir dier bulgudur.

Giri bölümünde bahsi geçen listeye dayanarak, konuyu pek çok örnekle delillendirebiliriz. Fakat verilebilecek örnekler arasında belki de en çarpıcı olanı, ara tırmanın da örneklemini temsil eden vasıflarıyla Adam Smith’tir. “ İktisadın felsefe ve ahlaktan ayrılarak ba ımsız bir disiplin haline gelme keskin bir tarih verilmesi istendi inde üzerinde en kolay uzlaşmaya varılan tarih”,<sup>63</sup> Adam Smith’in ‘*Ulusların Zenginliği*’ni yayınladığı tarihtir. Dolayısıyla “ekonomist”liğinin yanı sıra bir ahlak filozofu oldu u, hatta asıl kariyerinin, sonuncusu oldu u hatırladığımızda Smith’in Batı Dünyasında, XVII. yy’da bile, toplumunun bütün problemleriyle ilgilenen bir toplumbilimci/filozof hüviyeti ve bu hüviyetiyle ara tırmamıza konu olması, bir kez daha anlam kazanır.\*

Din, ahlak ve ekonomi arasındaki ilişkilerin de tarihî arka planının ortaya konulacağı bu bölümde, kendi ara tırma alanımız olan sosyoloji/din sosyolojisinin, tarih

<sup>63</sup> Bu ra, A., *İktisatçılar ve İnsanlar*, 3.b., İstanbul: İletişim Yay., 2001, s. 45.

\* “*Marifetname*”yi bu noktada zikretmeyiimizin sebebi, İbrahim Hakkı’nın eserinin veya ça da ı Smith ile özdeşlik arzeden hüviyetinin onunkinden daha az önemli olduğunu de ildir. Bilakis “*Ahlaki Duygular Kuramı*”nın sahibi olarak Adam Smith’in elinde paradoksal olarak ayrılımlarının da ilk örneklerine şahit oldu umuz ahlak ve ekonomi, *Marifetname*’de fizik, tıp, biyoloji, astronomi gibi “do a bilimlerinin” e li inde insanın bütün hayat alanlarını, parçalamaksızın ve bölmeksizin, yani geleneksel tarzda incelemeye devam etmektedir. Eserde modern ya da *Ulusların Zenginliği* başlığında bir iktisat teorisine rastlanmayacağı aynı tarzın, Osmanlı Devletindeki hâkim zihniyet yapısının bir uzantısıdır. Bu zihniyetin toplumsal etki ve sonuçları ve Batı’yla mukayesesi, gerekli bölümlerde yapılacağından burada sadece konuya dikkat çekmekle yetiniyoruz.

ile yakın ili kisine kısa da olsa de inmenin anlamlı oldu unu dü ünmekteyiz. Batı'da<sup>64</sup> geç XVIII. yy'da ilmî bir disiplin olarak ne et eden sosyolojinin, temel toplumsal kurumlardan biri olarak takdim etti i; bir XIX. yy. ürünü olan din sosyolojisinin ise din ile toplum ba lamında, kom u disiplinler (din felsefesi, ahlak felsefesi, din psikolojisi, sosyal antropoloji) ile birlikte aynı önemi verdi i her konuyu, tarihî perspektifte\* incelemek, bilimsel ve tabii bir zorunluluktur.\*\* “Çünkü fenomeni meydana getiren süreçtir ve hiçbir ‘insanî fenomen’ yoktur ki, aynı zamanda ‘tarihî fenomen’ olmasın.”<sup>65</sup> Eliade'nin, dinî tecrübenin tahliliyle ilgili açıklaması, konu hakkında neredeyse son söz olacak kadar önemlidir: “Her dinî tecrübe, özel bir tarihî muhteva içinde ifade edilmi ve nakledilmi tir. Fakat ‘dini tecrübelerin’ tarihîli ini kabul etmek demek; onları, dinî olmayan bir takım davranı ekillerine indirmek anlamına gelmez. Yani, dinî bir donenin, daima bir tarihî done oldu unu benimsemek, onu, ekonomik, sosyal veya politik bir tarihe inhisar ettirmek demek de ildir.”<sup>66</sup> ncelenmesi dü ünülen konular özellikle, tezimizin leit motifini te kil eden din, ahlak ve ekonomi gibi, insan ve toplum kadar köklü ve girift oldu unda, ara tırma yapılacak tarihî yolun uzunlu u ve çetrefil mahiyeti kendili inden ortaya çıkar. “Uzunluk” ifadesi, “tarihîn ba langıcı”yla “bugün”

<sup>64</sup> Modern ça lara ait bir kavram olarak “Do u”yla kar itlı ında, sadece co rafî de il sosyo-kültürel, iktisadî, epistemolojik ve idrakî “farklılık”ları da içeren bu terim de er yargısı yüklüdür. “Bu kar itlık, az çok belirlenmi iki co rafî bölge kar itlı ından daha çok, iki dü ünçe kar itlı ıdır. Batı'da geleneksel uygarlıklar varken, Do u ve Batı kar itlı ının hiçbir anlamı yoktur. Ama ancak özel olarak modern Batı söz konusu oldu unda bunun bir anlamı vardır” (Guenon, R., *Modern Dünyanın Bunahımı*, çev. M. Kamık, stanbul: Verka Yay., 1999, s. 50). Yine de toplumların tarihîne baktı ımızda, yeryüzünde ilk uygarlık ve Devletin sahibi olan Do u toplumlarının ilk modellerinden sonra, benzer sorunlara farklı bir çözüm denemesinde bulunan Batı uygarlı ının ilk temsilcisi olarak Yunan örgütlenmesi ortaya çıktı ından beri, Do u-Batı ayrımı, içerdi i farklılıklar ve karma ıklı a ra men en genel ve ku atıcı kriter olarak kullanılmaya devam edilmektedir.

\* Buradaki “tarihî perspektif” nitelendirmesi, sosyologların, sosyal olguların aynı zamanda tarihî olu ları konusundaki mü terek kanaatlerine binaen özellikle seçilmi olup, “historisizm” (tarihçilik) metoduyla ilgili bir anlamı ça rı tırmamalıdır.

\*\* Bu zorunlulu un tabii bir durum olu unu Umberto Eco, veciz bir ekilde tanımlar. “ imdiyi anlamak için geçmi üzerinde sürekli dü ünme gerekir.” Zorunluluk ifadesi; aynı zamanda tarihîn, tarihî süreç ile kastetti imiz u iki anlamıyla da örtü ür: 1.Tarihçinin inceledi i geçmi anlamında, 2. Tarihçinin yeniden kurdu u ilmî bir disiplin olarak. Abdullah Laroui: “Tarih, her an, geçmi in bilgisinin bugünü açıkladı ı ve bugünün geçmi i dönü türdü ü, yani aynı materyalin yeni bir resmini çizdi i sürekliliktir.” diyerek yine konunun, toplumsal devamlılıkla ili kisine dikkat çeker. (Laroui, A., *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, U.S.A: University of California Press, 1976, s. 26-27). “Tarih” anlayı ıyla ilgili kar ı çıktı ımız husus; özellikle Batı'da “yüzyıldönümü”, “binyılcılık” ve bunun gibi ba ka vesilelerle tarihe a kın bir anlam yüklenen subjektif ba lam olacaktır. Büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyıl görü leri tarafından ekillendirilen bugünkü Avrupa-merkezci tarih perspektifinin, tarihîn de erlendirilmesinde itibar edilecek yegane perspektif olma iddiasına –Do u yanında– bizzat Batı'dan gelen itirazlar, artarak devam etmektedir.

<sup>65</sup> Eliade, Mircae, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. M. Aydın, 2.b. Konya: Din Bilimleri Yay., 1995, s. 13-14.

<sup>66</sup> Eliade, a.g.e., s. 13-14

arasına gönderme yaptı ımız bir kavram olarak, içerdi i nicel anlamla ayrıca bir izaha muhtaç de ildir. Dünyaya geldi i andan itibaren insanın “din”, “ahlak”, “ekonomi” ile kavramla tırılan faaliyet, davranı ve tutumlarını aynı kavramlarla ilgili yine insan eliyle olu turulan –dolayısıyla daima tarafgirli e açık– kuramlar ve disiplinler e li inde incelemek zorunlulu unu, “çetrefil” ifadesinin u safhadaki basit bir izahı olarak zikredilebiliriz.

Yukarıda tanımladı ımız zorlu süreçte; din, ahlak ve ekonomi ili kilerinin izini sürmeye ba ladı ımızda, toplumsal dü ünçe arenasında, insanın yukarıda bahsedilen be erî/do al temayül ve alâkalarını, konu alan disiplinlerin zuhuru ve bunların günümüze kadar uzanan izdü ümleri ile kar ıla ırız. Bu durum, insanın “homoreligious”, “homoethicus”, “homoeconomicus” oldu u kadar, “homo sapiens” olmasıyla ilgilidir. Kadim olan anlama, bilme, icat ve ke fetme merakıdır ki, insano lunun; “cemiyet”, “tabiat” ve “a kın” ile ilgili tefekkür faaliyetlerini, dü ünmeye ba ladı ı andan itibaren “marifet” ve “ilim” sahasına davet etmi tir.

Buraya kadar olan ifadelerimizi; ara tırma sırasında, –sonradan tarihçilerin; ke ifler, icatlar, önemli siyasi ve konjonktürel de i imlere istinaden isimlendirecek oldukları– “tarih ça ları”na ba vurarak somutla tırmadan önce “zaman” kavramıyla ilgili bazı saptamalarda bulunmanın gerekli oldu unu dü ünüyoruz. Tarihî sürecin, özel bir öneme sahip oldu u ara tırmada, ayrıntılara girmeksizin yapaca ımız bu saptamalar, kanaatimizce metotla birlikte çalı manın muhtevasını da ilgilendirmektedir. Ara tırmanın ilk bölümünde, din-ahlak-ekonomi ili kisi, “pre-modern”, “modern” kavramlarıyla birbirinden ayrılan tarihî devrelerde ve konumuz açısından özel bir önem ta ıyan on sekizinci yüzyıl tarih kesitinde incelenmektedir. Dolayısıyla bu bölümün temeli; olayların, özellikle “zaman” ve “zaman farklılıkları”na inhisar eden süreç ve de i imleri üzerine kuruludur. Zaman anlayı ı, toplumların dini telakkileri do rultusunda verdikleri anlama ya da de ere ve yine aynı telakkilere dayanarak toplumsal projelerde buldukları “zaman ufukları”na göre de i en bir kavram ya da olgudur. Nitekim sosyal antropoloji, kültürlerin zamanı kavrayı ekillere göre arz ettikleri keskin farklılıklara dikkat çeker. Tarihîn sonsuz tekerrür etti i “devirli/devrevî zaman” (cycle) anlayı ının kar ısında, geçmi le gelecek arasında –modern anlayı a göre– “di erlerinin”, “en önde” yürüyeninin izinden gitmek zorunda oldukları “do rusal zaman” anlayı ı (lineer) yer alır. Sosyal bilimcilerin de dikkatini çeken bu ayırım,

geleneksel-modern toplum ayrımına di er bir deyi le toplumsal farklılı malarla kriter te kil edecek derecede önemlidir. Ayrıca “zaman uuru” ve “mekân anlayı ı” ile ilgili kabuller, ara tırma konumuzun temel parametrelerinden olan iktisadî zihniyet ve faaliyetle de yakından irtibatlıdır. Bu izahlardan sonra, ara tırmada kli ele mi “ça lar tasnifi”nin yanı sıra, bazı önemli tarih kesitlerinin de esas alınmasının gerekçelerini ortaya koymak kolayla ır:

Sosyolojik açıdan “pre-modern” ve “modern” dikotomisi ekseninde incelenecek olan dönemlerin, klasik olarak tasnif edilen tarih ça larında birbiri içine geçmi durumda bulunması, kanımızca, mutlak ekilde “ilk”, “orta” ve “yeni” ça ayırımıyla kar ılanamamasına yol açmaktadır. Gerçekten de “tarihîn herhangi bir döneminde, o dönemden önceki ve sonraki dönemlerin karakteristik öğeleri, kimi zaman ola anüstü bir karma a içinde, bir arada bulunur. Embriyonun tamamı olmasa da, her yeni toplumun önemli öğeleri, eski toplumun rahminde yer alır ve eski bir toplumun kalıntıları, uzun süre yeni toplumun içinde ya ar.”<sup>67</sup> kinci olarak, de er yüklü Batı’lı muhtevasının yanısıra, ortaya çıkı ındaki “zaman” ve “mekân” ile ilgili komplikasyonlar; bizzat modernitenin, modern-pre-modern tarzında insanlık tarihîni tasnif etti i göreceli konuma da ihtiyatlı bakmayı gerekli kılar. Mesela modern kavramının kökeni, radikal bir de i imden sonra geç V. yy’da ortaya çıktı ı “modernusa” dayanarak adlandırıldı ında, puta tapma kar ısında yükselen Hıristiyanlık dönemine kadar götürülebilir.<sup>68</sup> Hattâ bir de er yargısı yüklemeyen nötr olarak kullanıldı ında modernli i; anonim irketlere, bankerlik ve müdarebe sistemine sahip olu uyla cahiliye Mekke’sine kadar götürme imkanı bile vardır.<sup>69</sup> Ara tırmamızın temel ilgi odaklarından kapitalizmin kökenlerinin de özellikle son ara tırmalarda “çift yazımlı defter tutma” ve “kommenda” ortaklı ına sahip olma özelli iyle XIII. yy. talya’sına hatta Orta ve Uzak Do u’ya dayandırıldı ı görülmektedir.<sup>70</sup> Aynı konuda son olarak Braudel’in çarpıcı zaman tasnifinden destek alabiliriz: “Uzun zaman aralıkları boyunca, içinde hadiselerin vuku buldu u ‘co rafi zaman’; kendisiyle ekonomilerin, devletlerin

<sup>67</sup> Dobb, Maurice, *Kapitalizmin Gelişimi*, çev. F. Akar, stanbul: Belge Yay., 1992, s. 12.

<sup>68</sup> Batur, Enis, *Modernizmin Serüveni*, stanbul: Y.K.Y., 1997, s. 64. Etimolojisindeki bu orijinin tersine, modernli in, paradoksal bir ekilde hıristiyanlı ın ele tirisinden do du u kabul edilir. (Bkz. Shayegan, D., *Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. H. Bayrı, stanbul: Metis Yay., 1991, s. 89).

<sup>69</sup> Özel, Mustafa, “Türkiye’nin ktisadî Modernleşmesi”, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*“Milletlerarası Tartı malı İmi Toplantı” (içinde), stanbul: Ensar Ne riyat, 2001, ss. 334-335.

<sup>70</sup> Bkz. Goody, Jack, *Batıdaki Doğu*, çev. Burhan Mert Angılı, smail Mert Begin, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2002.



ve medeniyetlerin ölçüldü ü çok daha kısa olan ‘sosyal zaman’ derecesi; ve hatta daha da kısa olan bireysel zaman yani be erî olayların tarihî.”<sup>71</sup> Böylece “do rusal zaman”da yürüyen ve tarihîn “modern zamanların”ın bir ürünü olarak sosyolojinin, zihnî/bilimsel parametrelerdeki köklü de i imlere istinaden kavramsalla tırdı ı klasikle mi tarih kesitlerine –ister istemez– ba vuracak olmamızı, sakıncalarıyla birlikte belirtmi bulunuyoruz.

### **A. Pre-Modern Dönem Din-Ahlak-Ekonomi li kisi**

Pre-modern dönemlerde dinî ve dinden kaynaklanan ahlakî normların, Do u’da ve –ilkça lardan itibaren ahlakı dinden ayırma gayretke li indeki bütün felsefî çabalara ra men– Batı’da, ekonomik faaliyetlerin de içinde oldu u bütün toplumsal alanları güdüledi i ile ilgili hipotezimizi tekrarlayarak konuya girebiliriz. Bu cümleden olarak moderniteyi tıpkı insanın ontolojik bütünlü ünde oldu u gibi toplumda da birbiri içine geçmi bir ekilde bulunan bu alanların ayrı masında ve bütünlü ün bozulmasında dönüm noktası olarak kabul ediyoruz. Modernitenin böyle bir noktaya kriter te kil etmesiyle ilgili kavramsal ve sosyolojik gerekçeleri yukarıda ortaya koymu bulunuyoruz.

Giri bölümünde de belirtti imiz gibi din-ahlak-ekonomi ili kisini kendileriyle alakalı ilmî disiplinler e li inde izledi imizde ilginç söylemlerle kar ıla ırız. Bakı açımızı, insanların sosyal ili kilerde buldukları toplulukları olu turmalarından itibaren günümüze (yani geçmi ten bugüne) de il, bugünden geriye ayarladı ımızda ekonomi teorisi etrafında uzmanlar tarafından yapılan açıklamaların temel kavramlarımızla ilgili yukarıdaki iddiamızı do rudan teyit etti ini görürüz: İlk olarak ülkemizde ve Batı dünyasında Osmanlı iktisat ara tırmaları sahasında otorite kabul edilen Mehmet Genç’in uzman görü üne ba vurabiliriz. Klasik Osmanlı sisteminin on altı ve on dokuzuncu yüzyıllar arasındaki iktisadî ve sosyal özelliklerini anlattı ı cümleler, kendisinin de vurguladı ı üzere sadece Osmanlı ile sınırlı olmayıp, Batı dünyasına da te mil edilebilir: ktisadî fonksiyonların, bürokratik organizasyonda belirli bir organı olmadı ı gibi, toplum içinde de iktisadî olaylar, di er sosyal ili ki ve kurumların denizinde erimi halde bulunur ve farklıla mı belirli bir nitelik göstermezdi. Bu durum, yalnız Osmanlı toplumuna özgü de de ildir. ktisadî ili kilerin,

<sup>71</sup> Prigogine , I. ve Stengers, I., *Kaostan Düzene*, çev. S. Demirci, stanbul: z Yay., 1996, s. 17.

iktisadî olayların, di er toplumsal ili kilerin karma ık dokusundan farklıla arak ba ımsız bir hüviyet kazanması ve o hüviyeti ile bilimin ve politikanın konusu haline gelmesi toplumlar için oldukça yeni bir olgudur. Modern zamanlarda, parasal ili kilerin, pazar ili kilerinin giderek geni lemesi ve derinle mesi sonucudur ki iktisadî olaylar di er toplumsal ili kilerden ba ımsız bir hüviyet kazanma imkânı bulabilmi tir.<sup>72</sup> Yazarın; modernle meyi din-ahlak-ekonomi ili kisinin de i imine eksen olarak alı ımızla ve pre-modern dönemlerde bu ili kinin toplumsal realitedeki tezahürü ile ilgili dü üncemizi destekleyen görü ü, aynı zamanda ara tırmamızın zorlu una da atıfta bulunur: “Din, siyaset, ahlâk, aile, cemaat, tarikat ili kilerinin karma ık yuma ı içinde sırf iktisadî ili kileri ayıklamak, çayda erimi ekeri çıkarıp ayıklamak kadar zordur.”<sup>73</sup> Bu zorlu u a mak üzere hiçbirini genel kabule mazhar bir izah olu turamayan, sayısız toplumsal/iktisadî açıklama denemeleri vardır. Toplumsal, tarihî kuramlar e li inde farklı hususlara yapılan –sübjektif– vurgularla; ortaya çıkı larında farklılık arz eden bu görü lerin, aynı sorulara cevap arama konusunda ise birle tiklerini görürüz. Batılı bir bakı açısı olarak “Büyük Dönü üm”den alıntı yapmak, bu konudaki görü lerimizi tamamlayıcı olabilir: “ nsan ekonomisi, ekonomik ve ekonomik olmayan kurumların içine gömülüdür ve a larına sarmalanmı tır. Ekonomik olmayanı olana dahil etmek ya msaldır. Zira ekonominin yapısı ve i leyi i bakımından din ve yönetim, parasal kurumlar ya da eme in yükünü hafifleten alet ve makinelerin elde edilebilir olması kadar önemlidir.”<sup>74</sup>

MacIntyre’a göre de, “modern öncesi dünya birle ik bir ahlakî cemaate, yani Gemeinschaft’a dayanıyordu. Böyle bir toplumda ahlakî pratik, dinsel inanç ve Hıristiyan sembolizmi arsında do al bir birlik vardı. nsanlar din, ahlak ve hukuk arasında anlamlı bir kültürel farklıla manın olmadığı bir dünyada ya amaktaydı; geleneksel toplumlar ça da ço ulculula ma sorununun meydana okumasıyla kar ıla mamı lardı. Bunun sonucunda toplumsal roller toplumsal de erleri dolaysız olarak ifade etmekteydi.”<sup>75</sup>

Ernest Wolf Gazo’nun sert, kesin hatlı dikotomik ayrımı; modern toplumların geleneksel toplumlara göre “ileride” ve “üstün” oldu unu, bu üstünlü ü yakalamanın

<sup>72</sup> Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, stanbul: Ötüken Ne r., 2000, s. 44.

<sup>73</sup> Genç, a.g.e., s. 44.

<sup>74</sup> Block, Fred; Somers, Margaret R., a.g.m., s. 65.

<sup>75</sup> Stauth, G.; Turner, B. S., a.g.e., ss. 49-50.

yegâne yolunun tek model olarak modernite do rultusunda evrilmek oldu unu ima eden Avrupa-mekezli bakı açısına ra men konumuz açısından önemli doneler ihtiva eder. Aynı zamanda oryantalist yakla ım ile klasik modernle me kuramını dikotomik yapısını ve dikotomik çözümlenin ana mantı ını kavrama açısından, bu tabloyu vermeyi uygun buluyoruz. (Bkz. **Tablo: 1**) ktisadî faaliyetlerin dinî ve ahlakî saiklerle ve dinî/ahlakî prensipler do rultusunda cereyan etti i pre-modern cemiyette aynı faaliyetlerin bu sebepten dolayı müstakil bir iktisat ilmi e li inde incelenemeyece ini bir kez daha vurgulayabiliriz. ktisat ilminin müstakil bir disiplin olarak (economics), ilimler sahasına inmek için tezimizin kahramanlarından Adam Smith'i bekleyecek olması, iktisadî faaliyetin toplumsal hayatta di er faaliyetlerden (din, ahlak, felsefe, hukuk, vb.) daha az önemli oldu unu göstermez. Bu durum bilakis ispatlamaya çalı tı ımız hipotezle do rudan alakalıdır: Pre-modern dönemde iktisadî faaliyetlerin modern dönemdeki rasyonel ekonominin aksine, di er faaliyetleri yönlendiren normatif bir yapıya de il, onlarla birlikte hatta onlar tarafından güdülenen bir edilgenli e sahip olması onun önemsizli inin de il; “din” ve “ahlak”ın toplumsal hayattaki normatif etkinli inin göstergesidir. Yoksa iktisadî faaliyet daha önce de belirtti imiz gibi toplum içinde insanın; çalı ma, kazanma, sahip olma gibi do al güdülleri, hatta egoizm (di erinden fazla sahip olma), fırsatçılık, ihtikar, tahakküm ve otorite arzusu gibi negatif güdüler ve mübrem, bireysel/toplumsal ihtiyaçlar, mübadele gereksinimi, toplumsal rol ve statü edinme gibi sosyo-kültürel ili kileriyle varolagelmi tir. Bu varlık “insanın ihtiyaçlarının fiziki vechesinin, insan olma durumunun bir parçası olması ve bu tür maddi (substantive) ekonomiye sahip olmayan hiçbir toplumun var olamadı ıyla<sup>76</sup> ilgili ontolojik ve tarihî bir realiteyle örtü ür. Aynı realiteden dolayı “iktisadî dedi imiz türden eyin alanını sadece piyasa olguları yönünde daraltmak, insanlık tarihînin en büyük bölümünü sahneden tasfiye etmektir.”<sup>77</sup>

Yukarıdaki izahlar, konumuz açısından destekleyici bir ba ka unsur da bünyesinde ta ır. Bu da, Batı'da hemen hemen XVIII. yy'a kadar iktisadî faaliyetlerin Do u'yla ortak bir özellik arzeden ekilde felsefi, ahlakî ve siyasi görü lere mündemiç olarak takip edilece idir. Buradan yükselece imiz bir ba ka sonuç; aynı zamanda slam toplumlarında ticari hayata, slam toplum dü üncesinde ise iktisadî görü lere **önem**

<sup>76</sup> Polanyi, Karl, *The Livelihood of Man*, New York: Academic Press, 1977, s. 6.

<sup>77</sup> Polanyi, a.g.e., s. 6.

MODERN BATI TOPLUMLARININ ÖZELLİKLERİ	Yerli, Geleneksel, Müslüman, Orta Doğu'lu ya da Genel Anlamda DOĞULU TOPLUMLARIN Özellikleri
<p>1. Modern bir bilinç ve modern teknolojiye sahiptirler</p> <p>2. Resmî sözleşme ilişkileri egemendir.</p> <p>3. <b>Dini, politik ve ekonomik alanlar gibi, özel ve kamusal alanlar da birbirlerinden ayrılmıştır.</b></p> <p>4. Toplum hakkında sağlıklı nicel veri elde edimi ve pozitivist mantığın kaçınılmaz bir sonucu olarak bu verilerin, toplumsal kontrolün bir aracı olarak kullanımı temel misyondur.</p> <p>5. Kadın-erkek eşitliği vardır.</p> <p>6. Bireysellik gelişmiştir.</p> <p>7. Yazılı kültür ve yazılı aktarım mekanizmaları egemendir.</p> <p>8. Okur-yazar oranları yüksektir.</p> <p>9. Demokrasiyi gerçekleştirebilmiş toplumlardır.</p> <p>10. Bilimsel etkinliklerde öncüdürler. (Wolf-Gazo, bunu özellikle oryantalizm bağlamında vurgular)</p> <p>11. "Aydınlanma" deneyimini yaşamışlardır.</p> <p>12. Laiklik ve rasyoneellikle nitelenirler.</p> <p>13. Nicelleştirebilen, felsefeyi ve bilimsel metodu geliştiren, "eleştirel akıl"a sahip olan ve evreni matematiksel olarak doğru okuyabilen toplumlardır.</p>	<p>1. Modern teknolojiyi kullansalar bile "bilinç biçimleri" gelenekseldir</p> <p>2. Konum elde etmede kişisel ilişkiler önemlidir</p> <p>3. <b>Dini, politik ve ekonomik alanlar gibi özel ve kamusal alanlar da birbirlerinden ayrılmamıştır.</b></p> <p>4. Toplum hakkında sağlıklı ve nicel veri toplama alışkanlığı gelişmemiştir.</p> <p>5. Kadın-erkek ayrımları net ve belirleyicidir. Cinsiyetçilik vardır.</p> <p>6. Bireysellik gelişmemiştir.</p> <p>7. Sözel gelenek ve buna bağlı olarak da sözel aktarım mekanizmaları egemendir.</p> <p>8. Okur-yazarların sayısı azdır, bir başka deyişle toplumda cehalet egemendir.</p> <p>9. Artı demokratik tutumlar sadece politik alanda değil, eğitimde ve toplumun diğer alanlarında da karşımıza çıkar.</p> <p>10. Bilimsel Bilgi Üretmekte ve Batılılara kendi bilimsel ve felsefi birikimlerini imakta/aktarmada başarısızdırlar, hatta kendi toplumları hakkında bile oryantalizmin öncüleri tarafından irşat edilmek durumunda kalmışlardır.</p> <p>11. Batı'da meydana geldiği şekliyle "Aydınlanma"yı gerçekleştirememişlerdir.</p> <p>12. Dini dogmalar içinde sıkışıp kalmakla, "siyasi gelişmemişlik", "fanatıklık" ve "irrasyonellik"le nitelenirler.</p> <p>13. Allah'ın emirlerini Newton'un yaptığı gibi matematik dile çevirememişler ve buna bağlı olarak da "nicelleştirme" yeteneğini geliştirememişlerdir. Matematiğin, metodun, felsefenin ve eleştirel akıldan geliştirememesi bundan dolayıdır.</p>

**Tablo 1: Ernest Wolf-Gazo'nu dikotomik çerçevede Batılı ve Doğu'lu toplumlara atfettiği özellikler.**

verilmedi ini öne süren Batılı bakı açısına cevap mahiyeti ta ır. Son ara tırmalar tam tersine, stanbul'un fethine kadar –ki bu tarihî daha da geciktirebilir hattâ kesin bir tarihle kayıtlayamayabiliriz– dünya yüzündeki hemen bütün toplulukların inanç ve geleneklerinin yönlendirdi i bir iktisadî faaliyet sahasına ve bu kabul do rultusunda ekillenen, dolayısıyla inanç ve ahlak görü lerinin üzerinde yükselen iktisadî anlatılara sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Hattâ bununla yetinmeyip, tarihte “iktisadî durgunluk” (“Büyük Fâsıla”) olarak kabul edilen ortaça ın, slam dü ünçesinde hem günlük ticari uygulamalar hem de ilmî sahada Batı zihniyetinin üzerine çıkan bir ekilde ele alınması gerekti ini dü ünenler görülmektedir. Daha açık bir deyi le Spengler'in de dirayetle gözledi i gibi “Ortaça slam dünyasında iktisadî davranı a dair bilgilerin kapsamı Müslüman bilginlerin eline dokuzuncu yüzyıl ortalarında geçen Yunan eserlerinden çok çok geni ti. Bu iktisadî fikirler mecmuasında önemli olan eylerin ço unun men ei slamîyet'in ilk iki buçuk yüzyılında (yedinci ve sekizinci yüzyıllar) bulunuyordu”.<sup>78</sup> Bundan dolayı slam dünyasının iktisadî fikirleri, Skolastikleri önceleyen Müslüman müelliflerin iktisadî eserleri<sup>79</sup>, yedinci yüzyıldan on dördüncü yüzyıla kadar hem Müslüman Do u'da hem Müslüman Batı'da mevcut olan iktisadî süreç ve kurumlar ne kadar fazla incelenirse, Schumpeter'in “Büyük Fâsıla”sı hakkında\* ve iktisadî dü ünçe tarihçilerinin Müslüman bilginlerin on üç, on dört ve on be inci yüzyıllarda iktisadî dü ünçe ve kurumların geli imine katkılarını görmezden gelmeleri hususunda o kadar üpheci oluruz.<sup>80</sup> “Hal böyleyken, Avrupa'nın slam ve Bizans

<sup>78</sup> Mirahor, Abbas, “ slam Alimleri ve ktisadî Dü ünçe”, *İktisat Risaleleri* (içinde), der. Mustafa Özel, stanbul: z Yay., 1997, s. 47.

<sup>79</sup> slam felsefesinin Batı dü ünçesini etkilemesi sadece iktisadî açıdan de il pek çok yoldan olmu tur. M. erif bu yolların bir listesini verir: 1- Batı'da hümanist hareketi ba latımı ; 2- Batıyı tarihsel bilimlerle ve bilimsel yöntemle tanı tırımı ; 3- Felsefeyle imanın arasını bulmada Batılı skolastiklere yardımcı olmu ; 4- Batı mistisizmini te vik etmi ; 5- talyan Rönesansının temellerini atmı ; 6-Bir dereceye kadar Immanuel Kant dönemine ve bazı bakımlardan daha sonrasına kadar modern Avrupa dü ünçesine biçim vermi tir. Bkz, Sharif M. M., ed. A., *History of Muslim Philosophy*, vol: 2, Wiesbaden, 1966, ss. 1349-1380.

\* Joseph Schumpeter ba eseri *History of Economic Analysis*'de, Yunan-Roma iktisatını tartı tktan sonra, unları söyler: “Konumuzu ilgilendirdi i kadarıyla, emniyet içinde be yüz yıl atlayıp, “Summa Theologica”sı dü ünçe tarihinde Chartres Katedrali'nin güneybatı kulesinin mimari tarihindeki yerine benzer bir yer tutan St. Thomas Aquinas (1225-1274)'nın dönemine gelebiliriz.” Bkz. Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis*, New York: Oxford University Press, 1954, ss. 73-74. Bu yüzden kitabının ikinci bölümünün bu kısmına “Büyük Fâsıla” ba lı mı koymaktadır. Bu ifade, Schumpeter'in kitabının bu bölümündeki di er fikirlerle birlikte be yüz yıl boyunca iktisatla herhangi bir ekilde alâkalı hiçbir eyin söylenmemi , yazılmamı veya uygulanmamı oldu unu dile getirmektedir. Bu yönüyle Schumpeter'in, iktisadî dü ünçe tarihi kapsamında 1800'lerin sonlarından beri varolan ve günümüz ders kitaplarına kadar iktisadî dü ünçe tarihine dair hemen bütün çalı maların muhtevasına girmi olan bir tutumu yansıttı ı rahatlıkla söylenebilir.

<sup>80</sup> Mirahor, a.g.m., s. 43.



Bütün bunlardan; Müslüman âlimlerin sadece Yunan fikirlerinin “aktarıcı”ları olmalarının ötesindeki rolünün, iktisadî dü ünce tarihçilerinin “Büyük Fâsıla”yı İslam alimlerinin on üç ve sonrasındaki yüzyılların iktisadî dü ünceleri üzerindeki etkisine dair mevcut malumatla doldurmaları gerekliliğinin yanı sıra; iktisadî dü ünce tarihinde Yunan ve Romalıların sahip olduğu özel konumun, disiplinin sürekliliği adına Müslüman âlimler söz konusu olduğunda da dikkate alınması ile ilgili sonuçlara ulaşılabılır. Fakat her iki dü ünce dünyasından da ayrıntılarına girilerek ortaya konulacak eserler ya da toplumsal pratikler, başlangıcı Aristo’ya dayandırılan pre-modern dönem iktisadî hayatı ve dü ünceleriyle ilgili şu çarpıcı gerçeğe de işaret edemez: Pre-modern dünyada, “kişisel kazanç” temeli üzerinde örgütlenen bir sistemin uygunluğu dü üncesi hiçbir zaman kök salmamıştır ve geleneksel hiçbir toplumda ekonomi, ayrı bir varoluş alanına sahip değildir. Bundan dolayı, toplumsal bağlamından kurtulmuş, ayrı ve kendi kendine yeterli bir iktisadî dünya hiçbir zaman tasavvur edilmemiştir. Bir başka deyişle geleneksel toplumlarda ekonomi, ayrı bir kurum olarak değil, topyekün toplumsal yapıya gömülü olarak işlemektedir. Bu toplumlarda iktisadî faaliyete, ilke olarak gelenek yön vermektedir. Yani, teknik ve ahlak bakımından uygun iktisadî davranış biçimleri, başlangıçta gelenek zeminine oturtulmuştur. Dolayısıyla, ayrı bir iktisadî dü ünce bütünü ne mevcuttur, ne de böyle bir şey için toplumsal ihtiyaç vardır. Tıpkı ekonominin onarıcı etkenler tarafından ayrı bir toplumsal kurum olarak görülmemesi gibi, ekonomik dü ünce de topyekün toplumsal bilgidен ayrı olarak düşünülememektedir.<sup>85</sup> Sonuç olarak geleneksel toplumlarda iktisadî faaliyeti, inanç sistemlerinin tezahürü olarak gelenek yönlendirmekte, bundan dolayı, “toplumsal bilgidен soyutlanmış bir iktisadî dü ünce yapısı da ortaya çıkmamaktadır. Toplumsal kurumları (aile, mülkiyet, devlet...) onların beşerî kökenlerini aşan bir konuma yükselten din, merula tırmanın aşılması yukarı tek kaynağıdır.”<sup>86</sup> Dinin, toplumsal kurumları merula tırma tarzı ise “onlara nihai olarak geçerli bir ontolojik statü kazandırmak yani kutsal ve kozmik bir referans çerçevesi sağlamaktır.”<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Wisman, John D., “Legitimation, Ideology-Critique and Economics”, *Social Research*, 46/2, Summer, 1979.

<sup>86</sup> Özel, M., “İktisadi Merula Tırma ve Japon Burjuvazisinin Oluşumu”, *Dergâh*, C.II., Sayı: 14, Nisan, 1991, s. 14.

<sup>87</sup> Berger, P. L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yay., 1993, s. 16.

Özetle, pratik i ler dünyasının, ayrılmaz biçimde siyasî, sosyal ve dinî hayatla kayna mı olmasından dolayı, bildi imiz biçimiyle kâr güdüsü ancak “modern insan” kadar eskidir. Servetin her zaman mevcut olması ya da harisli in en azından Kitab-ı Mukaddes’teki meseller kadar eski olması, birkaç ki inin tekelinde olan servetin uyandırdı ı kıskançlık ile topluma tamamen nüfuz etmi “servet yolunda genel mücadele” arasındaki keskin farkı hiçbir zaman gidermemi tir. Do u ve Batı’nın dikotomik hatlarla birbirinden ayrılmadı ı bir dönemin co rafyasının ürünü olarak toplumlar, bu dünyadaki hayatın, ebedî hayatın “çetin bir geçidi” olarak kabul edildi i tek bir kültür içselle tirdi i sürece, genel bir te ebbüs ruhu ne bir te vik görmü ne de kendili inden beslenmi tir. Çalı ma; kendi içinde para ve malları da kapsayan bir amaç olmasına ra men nihai olarak bir gelene in parçası ve do al bir hayat biçimi olarak kabul edilmi tir.<sup>88</sup> Velhasıl iktisadî hayat ile toplumsal hayat bir ve aynı eydir.

Pre-kapitalist toplumlarda ekonomilerin i leyi i hakkında ise kısaca unlar söylenebilir: Ekonomik mekanizma, toplum içindeki her aklı ba ında bireyin “iktisadî” alanında neler olup bitti ini kavrayabilece i kadar basit, yalın ve effaftır. Toplumsal yapıda temel ekonomik birim, genellikle üretim ile tüketimi kendi içsel süreci içinde gerçekle tiren “hane halkı”dır. Ekonomi; bireylerin çevresinde de il, ailelerin çevresinde gerçekle mektedir. Dolayısıyla bu durum, modern anlamda bir ekonomiden, yani toplumsal ili kilerden ba ımsız bir alan ve ili kilerden bahsetmemizi de önlemektedir. Bunun temel nedeni ise, ara tırmanın ispatlamayı amaçladı ı hipotezden ba ka bir ey de ildir. Bugünkü anlamıyla ekonomik ili kiler, pre-modern toplumlarda bir bütün olarak toplumsal ili kilerle iç içedir. Gerek servet ve gerek onu elde etmek için harcanan gayretler, bizzat bir gaye olmayıp daha üstün bir gayenin emrinde ve hizmetindedir. Toprak ve emek (tabiat ve insan) çok küçük istisnalar dı ında piyasa konusu de ildir. Hatta bu durumda, “XVIII. yüzyılın ortalarına kadar ‘iktisadî faaliyet’ yerine ‘maddî faaliyet’ ifadesini kullanmak daha do ru” olabilir.<sup>89</sup> Ülgener’e göre ise “henüz kendi içinde maddele memi bir dünya görü ü, kapitalist ekonomiye ayak basmamı bir ça ın ve muhitin mü terek sıfatıdır”.<sup>90</sup> Bütün bu genel açıklamalardan sonra; pre-kapitalist toplumlarda din-ahlak-ekonomi ili kisi ba lamında, ekonominin,

<sup>88</sup> Heilbroner, Robert L., *The Worldly Philosophers*, 2. ed., New York, 1972, ss. 16-39.

<sup>89</sup> Özel, a.g.m., s. 14.

<sup>90</sup> Ülgener, S., “ ktisadî Geli me Yenilenmenin Zihniyet Muhasebesi”, *Türkler*, C. 7, Ankara: Yeni Türkiye Yay, 2002, ss. 812-821.



dolayısıyla ona yapılacak atıfların, dinin ve din kökenli hatta otonom da olsa ahlakın belirlediği bir alan olarak sınırlı kalacağını söyleyebiliriz. Bu çerçeveyi, henüz bu amaçla çizmekle; pre-modern dönem din-ahlak-ekonomi ilişkileri ile ilgili temel bir özelliği ortaya koyarak bu dönemle ilgili bölümün muhtevasını da sınırlamış oluyoruz. Yöntemsel açıdan da yine aynı döneme ait toplumsal ve kurumsal ilişkileri, tıpkı “ahlak”ta olduğu gibi “ekonomi”de de –Batı’da– felsefe/etik, teoloji; –Doğu’da– “slam felsefesi”, “kelam” ve “slam hukuku” ile ilgili inceleyeceğimiz konuları da zımnen belirtmiş olmaktayız.

Nitekim on yedinci yüzyıla kadar en küçük ayrıntıları bile her zaman ve her yerde gelenek ve kanun vasıtasıyla toplum tarafından denetlenen iktisadî faaliyetler aynı doğrultuda filozofların, ahlakçıların ve hatta teologların toplumsal/siyasi istikrarı ve ahlakî düzeni esas alan risalelerinin içine yedirilmiş vaziyette ya da alt bölümler halinde yer almıştır. XVII. yüzyılın Smith tarafından “merkantil sistemin yazarları” olarak tavsif edilen risale yazarlarının yukarıdakilerden en büyük farkı da tam bu noktada belirir: iktisadî politikanın sosyal ve siyasi amaçlı olmasını savunmalarından çok, iktisadî olguları sosyal bağlamlarından kopararak ele almak 1620’lerden itibaren ve özellikle XVII. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan bu kitaplarda “iktisadî gelişme”, “birey”leri dinî ve siyasi dayanışmanın desteğine muhtaç olmaktan çıkardıkça bireyi sınırlayan dinî veya geleneksel buyruklar sorgulanmaya başlanacaktır. Modern iktisadî düşününce de temellerini atan bu pratik düşünürler hem iktisadî ilişkileri gerçek yani sosyo-kültürel bağlamlarından soyutlayacak hem de iyi-kötü, doğru-yanlış hükmünü verirken dinî buyruk ve otoritenin yerine “iktisadî verimlilik” referans kaynağı olarak alacaklardır. Fakat Adam Smith’in “görünmeyen el”i Fیزیokratlar sayesinde tutacak olmasına rağmen –kendilerinden sonra gelenler bunun tam tersi bir amacı onların fikirleri üzerine inşa edecek olsa da– ne onlar ne de Smith XVIII. yy’da ekonomiyi; piyasa, para ve fiyatı amaçlı bir toplumsal varoluş alanı olarak kurmayı amaçlamaksızın, toplum içinde ayrı bir iktisadî alan fikrine muhalif kalacaklardır.

Böylece adını “modern” ya da daha ihtiyatlı bir tutumla “modern’e doğru” olarak tanımlayacağımız on sekizinci yüzyılda durumun kavramların ilişkileri hatta mahiyetleri açısından tamamıyla değiştiğini görüyoruz: Özerk bir disiplin olarak iktisadın temellerinin atılması, siyaset anlayışında “liberalizm”in boy göstermesi, ulus-devletlerin ortaya çıkması ve aynı süreçlerde sekülerleşmeye başlayan toplumda, dinin,



bunlardan birincisi XVI. yüzyıl ile XVIII. yüzyıl arasındır.\* Modern olmak ise “macera, güç, keyif, gelişme ile kendimizi ve dünyayı deşirmeyi vaad eden ve aynı zamanda, sahip oldu umuz, bildiğimiz, kendisi oldu umuz her şeyi tahrip etme tehdidinde bulunan bir ortamda yaşamamız anlamına gelmektedir.<sup>100</sup>

Eski Yunan ve Roma’ya özgü “devresel hareketler” anlayışı ve Ortaçağ Avrupa’sının “Tanrısal inayet” yaklaşımına karşı bir biçimde on yedinci yüzyılda ortaya çıkan “modern ilerleme” düşünçesi tam ifadesini on sekizinci yüzyılda bulacak, en sistemli formuna ise on dokuzuncu yüzyıl ilerleme kuramlarıyla kavuşacaktır.<sup>101</sup> Tarihî süreçle ilgili bu saptamaya ilaveten çalışmamız açısından önem arzeden bir bakımdan “gelişme”nin ilk elde ekonomik bir problem olarak kavranması ve dolayısıyla konuyla ilgili ilk çalışmaların iktisatçılar tarafından yapılmasıdır. Bu çerçevede “ekonomik büyüme” ile “gelişme”, özde süreçler olarak kabul edilmiş ve bu iki kavram birbirlerinin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda Batılı “modern gelişme”, endüstrileşme süreciyle özde tutulmuş, “azgelişmişlik” ise endüstrileşme sürecinin karşısına konularak tanımlanmıştır\*. Bir bakımdan ifade ile modernleşme süreci arasında saymakla yetinirken bazıları ekonomik kalkınmayı modernleşmenin en önemli gereçkeleri arasında saymakla yetinirken bazıları ekonomik gelişme sürecini modernleşme süreci

\* Bu dönemin düşünürleri “büyük bir arzu ile fakat yarı kör bir vaziyette el yordamı ile uygun bir ıstılah arayışını içindedirler; kendileri ile aynı yol ve ümidi paylaşacak insanlardan oluşacak modern bir toplumun nasıl bir şey oldu ğu konusunda pek az bir fikre sahiptirler ya da bu konuda hiçbir fikre sahip deşildirler”. Berman’a göre ikinci dönem 1790’lardaki devrim dalgasıyla başlamakta olup, üçüncüsü, yirminci yüzyılda yer almaktadır. Bu yüzyılda “modernleşme süreci neredeyse bütün dünyayı içine almış olup; gelişen modernist dünya kültürü, sanat ve düşünce alanlarında hayret verici bir bakımdan elde etmiştir”. (Bkz. Berman, a.g.e., s. 19.)

<sup>100</sup> Berman, a.g.e., s. 15.

<sup>101</sup> Bock, Kenneth, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (çinde), ed. N. Robert, T. Bottomore, çev. Mete Tuncay, A. Uğur, Ankara: Ayraç Yay., 1997, s. 53.

\* Söz konusu özdeleşimin kurulmasında en önemli katkıyı R. F. Harrod’un *Towards a Dynamic Economics* London & New York: Macmillan & St. Martin Press., 9.ed., 1966 isimli eseri ile Evsey D. Domar’ın *Essays in the Theory of Economic Growth*, Connecticut: Greenwood Press, 10.ed., 1982 adlı çalışması gerçekte sağlamıştır. Gerek Harrod’un gerekse Domar’ın eserlerinde gelişme; sermaye oluşumu ve dolaşımına bağlı bir süreç olarak algılanır. ki düşünürün yaklaşımları savaş sonrası gelişme tartışmalarında da oldukça merkezî bir konum işgal etmekte olup Türkiye’de de ilgi uyandırmıştır. Örnek olarak bkz., S. Divitçio lu, *İktisadî Büyüme, Marx’ın Görüşleri ve Harrod’la Karşılaştırma*, İstanbul: Sermet Matbaası, 1959. Bu iki kuramcının yaklaşımlarından etkilenen birçok düşünür, gelişme meyî salt ekonomik bir süreç olarak kavramı ve gelişme amacı olarak tanımladıkları süreci yine salt ekonomik nedenlere bağlamışlardır. Örnek olarak bkz., Oscar Lange, *Kalkınma Yöntemleri*, çev. M. Selik, E. Günçe, Ankara: Sosyal Adalet Yay., trs., H. B. Chenery, *Gelişme Politikaları ve Programları*, çev. N. Bengül, Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., 1959. Sermaye oluşumu ve dolaşımına verdiği önem ve ekonomi-gelişme ilişkisini kavramsallaştırma biçimi ile gelişmenin ekonomik temelli bir süreç olarak anlaşılmasını sağlayan Rostow’un bu yaklaşımının yine yukarıdaki anlayışı pekiştiren üçüncü yaklaşım oldu ğu rahatlıkla söylenebilir. Eserin orijinal adı *The Process of Economic Growth* olup “İktisadî Gelişmenin Merhaleleri” ismiyle Türkçeye çevrilmiştir.



evrilmeye ba layarak farklıla tını, XVIII. yüzyıldan itibaren de kopma sürecine girdi ini, sebep, süreç ve gerekçeleriyle birlikte ortaya koyaca ız. Bu kırılma sürecinin nirengi noktasını kanımızca kapitalist sistemin do u u ve bu süreçte Batı toplumlarında meydana gelen önemli dönü ümler te kil etmektedir. Kapitalist sistem; ara tırmamıza, sadece hayat alanlarını tehdit eden ya da onlarla sıkı ili ki içindeki bir ekonomik sistem yani “modern hayat”ın pratikte tezahür eden temel bir parametresi ekinde de il, aynı zamanda “geleneksel toplum”un “zihniyet ve pratikleri”ni de i tirmek isteyen toplumsal bir dönü üm projesi hükmünde konu olmaktadır. Projenin sadece Batı de il Batı dı ı toplumları da ilgilendirmesi, Do u ve Batı’nın örneklem olarak birlikte seçildi i böyle bir ara tırmada konunun önemini daha da arttırmaktadır. Hatta modernist –dolayısıyla kapitalist– zihniyetin ço u zaman, bir toplumdaki kültür ve dü üncenin evriminden ayırt edilemeyen kültürler arası bir olay oldu u iddia edilebilirse de; en hâkim olan modernizm türü, Batı hegemonyası ve sömürgecili i ba lamında slam dünyasının tecrübe etti i gibi, Batı modernizmidir.<sup>104</sup> Ba ka açıdan bakıldı ında ngiltere’nin ba aktörü oldu u Sanayi Devrimi’nin, “Protestan i ahlakı”, “kapitalist zihniyet” gibi modernite ile de örtü en parametrelerinin ve aynı zihniyetin prototipi olarak “seküler/modern” insanın dinî ve ahlakî karakteristiklerini tanımanın yolunun tek tek bu parametrelerin analizinden geçti i görülür. Adam Smith ve İbrahim Hakkı’nın iktisadî görüşlerinde kapitalist zihniyet ve Osmanlı iktisadî zihniyetinin detaylarına inilerek gerçekleştirilecek bu analiz, aynı zamanda her iki sistemin birbirinden, dolayısıyla, XVIII. yüzyıl Osmanlı devri ahlak, zihniyet ve i ahlakının, kapitalist türevlerinden ahlak ve i ahlakından hangi vasıflarıyla ayrıldı ı –ya da birle ti i– hususlarına da açıklık getirecektir. Aynı çözümleme bir yandan da Hıristiyanlı ın bu konulardaki temel ilkeleriyle, sekülerle en Batı toplumunun seküler zihniyetinin açık farkını ortaya koyaca ı gibi XVIII. yüzyılda Osmanlı iktisadî zihniyetinin, slamın iktisat ahlakı ile muhtemel bir farkını da zımnen bünyesinde ta ıyacaktır.

### **1. Toplumsal Farklıla mada Modernite Olgusunun Önemi**

Batı tarihinde gelene e/dine dayalı toplumsal/siyasal de er ve ilkelerin yerini, “modern ölçütlerin” aldı ı süreç “modernleşme” olarak anılagelmi tir. Modernleşme sürecinin yine Batılı bir tarihsel dönü üm olgusu (ya da kavramı) olarak Aydınlanma ile ba ladı ı kabul edilir. Din-ahlak-ekonomi ili kisinin Batı ve Do u’daki tarihsel seyrini inceledi imiz bu bölümde; ili kinin kırılma dönemi olarak,

<sup>104</sup> Abu Rabi, a.g.e., s. 88.

1. Onsekizinci yüzyıla i aret edi imizin,
2. Din, ahlak ve ekonomi olmak üzere her üç kavramın toplumsal hayatta tekabül etti i radikal dönü üm ve sosyal de i me için “pre-modern”, “modern” eklinde, “zamansal” ve “mekansal” bir farklılı a vurgu yapan “modernite”yi eksen alı ımızın,
3. Zihniyet ve iktisadî hayat ya da ekonomik yapılanmadaki köklü de i meler ve buna paralel olarak din-ahlak-ekonomi ili kisindeki farklılı a ma açısından yine on sekizinci yüzyıl ve modernite olgusunu esas alı ımızın;

Altında yatan sebep, modernitenin; tarihî, dinî sosyolojik açıklamalar yanında kavramsal/etimolojik bir çerçeveye oturtulmasının gereklili idir. Çalı mamızın her safhasında ba vuracak oldu umuz bu çerçeve; yerine oturtulmu bir “modernite” kavramının, tarihî/toplumsal realiteye tutaca ı ı ıkla birlikte; “modernle me” (modernizasyon), “modernizm”, “modern toplum” gibi versiyonlarıyla, “modernlik” (modernite, modernity) etrafındaki farklı entelektüel yakla ımları, kendi bakı açımız e li inde gündeme getirmemizi sa layacaktır.

“Modern” kelimesi Latince “modernus” biçiminde, eskiden farklı olanı ifade eden etimolojisiyle V. yüzyılda ortaya çıktı ında, Hıristiyanlı ın resmen kabul edildi i dönemi, Roma ve Pagan geçmi inden ayırmak için kullanılmı tır. Kelimenin; ta ıdı ı “eskiye göre farklı ve yeni olan” anlamıyla bugün aynı do rultuda, fakat paradoksal biçimde dinî ça rı ımlardan uzak bir anlamda kullanılması ise Rönesans’tan sonra Aydınlanma ile ba lar. Böylece “modern bir kavram olarak” moderniteyi toplumsal hayatın bütün alanlarında ve global ölçekte getirdi i “modern dönü üm” do rultusunda bugünden düne do ru kavramaya çalı tı ımızda A. G. Frank’ın metodolojik bir önerisine de uymu oluruz: Dünyadaki birikim olgusunun 1492’den itibaren uzun çevrimsel tarihînin ana hatlarını çizdi i “World Accumulation” (Dünya Birikimi) adlı eserinden tanıdı ımız ünlü iktisat tarihçisi Frank, “kimse i e asla ba ından ba lamaya çalı mamalı” derken, Fairbank’ın ortaya koydu u bir ba ka kurala da i aret eder: “Tarihî ara tırma geriye do ru ilerler, ileriye do ru de il.”<sup>105</sup>

Batı toplumlarını, kendi tarihî/toplumsal süreçlerinin do al bir sonucu olarak do rudan, Do u toplumlarını ise; sömürgecilik, kolonyalizm, iktisadî/teknolojik

<sup>105</sup> Frank, A. Gunder; Barry, K. Gills, *Dünya Sistemi*, der. A. Gunder Frank, Barry K. Gills, çev. Esin So ancılar, yay. haz. Alaeddin enel, Yavuz Alogan, Ankara: mge Kitabevi, 2003, s. 28.

üstünlük, vb. sosyo-kültürel dı baskılarla dolaylı fakat zaruri biçimde ilgilendiren modernleşme, çalışma alanımız olan din sosyolojisinin de özel olarak ilgisini çekmektedir: “Zira dinî ya ayı ın bir toplumdan ötekine de imekte olu u, dinî inançlar ve uygulamaların bir ölçüde toplumun boyutları ve hareketliliğine ba ımlı bulunması, sosyolojik bakımdan din (dolayısıyla, dinin ve dinî ahlakın; ekonomi, kültür, siyaset, sanat gibi di er hayat alanlarındaki tezahürü)\* konusunu daha iyi aydınlatılabilmek için onun, muhtelif toplum tiplerinde arz etti i çe itliliğinin derinden incelenmesini zorunlu kılmaktadır.”<sup>106</sup> Bir başka deyişle “dinler, her şeyden önce toplumların, kendilerini tanıma ve tanıtmaya aracı olmu lardır”.<sup>107</sup> Din ve toplumsal değişim arasındaki kar ılıklı ilişkiler ve özellikle de toplumsal değişimin; yerleşik dinî yapılar, kurumlar, inançlar, uygulamalar ve kültür üzerindeki etkileri ve bu etkilerin gerek aynı dinin çe itli cemaat, grup, akım, yorum ve mezhepleri arasında, gerekse de farklı dinî bünye ve cemaatler arasındaki çatılmalar, dinin toplum farklılıkları nezdinde incelenmesini günümüzde sadece sosyoloji/din sosyolojisi açısından değil bütün entelektüel düzeylerde zorunlu hale getirmiştir. Sosyologlar ya da din sosyologlarının bu gerekliliğinin keşifinden önce de toplumlar belli kriterlere göre tasnif edilmekteydi. Bu tasnifi toplumsal değişimin gündemine ilk olarak getirdiği kabul edilen değişimlerin\*\* İslam âlemine mensup olmaları, İslam’ın –teoride Kur’an, pratikte Peygamberin uygulamaları doğrultusunda– vahyin muhatabı ve dinin uygulama alanı olarak topluma\*\*\* ve

kutsal olanı akıldışı olarak reddetse de akıl kavramının özsel içeriğini korumu tur.”<sup>121</sup> Bilimsel düşüncenin egemenliğini ilan ettiği on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ise sosyoloji sadece, B. R. Wilson’un deyimiyle, teolojinin yerini almakla<sup>122</sup> kalmayacak, Richard’ın dediği gibi dinin, kendi gerçekliğini de bilmediğini varsayarak onu açıklamaya girişektir.<sup>123</sup> “Dinler bir deyişle sosyoloji, modernitenin bilimsel meşruiyet aracı olarak teolojinin otoritesini sadece insan ve toplumu açıklama yetkisini onun elinden alarak değil, aynı zamanda teolojinin kendisini, toplumsal gerçekliğin bir ürünü olarak tanımlayarak”<sup>124</sup> kırmıştır. Burada dinî, insan zihninin ve toplumun bir ürünü olarak gören pek çok sosyolog ve antropolog yanında Durkheim ve Marx’ı hatırlayabiliriz. Yine Weiskopf’a göre akılcı felsefe; Hıristiyan inançlarını, özellikle de ahlakı sekülerleştirir; adalet, etiklik, mutluluk, demokrasi ve özgürlük gibi siyasi idealler, doğal yasaların ve aklın üzerinde yükselen kendinden menkul gerçekler olarak kabul edilmiştir. Burada konumuz açısından en önemli husus rasyonel felsefenin toplumsal yansımasıdır. Bu izdüşüm tek cümleyle geleneksel toplum düzeni karşısında, siyasal demokrasi ve serbest piyasa düzeninin yani kapitalizmin bütün toplumsal direktiflerinin, rasyonel akıl aracılığıyla haklı gösterilebileceğine duyulan modern inançla örtülür. On sekizinci yüzyıldan sonra aklın izlediği düşüncü yolu Weiskopf için de Wilson’unkinden farklıdır: “On dokuzuncu yüzyıl öncesinde ve sonrasında, sanayi uygarlığının gelişme süresi boyunca, nesnel aklın geriye kalan kalıntıları da yavaş yavaş temizlendi; kapsayıcı akıl, artık daha da açık biçimde teknik akla indirgenmiştir ve biçimselliğe verdiği önemle giderek içeriksizleşiyordu. Artık akıl, akıldışı amaçların bir aracı olarak farklılaştırılmış bir içeriğe teslim olmuştur.”<sup>125</sup> Weber’in rasyonelleşme adını verdiği ve bütün ayrıntılarıyla ondan dinlemeye alıktır oldu umuz bu süreçte “doğal bilimlerinin otoritesine ilişkin iddialar öne çıkmış, parçalı bir karaktere sahip iktidar yapıları, ‘büyüsü giderilmiş’ dünyada merkezileşmeye başlamıştır. Böylece ulus-devletler ilkin mutlakiyetçi rejimler olarak ortaya çıkmış, siyasal iktidarın kaynağı halkta, halkın da ötesinde evrensel haklarla donatılmış siyasal

<sup>121</sup> Weiskopf, a.g.e., s. 35.

<sup>122</sup> Wilson, B. R., “Secularization: The Inherited Model”, *The Sacred in Regular Age*, der. P. H. Hammond, California, 1985, s. 9-10.

<sup>123</sup> Richard, G., “Dogmatic Atheism in the Sociology of Religion”, der. W. S. F. Pickering, *Durkheim on Religion*, Londra, 1975’den nakleden Nuray Mert, “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (içinde), 2.b., İstanbul: Metis Yay., 2001, s. 199.

<sup>124</sup> Mert, a.g.m., s. 199.

<sup>125</sup> Weiskopf, a.g.e., s. 36.





içeren bir toplumsal dönüşümü anlaması sonucu sosyo-ekonomik yapıda olduğu anlamda iktisadi (kapitalist sistem) konumuz için özel bir önem arz etmektedir.\*

### **b) Avrupa’da Toplumsal Yapının Dönüşümünde Modernitenin Etkisi**

“Avrupa” ve “toplumsal yapı” kavram ve/veya terimlerinin; ilk kez kullanıldıkları bir bakımla olarak bu bölümde, sosyolojik yaklaşımları içinde ve kendi bakı açımızdan kısa da olsa bazı izahlara muhtaç olduğumuzu düşünmekteyiz. Batıda “toplum”un, XVIII. yüzyıldan itibaren geleneksel yapı ve anlayışları aşındırmak suretiyle temelinde bizatihi dönüşümü barındıran bir olgu ve kavram olarak ortaya çıkmaya başlamasıyla, “toplumsal değişim”nin mahiyeti ve dinamikleri de gerek “sosyoloji” gerekse “toplumsal realite” açısından kendiliğinden belirlilik kazanır. “Avrupa”nın ise gerek kavramsal planda, gerekse sosyal ve siyasal realitede, sınırları her an yenilenen bir terim/olgu olarak, “toplumsal değişim”den daha çetrefil ve muhtelâk bir yapıya sahip olması, daha farklı bir izah tarzını gerektirir. Örneklemeleri, Batı’lı ve Doğu’lu birer düşünürün görüşlerine ve bu görüşler nezdinde cereyan eden toplumsal ilikilere ayrılmış olan çalılarımızda, böyle bir izaha sadece kavramsal çözümlerle değil; dini, ekonomik, ahlaki ilikilerin üzerinde cereyan ettiği sosyolojik bir platformu temellendirmek açısından da ihtiyaç duymaktayız. Aynı zamanda “modernite”nin sadece Batı’yı değil toplumsal süreç ve yapılar doğrultusunda bütün toplumları ve toplumsal sistemleri etkileyen mahiyeti, çalılarımız açısından böyle bir izahın önemini arttırmaktadır.

---

\* Böylelikle toplumun temel birimi olarak bireyin dini/ahlaki tutumu zaviyesinden yapacağımız sosyolojik yönelimli açıklamaların, din sosyolojisi açısından meşruiyetini ortaya koymaya çalışıyoruz. Aynı meşruiyet için, kendinden önceki klasik iktisatçıların ve rasyonalist filozofların görüşleri doğrultusunda çıkış noktası ve çözümlerinin temel birimi olarak bireyi ve bireyin inançlarıyla iktisadi eylemleri arasındaki ilişkiyi kabul eden yaklaşımla Weber sosyolojisine de atıfta bulunabiliriz. Gerçekten de ilk sistematik din sosyolojisi disiplini kurucusu olan Alman din sosyoloğu Max Weber ve mesai arkadaşlarının, özellikle Werner Sombart’ın çalılarının ana teması, ekonomi bilimi ile dini birleştiren, sınırları iyi belirlenmemiş alanların araştırılması olmuştur. Onları takiben son elli yıl içerisinde özellikle Batı’da yetmiş bulunan belli başlı din sosyologlarının hemen hepsi de çalılarında az çok bu konuya el atmadan yapamamışlardır. Öyle ki, V. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi tamamen bu konuya ayrılmıştır. (Genel bilgi için bkz. Ü. Günay, “İktisadi Ahlak ve Din”, *E.A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 7, İstanbul, 1986.) Diğer yandan, Sanayi Devrimi’nin Batı’da modernizm, liberalizm, kapitalizm eliğinde nasıl bir birey modeline yol açtığını ortaya koymak, aynı zamanda din-ahlak-ekonomi ilikilerini “toplum”a ek olarak birey bakımında deşlendirmeye geçiş verecektir. Bu ise hem sosyolojinin hem de din sosyolojisinin dönüşüm ve gelişim süreçlerinde sosyologu yüreklendirdikleri bir durumdur. Sonuç olarak, çalımanın diğer bölümleriyle birlikte bu bölümde bireye yapılacak vurgunun, psikolojik indirgemeciliği içeren psikolojist bir bakı açısından kaynaklanmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Sosyolojik ve din sosyolojik araştırmada bilimsel meşruiyetinin yanı sıra din-ahlak-ekonomi ilikleri açısından XVIII. yüzyıl öncesinde Avrupa toplumsal yapısına damgasını vuran bireyselleşme (individualizm) süreci, bu tür bir yaklaşımı adeta gerekli kılmaktadır.

“Avrupa’nın ne oldu u sorusuna verilen her cevap, indirgemeye, çarpıtmaya veya a ırı soyutlamalara dayanmak durumundadır.”<sup>151</sup> Gerek Avrupalının sosyo-ekonomik üstünlü ünden ve kendi içindeki farklıla maların çe idi ve de i kenli inden, gerekse Avrupalı olmayanın Avrupa’ya bakı açısından kaynaklanan sübjektivite, bu zorlu un kapsamını daha da geni letmektedir. Sübjektivite fikri için Colegero’nun tanımını örneklenebilir: “Avrupa’nın her ne olmasını istiyorsak, Avrupa odur.”<sup>152</sup> Bütün bunlara kıtaların tarihsel tanımlamalarının co rafî tanımlamalarına tam uymadı ıyla ilgili Wallerstein argümanını<sup>153</sup> ekleyebiliriz. Bu argüman; genelde Batı ile kavramla tırılan, realitede Amerika ve Yeni spanya, Antil Adaları, Terraferma, Peru, ili ve Brezilya gibi pratikte Amerika’nın spanyol ve Portekizlilerce idare edilen kısımlarını hattâ Atlantik Adalarını da içine alan co rafyayı Avrupa’dan ayırmak için, “Batı” yerine “Avrupa” kavramını tercih edi imize de kriter te kil eder. Geldi imiz bu noktada, tarihî arka planına açıklık kazandırmak amacıyla Avrupa hakkında konumuz sınırları dahilinde unları söyleyebiliriz:

Ulus-devletlerin XVIII. yüzyılı müteakiben ortaya çıkmasından önce –hatta kısmen sonra da– adına Avrupa denilen ortak bir paydayı payla an sosyal ve siyâsî toplulukların ekonomik faaliyetleri ve ahlak anlayı ları, ana hatlarıyla, sahip oldukları tarihî kültür, dinî inanç ve kurumsalla ma e li inde yürümü tür. Dolayısıyla “Avrupa’yı Avrupa yapan da Yunan Roma mirası, Hıristiyanlık ve Avrupa’yı belli bir süre üstün kılan endüstri devrimidir.”<sup>154</sup> Öyle ki; Batı ve Batı’lı olma bile, Avrupa ve Avrupa’lı olmaya ait bu artları zaruri kılmaktadır. Bundan dolayıdır ki; her ayrı inanç ve zihniyet döneminde yeniden yapılanması ve dönü mesine ra men, ortak tarihî arka planı dolayısıyla, Avrupa realitesine zihniyet bütünlü ü açısından damgasını vuran ortak özellikler devam edegelmi tir. Bu cümle, Avrupa’nın bir kez de il, birçok kez kuruldu u; Grekle mesi, Romalıla ması, Germenle mesi ve Hıristiyanla masının ayrı ayrı süreçlere tekabül etti i görü ünü de bünyesinde barındırmaktadır. Özellikle her teolojik adaptasyon, Avrupa’nın kültürel sınırlarına esneklik kazandırarak farklı bir Avrupa üretmi tir. Aslında Do u’dan gelen Hıristiyanlık sabit bir ncil co rafyası

<sup>151</sup> Çırakman, Aslı, “Avrupa Fikrinden Avrupa Merkezçili e”, *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 14, 2001, s. 29.

<sup>152</sup> Stetner, Edward A. (ed.), *Perspectives on Europe*, Cambridge: Sekekman Pub., 1970, s. 14.’den nakleden Çırakman, Aslı, a.g.m., s. 29.

<sup>153</sup> Geni bilgi için bkz. Wallerstein, *Akdeniz Uygarlığı*, ss. 82-83.

<sup>154</sup> Halecki, Oskar, *The Limits and Divisions of European History*, New York: Sheed and Ward, 1950, s. 8, 17, 47’den nakleden Çırakman, Aslı, a.g.m., s. 29.

çizememi ve toprakları gibi, Hıristiyanlı ın bilinci ve epistemesi de sürekli de i mi tir.<sup>155</sup> Bu de i imin; gerek toplum gerek siyasi otorite nezdinde, –kilise, ruhban sınıfı ve aristokrasinin güdümünde de olsa da– hayatın bütün alanlarının dinî ba larından koparak teknik ve psi ik mekanizmalara indirgendi i ve “üretim”, “tüketim” ve “mülkiyet” güçlerinin emrine verildi i bu de i imin, XVIII. yüzyılda maksimuma ula arak akabinde küreselle me sürecine girdi i söylenebilir. Ekonomik hayatın; o güne kadar iç içe oldu u dinî/ahlakî dü ünçe, temelinden ve kurumsal ba larından tamamen kurtularak, bundan böyle toplumun muharrik gücünü te kil edecek olan “sanayile me sürecinde, Avrupa’nın siyasal, ideolojik ve kültürel yapıları, eski toplumda varolan yapılardan o denli farklı oldu ki, ortaya çıkan sisteme “yeni Batı (Avrupa) uygarlı ı”, döneme ise “Yeniça ” denildi. Batı uygarlı ının ekonomik ve mali merkezi Kuzey Avrupa, özellikle de ngiltere’ydi. Çünkü XIX. yüzyılda ya anacak olan küresel ekonomik de i im ve geni leme, deniz ötesi ekonomik yapıları birbirlerine ba layacak olmakla birlikte sistemin ekonomik yapıları ngiltere’den yayılıyordu.”<sup>156</sup> Bundan böyle “toplumsal etkile im” ve “kültür alı veri i” vasıtasıyla Avrupa’dan Do u’ya sıçrayacak olan toplumsal de i imin önemi; dünya toplumsal düzen(ler)i açısından oldu u kadar, XVIII. yüzyıl tarih diliminde Adam Smith ve brahim Hakkı örnekleriyle sınırlandırdı ımız çalı mamız açısından da bu noktada belirlemektedir.

Nitekim özgür kılma vasfının en büyük etkisini cemaate ba lı “insanlar”ı bireyselle tirmede gösteren modernite, ileri derecede bireyselle en insanların toplumsalla ması için bir yandan modern sosyal yapılar ihdas ederken, di er yandan da bu sosyal yapıların bile kesi olarak modern toplum, bireyselli in ön plana çıktı ı ideolojilerin ve ahlak sistemlerinin do u una sebep olmu tur.<sup>157</sup> Skolastik do al yasa kuramlarında “fert”in yerinin, toplumca belirlenmi de erler ve kurallarla tanımlandı ı “toplum”; modern do a yasa kuramlarında, toplumdan önce varolan birey kavramı çerçevesinde biçimlenerek “toplumüstü” veya “toplumdı ı” birey ekinde bir XVII. ve XVIII. yüzyıl kurgusu olarak kar ımıza çıkar. Bireyin, sosyal düzenden ba ımsız tercihlerin ve de erlerin kayna ı olarak bu ekinde kar ımıza çıkı ında, “özel mülkiyet” kavramına da, yeni toplumsal düzenin gerektirdi i bir anlam yüklenecektir: Bireyin, eme ine, dolayısıyla eme inin ürününe sahip oldu u bu anlamın temelinde yine bir

<sup>155</sup> Takı , Ta kın, “Avrupa’nın Avrupalıla ması”, *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 14, 2001, s. 6.

<sup>156</sup> Boztemur, Recep, “Avrupa’nın On dokuzuncu Yüzyılı”, *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 14, 2001, s. 54.

<sup>157</sup> Berger, P., *Modernleşme ve Bilinç*, stanbul: Pınar Yay., stanbul, 1985, s. 217.

XVIII. yüzyıl ürünü olarak otonom ahlak anlayışı yatar.<sup>158</sup> Bu dönemde, XVII. yüzyılda İngiltere’de toplumun bütününe etkilleyen “Leveller Hareketi”nin öncülerine ve Locke’un kuramına özel bir önem atfedilmesi,<sup>159</sup> hipotezimiz açısından önemli bir bulgudur. Her iki dü üncede de, insanın en temel hakkı olarak ele alınan “kendine sahip olma” hakkı, ferdi, eme ine, dolayısıyla eme inin ürününe sahip olma hakkına uzanmıştır. Bu ra’ya göre modern piyasa toplumlarını di er toplumlardan ayıran temel özellik olarak bireycilik, mülkiyetle ilgili bu dü ünce çerçevesi içinde de erlendirildi inde anlam kazanır.<sup>160</sup> te XVIII. yüzyıl öncesinde din-ahlak-ekonomi ilişkileri açısından mercek altına yatırdığımız birey ve bireycilik; ara tırmamızda, Batı toplum dü üncesinde yeni üretim ve tüketim anlayışları çerçevesinde oluşan toplum tipini, “modern” vassına ilave olarak “piyasa sıfatının da eklendi i “modern piyasa toplumu”na dönüşü turen bu tür sosyal dinamikler çerçevesinde de erlendirilmek istenmektedir.

Bu de erlendirme özetle, geleneksel dönem toplumsal yapısını belirleyen dinî/ahlakî norm ve inanç umdelerinin, dolayısıyla manevî yapının; toplum içindeki insan ilişkileriyle ilgisi do rultusunda üretim ve mülkiyet faaliyetleriyle, dolayısıyla maddi yapıyla ilişkisini, bu ilişkilerin belirledi i subjektif/bireysel mekanizmalar üzerinde kurulmak istenen yeni toplumsal yapıyı ve bu yapının meydana çıktığı de i im sürecinin dinamiklerini içerecektir. Bu minvalde, sadece İngiltere özelini de il, genel hatlarıyla di er Avrupa toplumlarındaki temel ortak özellikleri de kapsayacak olan tespitlerimiz; bir yandan da “toplumsal ilişkiler bütününden soyutlanmı ” yeni bir insan ve zihniyet modeli olarak “homoecoonimus”un ortaya çıktığı sürecine ışık tutacaktır. Bu süreç aynı zamanda geleneksel manevî de erler ve ahlakî yaptırımlar gibi “dinî temsiller” yani ekonomik olmayan de i kenler etrafında bütüncü “geleneksel toplum”un, Avrupa’da toplumsal organizasyon olarak bizatihi kendisinin ekonomik sistemin uzantısı haline dönüşümünün kar ısında, aynı temsiller etrafında altıyüz yıl devam eden bir toplumsal yapının varlığını nasıl ve niçin sürdürdü ünün öyküsüdür.

İmdi XV. yüzyıla kadar sadece Batı’da de il dünyanın hemen her yerinde hüküm

<sup>158</sup> Bu ra, Ay e, *İktisatçılar ve İnsanlar*, 3. b., İstanbul: İletişim Yay., 2001, ss. 81-83.

<sup>159</sup> MacPherson, C. B., *The Rise of Possesive Individualizm*, Oxford: Oxford Paperbacks, 1962’den nakleden Ay e Bu ra, a.g.e., s. 83.

<sup>160</sup> Bu ra, a.g.e., s. 83.

süren evrensel bir kültür ve zihniyet atmosferinin sosyolojik ve psikolojik öyküsünü tarihî sürecinde incelemeye koyulabiliriz.\*

Sosyal bile keleri günümüzde dahi ara tırma konusu olan “modern bir sıçrayı la”, dünyanın, inanç/din eksenini etrafında bütünle ti i ortak zihniyetden kopmadan önce; ahlakî, estetik, siyasi, hukuki, ilmi bütün faaliyetlerin inanç ve de erler manzumesi tarafından yönlendirildi i Batı toplumsal hayatında, Do u’da oldu u gibi, iktisadî faaliyetler dahi dinî saiklerle yönlendirilmektedir. Mesela Ortaça ba ında katedrallerden ve pencerelere konan çarımihlardan ev e yalarına kadar Rönesans yapı sanatından ve ona refakat eden sınaî geli meden; Avrupalıların üretim ve imalatı artırmaya gösterdikleri ilginin asıl sebebinin dinden ve sanat-din ili kisinden kaynaklandı nı anlamaktayız.\*\* Dolayısıyla ilk Rönesans yıllarının yaratt ı ferdiyetçilik ve Reformasyonun getirdi i yenilikler, ortaça ın teolojik genel felsefesinin manevî mirasını tam manasıyla çökertmeye kifayet edecek kudrette de ildi ve dinî/teolojik görü ün hâkim durumunun sarsılması ancak XVI. ve XVII. asırlarda ba ladı”.<sup>161</sup> Ferdiyetçilik ve reformasyon, dinden kaynaklanan zihniyet ve dü ünü tarzının bütünlü ünü bozmu ve otoritesini sarsımı sa da, ne reformasyon ne de ilk Rönesans ça ında bu fikrî yapının tamamıyla sökülüp atılması gerekti i dü üncesinin mevcudiyetini söylemek mümkün de ildir. Hatta bu manevî mirasın korunması dile inin izlerini de bulmak mümkündür.<sup>162</sup> Fakat tarihî/sosyolojik realite bize, bu dile in özellikle Batı’da ve XVIII. yüzyıl sonrasında, gitgide münferit çabalar olarak kalacağını ve toplumun; otonom/hedonist ahlak, tabii din ya da agnostisizm/ateizm,

\* Kapitalizm öncesinde evrensel bir kültür ve zihniyetin varlı ı, kapitalizmin ise kendisinden önceki evrensel kültür ve zihniyetin, sarmal geli menin bir üst a masında tersine döndürülmü biçiminden ba ka bir ey olmad ı M. Mauss, Durkheim, L. Dumont, B. Malinowski, E-Pritchard, R-Brown, Lévi-Bruhl, G. Frazer, Ruth Benedict, G. Duby, J. Baudrillard vb. pek çok ara tırmacı ve dü ünür tarafından kabul gördü ü halde, özellikle (F. Braudel, I. Wallerstein, New York ekolu vb.) Anglo-sakson ara tırmacı ve dü ünçe adamları tarafından radikal bir ekilde reddedilmi tir. Aynı zamanda evrensel kültürün Osmanlı aya nı yadsımanın önemli bir argümanını te kil eden bu tür görü lerin, günümüz dünyasının tek bir evrensel kültüre do ru gitmesini ise olumladıkları dü ünüldü ünde maksatlı bir tarafgirlik içerdikleri kehanet olmayacağı gibi günümüz sosyolojik ara tırmalarında dikkate alınması gereken bir husustur. Geni bilgi için bkz. O. Adanır, “Kültür ile Zihniyet”, *Doğu Batı*, Yıl: 6., Sayı: 23, 2003, ss. 23-34.

\*\* Mimarinin; do asındaki düzen, sistem ve disiplin, eserin olu um safhasındaki kolektif uur, irade ve azim, sonuçta sınırsız kitleler tarafından paylaşı mı ile insanlı ın evrensel kültürünün en önemli ve ilk safhası oldu u dü ünüldü ünde Osmanlının mimarî dehası ve ürünleri, Batı’daki emsalleriyle birlikte inanç ve kültür açısından ortak bir sosyal paydada de erlendirmeye tabi tutulabilir. Tarihîn kültürel karakteristikleri için bkz. Sorokin, P. A., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, 2. b., stanbul: Göçebe Yay., 1997, ss. 21-66.

<sup>161</sup> Ça atay, Tahir, *Günün Sosyolojisine Giriş*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987, s. 11.

<sup>162</sup> Ça atay, a.g.e., s. 11.

kapitalist/tüketimci zihniyet, rasyonalist/kartezyen dü ünceye meyletmek konusunda “konsensüs”e varaca ını gösterecektir.

Nitekim henüz erken on sekizinci yüzyılda “Batı dünyasındaki içtimai hayatın kurulu unda ve zihniyet geli iminde ferdiyetçi rasyonalist prensibin ön planı i gal etmeye ba lamasıyla bu ça ın öz be öz evladı sayılması gereken sosyoloji de, bir ilim olarak, ferdiyetçilik esasındaki münasebetleri normal; cemaatçili e ait irrasyonel ba ları ve onların husule getirdikleri tezahürleri primitif saymakla i e ba lamı tır.”<sup>163</sup> Böylece daha çok cemaat-cemiyet\* toplumsal dikotomisi ba lamında; fert, toplum ve ili kilerinin mahiyeti etrafında yo unla an ilk sosyolojik çalı malar\*\* ; Batı’da iki büyük devrimin (Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi)<sup>164</sup> yol açtı ı toplumsal dönü ümleri, sorunları anlamaya ve olu an toplumsal düzenin çeli kili alanlarını gizlemeye yönelirler.<sup>165</sup> Sanayi Devrimi’nin toplumsal etkilerini bu minvalde takip etmeye devam etti imizde, “din” ve “ahlak” açısından kar ımıza çıkan ilk çarpıcı sonuç yine bireyin, dinî/mezhebî akideyi ve bundan kaynaklanan ahlakî normları; toplumsal yapı/kurumlar ve toplumsal ili kiler a ı, hatta kendisi için –artık– “anlamlı” ve “zorunlu” bulmadı ı modern/kapitalist durumdur.

Sanayi Devrimi’nin, toplumun bütün alanlarını etkiledi i öncülük döneminde ferdi unsur; bundan böyle dinî saikler yerine, müte ebbisin ahsî sorumlulu u ve risk altına girme iste iyle belirginle en seküler saiklerce verimli kılınacaktır. Cümlenin mefhum-u muhalifi olarak, pre-modern Batı toplumlarında hüküm süren özellikleri, kurumlar nezdinde u ekilde özetleyebiliriz: Bütünüyle kilise ve din adamlarının denetimi altında bulunan devlet yönetimi ve toplumsal yapı; siyasette monar i, sosyal hayatta feodal düzen olarak tezahür etmekteydi. Geleneksel bir dünya görü ü altında

<sup>163</sup> Ça atay, a.g.e., s. 57.

\* Cemaat halindeki topluluklarda fertler arasında bir nevi mukadderat birli i ve onu ifade eden duygu ve dü ünce mevcuttur. Cemiyet ekindeki kurulu larda ise fertlerin, münasebetleri indî olarak bozmasına imkan veren bir duygu ve dü ünce hakimdir. (Bkz. T. Ça atay, a.g.e., s.54.) Ça atay’ın, zihniyetin daha çok psikolojik yönünü vurguladı ı tespitinden, cemaat ve cemiyetin, -sırasıyla- fert/ birey eksenindeki di er farklılıklarına yükselebiliriz.

\*\* Yapısal olarak farklı ve fakat tarihsel olarak birbirini izleyen iki toplumsal düzenin günümüzde “gelenekçi ve modernist” zaviyeden de erlendirilen tipolojik kar ıtlı ı, klasik sosyoloji literatüründe öyle yer alır: Sir Henry Maine’de “statü”ye kar ı “sözle me”; Tocqueville’de “aristokratik”e kar ı “demokratik”; Marx’da “feodal”e kar ı “kapitalist”; Toennies’de “gemeinschaft”a kar ı “gesellschaft”; Weber’de “geleneksel”e kar ı “ussal-bürokratik”; Simmel’de “kırsal”a kar ı “kentsel” vb. (Nisbet, Robert, “Muhafazakarlık”, çev. Erol Mutlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (içinde), haz. Mete Tunçay, Aydın U ur, Ankara: Ayraç Yayınevi., 1997, s. 94.

<sup>164</sup> Giddens, Anthony, *Sosyoloji-Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. M. R. Esengün, . Ö retir, stanbul: Birey Yay., 1994, ss. 4-34.

<sup>165</sup> Kızılcılık, Sezgin, *Küreselleşme ve Sosyal Bilimler*, Ankara: Anı Yay., ss. 77-78.

dinle özde le en kilise<sup>166</sup>, sosyal ve kamusal alana yön vererek toplumsal i leyi te etkin bir rol oynuyordu. Gelene e ve kiliseye ba lılık kurtulu vesilesi olarak görülüyordu.<sup>167</sup> Bir kez daha vurgulamak gerekirse; toplum, devlet ve din kar ısında özgürlü ünü ve özerkli ini ilan eden “modern ferdiyetçilik ruhu”, on altıncı yüzyılda ba layan süreçte özellikle de onsekizinci yüzyıl ve sonrasında toplumsal hayatın ve zihniyetin bütün alanlarına nüfuz etmi tir. Bu etki, yine toplum ve zihniyet katmanlarında, “dinde agnostisizm, felsefede ampirizm, ahlakta utilitarianizm, iktisatta laissezfaire, siyasette antiotoritarianizm, pasifizm, anti-emperyalizm, beynelmilel serbest ticaret ve –cinsiyet, sınıf, din veya ırk gözetmeksizin– e itlik”<sup>168</sup> olarak tezahür etmi tir. Ferdiyetçili in bu unsurları çalı mamızda Adam Smith’in görü leri nezdinde, zihniyet planında ortaya konulacak olan kapitalizm ve liberalizmin\* klasik döneminin de karakteristik unsurlarıdır. Bütün bunlardan, ara tırmanın, gerek tarihî arka planı, gerekse örneklemeleri do rultusunda, adına Avrupa dedi imiz ve bizzat kendisinin de Batılıla ma özelli ini moderniteyle birlikte kazandı ı tarihî co rafyanın; XVIII. yüzyıl öncesi toplumsal yapı ve dinamiklerin ortaya konmasında bir payanda te kil etti i sonucuna ula ılabilir.

Özetlemek gerekirse Batı toplumsal hayatında teknolojik ve co rafi ke ifler, Reformasyon ve Rönesans gibi olayların güdüledi i ekonomik men eli büyük dönü üm öncesinde ortaça boyunca teolojik (dinî ve ahlakî) telakkilerden kaynaklanan bazı zihniyet/dünya görü ü farklılıklarına ra men Do u’da ve Batı’da genel bir ortaça la ma zihniyeti hüküm sürmektedir. Batı’da toplumsal de i imin iç temel dinamikleri olarak aynı olaylar, Do u ile siyasal, ekonomik ve kültürel ili kiler neticesinde ivme kazanmı ve de i ime yol açmı tır. Bu durum, temel de i im dinamikleri olarak bu olayları, salt tarihî ya da özerk ba lamlarında de il, kültür alı veri leri/etkile imleri ve toplumsal de i im parametreleri çerçevesinde ele almayı gerektirir. Böyle bir konunun, modernitenin; geleneksel toplumdan modern topluma geçi teki dönü türücü etkileriyle aynı muhtevayı ta ıdı ı söylenebilir. Dolayısıyla kar ımıza çıkan tabloda modernitenin etkisi, sosyal ili kilerin birincil ba larla olu tu u, ticaretin; geçim amaçlı, sıradan hatta küçümşenen bir faaliyet olarak, gelenek ve görenek yoluyla ya da tek bir otoritenin

<sup>166</sup> Luckman, Thomas, “Modern Toplumda Din ve nsan”, çev. M. Emin Kökta , *D.E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: V, 1989, s. 432.

<sup>167</sup> Evola, Julies, *Modern Dünyaya Başkaldırın*, çev. Fevzi Topaço lu, stanbul: nsan Yay., 1994, s. 456.

<sup>168</sup> Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. smet Özel, 2.b., stanbul: üle Yay., 2001, ss. 337-338.



buyruklarıyla nesillere aktarıldı ı geleneksel toplumsal yapı ve zihniyetin; herkesin maddi çıkarı için en iyi olanı yaparak toplumun süreklili ini sa ladı ı “piyasa sistemi” ve “kapitalist zihniyet”e; “mütevazı birey”in ise “kapitalist tüccar”a dönü mesi ba lamında ele alınacaktır.

### c) Toplumsal De i im ve Dinamikleri

XV. yüzyıl öncesine kadar gerek insan gerekse cemaatlerin dinsel etkilenimleri ile belirlendi i; toplumsal ili kilerin, faaliyetlerin ve hayatın bütünüünün, Yaraticının isteklerini yerine getirmekle anlam kazandı ı, ahlak sahibi olmanın gerçek dindar olmakla özde oldu u dünyada bu yüzyıldan sonra birtakım de i imler gözlenmeye ba lanmı tı. Avrupa’da feodalizmin çökü ü XIII. yüzyıla kadar geri götürülebilirse de Avrupa’yı bir ucundan di er ucuna kadar sarsan büyük çatırdatıcı sosyal de i me; kilisenin zayıflaması, yeni beliren devlet yapılarının kiliseyle çatı ması ve kilisenin zayıflı nı yarattı ı yeni dinsel akımların siyasal bir görünüm almasından do mu tur. Özellikle Protestanlık ile Katolikli in amansız sava ı Avrupa’yı inanılmaz derecede sarsmı tır. (Örne in, dinsel çatı maların merkezini te kil etti i otuz yıl harbinde (1618-1648) bugün Almanya adını verdi imiz topluluk, nüfusunun yüzde otuzunu kaybetmi tir.)<sup>169</sup> Kalvinistlerin etkisi altındaki küçük toprak sahipleri ve esnaf dinsel baskı ile kuzeyde Hollanda’nın, Fransa’nın ve ngiltere’nin liman ve endüstri merkezlerine do ru kaçtılar.<sup>170</sup> Kalvinizmin safları, bu gibi sosyal/yapısal özellikler ta ıyan kimselerden olu mu tu ve bu mezhep sosyal çalkantıların sarstı ı dindar, çalı kan ve ço u zaman kültürlü bu gruplar için bir “hayat” yöntemi sa lıyordu. Yani Kalvinistler, dinsel inancı bir sosyal organizasyon aracı haline getirmi lerdı.<sup>171</sup> Özetle, ngiltere için onaltıncı yüzyıl, bir sosyal dezorganizasyon devriydi. Bu ça ların, Avrupa’nın tümü –hatta bütün dünya için– için belki de önemli sonuçlarından biri devletle kilise arasındaki mezkûr çatı maların Batı’da dini inanç özgürlü ünün ilk belirtilerini ortaya çıkararak, Protestanlı a bazı Avrupa toplumlarında me ru bir yer ayırmasıdır.<sup>172</sup>

<sup>169</sup> Mardin, erif, *İdeoloji*, stanbul: İletişim Yay., 2.b, 1993, ss. 128-129.

<sup>170</sup> Wilson, C. H., “Trade, Society and the State”, *The Cambridge Economic History of Europe* (içinde) Cilt IV, *The Economy of Expanding Europe in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Cambridge, 1967, ss. 488-489’dan nakleden Mardin, a.g.e., s. 129.

<sup>171</sup> Mardin, a.g.e., s. 129-130.

<sup>172</sup> Mardin, a.g.e., s. 149.

Onyedinci yüzyıldan itibaren feodal sistemin yıkılmaya başlaması, matbaanın icadı, o zamana kadar kefedilmemiş kıtaların ve ülkelerin bulunması, dü ünlere de yeni ve tarihte görülmemiş bir a amaya gelindi ini dü ündürmeye ba lamı tı. İnsanların kaderlerine hâkim olabilecekleri yolundaki Rönesans dü üncesi, Aydınlanma devrinde daha da geli erek “Endüstri Devrimi”yle zirveye ula tı. Bu gibi yeni bir dü ünce vurgusunun nedeni bizzat toplum ilikilerinin hızla de imesiydi. “De im duygusu” yalnız nicelikle ilgili olmayıp, toplum ilikilerinin dü ünülmesine ve yapılanmasına da bir nitelik de imlikli i getirmişti.<sup>173</sup> “Akla” ve “ilerleme”ye olan inancın; vahyin normatif ve manevî yapılanmasından koparttı ı insanın bundan böyle amacı, subjektif ve otonom yoldan de er biçece i “mutluluk” ve bu mutlulu u sa lamaktaki en büyük araç olarak hedefledi i maddî refahtır. En temel dönü ümü; toplumun temel birimi olarak insanın ontolojik, psikolojik, sosyal, aksiyolojik, epistemolojik yapılanmasında tezahür eden bu toplumsal de imin ortaya çıktığı co rafyanın adı Avrupa’dır. Toplumun yeni kolajı olarak “ilerleme” fikri, bundan böyle inancın ve dinî de erlerin yerini alarak toplumsal hayatın bütününe yayılacaktır. Yeni toplumsal yapılanmasıyla Avrupanın, o güne kadar zihniyet ve hayat tarzları açısından bütünlük arzetti i dünya ile ilikisi, onsekizinci yüzyılda kırılmaya ba layacak ve ondokuzuncu yüzyılda Sanayi Devrimiyle kopma noktasına gelecektir. Bundan sonra bu iliki, ancak, toplumsal ve kültürel açıdan aynı süreç ve merhalelerden geçmeyen “öteki”nin, Batı’nın izledi i modernist/kapitalist rotayı takip ve taklit etmesi yoluyla gerçekleşecektir.

imdi Avrupa toplumsal yapısındaki bu toplumsal de imin sosyal dinamiklerini, dönü üm mekanizmaları olarak; Rönesans, co rafî ve teknolojik ke ifler ve Reformasyon hareketleri, iç ve dı de imkenler ve kültür etkile imleri ba lamında incelemeye geçebiliriz:

**1) Rönesans:** Batı’da milattan sonraki asırlar boyunca süregelen Hıristiyan akidesinin ve bu akideyi sosyo-ekonomik alanda me ruiyet ve nüfuz aracı olarak, XII. yüzyıldan itibaren, talya öncülü ünde önce önderler sonra toplum nezdinde Kilise’nin kar ısına dikilen “modern zihniyet”in temelinde; –geleneksel yerine ikame edilmek istenen– seküler dünya görü ü ve –manevî de erler yerine ikame edilmek istenen– yeni de erler sistemi ile Rönesans’ın oldu u söylenebilir. Bundan dolayı Rönesans;

<sup>173</sup> Mardin, a.g.e., s. 126. Bir Fransız tarihçisi, Daniel Halévy, bu etkenin ön plana geçmesine, önemi dolayısıyla “tarihîn hızlanması” adını vermiştir. Bkz. Mardin, a.g.e., s. 127.

konumuzu, Batı’da asırlar boyunca Hıristiyan topluluklarının dinî otorite (kilise) ile me rula tırlmak istenen sosyal yapısında radikal bir zihniyet dönü ümüne yol açtı ı toplumsal vektör konumuyla –kar ılıklı etkile im içinde oldu u co rafî/teknolojik ke ifler ve Reform hareketlerinden– daha detaylı olarak ilgilendirmektedir.

XVIII. yüzyıla kadar ahlakçıların aynı zamanda “ekonomist” olmaları gibi filozoflar da aynı zamanda do a bilimciydi (fizikçi, kimyacı, matematikçi). Bir ba ka deyi le din, felsefe, ahlak, matematik bilimleri bütüncül bir bakı açısıyla “Tanrı”nın, kâinatın, insanın sırlarını çözmeye çalı ıyorlardı.<sup>174</sup> Aralarındaki, özellikle XVI. ve XVII. yüzyılların büyük “felsefi ihtilafları”, esas itibariyle benimsenen yöntemlerle ilgiliydi. Ortaça için evren; hiyerar ik ve organik olup, Tanrı tarafından düzene sokulmu bir varlık alanını temsil etmekteydi. Rönesans içinse o plüralistik, makine benzeri ve matematiksel olarak düzenlenmi bir varlık alanıydı. Bütün bunlar XV. yüzyıl sonu itibariyle apaçık hale gelmi ti. Nitekim, Floransalı büyük sanatkar, bilim adamı, hümanist ve mekanik dehası Leonardo da Vinci’nin “Not Defterleri” nin (Notebooks) daha hemen ba langıç sayfalarında u üç önermenin bulundu unu görürüz:

1. Deneyim, iyi yazan herkesin dostu oldu undan, onu dostum olarak kabul ediyor ve ona her hususta müracaat ediyorum.
2. Araçsal bilim veya mekanik bilimi, harekete geçirilmi olan bütün cisimlerin, tüm eylemlerini ona uygun olarak gerçekle tirdi ini gördü ümüze göre, en soylu ve hepsinden daha yararlı bilimdir.
3. Ki inin matematiksel bilimlerden herhangi birini veya matematiksel bilimlere dayanan ba ka herhangi bir bilimi uygulayamadı ı yerde, hiçbir kesinlik olamaz.

Bu üç önermede sayılanlar sırasıyla; empirizm ilkesi, mekanistik bilimin savunuculu u ve matematiksel açıklamaya beslenen inançtır. Rönesans bilimi ve felsefesi kendisini, adeta bir kaya gibi gördü ü bu üç formül üzerine in a eder. Gerçekten de, Leonardo’nun tezlerinin her birinden sırasıyla, empirizm ilkesinden Francis Bacon’un, mekanizmden

<sup>174</sup> Yunanistan’ın ilk filozofları fizikî dünyanın da teorisyenleriydiler; Pythagoras ve Platon hem filozof hem de matematikçiydi; Aristoteles’te ise felsefeyle do a bilimi arasında açık-seçik bir ayrım hiç olmadı. Felsefe telakkisi bakımından Yunanlılara ait bu derinli i Rönesans da devam ettirdi. Galileo ve Descartes aynı anda hem bir matematikçi ve fizikçi hem de bir filozoftu; ve fizik, “do a felsefesi” adını, en azından Sir Isaac Newton ‘un 1727 yılındaki ölümüne kadar korudu Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihine Giriş*, stanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 82.

Thomas Hobbes'un, matematiksel açıklamaya duyulan ihtiyaçtan da Rene Descartes'ın dü ünce ve eserleri türeyecek ekilde, Rönesans felsefesinin üç büyük akımı çıkmı tır.<sup>175</sup>

Rönesans öncesinde, özellikle geleneksel olan ve bilinen eylere de er verilmekteyken onunla birlikte “yeni olan”, ilgi görmeye ba lamı tır. Bu de i en tutum, yukarıdaki örnekte oldu u gibi, bilim kar ısında da kendini gösteriyordu. Ortaça 'ın metafizik telakki ve bilim anlayı ına kar ı da ele tirel bir tutum geli iyordu. Bu ele tiriler özellikle “skolastik” dü ünceye yönelikti. Antik kültürün; kilise babalarının ve skolastik bilginlerinin gözüyle incelenmesinden vazgeçildi ve tanınmı metinler yeniden yorumlandı. Yava yava yeni bir bilim ideali belirlemekteydi. Bilim adamları, gözlem ve ölçümlerle tanınan gerçeklik (ampri) üzerinde yo unla maya ba ladılar ve do aya duyulan hayranlı ı daha pratik kullanım gayesiyle terk ettiler. “Tanrı mucizesi” olan do a, gizemini kaybetti. Bilimsel bilgi birikimi, zamanı, ekonomik bir ekilde kullanmaya dayalı pratik bilgi ihtiyacı tarafından te vik edildi. Bu ekilde bilim, “pazar ekonomisi”yle ili ki kurmu oldu. Tüccarlar ve bankacılar, daha dakik olan hesaplama yöntemlerine ihtiyaç duyuyorlardı. Yalnız onlar de il, yapı ustaları, ressamalar ve denizciler yanında; mühendisler, araç-gereç yapımcıları ve alan ölçümcüleri de bunlara gereksinim duyuyorlardı. ehirlerde dini olmayan okullar ortaya çıkıyordu. Bu okullarda verilen e itim, sanayi burjuvalarının ticari amaçlarına yönelikti.<sup>176</sup> Böylece bilimsel bilginin araçsal kullanımı, modernle menin çok erken bir döneminde, yani Rönesansla gündeme gelmi tır.<sup>177</sup> Rönesansı izleyen dönemlerde ise sadece evren ve ba ka bilinmeyen dünyalar ke fedilmekle kalmamı , aynı zamanda bizzat insanın kendisi de ilgi merkezi haline gelmeye ba lamı tır. Böylelikle Rönesans yeni bir insan tipine zemin hazırlamı tır. bu yeni insan modeli; giri imci, kendi gücünü zorlayan, durdurak bilmeyen ve görece co rafi ve kültürel kısıtlamalara daha az boyun e en özellikler ta ımaktadır. Jacop Burckhart ünlü yapıtında\* bu yeni insan tipinin ortaya çıkı ını yani “birey” olgusunu dikkat çekici bir ekilde tasvir etmi tır. Ona göre, Rönesansla birlikte insan, kendi ya amına ve çevresine nasıl biçim verilebilece inin

<sup>175</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihine Giriş*, stanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 82.

<sup>176</sup> Van Der Loo, Hans, *Williem Van Reijen*, çev. Kadir Canatan, stanbul: nsan Yay., 2003, ss. 61-62.

<sup>177</sup> Van Der Loo, a.g.e. s. 123.

\* Eserin adı, “ talya'da Rönesans Kültürü” (Die Kultur der Renaissance in Italien) dür.

bilincine varmı tır. Toplum ve devlet, artık de i mez bir veri olarak de il etkilenebilir ve de i tirilebilir bir olgu olarak algılanmaya ba lanmı tır.<sup>178</sup>

Rönesansa kadar, bireysel kimlikten daha önemli bir kolektivitinin üyesi ve parçası olarak görülen bireyler böylece “özgür birey” konumunu elde etmişlerdir. Reformların, kilisenin aracı rolünü devreden çıkararak birey ile Tanrı arasında doğrudan ilişki yolunu açması gibi Rönesans, estetik ve heroik (kahraman) insan görüşüyle, daha sonra ortaya çıkan kişisel gelişme ve kendi kendini gerçekleştirme kavramlarına zemin hazırlamıştır.<sup>179</sup> Toplumsal farklılıkların, sosyal değişim kuramları doğrultusunda “zihniyet değişimi”nden; medeniyetlerin ve millî kültürlerin ise psikolojik kuramlar doğrultusunda temellerindeki insan prototipi ya da “ben idraki” telakkisinden kaynaklandığı düşünüldüğünde Rönesans, bu konularda ivmesini oluşturan toplumsal dönüşümle, XVIII. yy. Batı toplumlarında din-ahlak-ekonomi ilişkisinin kırılmasının da öncüsü olur. Bir başka deyişle, Batı dünyasında “geleneksel paradigma”dan “modern paradigma”ya geçiş ifade ettiği kabul edilen Rönesans, çalıtı mamızın aynı geçiş doğrultusunda insanın bireyselleşen ahlakî, dinî ve yeni belirlemeye başlayan özerk ekonomik hüviyeti zaviyesinden ilgilendirmektedir. Batı’da rasyonel akılcılık ve sanayicilikle ortaya çıkan ve ferdin, kendi dışındaki içtimaî ya da manevî bütün unsurlara üstün tutulması olarak özetlenebilecek bireyci zihniyetin (individüalizm) akılcı kökünün, geçmişe doğru izini sürdüğü müzde de en önemli duruşumuz yine Rönesans olacaktır.

Sonuçta, sadece bilimsel/teknolojik artların değil toplum içinde ferdin yatay ya da dikey mobilitesi ve beraberinde toplumsal kurumlarda ve kurumlar arası ilişkilerde hareketlilikle ortaya çıkan sosyal değişimin öncülü olarak Rönesans; bu bağlamda “ferdiyetçilik”, “sekülerizm” ve “rasyonel aklın”, özetle Batı’daki toplumsal değişimin bile keşi olarak modernist ve kapitalist zihniyetin en önemli davetçisi olmuştur.

**2) Coğrafî ve Teknolojik Keşifler:** Toplumsal hayatın ve kurumların, dinî ve din kökenli ahlakî normlardan koparak kapitalist ekonomik zihniyetin güdümüne girdiği modern kapitalist sistemin oluşumunda, üç tarihî olayın da ayrı ayrı önem arz ettiği söylenebilir. Tarih, sosyal bilimler ve ekonomi araştırmaları sadece Batı toplumlarının

<sup>178</sup> Van Der Loo, a.g.e., s. 62.

<sup>179</sup> Van Der Loo, a.g.e., s. 168.

de il Do u'nun da toplumsal hayatını etkileyen bu toplumsal dönü üm vektörlerinden; ya birini öne çıkartmakta ya da hepsine e it derecede önem vermektedirler. Fakat yaygın kamı; vektörlerin, nedenleri ve sonuçları açısından birbirini tetikledi i eklindedir. Nitekim yeni teknikler olarak be erî güç ve ustal ın makinelerle; canlı güç kaynaklarının su de irmeni, buhar makinesi vb. cansız güç kaynaklarıyla; geleneksel ham maddelerin daha bereketli ham maddelerle yer de i tirmesinin; ev içi veya lonca örgütlü çalı manın, fabrika gibi kontrollü sıkı birimlerde örgütlenmesine yol açtı ı söylenebilir. Teknolojik yeniliklerin bir ba ka bile kesi demir yolları a ıyla ta ımacılıkta vuku bulmu tur. Teknolojik ilerlemenin toplum yapısında ve kurumsal düzende yarattı ı temel de i iklikler; Landes'in deyimiyle a ırı kalabalık, derme çatma, kirlî ve gürültülü yeni endüstriyel ehirlr; eskisinden sayıca daha fazla daha yo unla mı ve sınıf bilincine sahip yeni bir proleterya ve yeni "baca aristokrasisi"dir.<sup>180</sup>

ngiltere'de daha XII. yy.'dan itibaren açık tarla sistemi, nüfus azalması ve paralı mübadele sonucu geli en zirai orta sınıf; ula ım imkânlarının artmasıyla daha da inki af etmi tir.<sup>181</sup> Aynı zamanda yeni teknolojinin, ("karavel", "kog", "portalon" gibi gemi in aat tekni indeki bulular, usturlabın kullanımı, pusulanın geli tirilmesi, saatin ke fi vb.) co rafi ke if seyahatlerini hazırlaması sonucu ngiltere'ye akan servet; sermaye terakümü, ucuz hammadde ve i gücü ile birlikte, ticari kapitalizmin yerini, sanayi kapitalizminin almasına yol açtı tur.<sup>182</sup> Ke iflerden ülkeye akan servetin daha da te vik etti i ilmî ve teknolojik geli meler; maddî gücünün kayna ı, toprak ve feodal sistem olan toprak aristokrasisinin aleyhine olarak ngiltere'de bütün asırlarda mevcut olan orta sınıfın muhtevasını da de i tirmi tir. Yani tarihî-toplumsal bu süreç, orta sınıfın lehine i lemi tir. Fonksiyonları ve toplumda oynadıkları rol ile birlikte dü ünüldü ünde bu durum, ngiliz orta sınıflarının\* "kendilerine dü en rolü ifa konusunda Avrupa'daki toplumsal muadillerinden daha dirayetli hareket etmi

<sup>180</sup> Landes, David, *Kapitalizmin Doğuşu*, çev. Süleyman E. Gündüz, stanbul: nsan Yay., 1995, s. 22.

<sup>181</sup> Kurtkan, Amiran, *Genel Sosyoloji*, stanbul: Fakülteler Matbaası, stanbul, 1976, ss. 171-176.

<sup>182</sup> Kurtkan, a.g.e., s. 175.

\* Nitekim modern anlamıyla "sosyal sınıf"ların 18. yüzyılda ve ngiltere men eli olarak do ması, toplumsal hayatla birlikte tarihî süreçte de kavramın ortaya çıkı ında, ngiltere'nin oynadı ı rolün önemli bir kriteridir. (Bkz. Amman, M. Tayfun, *Sosyal Tabakalaşma ve Günümüz Fransız Sosyolojisinin Yaklaşımları*, Yayınlanmamı Doktora Tezi, stanbul: .Ü.S.B.E., 1995, s. 13.)

olmalarını a irtıcı olmaktan çıkarır.”<sup>183</sup> Günümüzde, sosyal bilimler alanında yapılan bütün çalı malarda Batı’nın, Do u ile; Do u’nun da Batı ile birlikte ele alınmaksızın de erlendirilemiyor olu undan dolayı, Batı’da “ortaça sosyo-ekonomik zihniyeti”ni kökten de i tiren toplumsal dönü ümle ilgili çekmekte oldu umuz Batı’lı fo rafin netli ini, Do u’dan da bir kare alarak, artırabiliriz. Nitekim çalı mamızın, din-ekonomi-ahlak ili kileri açısından hem Do u hem Batı toplum dü üncesini kapsaması zaten sosyolojik anlamda böyle bir netle tirmeye mebnidir.

ngiltere’de XII. yy’dan itibaren yukarıda bahsetti imiz, toplumsal/ekonomik de i imler; para mübadelesi, iç ve dı ula ım ve haberle medeki inki af e li inde cereyan ederken, Do u’da özellikle slam toplumunda Müslüman tacirler Avrupa’daki itibarlarını ve ticarî etkilerini devam ettiriyorlardı. “Mayıs 1288’de Memlük yönetimi Sind, Hind, Çin ve Yemen tacirlerini Suriye ve Mısır’a çekmeye u ra ıyordu. Bu vesileyle yayınlanan hükümet tebli ine benzer bir eyi Batı’da tahayyül etmek zordur:

*“Bu davetimiz şerefli kişilere, kâr arzu eden büyük tacirlere yahut küçük perakendecileredir... Ülkemize vasıl olan eşhas burada kalmakta, dilediği gibi gidip gelmekte serbest olacaktır... Borç almak suretiyle yardımseverlik telkin eden veya borç vermek suretiyle hayırlı bir iş işleyen kişinin seyahati şüphesiz ilahi lütufa mazhar olur.”*

ki yüzyıl sonra, (geç onbe inci yüzyılda) Osmanlı mparatorlu u’nda hükümdara verilen geleneksel nasihat öyleydi:

*“Ülkedeki tüccara iyi gözle bak; onları her zaman kolla; hiç kimsenin onları taciz etmesine izin verme; kimsenin onlara emir yağdırmasına imkân bırakma; zira onların ticaretleri yüzünden ülke müreffeh olur ve onların eşyalarıyla ucuzluk kaplar dünyayı.”<sup>184</sup>*

Braudel’in maruf çalı masından alıntıladı ımız bu satırların ifade etti i sosyo-ekonomik yapı, bundan sonraki bölümde yeniden ele alınacak da olsa, bu kadarı bile Do u toplumlarındaki ekonomik hareketlilik hakkında fikir vermeye kâfidir.

Ortaça boyunca slam medeniyetinin, dinamizmini slam’ın temel kaynaklarından alan iktisadî dü ünçe yapısı ve iktisadî hayat prati inden, co rafi ke iflerin sonuçlarına göz atmak amacıyla yeniden Batı’ya döndü ümüzde, Do u’yla irtibatlandırıldı ında anlam kazanan hususlarla tekrar kar ıla aca ız: XV. yy’da; siyâsî

<sup>183</sup> Kurtkan, a.g.e., ss. 175-176.

<sup>184</sup> Braudel, Fernand, *Maddî Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, stanbul: A aç Yay., stanbul, 1991, ss. 154-155.

ya da ticarî dü üncelerden ayrılmaz nitelikte olan dinsel güdüler, slam'ı çökertmek ve misyonerlik faaliyeti gibi dinsel misyonun ifasıyla denizci ülkelerin (Portekiz, Kastilya) deniz a ırı maceralarının (yani co rafî ke iflerin) temel motivasyonunu sa lamı tır.<sup>185</sup> Bununla birlikte XV. ve XVI. yy. Avrupalıları, ortaça ın geleneksel mirasının yanında “mevcut denizcilik teknolojisini uyarlamak, mükemmelle tirmek ve co rafya, denizcilik, gemi in ası alanındaki büyük problemleri sürekli deneyler yoluyla çözmek için yeni bir soru turmacı zihniyet ve yetenek ortaya koymu lardır.”<sup>186</sup> Aynı zihniyet sonucunda “modern dünya”nın temellerinin co rafî ke if seferleriyle<sup>187</sup> atıldı ı yolundaki söylemde tırnak içine “kapitalizmi ve Sanayi Devrimini” de ekleyebiliriz

stanbul'un fethiyle Avrupa'nın feodal yapısında; dolayısıyla sosyo-ekonomik hayatında meydana gelen bu dı ve köklü de i imin; Osmanlı mparatorlu u hâkimiyetindeki ticaret yollarının; bir yandan Amerika'nın, bir yandan yeni deniz yollarının bulunmasıyla önemini kaybetmesi ve co rafî ke iflerin; altın ve gümü birikimi, ucuz i gücü, yeni ticaret kolları ve alanları, yeni teknolojik bulu lar, deniz a ırı imparatorlukların kurulmaya ba laması gibi Batı'nın (özellikle ngiltere'de)\* iktisadî ve siyasî üstünlü üne yol açan sonuçları, XVI. yy.'dan itibaren uluslar arası rekabeti, Sanayi Devrimi'ni ve serbest pazar ekonomisi'ni davet etmi tir.

**3) Reformasyon:** Reformasyonun, ekonomik alanda sermaye birikimi ve yüksek kâr güdüsü, toplumsal alanda ise radikal zihniyet de i meleri ve yeni kurumsal yapılanmalar ile temayüz eden kapitalizm, dolayısıyla toplumsal de i me ile ili kisi, Weber'in erken XX. yy.'da Protestanlık ile ekonomik ba arı arasındaki ba ı sistematize etmesinden üç asır geriye götürülebilir. “XVI. yy. filozoflarıyla birlikte ahlak ve siyaset dü ünürlerinin; do aya ili kin bilgilerimiz, ahlakî inançlarımız ve siyasi düzen için daha sa lam ve rasyonel temeller bulma çabaları”<sup>188</sup> zaten, geleneksel inançlardan ve dinî otoriteden üphe eden toplumsal bir tutuma yol açmı bulunuyordu. “Toplumbilimci” teologların; Katolikli in, “ki isel kurtulu ”la birlikte; “günah çıkarma”, “kefaret”, “beraat” mekanizmalarıyla toplumsal hayatın bütün alanlarını me rula tıran, ya da kar ıt

<sup>185</sup> Arnold, David, *Coğrafi Keşifler Tarihi*, Çev. Osman Bahadır, stanbul: Alan Yay., 1995, s. 44.

<sup>186</sup> Arnold, a.g.e., s. 49.

\* Asya'daki ba arılarından yararlanmak için gerekli kaynaklara tam olarak sahip olmayan Portekiz'in yerini 1600'den sonra, kendi ticarî ve küresel imparatorluklarını geli tirmek üzere Hollanda ve ngiltere almı tır. (Bkz. Arnold, a.g.e., s. 96.)

<sup>187</sup> McNeill, W. H., *The Rise of the West*, Newyork, 1963, s. 626'dan nakleden ahin Uçar, *İslam'da Mülk*, stanbul: z Yay., 1996, s. 148.

<sup>188</sup> West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giri*, çev. Ahmet Cevizci, stanbul: Paradigma Yay., 1998, s. 23.



tutumları “afroz” ve “engizisyon”la cezalandıran otoritesi karısındaki reformist mücadeleleri, bu yüzden hızlı bir toplumsal kabul gördü.

Reformasyonun yeni toplumsal me ruiyet ilkesi, bireylerin tek tek kendi kalplerinin yönlendirdi i eylere, davranı larının standartı olarak duyacakları güvendi. Dinî me ruiyetin yerini alan bireysel me ruiyet ilkesi ile “XVI. ve XVII. yy.’ın Cenova’lı, Amsterdam’lı ya da Londra’lı i adamları, kalplerine baktıklarında Tanrı’nın oraya ‘özel mülkiyet ilkesi’ ve ‘kâr güdüsü’ için derin bir saygı yerle tirmi oldu unu gördüler.”<sup>189</sup> Artık “ekonomik pratikleri eski kilisenin geleneksel kanunuyla çatı ma halinde olsa da, Tanrı’ya kar ı bir ey yapmadıklarına ili kin oldukça samimi ve güçlü bir duyguya sahiptiler.”<sup>190</sup>

Luther’in (1484-1531) Reformasyon’a ve Moral Teori’ye katkısı, “günah” ve “aklanma” ö retisinin toplumun sekülerle mesindeki kolayla tırıcı rolünde ve Katolik öncüllere sahip oldu u halde dünyevî otoritenin mutlak haklarını desteklemesinde yatar. Calvin’in (1509-1564) teokrasisi de, aynı do rultuda ruhban sınıfını prensler üzerinde egemen kılsa da, ahlakın ve dinsel prati in do rudan çatı madı ı her düzlemde, dünyevî etkinli in otonomisine icazet verir.<sup>191</sup> Luther ile Calvin’in görü lerinin ahlakî/felsefî temeli olarak de erlendirebilece imiz bu durum, iktisadî ahlaka/zihniyete u ekilde yansıyacaktır: Luther, çalı mayı, insanın Allah’ın rızasını kazanması için bir vesile olarak de erlendirecek, Calvin de aynı yakla ımı yeryüzünde Allah’ın hâkimiyetinin ancak insanın çalı ması ve alın teriyle gerçekle ece i söylemiyle ileri götürecekti. Sonuçta, sahip olunan zenginli in ki inin Allah’ın sevgili bir kulu oldu una delaletinden dolayı, zenginlerin ve zenginli in yüceltildi i bu zihniyettir ki, Max Weber’e göre mezhep mensuplarının dünyaya, çalı maya, kazanmaya daha bir önem vermelerine ve adeta dinî bir gayretle bu konularda birbirleriyle yarışına ilerlemelerine yol açmı tır. te modern kapitalizmin temelini te kil edecek olan yeni zihniyet ve dünya görü üne Weber “Protestan zihniyet” demektedir. Bu zihniyetin prototipi olan ki ilik yapısını, reformun ve aydınlanmanın çarpıcı paralelli inden hareketle ortaya koymak, “homoreligious” ve “homoethicus”un, “homoeconomicus”a dönü mesiyle örtü ür.

<sup>189</sup> Landes, a.g.e., s. 46.

<sup>190</sup> Landes, a.g.e., s. 47.

<sup>191</sup> Maclantyre, Alasdair, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyurt Hünler, stanbul: Paradigma Yay., 2001, ss. 136-140.

Horkheimer, Reformun ve Aydınlanmanın, toplumsal de i me çarkında ortaya çıkacak olan liberalist burjuva toplumunun bireyleri ile Leibniz'in "monad"ı arasında konumuz açısından da önem arzeden çarpıcı bir ili ki kurar: Bundan böyle –Adam Smith'in öncülü nde– ngiltere'nin ba ı ekece i serbest giri im a ında ki ilik, metafizik ba larından tümüyle koparak rasyonel aklın egemenli i altına girecek ve sadece ki inin maddi çıkarlarının sentezi haline gelecektir.<sup>192</sup> Dinî de erler ve dinî ahlak sisteminin güdüledi i toplumsal ili kiler a ı, yerini burjuva toplumunun; "her biri, dı arıya açık penceresi bulunmayan"<sup>193</sup> kendi içine kapalı bir ben olan Leibniz'in monadıyla örtü en atomla mı ekonomik bireyelerine bırakacaktır.<sup>194</sup> nsanın de erler yoluyla a kın dünyadan beslenen manevî yanının hiç hesaba katılmadı ı modern/kapitalist versiyonu; dinî de erlere ba lı olarak gerçekle en cömertlik, di ergamlık, payla ma, "kom usu açken tok olmama" gibi fitri niteliklerini yok edecek; ve a da insan birbirleriyle içsel bir ili ki kurabilme olanakları bulunmayan monadlar olarak yeni bir toplumsal tipoloji olu turacaktır. Felsefi perspektife ilaveten sosyolojik ba lamda bir kez daha vurgulamak ve özetlemek gerekirse; Luther'in ve Calvin'in formülasyonunda dinsel otoritenin varlı ı inkâr edilmeksizin iptal edilmek istenen kurum, Kitab-ı Mukaddes ile insan iradesi arasına giren kilise ve ta ıyıcıları olarak papalık ve ruhban sınıfıdır. Fakat Kalvinci teoloji, dini kurumları insan iradesi ve faaliyetleri ile Tanrı arasındaki aracılı ı reddetmekle birlikte, insana irade özgürlü ünün ifadesi olarak kurtulu a erme imkânını tanımaz. Kurtulacak ruhlar Tanrı tarafından nceden seçilmi bir azınlık olup, bu seçilmi lik gitgide i ba arısıyla ölçülen "kapitalist"lere münhasır kalacaktır. Nitekim bu inanç daha sonra Calvin'in ölümüyle beraber, "Calvincilik"ın yeni bir ekil almasına yol açacak ve ona belirli dönem bütün Protestanlı a sirayet eden bir dogmatiklik kazandıracaktır. O kadar ki, Weber'in dile getirdi i ekliyle; "Eski Protestanlık, bugün en a ır dindarın bile artık daha fazla onsuz olmayı istemeyece i a da ya amın bütün safhalarına kar ı dmanca durmaya ba lamı tır."<sup>195</sup> On dokuzuncu yüzyıldan nce, Protestanlı ın kar ı kar ıya kaldı ı iki " ok", onun bu dogmatik yapısını kırıcı bir rol oynamı tır. Bunlardan birincisi, konumuzu do rudan ilgilendirmesiyle ki isel ahlak ve duyguyu dindarlı ın temel  esi

<sup>192</sup> Horkheimer, M., *Akl Tutulması*, ev. Orhan Koçak, stanbul: Metis Yay., 1986, s. 173.

<sup>193</sup> Leibniz, G. W., *Monadoloji*, ev. Suut Kemal Yetkin, stanbul: M.E.G.S.B. Yay., 1988, s. 2.

<sup>194</sup> Horkheimer, a.g.e., s. 174.

<sup>195</sup> Weber, M., *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, ev. Z. Aruoba, stanbul: Ayraç Yay., 1985, s. 35.

sayan pietizm; ikincisi ise, her türlü ortodoksiyi reddeden aydınlanmacı rasyonalizmdir.<sup>196</sup> Reformasyondan kapitalist topluma uzanan süreçte her iki reformistin de; din, ahlak ve ekonomi ile ilgili toplumsal alanların XVIII. yy.'da birbirinden kopu sürecine girdikleri konusundaki iddiamızı daha XVI. yy.'da olumladıkları nokta, politik ve ekonomik etkinliğin ve yeni oluşturan modernist kimliğin hiçbir icazet mercii tarafından denetlenmeden fiilen yürütülebildiği ve kendi kendini haklı çıkartan kurallara sahip olduğu toplumsal önerileridir. Hatta “yeni çağın ilahiyat arka planını terk edip “dindışı medeniyet” düzlemine geçiş sürecinde Alman ilahiyatçısı ve filozofu Martin Luther’in, Hıristiyanlık’ta ıslahat hedefine yönelik artları ilan ettiği 1520, tarihte en önemli kırılma noktası”<sup>197</sup> olarak değerlendirilir. Otoritenin, yasallığını Tanrısal güçten aldığı görüşünden hareketle” kimin toprakları, onun dini ve yasası” şeklinde özetlenebilen Luther’in –vb. reformistlerin– yaklaşımlarında, siyasal iktidarın egemenliklerinin Tanrı tarafından kutsandığı ve sahip oldukları güç kullanma yetkisinin tanrısal bir haklılık taşıdığı yönündeki Pavlus’çu yeniden inanca hareketinden başkaca bir şey de değildir. Bu anlayış kısa zamanda, Protestan öretiyi veya türevlerini kabullenen birçok Batı ülkesindeki Hıristiyanların temel bakış açısı olmakla kalmamış, Katolikleri de etki altına almıştır. Sonuçta dinsel ve siyasal bağlamda temayüz eden toplumsal bir güç olarak Katolisizm’in oraçadan beri sürdürdüğü gücün tek el olarak Kilise’de toplanması şeklindeki tekelci anlayışın yıkılmasıyla ve Yeni Ahit’in otorite anlayışını doğultusunda dünyevî iktidarlara barışık hatta onlara bağlı mezhepler oluşmuştur. İngiltere’de Anglikan Kilisesi, İskoçya’da Presbiteryenlik, Hollanda’da Reform Kilisesi, Almanya ve skandinav ülkelerinde Lutheryan Kiliseler ortaya çıktı. Ait oldukları ülkelerdeki devlet egemenliğini tanıyan bu Kiliseler, bu ulusların egemenliğinin yayılmasını veya kolonilerde ve sömürge bölgelerde devlet gücünün etki alanının genişlemesini, Hıristiyan hegemonyasının ve gücünün yayılması/genişlemesi olarak da değerlendirdiler. Benzer durum, Güney Avrupa uluslarının bağlı olduğu Katolik kilisesi için de geçerliydi. Adam Smith’in “Ulusların Zenginliği”nde, zenginliğin önemli bir kaynağı olarak meşruyet atfettiği ve olumladığı kolonyalizm ile ilgili görüşler böyle bir sosyal vasat üzerine inandırılmıştır.<sup>198</sup> Coğrafya keşifleri, teknik

<sup>196</sup> Berger, P., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yay., 1993, ss.240-242

<sup>197</sup> Durali, Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, İstanbul: Dergâh Yay., 2000, s. 64.

<sup>198</sup> Gündüz, İnanisi, “Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu”, *İslamiyat*, C.5 Sayı: 3, 2002, s. 67-69.

geli meler ve reformist hareketlerin; Endüstri Devrimi'ni hazırlayarak köklü toplumsal de i imlere yol açan etkilerini genel hatlarıyla ortaya koymu bulunuyoruz. Toplum farklılı malarında, de er ve inançlar, tercih ve e ilimler toplamı olarak zihniyetin; toplumsal de i im/dönü ümü hazırlayıcı temel faktör oldu u hatırlandı nda, zihniyet hazırlayıcı normlar bütünü olarak da dinî/ahlakî de erlerin toplumsal rolü kendili inden ortaya çıkar.

#### d) “Toplumsal De i im”in Sosyolojik Çözümlemesi

XIX. yy.'da Batı'da “evrimci”, “dengeci” ve “çatı macı” yakla ımlarla ortaya konulan bütün sosyal de i me kuramlarının; toplum telakkisi ve dolayısıyla toplumsal de i imi izah konusundaki farklılıklarına ra men, özellikle Batı'daki “büyük dönü ümü” çözümlenmekle temayüz eden temel problematik etrafında birle tikleri görülür. Toplumların tarihî süreçlerine; Batı toplumlarının ilerlemeci yapısının Batı'nın biricikli ini ve Do u toplumlarının dura an yapısının Do u'nun gerilemecili ini kaçınılmaz kıldı ı dü üncesi üzerinden yakla an bu kuramların ayrıntısına girmeksizin, bütün bu faktörlerin, toplumsal de i imi hazırlayan etkilerini Bottomore'un “de i im tipolojisi eması”nın dört temel paradigması açısından de erlendirebiliriz.<sup>199</sup> Bottomore, Batı'daki toplumsal de i imin mahiyetinin, dinamiklerinin ve öneminin sadece Batı de il, Do u toplumları tarafından da anla ılması için böyle bir tipoloji denemesinin elzem oldu unu dü ünmektedir. Böylece XVIII. yy. öncesinde Batı toplumsal hayatının sosyo-dinamik yapısını din-ahlak-ekonomi ekseninde aradı ımız bu bölümde, ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik, metodolojik alanlarda ortaya çıkan toplumsal farklılı malar, sosyolojik açıdan ortaya konulmaya çalı ılacaktır.

1. Toplumsal de i im nerede olu maktadır? “ içsel” veya “dı şal” mıdır? İlk olarak hangi kurumlar de i mi ve di er kurumları etkilemi tir? Bu dönemdeki de i im, a ırlıklı olarak Batı toplumlarının kendi içsel problemleri/dinamikleriyle ilgili olup; Do u'nun bilimsel hayatı, maddi üstünlü ü, -özelikle Osmanlı mparatorlu u'nun elde etti i- siyasal ba arılar ve fetihler sonucu geli en sosyo-ekonomik hâkimiyet gibi etkenler de, de i imi dı ştan etkilemi tir. Aynı ekilde önceki bölümde ayrıntılarını verdi imiz co rafi ke ifler, dı ş etkiler sonucu, Reformasyon hareketleri de, iç etkiler sonucu ortaya çıkmı tır. De i im; Batı toplumlarında, her medeniyet dönü ümünde

<sup>199</sup> Bottomore, T. B., *Toplum Bilim*, çev. Ünsal Özkay, Ankara, 1977, ss. 342-344.

oldu u gibi aktarılan bilgiyi, ilmî önderler ve toplum düzeyinde sosyal hayata uyarlayacak “insan” ekseninde olu mu tur. Yeni zihniyet üzerinde ekillenen insan prototipine ba lı olarak da dinî, ahlakî telakkiler/kurumlar kökten de i erek ekonomik faaliyetler kurumsalla mı ve çe itli insan prototipleri ortaya çıkmı tır. En önemli ke fi, –pek çok dü ünürle birlikte– Ebenstein’e göre her hangi bir sanat eseri veya bilimsel bulutani ziyade “insan” olan bu dönemde; epistemolojik, metodolojik de i imler sonucu gerçekte en iki maddî ke fin de bu büyük ke fe destek vererek toplumsal dönü ümü içten tetikledi ini söyleyebiliriz: “Bin yıldır ruhban zümresinin istifade etti i bilgi tekeline yıkmakla *matbaa*, aristokrasinin askeri tekeline son vermekle *barut*.”<sup>200</sup> nsan, bundan böyle –bütün semavî dinlerde ortaya konuldu u ekilde– e ref-i mahlûkat olarak yaratıldı ı ferdî ve toplumsal hüviyetinde de il, “homo-economicus”, “homo-ecco”, “self-inmade”, “self-contained” olarak; norm koyucu Tanrı’yla dinî, ahlakîve hukukî alanda, bireysel ve toplumsal bütün ba larını koparmak istedi i yeni hüviyetiyle tanımlanacaktır. Modern paradigma, ontolojik ve aksiyolojik ba lamda geleneksel hiyerar iyi tamamıyla ters yüz etti i için de er yargı sistemi de ciddi biçimde de i ektir. Serbest rekabet, do anın yasası olarak ilan edilerek; geleneksel de erler, temel belirleyici olmak bakımından büyük oranda çözülmeye u rayacaktır.<sup>201</sup> Ferguson’un deyimiyle yeni paradigmanın besmelesi “Tanrı’nın ve faydanın adıyla”dır artık.<sup>202</sup> Modern paradigmanın dönü türdü ü geleneksel de erler sistemi yerine; “bireyci”, “hümaniter”, “seküler” sac aya ı üzerine oturan bir aksiyolojik sistem ikame edilecektir.<sup>203</sup> nsanı, e yanın merkezine koyan ve onun yaratıcı, rasyonel ve estetik gücünü ön plana çıkaran yeni sistemin temel prensibi “ilahî ve ahiretle ilgili olanları de il, insanı ve bu dünyayı ve bu dünya ile ilgili olanları yüceltme”<sup>204</sup> olarak tanımlanabilir. Yaratılmı olmakla (kulluk/abd statüsü), yaratan kar ısında; fert olmakla, dinî ve ahlakî de erlerin bütünle tirdi i toplum kar ısında sorumlu ve mükellef olmaya

---

<sup>200</sup> Ebenstein, a.g.e., s. 164.

<sup>201</sup> Demir, Ömer, *İktisatta Yöntem Tartışmaları, Gelenekselden Moderne Paradigmal Bir Geçiş: Rönesans Dönüşümü*, Ankara: Vadi Yay., 1996, s.98.

<sup>202</sup> Dannenfeldt, K. H. (der.), *The Renaissance: Basic Interpretations*, içinde W. K. Ferguson, “Recent Trends in The Economic Histography of The Renaissance”, 2.b., London: D. C. Heath and Company, 1974, s.110.

<sup>203</sup> Demir, a.g.e., s.98.

<sup>204</sup> Burns, E. M. ve R. L. Ralph, *World Civilizations: From Ancient to Contemporary*, vol. 1, 3.b., New York: W. W. Norton and Company, 1964, s.216.

kararlı duruma ulaşıyla/gelişle, “bireycilik”<sup>\*</sup> olarak adlandırılan bu yeni/modern durumun Batı’da Rönesans öncesi toplumsal hazırlarının seyrini izlemek bizi, Bottomore’un ikinci temel sorununa götürür:

2. Büyük çapta değerlerin oluşurabilmesi, balatıcı koşullar nelerdir? Yine Bottomore’un bu madde çerçevesinde özel bir değerim süreci olarak sanayileme konusunda yapılacak toplumbilimsel analizler için “az gelişmiş toplumlara” ilişkin bir tipolojiden yardım alınması gerektiği yolundaki önerisinden mülahemaları söyleyebiliriz: “Antikitede kabilevî akrabalık duygusu, bireyciliğin gelişmesine, bireyin topluluktan yalıtılmasına elverişli ortamı beslemedi. ‘İnsanın ahlaken kendine yönelik ve sorumluluğu’ düncesine ağırlık vermekle Stoacılık; insanın iç dünya gerçekliğini, ruhunun dünyevî otoritenin hükmü ve alanı dışında olduğu ısrar etmekle ve insanın kurtuluşunun nihai olarak kendi kararlarına, kendi çabalarına bağlı olduğunu belirtmekle Hıristiyanlık –özellikle kapitalizmle ilişkisi açısından protestan çabımaahlakı\*– ferdiyet kavramının yeni ve kalıcı unsurlarına ilk katkıları yaptılar. Fakat statü ve örf üzerine bina edilmiş ortaçağ sosyal sistemi, ferdiyetçi tutumları besleyen hareket ve değerimin cesaretini kırdı; bunun yerine kişinin mensup olduğu sınıf ve grup üzerinde yoğunluk sağladı.”<sup>205</sup> Ebenstein’a göre “Rönesans ise Stoacılığın ahlaki kendine dönüşünün, Hıristiyanlığın ruhî biricikliğinin, antik Yunanlıların estetik ferdiyetçiliğinin ötesine geçerek ve insanı bütünlüğü içinde göz önüne alır; zihni ve ruhu ile olduğu kadar eti ve kaniyla da –kendisiyle, toplumla, dünyayla bağlantısı içinde-

\* İkili (dikotomik) düşünce biçimlerinin insanların artık yalıtılan olmayan bir dünyada yaşadıkları küresel süreçte birkaç koldan tehdit edildiği öne sürülse de küreselleşme dönemine kadar; “toplum” ve “insan”la ilgili değerlendirmelerde bu tür yaklaşımlar önemini korumuştur. Bu cümleden olarak uzun yıllar boyunca ruh sağlığı kuramcılarının, Batılı benliğin “bireyci”, Batılı olmayan benliğin ise “bütüncül” olduğu yönünde ikili bir formüle yaslandıklarını söyleyebiliriz. Batılı benlik egosentrik (benmerkezci), Batılı olmayan benlik ise sosyosentrik (toplum merkezci) olarak kavramlaştırılmıştır. Batılı benlik bağımsızlık, özerklik ve farklılaşma üzerine temellenirken, Batılı olmayan benlik, kendisi için önemli saydığı bağları da, kurucu önderleri arasında görmüştür. Batı dünyasındaki birey ile öteki arasında ayrılmaz duvarlar varken, Batılı olmayan benlik akılcı bir yapıya sahiptir ve çevresiyle daima alıverişli halindedir. Bu ikili bireycilik/kollektivizm, bağımsızlık/kararlılık bağımlılık gibi formüllerle de ifade edilmiş ve Batılı bireyin kişisel amaçlarını toplumsal amaçlara yerleştirmesi, bağımsızlık ve farklılaşma vurgusu yapıldığı dile getirilmiştir. Öte yanda Doğu’lu birey, ötekine/diğerlerine önem veren, toplumsal amaçları bireysel amaçların önüne koyan ve nihayet çatı madan çok uyuma önem atfederek bağımsızlık yerine kararlılık bağımlılığı yücelten bir kişilik olarak değerlendirilmiştir. (Bkz. Sayar, Kemal, *Ruhun Labirentleri*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003, ss. 29-30.)

\* (Parantez içi bize ait.) Hattâ protestanlığın, ortaya koyduğu “teolojik” anlayışla; modernitenin bilgi, düşünce ve hayat biçimini globalleştirmeye çalışılan modern “zihniyet” ve “hayat”ı bağından itibaren ekilendiren temel faktör olduğu söylenebilir.

<sup>205</sup> Ebenstein, a.g.e., ss. 164-165.

insan.”<sup>206</sup> Ferdietçili in zirvesinde bu insan bundan böyle (ki artık ona modern anlamıyla “birey” demeliyiz), “Tanrı’yı yerinden ederek, kainatın merkezi haline gelecek; yeni güne sisteminin de erleri, kaçınılmaz olarak, Tanrı-merkezli kainatın de erlerinden farklı olacaktır.”<sup>207</sup>

Özetle, fert; Rönesans’ın zihniyet dönü türücü teolojik, bilimsel, bedii parametrelerinin etkisiyle, dinî/geleneksel otoriteden ve din kökenli ahlaktan uzakla arak toplumsal me ruiyetini bundan böyle kendi psikolojik mekanizmaları (vicdan, do al güdüler, bencillik, vb.) ve “serbest pazar ekonomisi”nin kuralları (pragmatik deneyim, faydacılık, sınırsız rekabet vb.) üzerine in a edecektir. Zihniyet planında Batı toplumsal bilincine damgasını vuran Kartezyen/düalist felsefenin güdüledi i modern, bireysel (dolayısıyla toplumsal) de i imin hemen akabinde “toplumsal bütünle tirici” unsur olarak kurumsal/normatif dinin, onun toplumsal izdü ümü olarak ahlak anlayı nın ve o döneme kadar bunların üzerinde yükselen aile hayatı, i ahlakı, e itim, siyaset, çocukluk ve gençlik telakkilerinin de kökten de i ti i görülecektir.

3. Zihniyetin, toplumların hayat tarzını; yine zihniyet ile birlikte hayat tarzı bütünlü ünün de bilgi hiyerar isi ve kültür unsurlarını belirledi i yolundaki sosyolojik görü do rultusunda,<sup>208</sup> kapitalizmin tarihînin aynı zamanda Hıristiyan zihniyetten sapmanın da tarihî oldu u öngörülebilir. Bottomore’un toplumsal de i imin ne ölçüde rastlantısal, ne ölçüde nedensel ya da ne ölçüde amaçlı bir e itim oldu u ve istenmeyen amaç dı ı eylemlere yol açıp açmadı ı eklindeki üçüncü toplumsal de i im parametresinin Batı toplumlarındaki izdü ümü tam da bu noktada belirir. Bu noktadan itibaren Batı’nın kültür dokusunda Hıristiyanlı ın yerine ideolojiler (muhafazakarlık, liberalizm, sosyalizm, fa izm, komünizm) önemli bir yere sahip olmu lardır. Kapitalizm giderek hakim sistem olurken, pozitivizm ve pozitif bilim anlayı ı toplumsal zihniyet üzerinde bu ideolojilerin temeli olarak hakimiyetini kurmu tur.<sup>209</sup> Böylece Kalvinist Protestanlı ın, mensupları için, dinî seçilmi li in bir ni anı olarak önerdi i “ticarî ba arı”, “daha fazla üretim” ve “tasarruf”; birdenbire “kapital”in rakip tanımaz serbest arenasında kıyasıya “rekabet”, “kâr hırsı” ve “tüketim” alı kanlı ına dönü mü tür. Dinî

<sup>206</sup> Ebenstein, a.g.e., s. 165.

<sup>207</sup> Ebenstein, a.g.e., s. 165.

<sup>208</sup> Bkz., Ahmet Tabako lu, “Zihniyet ve zafiyet”, *Degâh*, C.3, Sayı:29, Temmuz 1992, s. 11.

<sup>209</sup> Tabako lu, a.g.m., s. 11.

bir inançla çıkılan yolda, “kurtulu ”a araç olması beklenen “meslekî ba arı”, hayatın yegane amacı haline gelerek hedefinden sapmı tır: “Bu o denli bariz bir gerçek halindedir ki; ba langıçta i , üretim ve üretici etkinlik üzerine kurulu olan ‘özgürle me’ ve ‘kurtulu ’ söylemi, Batı uygarlı mın son çeyrek yüzyılında artık yeniden kurgulanarak ‘tüketim’ üzerine in a edilir ve bir tüketim ideolojisi olu turulur.”<sup>210</sup> Aynı ekilde Kilise’nin ve feodal sistemin baskıları altında gerek ekonomik, gerek sosyal, gerekse psikolojik alanda “kendini gerçekle tirme” ve “dikey mobilite” imkânı bulamayan fert; siyasî, felsefî dü ünürler önderli inde, yukarıda de indi imiz slam dü üncesinin ve bütün tektanrılı dinlerin bakı açısındaki do u tan gelen “e ref-i mahlûkat” statüsünü elde etmek ister. Sosyolojik görü açısından de i imin, amaçlı de i im niteli i kazandı ı ve –Ginsberg’in önerdi i gibi– ortak bir amacın, planlı bir de i im süreci ile derece derece gerçekle tirildi i modern toplumlarda bile rastlantısal olayların etkileri görülmektedir. Bu durumda; ortaya çıkı ında ekonominin, siyasetin, toplumun, kültür ve uygarlı ın ve “ço u zaman son çözümlerde güç ili kilerini kararla tıran tarihîn,”<sup>211</sup> yani dinî ve ahlakî de erler dı ında her eyin, söyleyecek sözünün oldu u kapitalizmin; Protestan ahlakının masum “kazanma” ve “tutumluluk” arzusundan çok farklı mecralara gitmesi kaçınılmazdı.

4. Büyük deniz yolculukları sektöründe inkar edilemez bir sermaye ve faaliyet seferberli i; “manifaktör” faaliyet sektörünün 1692-1789 arasında maksimum oranda artan çe itlili i; Avrupa’nın hemen her yerinde, büyük ticarî kârın, endüstriyel veya tarımsal büyük kârdan çok daha yüksek olması; el tezgahı dokumacılı ının yok olu u; Londra’da 1749-1750 arasında kadınlarda 1/42, çocuklarda 1/15 olan ölüm oranlarının 1799-1800 arasında kadınlarda 1/919, çocuklarda 1/115’e dü mesiyle 1700’den önce her yüzyılda, bir milyon nüfus artı mın görüldü ü ngiltere’de bu artı ın 1700-1800 arasında üç milyona çıkması;<sup>212</sup> yine ngiltere’de 1800-1841 arası önemli ehirlerin nüfusunun üç-on kat artması...<sup>213</sup> XVIII. yy.’daki toplumsal de i menin oranı ve istatistiksel de eri hakkında verilecek sayısız örnek, sosyal bilimcilerin genel kanaatini ta ıyan u cümleyle özetlenebilir: Bu yüzyıldaki de i im o güne kadar dünyanın

<sup>210</sup> Huntington, S. P., “Yeni Ça ın E i inde Kültürel Kaynak ve Kimlik Üzerine Bir Çerçeve” *Medeniyetler Çatışması* (içinde), çev. Ömer Laçiner, 2.b., stanbul: Vadi Yay., 1997, s. 328.

<sup>211</sup> Braudel, F., *Maddî Uygarlık Mücadele Oyunları*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2.b., Ankara: mge Kitabevi, 2004, s. 357.

<sup>212</sup> Huberman, Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, 5.b., stanbul: leti im Yay., 2003, s. 195.

<sup>213</sup> Huberman, a.g.e., s. 204.



tümünde ya anan toplumsal de i imin toplamından nicelik ve nitelik bakımından daha üstündür. Bu üstünlük, Bottomore'un toplumsal de i im emasının son vektörü olarak, de i imin hızıyla ilgili olup pek çok sosyal bilimci ve tarihçi tarafından belgelenmi ve irdelenmi bulunmaktadır.

Bütün bunlardan sonra Adam Smith'in ya adı ı dönem ve öncesinde –özel olarak– ngiltere'de, –genel olarak- Batı'da sosyo-ekonomik hayatın, din ve normatif dinî ahlak ile ilgisi açısından u saptamayı yapabiliriz: ngiltere'de XVIII. yy. ve sonrasında cari bireyselci/hümaniter anlayı sonucu “iyi” ile “kötü”nün ne oldu u, mutlulukta “haz”zın ve “fayda”nın rolü, “do al bencilli in” ve “fırsatçılı ın” sınırları, “ahlakî göreceli in” ekonomik sistemle tabii korelasyonu gibi kavramları odak alan inanç sistemlerinin net bir ekilde ortaya koydu u psikolojik kökenli mekanizmaların ve aynı mekanizmaların toplum, devlet, siyaset, iktisat ve aile gibi sosyolojik kurumlarla ilgili açıklamalarının yeni ba tan (hattâ sil ba tan) ele alındı ı ahlakî bir anlayı hüküm sürmektedir. Daha kısa bir ifadeyle XVIII. yy. ahlak teorilerinde; ferdin, ahlakî yapısını ve toplumla bütün ili kilerini yine fert tarafından tayin edilecek sübjektif bir ahlak ve de erler sistemi üzerinden yürütmek isteyen “ahlakçı”nın devasa arayı ve deneme egzersizleriyle kar ıla ırız.

Dolayısıyla Batı'da; dinde “agnostisizm”, “ateizm”; ahlakta “utilitarianizm”; iktisatta “laissez-faire” olarak kavramla tırılan toplumsal farklılı maları, din-ahlak-ekonomi ili kisi çerçevesinde okuyaca ımız bu bölüme, ahlak kuramları ve iktisadî kuramlar, Hıristiyanlık ve ondan türeyen mezhepler ile ili kilerinin yanısıra bireysel ve toplumsal düzeyde dâhil olacaklardır.

### **3. Din-Ahlak-Ekonomi ili kisinin Evrilmesi: Kapitalizmin Do u u**

XVIII. yüzyılda din-ahlak-ekonomi ili kisindeki farklılı ma sürecinin di er bir parametresi olarak; ahlakın dinden, ekonominin her ikisinden ve dinin toplumdan soyutlanmasına paralel bir ekilde ekonomik alanın toplumsal ve siyasî farklılı maları, hiyerar ik ve iktisadî yapılanmaları belirleyici rolüyle “kapitalizm” adı altında dünya platformunda öne çıkmasını zikredebiliriz.

Serbest pazar ekonomisi, ticari rekabet, liberal teamüller, i bölümü, uluslar arası ticaret, toplumsal içgüdüler ve duygusal ahlak gibi Adam Smith'in teorik önerileri üzerinde palazlanan kapitalizm; bireysel, kuramsal hatta kurumsal planda toplumsal bir

vektör olma vasfıyla toplumsal hayat alanları arasındaki ilişkileri doğrudan ilgilendirmektedir. İlişkilerin sosyolojik analizinde, kapitalizmin;

1. Ahlak-din-ekonomi ilişkisinin kırılmasındaki başat rolü,
2. Dünya sistem(ler)inin belirlenmesinde; geleneksel-modern toplum ya da pre-modern-modern, pre-kapitalist-kapitalist zamanlar ayırımına karar veren temel eden merkezî önemi,
3. Dinî hayat alanının, ahlakî hayatla ekonomik faaliyetleri bünyesinde topladığı yani din-ahlak-ekonomi ilişkisinin henüz ayrılmadığı on sekizinci yüzyıl öncesinde ortaya çıkışının dinden türeyen bir ahlakla münasebet(lendirilmes)i,
4. Aynı yüzyıldan bu yana Batı ve Doğu'da; dinî, iktisadî, ahlakî, hukukî, siyasî, epistemolojik, teknolojik, psikolojik, ekolojik vb. alanlarda meydana getirdiği köklü değişimlerdeki rolü sebebiyle, günümüzde din, ahlak ve ekonomi ilişkisinin yeniden tesisinin gerekçe ve artılarını global ölçekte aramayı zorunlu kılan fütürist fonksiyonu; son olarak, sosyal sistemlerde toplumlar/uluslar arası ölçekteki kilit konumu ve "küreselleşme"nin, en yalın anlamıyla kapitalizmin küreselleşmesi olduğu düşünüldüğünde; etik, ekolojik ve iktisadî iyileştirme projelerine sunulacak tekliflerin uygulanabilirliğinde, bu sistemin tahlilini kaçınılmaz kılmaktadır.

Evet "Modern iktisadî büyümeyi hazırlayan değişimler tarihin belirli bir döneminde belirli bir coğrafî bölgede, Osmanlı'nın çağdaşı ve onunla ilişkili içinde bulunan Batı Avrupa'da doğdu. Bu değişimin kaynağı nedir? Batı Avrupa'da ne/neler, nasıl oldu da bu büyük değişim tarih sahnesine çıktı? Bölgeyi ve dönemi Dünya'nın diğer bölgelerinden ve tarihin başka dönemlerinden ayıran belirleyici, kritik özellikler nelerdir? Bu özellikler hangi mekanizmalarla bu büyük değişime vücut vermişlerdir."<sup>214</sup>

Cevapları, kapitalist sürecin analizinde gizli olan bu sorular; ekonomik faaliyetler ile dinî ahlak arasındaki ilişkiyi sosyolojik açıdan ortaya koyduğu biçimiyle en erken ve net izahını Weber'in çalışmaları bulmaktadır. Bundan dolayıdır ki, din-ahlak-ekonomi ilişkilerini; gerek din veya dinî ahlakın gerekse ekonominin güdümüne veren sosyolojik veya diğer beşerî bilimlere ait izahlar Weber'e atıf yapmaksızın ortaya konulamamıştır. Tezimiz açısından Weber'in önemi sadece ölümsüz eseri *Protestan*

<sup>214</sup> Genç, a.g.e., s. 35.

*Ahlakî ve Kapitalizmin Ruhu*'nda inançtan kaynaklanan ahlak ile ekonomik faaliyetler arasındaki pozitif ilişkiyi ve bu ilişkinin daha sonra nasıl sekülerle erek ahlakî bağlarından sıyrıldığını göstermek de il, tarih ve ahlakî boyut farkını en güzel biçimde yansıtan alanlardan biri olarak din dünyasının ortaya konulu eklinden kaynaklanmaktadır. Weber'in kalkış noktası aslında; ilkça lardan itibaren ve bütün ortaça boyunca yukarıda bölümlerde ortaya koydu umuz üzere dinin, hayatın diğer alanlarına kahir nüfuzunu kabulüdür. Dolayısıyla dinin bir türevi olarak ahlakın, iktisadî faaliyetleri determine edindeki rolünü ortaya koyması ve bunu bir alt yapı olarak ekonomik bir sistemin temelini oturtması, bütün bunları ise din sosyolojisinin temel ilgi ve kavramları doğrultusunda geliştirmesi, kapitalizmin doğuşunun Weber'in görüşleri doğrultusunda değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Weber ilk olarak Batı kapitalizminin Batı medeniyeti içinde doğuş sebeplerini aradıktan sonra, tıpkı bir laboratuvar tecrübesi yapar gibi aynı sürecin niçin Hint, Çin ve İslam medeniyetlerinde oluşmadığını araştırmıştır. Hedefi, sadece kapitalizmin Batı medeniyetinde nasıl doğduğunu anlamak değil, kapitalizmin ortaya çıkma "ans"larının genel teorisini yapabilmektir.<sup>215</sup> Weber, bu teori çıkarma çabasını kendi eserlerine rehber etmiştir. Görüşlerinin konumuz açısından en can alıcı noktası da burasıdır. Bu konuya Mardin'in getirdiği izah, itiraz mahiyettedir ve Turner'in İslam'dan verdiği örneklerle ortaya koydu mu itirazla örtülür. Mardin'e göre Weber'in metodu olan "ideal tip" yaklaşımı, bizi zorunlu olarak sosyal yapıları "gerçekte oldukları gibi" değil en kesin çizgilerini vurgulayarak soyutla tırılan özellikleriyle karşılaştırmaya götürüyor. Bu yöntem bir çakı ma varsa, bu, "gerçek" kurumlar arasında değil; "ideal" yapılar arasındadır.<sup>216</sup> Weber'in, kapitalizmin Batı medeniyetinde doğuşunun sebeplerini ararken Protestan ahlakıyla kurdu mu ilişkisi, toplumsal araştırmalar açısından günümüze kadar önemini korumasına rağmen özellikle<sup>217</sup> Turner'in öncülüğünü yaptığı eleştirel yaklaşım Weber'in yukarıdaki hedefinin ikinci kısmına olmuştur. – İslam'daki savaşçı grup üzerine yaptığı vurguda görüldüğü üzere– Metoduyla örtü meyen olgusal

<sup>215</sup> Mardin, *erif, İdeoloji*, 2.b., İstanbul: İletişim Yay., 1993, s. 55.

<sup>216</sup> Mardin, a.g.e., s. 54, 57. dipnot.

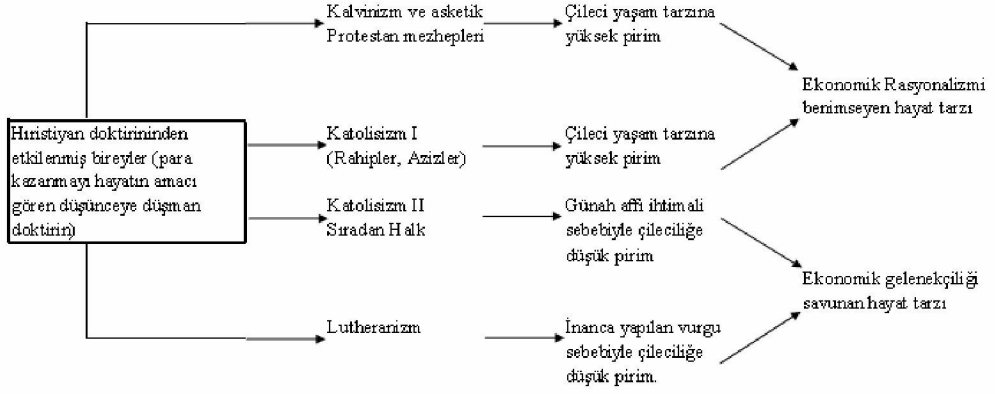
<sup>217</sup> *Protestan Ahlakî ve Kapitalizmin Ruhu*'nda de ik Hıristiyanlık tiplerinin ekonomiye etkisi ile Protestan etiğine göre Asketik Protestanlığın geç 16. ve 17. yüzyılda modern kapitalist ruhun niteliksel oluşumuna katkısı karşılaştırıldı mda Weber'in, kapitalist zihniyet ile Protestan ahlakı arasında kurmak istediği korelasyon çok net şekilde ortaya çıkar. (Bu ifadelerin emala tırılması durumu için bkz. **ema: 1** ve **ema: 2**.)

sorunlara; – slam’ın ilk dönemindeki Müslümanların ve Kur’an’ın de erlendirmelerinin ihmalinde görüldü ü üzere– kendi “anlamacı” (“verstehende”) sosyolojisinin temel ilkelerini ihlal etti i muhteva sorunları da eklenir. Sonuç olarak Weber’in slam söz konusu oldu unda ideal bir tip olarak soyut slami motivasyon hakkında konu tu u söylenemez. Çünkü ilk dönem slam toplumu hakkındaki iddiaları özü itibariyle ampiriktir.<sup>218</sup> Hint, Çin ve slam medeniyetlerine dair eksik ve ön yargılı “anlama”lardan dolayı yanlış genellemelerde bulunmasının bir sonucu olarak, Weber’den bugüne büyüyen ele tiriler, bu medeniyetler hakkında yapılan tarihsel, sosyolojik ve objektif ara tırmalarla giderilmeye çalı ılmı tır.

Pre-kapitalist dönemde egemen olan anlayı ta insan do anın öteki canlılardan farklı olmayan bir “ö esi” olarak algılanıyor ve kâinatın bir parçası sayılıyordu. Ba ka türlü söylenirse, insanın ve insan toplumunun tabiatla uyumlu olması esastı. Kapitalizmle birlikte, özellikle sanayi devriminden sonra, bir önceki dönemde geçerli

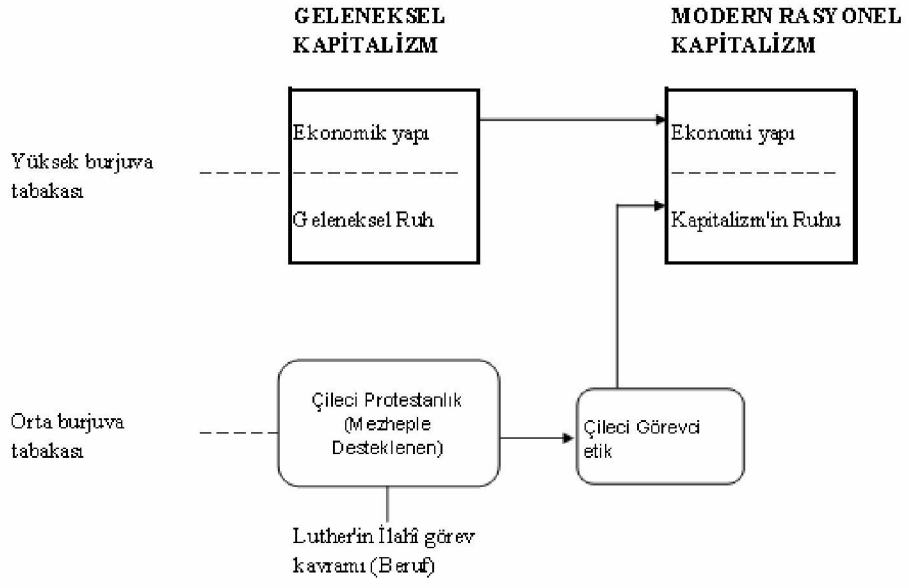
---

<sup>218</sup> Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, Ankara: Vadi Yay., 1991, ss. 54-56.



Tablo 1: *Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu*'na Göre Değişik Hıristiyanlık Tiplerinin Ekonomiye Etkisi.\*

\* Tablo Swedberg'in Max Weber adlı yapıtından alınmıştır. (Bkz. Swedberg, Richard, *Max Weber and the idea of Economic Sociology*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1997, s. 125.)



Tablo:2 Protestan Etiğine Göre Asketik Protestanlığın Geç 16. ve 17. Yüzyılda Modern Kapitalist Ruhun Niteliksel Oluşumuna Katkısı.

olan dengeler altüst oldu. Kapitalizmin geli tirdi i üretim teknikleri, tabiatın üretici faaliyete koydu u sınırların “a ılması” imkân verdi. Fakat sınırsız bir üssel büyümenin erdemlerine olan inanç, paradoksal sonuçlar do urdu. Tabiatın, üretici faaliyete koydu u sınırları a ma, zorlukları yenme, tabiata egemen olma yakla ımı, sonuçta do aya ve “ekolojik olana” saygılı olmayan bir ekonomik büyümeyi, sanayile meyi ve kapitalist geli meyi özendirip me rula tırarak, paradoksal sonuçlar ortaya çıkardı. Do aya egemen olma yakla ımı ve ona dayalı ekonomik faaliyet, sonuçta do anın tahribini hızlandırıp, ekolojik dengeleri bozarak, insanlı ı ve uygarlı ı tehlikeli bir e i e getirdi.<sup>219</sup> Klasik ve neoklasik iktisat teorisinde ifadesini bulan kapitalist ekonomi, 18. yüzyıldan sonra insan ili kilerini ve onun tüm veçhelerini meta ili kisine indirgeyecektir.

Karakteristik özellikleri konusunda sosyal bilimciler arasında daha çok ittifak ekinde beliren görü lere ra men kapitalizm, günümüz sosyal ara tırmalarında; temeli, ortaya çıkı artları, geli im süreci ve sonuçları, ekonomik ve sosyal versiyonları hatta etimolojisi ile, ilgi ve ihtilaf merkezi olmaya devam etmektedir. Dünya sistem(ler)i, evrensellik/tarihîlik, Do u/Batı dikotomisi ba lamında seyreden olgusal hatta kavramsal tartışmalara\* kar ın, bir ekonomik sistem olarak kapitalizmin, do u undaki din kökenli ahlak sistemi ile bütün göbek ba larını kopararak dünyevîle ti i konusunda kayda de er bir itiraz görülmemektedir. Weber’in çalı malarında dinden (Protestanlık) ne et eden Calvinist/püriten ahlakın kapitalizm ile ili kisi ba lamında ortaya konan toplumsal realite; “alt yapı” olarak toplumların dü ünçe sistemlerinin, iktisadî “üst yapıyı” belirledi i ekindeki Weberyen tezin toplumsal hayattaki açılımı olup etrafındaki lehte ve aleyhteki görü ler e li inde sosyoloji ve din sosyolojisinde günümüze kadar merkezi önemini korumu tur. Protestan ahlakı, yine Weber tarafından “sekülerizasyon” adı verilen süreçte, “insanı kapitalist sistemin kurulmasına zemin te kil edecek ekilde de i tirdikten sonra, ona kapitalist tüccar veya müte ebbis olacak ekilde yahut da kapitalist sistem çerçevesi içinde her hangi türden bir i sahibi veya i çi hüviyeti kazandırmı tır”.<sup>220</sup> Zaten Weber’e göre kapitalizmin amacı, i in ve üretimin rasyonel bir örgütlenmesi temeline dayanan i letmelerin ve bu i letmelerin varlı ının ortaya

<sup>219</sup> Ba kaya, Fikret, *Kalkınma İktisadının Yükselişi ve Düşüşü*, 3.b. Ankara: mge Kitapevi, 2000, ss. 196-197.

\* ihtilafları yansıtan böyle bir kavramsal çerçeve ile ilgili önemli bir ara tırma için Bkz. Braudel, Fernand, *Maddî Uygarlık Mücadele Oyunları*, çev. M. A. Kılıçbay, 2.b., Ankara: mge Kitabevi, ss. 203-211.

<sup>220</sup> Türkdö an, Orhan, *Millî Kültür, Modernleşme ve İslam*, 2.b., stanbul: Birle ik Yay., 1996, s. 162.

çıkardı ı bürokratik örgütlenmenin aracılı ıyla en fazla kâr elde etmek, sonuç olarak da kendilerine kapitalist denen küçük bir azınlı ın elinde toplanan sermayenin sürekli büyümesini sa lamaktır. te dünyevîle me (secularisation), Protestanlı ın da di er tüm dinsel gelenekler gibi aklîle ece ini, entelektüel bir boyut kazanaca ını ve bu sayede “dünyanın büyüü”nün bozulaca ını bekleyen Weber’in bu beklentisinin sosyolojik ifadesidir.<sup>221</sup> Batı’da toplumsal hayatın bütün alanlarının özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren kapitalist/ekonomik davranı ın güdümüne verildi i bu toplumsal, ontolojik, siyasi, epistemolojik, aksiyolojik, metodolojik dönü ümün; dini, ahlakî, felsefi, siyasi, ticari pek çok toplumsal sonuçları olması tabiidir. Bundan dolayı sanayile me, onsekizinci yüzyıl ve sonrasında sadece toplumun özel bir çıkar grubu olarak aristokrasinin, tüccar sınıfıyla ve ikincinin lehine yer de i tirmesiyle de il; bütün bu toplumsal kurum ve zihniyet biçimlerini etkiledi i radikal bir toplumsal dönü üm/de i ime yol açmasıyla “devrim” sıfatıyla anılacaktır. Onsekizinci yüzyıl öncesi Batı toplumsal yapısındaki de i imleri inceledi imiz bu bölümde “Endüstri Devrimi”, bizi tam da, toplumsal yapıdaki de i im (kırsal kesimden kentlere göç, birincil grup ili kilerin ikincil grup ili kilere dönü ümü, i bölümündeki kompleks yapılanma, kadının yeni toplumsal/ekonomik rolü), siyasî de i im (yeni ideolojilerin –sosyalizm, kapitalizm, fa izm vb– yayılması, geleneksel siyasî yapıların yava yava ortadan kalkması), köklü zihniyet de i imi (teknoloji, kâr güdüsü ve tüketimin ya am biçimi olacak ekilde yerle mesi, müzik, dil, teknoloji vb. alanlarda global bir kültür olu ması)<sup>222</sup> gibi bir dizi sosyal, siyasi ve zihni de i im ile ili kisi ve bunların toplum dü üncesinin ahlakî/dinî temellerine yansması ba lamında ilgilendirmektedir.

Yukarıda vurgu yaptı ımız ihtilafların ayrıntısına girmeksizin ilgi alanımız perspektifinde ve yaygın kabuller do rultusunda kapitalizmin, sosyo-ekonomik hayattaki ilk tezahürleriyle ilgili özet bir bilgi vermek istedi imizde unları söyleyebiliriz: Serbest dola ıma ve sermayenin sınırsız özel birikimine izin veren ekonomik bir örgütlenme tarzı olarak kapitalizm, XII. ve XIV. yüzyıllardan itibaren, “özgür kentler”in do u uyla birlikte zuhur etmeye ba lar. Bir yandan üretimi organize etmenin geleneksel yollarını a ndırarak, fiyat ve ücretlere ili kin alı ılmı düzenlemeye meydan okurken di er yandan geleneksel kurum ve pratiklerin daha büyük etki ve randıman adına reforme edilmesiyle dini inanç ve de erlerin otoritesini tahrip eder. İlk

<sup>221</sup> Sarıbay, A.Y., *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul: İletişim Yay., 1994, s. 71.

<sup>222</sup> Kızılcılık, a.g.e., ss. 77-78.



kez modern anlamda devletler ve politik alanı yaratarak, hem yasaları hem de karar almayı dini inanç ve geleneksel ahlakın sınırlarından uzaklaştırır. Aynı anda geniş kapsamlı sosyal dönüşümler başlar. Köyden kente büyük sayıda göç, otoritenin geleneksel başlıklarını zayıflatarak burjuvazinin bundan sonraki sosyo-kültürel entelektüel ve siyasi gelişmelerdeki rolünü arttıracaktır. Batı dünyasında özellikle İngiltere ve Fransa'nın tanık olduğu bu toplumsal değişime modern zamanlarla ortaçağ arasındaki çığır açıcı değişimi meydana getiren üç tarihî olay katkıda bulunmuştur: Coşkunluk ve Teknolojik Keşifler, Reformasyon ve Rönesans.

Toplumsal değişimin temel dinamikleri olarak bu olayların, on sekizinci yüzyıl öncesinde Avrupa'da pre-kapitalist dönemin, bütün dünyada cari olan evrensel kültür ve zihniyet yapılanmasından radikal bir şekilde kopuşuna sebep olan fonksiyonlarına geçmeden önce modern zihniyetin ve zihniyet farklılıklarının temel vektörü olarak kapitalizmin tarihî soy kökeni, sosyolojik bağlamda ele alınabilir. Bu bağlam aynı zamanda, çalınmanın başlamasıyla başlayan onsekizinci yüzyıldan bu yana –Osmanlı Devleti'nin de dahil olduğu– diğer toplumsal yapı ve süreçleri çözümleme ve değerlendirme konusunda Batı'da cereyan eden toplumsal değişimlere ve Batı kökenli toplumsal formlara niçin daha kapsamlı yer ve önem verildiğinin de bir açıklamasını teşkil eder. Wallerstein'in teorisinde “kapitalist dünya ekonomisi” olarak tanımlanan modern dünya sistemini anlamak; sadece tarihçesini tespit açısından değil, günümüzdeki zihniyet ve uygulama boyutlarındaki çıkmazları ve sisteme eleştirel ve revizyonist yaklaşımları tespit açısından da önemlidir. Wallerstein, çağdaşlarının da pek çoğuyla hemfikir olarak bu tespiti yapabilmeyi yolunun kapitalizmin tarihsel olarak doğuşu, kökenleri, sistemin işleyişini sağlayan kurallar ve bu kuralların kurumsallaşmasını anlamaktan geçtiğini belirtir. Aynı zamanda kapitalist sistemin objektif olarak analizini sağlayacak bu tespitler –yine Wallerstein'in ifadesiyle– “modern dünya sistemi”nin\* de tarihçesiyle örtücektir. Bir başka deyişle Wallerstein'in; “modern dünya sistemi” kavramını anlamak için tarihsel ve toplumsal

---

\* Kapitalist dünya ekonomisini “Modern Dünya Sistemi” olarak tanımlayan Wallerstein, tanımındaki “Dünya Sistemi” nitelemesine, “modern” kavramını 1789 Fransız Devrimi'nin etkisiyle eklediğini ifade eder. Bu sistem içinde “modern”; yeryüzünde yaşayan tüm insanlığın bir “ilerleme” süreci içinde bulunduğu ve buna bağlı olarak da sürekli bir şekilde “yeni”nin ve “iyi” olanın arzu edilmesi anlamında kullanılmaktadır. Böylece sisteme temel teşkil eden “ilerleme” fikri, “modern” kavramıyla örtürek ortaya konulmaktadır. (Bkz, Wallerstein, Immanuel, “Status in World System and Ethnic Mobilization”, *Journal of Conflict Resolution*, December, 1998.)

bir sistem olarak ele aldığımız kapitalizmi, varolan tarihsel gerçekliği içinde anlamak gerekmektedir. (Tarihî, sosyoloji için araç olarak kullanıldığı Wallerstein teorisinde bu gereklilik yukarıda da belirttiğimiz gibi sadece bugünü değil, gelecekteki dünyayı çözümlenmenin de ön şartıdır). “Bu sistem”in doğum tarihinin M.S. 1450 civarları, yerinin de Batı Avrupa olduğunu kabul edebiliriz. O dönemde, o bölgede Rönesans, Gutenberg Devrimi, Descubrimientos ve Protestan Reformu adını verdiğimiz, az çok eş zamanlı büyük hareketler ortaya çıktı. Bu dönem yine aynı bölgede “kara ölüm”ün, köylerin terk edilmesinin (wüstungen) ve feodalizmin mahut krizinin (ya da senyörlerin gelirlerindeki krizin) yaşadığı kasvetli bir dönemin ardından ortaya çıkmıştır.<sup>223</sup>

Wallerstein, objektif olarak değerlendirilebilecek kriterlerle kapitalizmin sadece Avrupa’da doğmasının nedenlerini aramayı sürdürdüğü argümanını, eş zamanlı olarak hem Osmanlı Devlet yapısıyla hem de “Hıristiyan Avrupa’nın” dini bakımdan açıklamasıyla ilintilendirir. Çünkü “değişim ya da tekrarın, yalnızca her bir tarihsel sistemin iç hayatıyla değil, aynı zamanda bu gezegende insan hayatının bile iki tarihîyle de ilgili norm olup olmadığını sormak gerekmektedir.”<sup>224</sup> Her ikisi de konumuz açısından özel önem arz eden nedenlerden dışsal olarak değerlendirilebilecek ilkini sosyolojik izahı şöyle yapar: Bir tarihsel sistem, feodal sistemin çöküşünde olduğu gibi iç etkiler (senyörlerin, devletlerin ve kilisenin eş zamanlı olarak çöküşü) yoluyla parçalandığında, yönetici tabakalar genellikle dışarıdan gelen fetihler yoluyla yenilenmeye tabi olurlar. Batı Avrupa feodal sisteminde böyle bir gelişme olmayıp feodalitenin yerini kökten farklı bir şey olarak kapitalizmin alması, tarihsel dönemin fetihçi tabakalarının yapısıyla ilgilidir: En akla yatkın fetihçi tabaka olan Moğolların kendileri, Batı Avrupa’da olanlarla pek ilgisi olmayan nedenlerle daha yeni çökmüşü ve hazırda başka bir fetihçi güç yoktu. Osmanlılar biraz geç güçlendiler ve Avrupa’yı fethetmeye çalıştıkları sıralarda, yeni Avrupa sistemi, onların Balkanların ötesine ilerlemesini önleyecek kadar (ama ancak bu kadar) güçlenmişti.<sup>225</sup>

İkinci nedenin izahı için Wallerstein “fakat feodalizmin yerine neden kapitalizm geçti?” sorusunu soracaktır. Cevaptaki temel fikir, kapitalist girişimci tabakaların, dünyanın birçok başka yerinde olduğu gibi Batı Avrupa’da da yüzyıllardır

<sup>223</sup> Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay., 2000, s. 143.

<sup>224</sup> Wallerstein, a.g.e., s. 142.

<sup>225</sup> Wallerstein, a.g.e., s. 144.

mevcut oldu u, ancak, kendi motivasyonlarını sistemin tanımlayıcı karakteristi i haline getirme yeteneklerini sınırlayan çok kuvvetli güçlerin bulundu u yolundadır. Bu güçlerin ba ında “tefecili e” kar ı sürekli sava veren Katolik Kilisesinin güçlü kurumları yani dini realite gelmektedir. Yine dünyanın ba ka yerlerinde oldu u gibi Hıristiyan Avrupa’da da kapitalizm gayri me ru bir kavramdır ve uygulayıcılarına toplumun görece küçük kö elerinde tahammül edilmektedir. Belirleyici etken kapitalist güçlerin kudreti de il, kapitalizme yönelik toplumsal muhalefetin kudretidir. Bu toplumsal muhalefeti ayakta tutan yapıların (feodal sistemin üç kilit kurumu olarak devletler, senyörler ve Kilise’nin) aniden zayıflaması ve bunları yeniden in anın ya da yönetici tabakaların dı fetih yoluyla yenilenmesinin ba arılamamasıyla ortaya çıkan bo luk, beklenmedik ve kesinlikle belirlenmemi ekilde kapitalist güçler tarafından doldurulmu tur.<sup>226</sup> Yazara göre, bu, yalnızca “bir kerelik” olaydaki temel de i im “bazılarının sık sık ve kendilerine yontarak dedikleri gibi, ‘Batı’nın yükseli i’ de il, ‘Batı’nın ahlakî çökü ü’dür.”<sup>227</sup> Yukarıda da ifade etti imiz gibi kapitalizm sadece din-ahlak- ekonomi ili kisi açısından ortaya çıktı ı tarihî dönem ve süreçler ile de il, aynı ili kinin globale en dünyadaki kırılma ve kopma süreçleri ve sonuçlarının de erlendirilmesi açısından da ilgi sahamıza girmektedir. Çünkü kapitalizm, bir kere dizginlerinden bo aldı mı, gerçekten de çok dinamik bir sistem oldu u için, hızla yayılacak ve en sonunda bütün yeryüzünü kendi yörüngesine oturtacaktır.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Kapitalizmin temel parametresini te kil etti i Batı toplumsal de i mesinin tarihî süreciyle ve günümüzü de ihata eden sonuçlarıyla ilgili geni bilgi için bkz. Wallerstein, a.g.e., ss. 134- 150.

<sup>227</sup> Wallerstein, a.g.e., s. 145.

<sup>228</sup> Wallerstein, a.g.e., s. 145.

## K NC BÖLÜM

### XVIII. YÜZYILDA D N-AHLAK-EKONOM

#### L K LER N N SOSYOLOJ K ANAL Z

(ADAM SM TH VE ERZURUMLU BRAH M HAKKI ÖRNE )

*“Rönesans devri diye bilinen 15. ve 16. yüzyıllarda, Batılı insan artık Hıristiyanlıktan yani dinden soğumuştı. Hıristiyanlığın hakim olduğu, kendi değerlendirmelerine göre gerileme devri denebilecek bir çağdan sonra Batılılar, artık salt bilim heyecamıyla yarıp tutuşuyorlar, bir de eskinin (antikite) medeniyetlerine yeniden merhaba diyorlardı. Ortaçağ standartlarını ve metotlarını reddeden bu insanlar yeni keşfettikleri antik kaynaklara büyük önem atfetmekteydiler. Yeni; bir diğer deyimle “modern” bilimsel anlayış ve yorum ışığında insanı ve dünyayı yeniden keşfeden aynı insanlar, Ortaçağ teoloji ve metafiziğinin gerçekleri dile getirebileceğine artık inanmıyorlardı! Yeni tefsir ilmi, yani bilimsel anlayışla insana ve onun evrendeki yerine yeniden yaklaşma heyecanı Batı’yı adamakıllı sarsmıştı. Rönesans lafzı bile –ki yeniden doğuş demektir– bu heyecanın çanlarını çalarken, Batılı insanın yepyeni imkânlarla dolu yepyeni bir dünyaya doğuşunun kaynaklandığı fikir atmosferini simgeler gibiydi! Batılı insan yetenek ve potansiyelini yeniden değerlendirmek istiyordu!.. Rönesans’a Avrupa’nın yeniden doğduğu çağ olarak bakarsak, Aydınlanma Çağı’na da Batılı insanın rüştü erme, reşit (yetişkin) olma çağı; çocukluktan yani aklının başkalarının yardımı ile hüccet olabildiği çağın kısıtlamalarından kurtularak olgunlaştığı ve kendi ayakları üstünde duracak kadar palazlandığı çağ olarak bakabiliriz”.*

NAKİB EL-ATTAS

*“Ne kilisenin, ne devletin, ne de toplumun; ferdin yükselmek ve kâr sağlamak gayesiyle giriştiği teşebbüsleri kösteklemeye hakları vardır. Gücünü, maharetini ve kabiliyetini istediği şekilde, rahatça kullanabilmesi için her fert tam bir hürriyete sahip olabilmelidir. Ancak her vatandaşa her türlü mesleki çabada ve her iş dalında sınırsız bir hürriyet garanti edildiği ve de resmî din, ahlakî ve sosyal bütün baskılardan kurtarıldığı zaman, topluma karşı yapılacak en büyük hizmet yerine getirilmiş olur”.*

JOHN LOCKE

## I. ADAM SMITH

*“Adam Smith 1776’da, bu vahim yıla ikinci bir devrimci olay daha ekleyen ‘Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations’ (Ulusların Zenginliğinin Sebepleri ve Doğası Üzerine Deneme) adlı kitabını yayınladı. Okyanusun bir tarafında bir siyasal demokrasi doğarken, diğer tarafında bunun iktisadî süreti açılıyordu. Avrupa’da Amerika’nın siyasi örnekliliğini kabul etmeyen unsurlar bulunduğu halde, onun modern toplumun ilk gerçek tablosunu ortaya koymasından sonra bütün Batı, Adam Smith’in dünyası haline geldi: Onun öngörüsü, sonraki kuşaklar için bir gözlük reçetesi halini aldı ve dünyaya, dünyanın zaten arıyor olduğu tasavvuru kazandırdı. ‘Ulusların Zenginliği’nden sonra insanlar kendileri hakkındaki dünyayı yeni bir gözle görmeye başladı. Yerine getirdikleri görevlerin bütün topluma ne kadar uygun olduğunu gördüler; bir bütün olarak toplumun uzak fakat net olarak görülebilen bir hedefe doğru heybetli adımlarla ilerlediğini gördüler. Kısaca yeni bir dönem başlıyordu.”*

R. L. HEILBRONER

### A. Dönemin Dü ünsel ve Sosyo-ekonomik Yapısı

Smith’in ya ad ı dönemle ilgili iki önemli hususa vurgu yapmak, konunun açılımını sa lamayı kolayla tırabilir: Bunlardan ilki, C. Brinton’un “toplum içindeki insanın sorunları hakkında, tarihin önceki herhangi bir döneminde insan dü üncesinin, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında oldu u kadar, muhtemel di er ilgi alanlarına oranla dü ünsel enerji harcamamı oldu una inanmak için yeterli neden bulundu u”<sup>229</sup> ile ilgili genel bir tespittir. Di eri ise Nisbet’in, inceledi imiz dönemin “Batı’da Hıristiyanlı a kar ı ard ı arkası kesilmeyen saldırıların yüzyılı oldu u ve aslında Fransız aydınlanmasının da bundan ba ka bir anlama gelemeyece i”<sup>230</sup> yolundaki spesifik hükmüdür.

Bu dönemde bilindi i gibi, sosyal bilimler henüz antropoloji, sosyoloji, sosyal psikoloji, ekonomi, siyaset bilimi ve hukuk gibi farklı disiplinlere ayrılmamı tı. Fakat, hem çalı mamızın ait oldu u sosyoloji ve din sosyolojisi, hem de ahlak, iktisat ili kilerini içeren konumuz açısından ilginç olan, “yüzyılın sosyal dü ünürlerinin, toplumun incelenmesiyle ilgilenen sosyal bilimciler de il, büyük ölçüde, insanlı ın

<sup>229</sup> Brinton, Crane, “The Revolutions”, *Encyclopedia of The Social Sciences*, C.I, New York: Macmillan co., 1930, s. 129.

<sup>230</sup> Nisbet, Robert, *The Sociological Philosophers*, New York: Thomas Y. Crowell, 1973, ss. 217-218.

yararı için toplumu daha iyiye götürmeyi amaçlayan ahlak bilimcileri olmasıdır.”<sup>231</sup> “Sosyal bilimler” ve “ahlak”ın birbiriyle ba da maz olmasından ziyade; ahlakın toplumun refah ve mutlulu unda vazgeçilmez bir sosyal dinamik oldu unu, dolayısıyla toplum nezdinde önemini halen korudu unu ima eden bu tespit, Adam Smith’in görü lerinin ortaya konulaca ı bu bölümde kalkı noktamızı te kil etmeye de son derece müsaittir.

### 1. Ahlak ve Zihniyet Telakkilerindeki Dönü üm

Etik (ethics), moral, erdem (virtue), fazilet ve benzeri hangi kavram ba lamında ortaya konulmu olursa olsun, ilk ça lardan beri “iyi”, “iyi”nin ne oldu u, “kötü” olanla farkı, bu ayrımı yapmanın yolları ve bütün bunların inanç ile ili kisini ça rı tıran “ahlak”a çalı mamızda bu ça rı ımlar e li inde yer verilmi tir. Bir ba ka deyi le, gerek ahsî gerekse toplumsal ve siyasi planda bu derece önemi haiz bir konu, insanlık tarihî boyunca kendisiyle ilgili olarak ortaya konulan teori ve sistematik dü üncelerin klasikle en tasnif ve izahlarıyla mota mot de il, konumuzu ilgilendirdi i ölçek ve tarzda ele alınmı tır. Dolayısıyla 1- nanç tarzlarının ne çe it toplumsal ahlak sistemlerini ve onların da hangi zihniyet biçimlerini güdüledi i, 2- Mevcut tarihsel sistem kategorisinin, farklı bir tarihsel sistem kategorisine dönü mesiyle meydana gelen toplumsal de i menin, inanç ve ahlak biçimlerinin arasını nasıl ayrı tırdı 1, 3- Bu ayrı manın ne tür sosyo-ekonomik davranı kalıpları ve modellerine yol açtı ı; ahlak, iktisat ve bunlarla ilgili ortaya konulan teorilere de bakı açımızı tayin eder.

Gerek u ana kadar yapt ımız tespitlere gerekse ara tırmanın “kavramsal çerçevesi”nde i lenen “ahlak”, “ethics” ayrımının gerekçelerine dayanarak, Smith’in “*Ahlakî Duygular Kuramı*”nda ortaya koydu u ahlak görü lerinin, modernist dönü üm çerçevesinde XVIII. yy. Batı toplumsal hayatına damgasını vuran seküler ahlakın bir izdü ümü oldu u söylenebilir. Bu ahlak tarzının ya da kuramlarının dinî ahlaktan en temel ve ayırıcı farklarını u etapta ortaya koymak; Smith’in ahlak anlayı na apriori bir ık tutmak yanında Sokrates’ten beri –bazı istisnalar dı nda– men ei ne olursa olsun lâdinî olarak temellendirilen “ahlak felsefeleri”ne de referans te kil etmesi açısından önemlidir. Gerçekten de birbirleriyle çatı an fayda ve mahzurlarına ra men Eski

<sup>231</sup> Bierstedt, Robert, “18. Yüzyılda Sosyolojik Dü ünce”, çev. Uygur Kocaba o lu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihî* (içinde), ed. R. Nisbet, T. Bottomore, çev. Mete Tunçay, A. U ur, Ayraç Yay., Ankara, 1997, s. 18.

Yunan'dan bu yana Batı dü üncesinde, Epikür'de “zevk”i, Bentham, Stuart Mill ve Spencer'de “fayda”yı, Smith'de “cazibe”yi (sympathie), Rousseau ve Jacobi'de “hissiyat”ı, Faurrier'de “ihtiras”ı, Kant'ta “kanun” veya “salt görev duygusu”nu, Duffendorf'da “Allah korkusu”nu, spritüalist Hıristiyan felsefesinde “düzen”i esas alan pek çok ahlak sistemi olu mu tur. Tıpkı Batı toplum dü üncesinin tarihî arka planını besleyen kaynaklarda oldu u gibi ahlak dü üncesinin de genel kriterleri bu klasik sistemlerin etkisinden ba ımsız sayılamaz. Üstelik aralarındaki bütün çeli ki ve kar ıtlıklara ra men rasyonel Batı ahlakının ve laisizmin; Rönesanstan sonra, Kilise'nin akıl ve vicdanlar üzerinde egemen olma iste ine kar ı bir tepki olarak geli ti i çıkarımında bulunulabilir.<sup>232</sup> Katolik Kilisesi “siyasi erk” ve “toplumsal düzen” adına ortaya koydu u bütün kural ve dogmalarıyla kendisini din ile özde le tirdi i içindir ki, görünürde, dinin toplumsal ve siyasi alandaki kurumsalla ma süreci ve dinamiklerinden elini çekmesini isteyen ahlakî ve iktisadî bütün kuramlar aslında Kilise'nin kendi nüfuz ve tahakkümünü sergileyen tutumuna kar ı geli mi tir. Bundan dolayı Smith'in görü leri de dahil olmak üzere ele tirel olarak geli tirilen çe itli teorilerde tek Tanrılı dinlerin “insan”, “toplum”, ve “ahlak” telakkilerine uygun pek çok fikre rastlamak mümkün olmaktadır. Aynı konuda; insanda –burada filozof veya dü ünür– fıtraten varolan temyiz kuvvesi (ki böyle bir kuvvenin varlı ı zaten Shaftesbury –Hutcheson– Smith ekolünün ahlak görü ünün temel dayanaklarından) ve kültürler/medeniyetler arası etkile imin katkısıyla ilgili di er iki ihtimali göz ardı etmeksizin dinî ahlak ile seküler ahlak anlayı ı arasındaki temel farklara dönebiliriz.

Dinî ahlak ya da teknik açılımı ile din ile temellenen ahlak teorilerinin asli karakteri, Tanrı'nın varlı ı ile vahiy gerçe inden hareket etmeleridir. Bu cümleden olarak özellikle de Katolik ahlak teolojisinin\*, tüm ba layıcı eylem normlarını Tanrı'nın iradesinden türeten ilahî (Tanrısal) bir eti i savundu u söylenebilir:

*“Dinde temellendirilmiş bir etikteki ‘yapmalısın’ ya da ‘yapmamalısın’ biçimindeki ahlakî gereklilik buyruğunda, sonuçta Tanrı, insana hitap etmektedir. Ahlakî sorumluluk Tanrı'ya yanıt vermek demektir. Tanrı hem*

<sup>232</sup> Özbilgen, Erol, “ thal Malı Kavramlar ve De i en De er Yargıları”, *Dergâh*, C. II., Sayı: 18, A ustos, 1991, s. 15.

\* Protest etki Calvin ve Luther'in fikirleri çerçevesinde reformist mezheplerin görü lerinde incelendi i için burada daha çok protest tutumun kendisine kar ı ortaya kondu u Katolikli i ele almaktayız.

*kutsal hem de iyi olan demektir. Ahlakî iyi, kutsal olanda köklenir, ahlakîlik ise dindedir.*<sup>233</sup>

XVII. yy'ın ikinci yarısına gelindi inde ise Kuzey ve Batı Avrupa'nın hem Katolik hem de Protestan ülkelerinde ahlakî ve iktisadî dü ünce ileri ölçüde bir “sekülerle me”ye –veya Fransızcada onun e de eri gibi gözüken “laikle me”ye– maruz kalmı tı. Bu süreç on sekizinci yüzyılda daha da ileri gidecektir. Bu terimler ahlak ve iktisat dü üncesinde a ırlı ın nasslardan, vahiyden ve uhrevilikten akla, duyguya ve dünyevî refah mülâhazalarına kaymasını temsil ediyordu.<sup>234</sup> Bir kez daha vurgulamak gerekirse laikle mekten maksat dünyevîle mek, dinî metin ve otoriteleri referans kayna ı olmaktan çıkarmak, bütün dikkati insanın bu dünyadaki faydasına yöneltmek, maddi verimlili i (üretkenli i) her eyin ölçüsü kabul etmektir.<sup>235</sup> Yine Vinner'e göre ahlak ve iktisat dü üncesinin “sekülerle me” veya “laikle me”sinin bazı ülkelerde kilise dı ındaki insanlardan çok din adamları arasında görülmesi Batı dü üncesindeki, dinin Katolik Kilisesi (hatta bu durum Protestan ülkelere de te mil edilebilir) nezdindeki temsiline içten bir tepki olarak yorumlanabilir. Din adamları ço u zaman Katolik Kilisesinde do al ilahiyat, ahlakî ilahiyat ve hukuk adına, Protestan ülkelerde ise do al ilahiyat, ahlakî ilahiyat ve ahlak felsefesi adına “laikle tirilmi ” bir ahlakın önde gelen müfessirleriydiler.<sup>236</sup> Artık Aristo'nun hiyerar ik Kâinatı, yerini, Newton'un “dünya makinesi”ne bırakmı tır. Kökten zihniyet farklılaşmasına sebebiyet veren bu de i im, insanın tabiat ile uyum içinde ya amasına son verip, onu tabiata hâkim olmaya yönlendiriyordu. On sekizinci yüzyılda akıl ve tabiat, ilahî bir aklın tezahürleri olarak anlaşıldıkları sürece vazıh olarak sahip oldukları ahlakî de er dolayısıyla Tanrının varlığını ispat için yeterli idilerse de nasıl ya anacalarını göstermediklerinden dolayı do al bilimden bir ahlak çıkarılamazdı. Di er taraftan filozoflar tabiat biliminde de erdem veya bir hayat kodu aramak zorundaydılar. Bu arayış, sonuçta, de erini ve me ruiyetini bizzat kendinden ve toplumu dönü türme amacından alan kendi dı ında ise herhangi bir dinî referans kayna ına ihtiyaç duymayan do al inanç/ahlak felsefesine yol

<sup>233</sup> Krautwig, N., *Sittlichkeit, Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, H. Fries, C.4, Münih, 1970, s. 108.'den nakleden Annemarie Pieper, *Etîge Giriş*, çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999, s. 111.

<sup>234</sup> Vinner, Jacob, *The Role of Providence in The Social Order*, Princeton: Princeton University Press, 1972, s. 55.

<sup>235</sup> Özel, Mustafa, “ İktisadî Dü üncenin Laikle mesi”, *İktisat Risaleleri* (içinde), der. Mustafa Özel, İstanbul: z Yay., 1997, s. 9.

<sup>236</sup> Geni bilgi için Bkz. Vinner, a.g.e., s. 55.



açacaktır. XVIII. yy'ın bilim anlayışını da yansıtan bu yeni görüşe göre bütün kurulların en erdemlisi, akıl vasıtasıyla önyargı ve hurafeleri yıkacak ve nesnel bilimsel ilkeler üzerine seküler bir toplum kuracak olan bir insan bilimi yaratmaktır. Hem do al dinin hem de do al ahlak felsefesinin genel hatlarını özetlemeye çalıştığımız bu cümlelerdeki fikirler, Smith'in eserlerinde kısmen teyit edilse de özellikle dinî görüşlerini sergilediği *Ahlakî Duygular Kuramı*'nda, "deistik" yanında teistik anlayışla da örtülen görüşlerle karşılaşabilmekteyiz.

Aydınlanma ile; bilim ve bilimsel araştırmaların ve aklî olmayan her şeyin –özellikle de dinin aleyhine– yükselişine geçmesiyle ve eş-zamanlı olarak "ticaret toplumunun zuhuruyla birlikte, klasik çağın, do al dünyada bir amaçlılık, plan, düzen ve değer bulunduğunu öne süren dinî otorite destekli geleneksel teleolojik anlayış"<sup>237</sup> sarsılmıştır. Söz konusu sarsıntının, Fransız, İngiliz ve Alman aydınlanmalarında birbirinden farklı özellikler arz etmesi de konumuz açısından önemi haiz bir bulgudur. Mesela Fransız Aydınlanması söz konusu olduğunda Aydınlanma felsefesinin din karşıtlığından söz etmek daha kolayken, Alman ve İngiliz aydınlanmaları için açık bir din karşıtlığı vurgusu yapmak zorla maktadır.<sup>238</sup> Aynı konuda zikredilmesi gereken bir diğer nokta da Aydınlanma filozoflarının dine karşı tutumlarının, milliyetlerine ilaveten farklı zaman dilimlerinde, farklı özellikler göstermesidir. XVIII. yy'ın birinci yarısında Aydınlanma felsefecilerinin çoğunluğu "deist Tanrı inancı"ni paylaşmışlar ve do al bilimlerinin kavramlarını kullanmışlardır.\*

<sup>237</sup> Cevizci, Ahmet, *Etîğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 95.

<sup>238</sup> Altun, Fahrettin, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Yöneli Yay., 2002, s. 92. Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz., Cassirer, E., *The Philosophy of the Enlightenment*, Beacon, Boston: Pr., 1955, ss. 134-136.

\* Eserlerini ikinci yarısında vermiş olmasına rağmen entelektüel kimliğinin muhtevası ve dönem itibarıyla Smith'i yüzyılın birinci yarısına ait olan düşünürler arasında zikredebiliriz. Reform hareketlerinden bu tarihe kadar geçen süreçte içinde Hıristiyanlığın yanlış yorumlarıyla ilgili kanaatler pekişerek ve yaygınlaşarak yüzüne çıkmış; kilisenin tasvir ettiği "ilahî düzenlilik" görüşü sınırsız kaos olarak görünmeye başlamıştır. "ilahî düzenlilik" in de i mezli i" itikadı, bu kez Tanrı'nın yüce mevkiini belirtmek, bilgiyi sorgusuz sualsiz "ezelî"ye bağlamak yerine, "zaman"dan –ve "ezelî"den– ayırmak suretiyle i e yarım; bilim yalnızca düzenliliği arar ve hedefler olmuştur. Bunun teolojik plandaki karşıtlığı, Hıristiyanî "teoloji kurma" geleneğinden inhiraf eden, dünyadan çektilirilmiş bir Tanrı idrakiyle bağlantılı yeni bir teolojik-ideolojik tutumdur. Newton'un fizikte, fizyokratların iktisattaki hipotezlerine temel teşkil eden ilahî düzenlilik görüşü, teologlardan sâdır olmamasına rağmen, Kilise hilâfına gözükmemesi ilk bakışta ilginçtir. Fakat bu durumun, yukarıdaki açıklamalar ışığında açıklanabilir: Batı epistemolojik, teolojik/ahlakî hatta iktisadî zihniyetinin oluşumunda, Descartes'ın, Newton'un ve Fizyokratların görüşü olduğu genel kabulün arka planında, Kilise'nin kurumsal planda, düşününce temyiz makamı olma kudretini yitirmesi yatmaktadır. Geni bilgi için bkz. Berat Demirci, "Mekanistik İktisadî Zihniyetin Eleştirisi", *Kutadgubilig*, Sayı: 6, 2004, ss. 176-183.

Yüzyılın ikinci yarısına gelindi inde filozofların önde gelenleri, ateist bir yaklaşıma benimsemi ve “faydacılık”ın esasları uyarınca hareket etmeye başladılar. Bütün bunlardan Adam Smith’in dinî ve ahlakî görüşleri adına pek çok çıkarımda bulunulabilirse de, burada işlemekte olduğumuz devrin düşünce yapısının ve İngiliz aydınlanmasının genel karakteristikleri doğrultusunda ana hatlarıyla bunları söyleyebiliriz: XVIII. yy’da ve sonlarında halen bireysel mutluluk ile toplumun iyiliğini uzlaştırma çabası içinde olan “ahlak duygusu öretisi”nin İngiliz savunucuları, insanda, ahlakî değerleri ve ahlakî ayrımları –hem Tanrı’nın iradesinden hem de devletin yasasından– bağımsız olarak algılama imkânı veren bir “ahlak duygusu” olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>239</sup> Bu durum her şeyden önce, geç XVIII. yy’da, dinî versiyonu yerine bireysel planda da olsa ikame edilmek istenen –otonom– bir ahlak anlayışının varlığını gösterir. Bu istek, aynı zamanda “ahlak”ın; “toplumsal yapı”nın sosyolojik çözümlmelerine denk düşecek biçimde düzenlenmekte olduğunu ve toplumun dikkati ile toplumsal istikrarın hizmetine sunulmaya değer bulunduğunu göstermektedir.

Fakat, on sekizinci yüzyılda ahlak ile ilgili birey odaklı düşünsel çabalara rağmen, babası kısmen Protestanlık, kısmen kapitalizm olan “bireycilik” sonucunda geleneksel toplumsal hayat formlarının parçalanıp dağılması, toplumsal hayatın gerçekliğini, “geleneksel vokabüler”de içerilen normlardan koparttı ki, “ödev” ile “mutluluk” arasındaki tüm bağlar giderek çözümlü atıldı. Bunun sonucu, “moral terimler”in yeniden tanımlanmasıydı. “Mutluluk” artık, toplumsal bir hayat formunu yöneten kriterler içinde anlaşılan ve ulaşılan doyumlar çerçevesinde değil, “birey psikolojisi” çerçevesinde tanımlanacaktır. Böyle bir psikoloji ise, henüz mevcut olmadığı için icat edilmek durumundadır. On sekizinci yüzyılın her moral filozofunda bulunan değerler, tutkular, değerler, ilkeler aygıtının bütününi de buradan çıkar.<sup>241</sup>

Tam bu noktada Smith; doğumuna sebep olduğu iktisat disiplini de sahip olduğu bütün övgü yüklü değerlendirmeler ve öhretinin öncesinde, XVIII. yy’ın, “sosyal düşünür”ün ahlak ve siyaset bilimcisi ile örtüşen, din adamlarının filozoflarla, dinî normların ise otonom ahlak prensipleriyle yer değiştirmesinin gündemde ve revaçta

<sup>239</sup> Altun, Fahrettin, a.g.e., 19 numaralı dipnot.

<sup>240</sup> Cevizci, Ahmet, *Etîğe Giriş*, s. 127.

<sup>241</sup> MacIntyre, Alasdair, *Ethik’in Kısa Tarihi*, İstanbul: Paradigma Yay., 2001, ss. 189- 190.

oldu u ahlakî/epistemolojik dönüümün gerçek bir prototipi olarak karımıza çıkar. “*Ahlakî Duygular Teorisi*”nde “ahlak”, –Fransa’nın, toplumu; din, siyasî otorite ve birey karısına çıkararak versiyonunun tersine– Aydınlanma’nın, İngiltere’ye yansıdığı individualist perspektif doğrultusunda psikolojik mekanizmalar ve sensualist çözümlenmeler eliinde birey ve ilişkileri nezdinde incelenerek yüceltilmektedir. Böylece “ahlak” XVIII. yy’ın ikinci yarısında sosyal ilişkiler bağlamında ve metafizik bir itinayla başımsız bir eser kapsamında belki de son defa verilen imtiyaz, bir yandan da paradoksal biçimde\* onu hayatın diğer alanlarından, özellikle vahiy ile bağlantısındaki dinden ayrıtırmıştır.\*\* Smith’in bu yaklaşımı, pek çok öncülünün ve çağdaşının entelektüel gayretleriyle birlikte Hıristiyanlığın kabulünden beri Batı toplumsal hayatını düzenleyen din-ahlak ilişkisinin ve bu ilişkisinin yön verdiğini toplumsal zihniyetin

\* Bu paradoks tıpkı burjuvazinin ve kapitalizmin Kilise’ye ve onun temel dayanağı olan dine karşı olarak ortaya çıkmasına rağmen dinin, –özellikle Protestanlığı– kapitalizm ile onun hem “içeride” me ruiyet kazanmasının etkileyici manevî gücü olması, hem de dışındaki dünyanın sömürgeleştirilmesini kolaylaştırması arasındaki paradoksal ilişkiye benzer. Kapitalizmin dayandırıldığı ahlakî zihniyeti sahiplenmek amacıyla günümüzde Katolik çevrelerin Protestanlarla girdikleri yarışa bakıldığında, kapitalizme salınmak istenen dinî me ruiyet daha net anlaşılabilir. Oysa kapitalizmin temelini, özellikle XVIII. yy’dan itibaren “kapitalist sürecin” ilahiyetini ve sonuçlarına dayanarak, Weber’in tezine rağmen Protestan ahlakı ile ilişkilendirmeyi reddedenlerin çıkışı noktaları, böyle bir sistemin ancak lâdini bir ahlakî temelle ivme kazanabileceğini görüşünden yandadır. Bir yandan sistemin olumsuzluklarını Protestanlığına salıncakla karşılamakla me ruiyetle bertaraf etmediği diğer yandan ayırıcı vasıfları “rasyonalite” ve “gelişimsellik” olan kapitalizmin sadece Protestan ülkelerde ortaya çıkabileceğini dayatma isteğinden kaynaklanmaktadır: “Weber’in Protestan ahlakına yamamak istediğini rasyonalite, irrasyonelitenin ta kendisi de ilahî mi? İnsanı eyleme yalın tıran, insan haysiyetini sıfıra indiren bu ahlak, kapitalizmin cinayetleri ve adillikleri üzerine örtülen bir örtüdür.” (Bkz. Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yay., 24.b., 2004, ss. 185-186.) Yine Calvin’in “Akıldan ne kadar uzaklaşırsa insan o kadar insan o kadar mutlu olur.” söylemini örnek veren Meriç’e göre, bu ahlakın akli ve ilmi ön plana aldığı da doğrudur. (Bkz. Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yay., 2.b., 1993, s. 346.) İlahiyetçi Kalvin’ci ilahiyat insanın kaderini de ilahî iradeyle inandırmasıyla da dogmatik ve irrasyoneldir. (Meriç, Cemil, *Umrandan Uyarılığa*, İstanbul: Ötügen Yay., 1977, s. 21.) Nitekim bu hususun; XVIII. yy’da özerk iktisat biliminin ve kapitalist teorinin öncüsü olarak Smith’in; bu disiplini, yine özerk olarak ihdas ettiğini ahlak anlayışına dayandırdığını yolundaki görüşlerle destek bulduğunu söylenebilir.

\*\* Bir kez daha vurgulamak gerekirse özellikle XVIII. yy’ın ikinci yarısında bundan böyle toplumsal hayatın bütün alanlarına damgasını vuracak olan bu kopuş; kökü çok gerilere giden bir dizi toplumsal değişim dinamiğinin Batı’daki doğuş sürecinin bir sonucudur. Bu süreçte, cârî vahiy-insan ilişkisine karşı temel itiraz; ontolojik, psikolojik ve teolojik açılardan değil, Kilise’nin temsil ettiği dinî anlayışın epistemolojik ve toplumsal uygulamalarından kaynaklanmıştır. Gerek ahlakî bilimlerin gerekse ahlakî öznenin vahiyden kopuşu sürecinin epistemolojik açıdan tahlili konusunda şu cümlelere başvurabiliriz: “Aydınlanma dönüümlerinin skolastizmi reddedilerindeki protest tavrılarının temelinde, dinî ve metafizik dogmaların baskısıyla, eylemin gerçekliğinin karanlıkta bırakıldığı iddiası yatmaktadır. Gerçekliğin keşfetme ideali, XVIII. yy bittiğinde akidele ereği ‘insan hakikati sadece keşfetmez, bizzat yaratır’ döndürür. Bizzat yaratmak, ahlakî bilimlerin ‘doğaya ve tarihe bağlı’ bir zemine kaydırılmasına imkân verir. ‘Hakikatin bizzat yaratılması’ eylemi, ara tırma nesnesinin de zihni bir çerçevede ‘yeniden yaratılması’ demektir. ‘Olgu’ ve ‘anlam’ ile insan arasındaki bağın, bizzat –yeniden– yaratmak suretiyle koparılması, gerçek varlıklar dünyasında müdahale edilemez, denetlenemez, yalanlanamaz ve doğrudan doğruya kapalı ve sistematik bir bilgi türünün hakimiyet kurması demektir.” Bkz. Berat Demirci, a.g.m., s. 180.

kırılmasına sebep olmu tur. Kırılmanın; iktisadın teori ve pratikte öne çıkmasıyla kopu noktasına geldi i safhada kar ımıza bu defa tek ba ına çıkan isim “*Ulusların Zenginliği*” ile Adam Smith’dir.\* Smith’in “epistemolojik niyetinin; ‘do aüstü’nün ‘do al’la, dinin bilimle, Tanrısal buyru un do a yasasıyla yer de i tirdi i”<sup>242</sup> zamanının anlayı ına kısmen ve gönülsüz de olsa uymaktan ba ka bir amacı olmadı ı söylenebilir: Eserinde ortaya koydu u ekonomik prensip, kuram ve tekliflerin; serbest bir rekabet piyasasında ahlak ve inanç dahil her eyin serbestle ece i “kapitalist bir dünya sistemi”ne yol açaca ını belki kendisi de öngörmemi tir.

Gerçekten de geli imini XVIII. yy sonlarında tamamlayarak dünyada yeni bir dönem açacak olan Batı modernist tecrübesi ngiltere’de; ekonomik, siyasi, felsefi ve teknolojik di er ko ullara Smith’in görü lerinin de katkı ve tesiriyle, o zamana dek hukuki/siyasi kodlamaların ve toplumsal hayat pratiklerinin güdülendi i dini/ahlakî altyapının; yerini, bireysel “yarar”ın temini, haz ve çıkarların tatmini adına, maddi refah ve rekabeti biricik gaye edinen hüviyetiyle özerk bir disiplin ve faaliyetler bütünü olarak “ekonomi”ye terk etmesine yol açmı tir.\*\* Bundan böyle, Aydınlanma’nın ahlak

\* Hattâ Smith’in, ekonomik sistemini me rula tırmada insan tabiatıyla ilgili tespit ve tekliflerini –masum olarak de erlendirebilece imiz bir çerçevede– ortaya koyu tarzi, ardından gelen yüzyıllar boyunca hakim ekonomik sistemlerin elinde kendi özel amaç ve hedeflerini me rula tırmak yolunda kullanılmı tir. Daha yetmi li yıllarda çok saygın bir piyasa ara tırmasının tüketici halk arasındaki genel bir rahatsızlı ı izahı; hem bu görü ümüzü hem de kapitalizmin global slamî çözümlerle reforme edilebilirli i ile ilgili genel kanaatimizi destekler mahiyettedir: “Birçok yılı kapsayan bir dönem boyunca psikolojik ve tutumsal incelemeler yapmak suretiyle, insanların kendi eylemleri ve daha da önemlisi ülkeleri tarafından kendi adlarına yapılanlar için ahlakî (moral) haklıla tırmalar bulma ihtiyaçları ile sürekli etkilene geldik. Ve son birkaç yılın hadiseleri... kurumlarımızın almakta oldu u ahlakî yönler hakkında müthi bir rahatsızlık yarattı”. Bkz. Daniel Yankelovich, “Business in The 70’s: The Decade of Crisis”, *Michigan Business Review*, XXIV, November, 1972, s. 27 vd. Hattâ özellikle “üçüncü dünya”ya yönelik olan ekonomik geli me modellerinin de belli bir “insan modeline” dayandı ı söylenebilir. Çünkü “teknoloji transferleri atılımları ve salt ekonomik geli me modelleri bile gerçekle ebilirlik beklentilerini bazı temel insan faktörlerine dayandırmak durumundadır. Bu faktörler de insanın nasıl i gördü üne; güdülenmelerinin, ili kilerinin nasıl oldu una dair varsayımlara, yani varsayılan genel bir ‘insan modeli’ne dayanır. Böyle bir modelin orijini ise, Batı ya antularından kaynaklanan psikolojik kuramlardır. nsanın davranı sal kalıplarında Batı modeline do ru tek yönlü de i iklik beklentileri de uygulamaların dayandırıldı ı insan modelini peki tirir. öyle ki, ya herkesin Batı için geçerli insan modeline uydu u varsayılmakta, ya da farklı olanların, eko nomik geli me ile Batı’dakine benzeyece i beklenmektedir. Bkz. Çi dem Ka itçıba ı, *İnsan Aile Kültür*, 3.b., stanbul: Remzi Kitapevi, 1996.

<sup>242</sup> Bottomore, Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. R. Nisbet, T. Bottomore, çev. Mete Tunçay, A. U ur, Ankara: Ayraç Yay., 1997, s. 19.

\*\* Bu radikal-seküler dönü ümü fizyokratlar ve klasik iktisatçılar nezdinde öyle ortaya koyabiliriz: Fizyokratlar ile ku ak ve zaman itibariyle içiçe geçen klasik iktisatçılar, do al düzenin varlı mı kabulde onlarla hemfikir iken bu düzenin men ei konusunda yani düzeni Tanrı’ya de il “kar arzusu”, “biriktirme güdüsü”, “rekabet e ilimi”, i bölümü içgüdü” gibi ruhi e ilimlere dayandırmakla onlardan ayrılırlar.

ö retisi, Fransız Aydınlanması'nda, çıkardan mahrum kalındı ı zaman, güçten dü en dinin yerine ikame edilmek üzere topluma yeni bir katlanma gücü sa lamak ve buna entelektüel bir temel bulmak için harcanan umutsuz çabalara kanıt olu turmak,<sup>243</sup> ngiliz aydınlanmasında ise, ahlakî öznedede bireysel ilgiler ile toplumsal ilginin, bencillik ile di ergamlı ın fitri uyumundan; toplumun iyili ine yönelik eyleme ve bireysel tatmine yükselmenin yollarını göstermekle<sup>244</sup> makes bulacaktır.

Kapitalizm, endüstriyalizm, kentlilik, demokrasi, ussallık, bürokrasi, uzmanla ma, farklıla ma, bilimsel bilgi, teknoloji, ulus devlet v.b. unsurlar modernli in temel parametreleri olarak kabul edildi inde bunlar do rultusunda modernli in temel zihniyeti konunun bütün uzmanlarına göre; “Avrupalı olmak”, “bireyin do u u”, “Tanrı'nın ölümü”, “normatif olan her eye ba kaldırı” ve sonuçta dinî dünya tasarımlarının yerini dünyevî bir kültürün almasıdır. Bu uzmanlardan biri olan Habermas'a göre; bilim, ahlak ve sanat alanlarının XVIII.yy'da birbirinden ayrılmasını; devlet ile toplumun, akılcı do al hukuk ile siyasal ekonominin ve en genel ifadesi ile “bilme” ile “inanma”nın birbirinden ayrılması izlemi tir. Bu durum, entelektüel alana (bilimsel ara tırmalar, teoriler, edebî eserler), toplumsal kurumlara ve gündelik hayat nezdinde sosyal realiteye, gelene in normalle tirici fonksiyonlarına ba kaldırı ve normatif olan her eye isyan ekinde yansıma tır. Bu ba kaldırı, geleneksel ahlakîlik ve yararlılık standartlarını etkisiz hale getirmenin bir yoludur.<sup>245</sup>

Geleneksel Hıristiyanlık ça ı ile diyalektik felsefe arasında, geli meye günümüzde de devam eden, büyük bireyci gelenekler ortaya çıkmı tır. Bu gelenekler bütün birey-üstü Tanrı, cemaat, bütünlük ve varlık kavramlarından vazgeçerler. Onlar bunu yaparken, bireysel bilincin iki eklini, “olgu bilgisi”yle “de er yargısı”nı birbirinden tümüyle ayırdılar. Bilim XVII. yy'da “ahlaken yansız” hale gelmi ti ve Aydınlanmanın problemi de er-yargıları için ba ka bir nesnel temel bulmaktı. Bireyci perspektif sadece, üç mümkün cevaba izin vermektedir.\*

<sup>243</sup> Horkheimer, M.; Adorno, T, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. O. Özügül, C.1, stanbul, 1995, s. 103.

<sup>244</sup> Cevizci, a.g.e., s. 127.

<sup>245</sup> Geni bilgi için bkz. Habermas, Jürgen, “Modernlik: Tamamlanmamı Bir Proje”, çev. G. Nali , *Postmodernizm* (içinde), ed. N. Zeka, stanbul: Kıyı Yay., 1990.

\* Teolojik açıdan Fransız aydınlanmasıyla ngiliz aydınlanması arasındaki etik temellendirme farkını da ortaya koyan bu paragraf, toplumsal gelenek ve sosyal mirasın, toplumlararası farklılıklara sebebiyet verdi i ile ilgili önceki paragraftaki kanaatimizi teyit eder mahiyettedir.

- a) De er yargıları ya da genel kuralların bir ekilde bireysel vicdana dayandırılabileninin inkârı. Bu görüş , her bireyin akla uygun olarak kendi öz çıkarının ve en yüksek mutlulu un pe inden ko ması durumunda, toplumun da kendili inden tatmin edici bir biçimde i leyece ini öne sürmekle yetinir.
- b) Genel çıkarına uygun dü en kuralların bütün insanlarda özde oldu una inanılan insan aklına dayandırılabilen i iddiası.
- c) Her bireyin kendi en yüksek tatmininin pe inden ko masının genel iyili ine katkıda bulunan bir dizi kurala temel sa layabilece i hipotezi.

Bu kurallar hiçbir evrensel geçerlilik iddiasında bulunmaz, bununla birlikte en azından pratik anla mayı mümkün kılar ve toplumsal kurumların tatmin edici bir biçimde i leyi ini temin ederler. Argüman, bireyci görüşün herhangi bir ahlak sistemiyle ba da maz oldu u de il, fakat tam tersine, bütün ahlaklarla ba da abildi i, ve dolayısıyla onlar arasında tarafsız kalabildi idir. Bireycilik temeli üzerinde, hiçbir de er sisteminin geçerli bir sistem olarak tesis edilememesinin nedeni tam tamına budur. Bu problem, modern Batı endüstri toplumunda hiç olmadığı kadar acil bir problem haline gelmiştir. Toplumda, bilimsel bilginin muazzam gelişimi insanlara doğa üzerinde devasa bir güç kazandırmıştır. Fakat aynı zamanda bu durum, rasyonel bilginin ahlaken yansız oldu u ve ahlakî bir konum ya da herhangi bir de erler cetvelinin tesisine hiçbir katkıda bulunamayacağı sabit bir tarzda daha açık hale gelir. Dolayısıyla, hâkim akılcı dünya görüşü içinde birtakım de erlerin zorunlulu unu göstermenin imkânsızlığı, “nihilizm”in yapısal temelini oluşturur.<sup>246</sup>

Gerek bir bilim dalı olarak ahlak felsefesinin, gerekse toplumu düzenleyen normatif kurallar bütünü olarak ahlakın toplumsal rolünün; insana, tabiatına dayanarak yeni bir hüviyet vermek isteyen “iktisat” tarafından devralınmak istenmesi, yukarıdaki açıklamaların en çarpıcı örneğini oluşturur. Bağımsız bir bilim dalı olarak iktisadın, teoloji ve ahlak felsefesinden, iktisadî faaliyetlerin de dinî ve ahlakî normlardan kopması yolundaki temel toplumsal problematiğe de atıfta bulunan bu tablo on

---

<sup>246</sup> Goldmann, L., *The Philosophy of Enlightenment*, trans. By Henry Maas, London, 1968, ss. 25-28.

dokuzuncu yüzyıldan itibaren toplumsal süreç, kurum, aygıt hatta birey tipine damgasını vuracak olan kapitalizmin de tetikleyicisi olmu tur.\*

## 2. İktisadî Zihniyet Telakkilerindeki Dönüşüm ve Sosyo-ekonomik Yapı

On sekizinci yüzyıldan önce, toplum çıkarlarının veya toplum gereksinimlerinin zirvede olduğu yerde ekonomik faaliyetlerin hükümet tarafından yönetilmesi, doğulu tartılmayan bir ilkeydi. Bunun doğal sonucu olarak ekonominin, toplum genelinde kabul edilmiş olan ahlak ilkeleri ile uyumlu olması gerekmektedir. Ekonomi hiçbir anlamda; yasaları, kendi süreçlerinin içten gelen zorlamalarıyla bağımsız olarak meydana gelen bir faaliyet alanı olarak düşünülmedi. Yunanlılar, Romalılar, Ortaçağ hükümetleri ve Papalıkta, hattâ ticari ekonomik tasarımlarla dolu ilk ulus-devletlerde ekonomik meseleler, tutarlı bir fikir birliğiyle, toplumsal faaliyetlerin ikinci planda kalan bir yönü olarak kabul edilmişti. Hükümetler, hadleri olmayan bir alana müdahale ettiklerini belirten kararı çıkılarına yanıt vermek zorunda kalmaksızın, uygun bir şekilde ekonomik seviyeleri idare edebiliyordu. Bu durumda, Kilise bile, “adil fiyat” doktrinini açıklarken veya belli düzeyin üzerindeki faizleri tefecilik olarak tanımlayıp kınarken olduğu gibi, ekonomik uygulamaları, hiç duraksamadan düzenlemeye girişti.

Bununla beraber, XVI. ve XVIII. yy’lar arasında ortaya çıkan kapitalizm çeydi, kendi hareket özgürlüğüne getirilen bu kısıtlamalara, geleneklerle ilgisini keserek, devrimci bir yaklaşımla meydan okudu. Burada ona, uygun “i ahlakı” ile hareket eden bireyin, kendi girişiminin meyvelerini toplamaya hakkı olduğunu vurgulayan Protestan görüşü yardımcı oldu. Böylece bağımsız kurallar ve denetimler sistemine; üretim, ticaret ve ticaretle merkantalistlerce zorla kabul ettirilenen ticari doktrinlere karşı bir saldırı başladı. “Laissez nous faire, laissez nous passer” (bırakınız ne istersek yapalım, mallarımız ve biz özgürce istediğimiz yerden geçelim); girişiminin devletçi mutlakî monarşilere ve onların kendi kendini “egemen” ilan eden devletlerine karşı çıkıydı. 1776 yılı, iki Özgürlük Bildirgesinin yayımlanmasına tanıklık etti.

---

\* Nitekim toplumsal/politik düzenin yasalarının akıl yoluyla kefedilebilir olduğuna dair modernist iddianın, yüzyılımızın sonunda beliren ekolojik, etik, iktisadî problemlerin beraber hayatı ve kainatı tehdit edici boyutları karşısında gerilemesiyle birlikte “postmodernizm”, “global etik”, “dinlerin a kın birliği” gibi yaklaşımlar ve yeni siyasî, ekonomik ve ekolojik olumlar nezdinde uluslararası ölçekte bir ahlakî istikrar arayışı hızlanarak sürmektedir.

Jefferson'un metni, 13 Amerikan kolonisinin uzak bir ba kentten gelen imparatorluk emirlerine bundan böyle ba ımlı olmayacağını duyurdu. “*Ulusların Zenginliği*”, özel giri imciye hiçbir politik karar engeliyle kar ıla madan kazancını en üst düzeye çıkarma izni verildi i takdirde, bunların elindeki sermayenin ekonomiye yüksek verim ve canlılık getirece ini iddia etti. adamları, devlet adamlarına “Bizi rahat bırakın”, dedi. E er kar ı durulmaz bir gerçek olmasaydı, bu istek geçmi te sık sık yapıldı ı gibi göz ardı edilebilirdi; fakat bir kere, ok yaydan çıkmı tı: Sanayiden elde edilen yeni zenginlik; hükümetlere kar ı koymaya yetecek, yardım derneklerine yeterince ba ı yaparak kiliselerin sansürünün önünü kesecek, ya amları sanayide yaratılan i olanaklarına ba lı olan halk kitlelerini denetleyecek gücü getirmi ti. te bu nedenlerle yeni doktrinler –klasik ekonomi veya temelindeki “laissez faire” dü ünçesi– Napoleon Sava larının biti iyle ba layan on yıllarda üstünlük kazanmı tı ve bu durum en belirgin olarak, o zamanın sanayi lideri olan ngiltere’de görüldü.<sup>247</sup>

Gerçekten de on sekizinci yüzyılın son çeyre i iktisadî ve siyasi örgütlenmede yeni bir ça ın kurulu unu müjdeleyen hadiselerle doludur. Üretim alanında bu ça , yakın zamanlarda tesis edilen sanayi kapitalizmi biçimine muazzam geni leme imkânları sa layacak olan Sanayi Devrimi'nin ba langıcına ahit olmu tur. Matthew Boulton ile James Watt'ın 1775'te aktedilen ortaklı ı, sanayi lideri ile bilim adamı arasında, yeni bir ittifakın sembolü olarak görülebilecek bir birli e yol açtı. Bir yıl sonra Amerikan Ba ımsızlık Bildirgesi en önemli kolonyal bölgelerden birinin sömürülmesine son verdi ve üzerinde birçok merkantilist fikirlerin in a edildi i eski sömürgeci sistemden güçlü bir deste i geri çekmi oldu. Aynı yıl içinde, filozofluktan gelen bir skoç iktisatçı tarafından, daha sonraki nesiller için iktisadın fons et origo'su (kaynak ve kökeni) olacak *Ulusların Zenginliği'nin Tabiat ve Kaynakları Üzerine Bir Araştırma* ba lıklı eseri yayınlandı ve feodal toplumdan arta kalan eylerin kaderi birkaç yıl sonra Fransız devrimi tarafından karara ba landı.<sup>248</sup>

Bric Roll'ün edebî bir uslupla verdi i tarihî özeti daha toplum bilimsel bir formata sokmak istedi imizde unları söyleyebiliriz: Sanayi Devrimi'nin kökleri XVI. yy'la kadar geri götürülebilirse de, en çarpıcı de i imlerin 1780'den itibaren

<sup>247</sup> Lipson, Leslie, *Uygurhğın Ahlakî Bunalmaları*, çev. Jale Çam Ye iltâ , 2.b., stanbul: Kültür Yay., 2003, ss. 202-203.

<sup>248</sup> Roll, Bric, “Klasik iktisat ve Adam Smith” , *İktisat Risaleleri* (içinde), ed. Mustafa Özel, stanbul: z Yay., 1997, s. 173.



İngiltere’de meydana geldiği bilinmektedir. Sanayi üretimiyle ilgili hemen hemen bütün istatistik veriler bu tarihten itibaren keskin bir yükseliş göstermektedir. Kömür ve bakır üretimindeki artışın yarısından fazlası, basma kumaşlardaki artışın beşte dördü ve pamuklu mal ihracatının onda dokuzu XVIII. yy’ın son on yılında gerçekleşmiştir. Fakat üretim kalemlerindeki bu devasa artışlar İngiltere’de mal ve hizmetlerin üretilme biçimlerinden çok daha fazla değişimin de iş mesine yol açıyordu. Aile ve evin mahiyeti, kadın ve çocukların statüsü, kilisenin rolü, insanların yöneticilerini seçme ve yoksullarını destekleme biçimi, dünya hakkında bildikleri ve bilmek istedikleri; bunların hepsinde köklü dönüşümler yaşandı. Bu değişimleri tam olarak keşfetmek ve akıl erdirmek, halâ ve önemle devam etmekte olan sosyal bir projedir. Dolayısıyla sanayilemenin ekonomik bir olaydan çok, toplumsal bir süreç olduğu söylenebilir. Nitekim bu sürecin toplumsal özellikleri Phyllis Deane’in Sanayi Devrimi’ni oluşturan ve ekonomik örgütlenmenin yöntem ve özelliklerinde meydana gelen değişimleri yedi başlık altında topladığı tablosunda açıkça görülür: 1- Modern bilimin ve deneysel bilginin “pazar” için üretim sürecine geniş ve sistemli biçimde uygulanması, 2- Ekonomik faaliyetin aile içi veya yerel kullanımdan çok, ülke çapında ve uluslararası pazarlar için üretime dönüşümüyle uzmanlaşmaya yönelmesi, 3- Nüfusun kırsal kesimden şehirlere göç etmesi, 4- Tipik üretim biçiminin genişlemesi, köle olmaktan çıkması ve böylece aile ve kabileye daha az, ortaklık ve kamu girişimlerine daha fazla dayalı hale gelmesi, 5- Gücünün, temel mallar üretiminden mamul mal ve hizmet üretimine kayması, 6- Sermaye kaynaklarının insan çabası yerine veya onu tamamlayıcı olarak daha yaygın ve yoğun biçimde kullanılması, 7- Toprak dışındaki üretim araçları (sermaye) sahipliğinin veya bu araçlarla ilişkisinin belirlendiği, yeni toplumsal ve mesleki sınıfların ortaya çıkması.<sup>249</sup>

Ünlü iktisat tarihçisi T. S. Ashton, sanayilemenin İngiltere’yi çok kısa bir süre içinde nasıl değiştirdiğini şöyle tasvir eder:

*“Üçüncü George ile oğlu IV. William’ın tahta çıkışları arasındaki kısacık dönem içinde İngiltere’nin çehresi değişti. Asırlardan beri açık tarlalar şeklinde ekilip biçilen veya ortak mera olarak kullanılan alanlar çevrildi yahut çitlendi; küçük köyler kalabalık kasabalara dönüştü; evlerin bacaları eski kuleleri küçüleştirecek kadar yükseldi. Geniş ana yollar yapıldı: Defoe’nin çağındaki seyyahların iyi huylarını bozan o kötü ulaştırmadan daha düz, daha sağlam ve geniş yollar. Kuzey denizi ve İrlanda denizi, Mersey, Ouse, Trent, Severn, Thames, Forth ve Clyde’in gemilere elverişli kıyıları su silsileleriyle*

<sup>249</sup> Bkz. Deane, Phyllis, *İlk Sanayi İnkılabı*, Ankara: T.T.K. Yay., 1988.

*birleştirildi. Kuzey’de yeni lokomotifler için ilk demiryollarının temeli atıldı, nehir ağızlarında ve sığ denizlerde buharlı gemiler işlemeye başladı.”<sup>250</sup>*

XVIII. yy’a gelindi inde, altına ba langıçta verilen önem, belli belirsiz de olsa, azalmaya ba lamı görünüyor, ticareti, büyük bir ulusal güç kayna ı olarak daha çok vurgulayan yeni dü ünçe akımları ortaya çıkıyordu. Bu nedenle, söz konusu akımların kendi kendilerine sordu u felsefi soru, altın piyasasının nasıl ele geçirilece i de il, geli en tüccar sınıfını görevlerini daha iyi yapmaları için destekleyerek nasıl durmadan daha fazla zenginle ilece iydi.<sup>251</sup>

## **B. Hayatı\***

1723’te skoçya’da, Fife Kontlu u’na ba lı Kirkcaldy Kasabasında do du.. Smith babasının öldü ü yıl dünyaya gelme talihsizili ine u radı ve birkaç ay önce dul kalmı bir anne tarafından büyütüldü. Kendisinin adı da Adam Smith olan babası Kirkcaldy’de gümrük kontrolörüydü. Do du u sırada kasaba, bin be yüz ki ilik nüfusuyla övünüyor ve bazı kasabalılar para olarak hala çivi kullanıyordu. Henüz on dört ya ında iken parlak ba arılar elde etti ve Glasgow Üniversitesi’ne girdi. Burada “en çok sayıda insanın en büyük mutlulu u” ifadesini icat etmekle saygınlık kazanmı olup, ahlakî sorunlara do alcı yakla ımı, dini ve siyasi özgürlük yanlısı olması yüzünden mevcut teolojik doktrinle çatı ma halinde olan Hutcheson’un gözetiminde e itimini sürdürdü. Smith sonraları hocası Hutcheson’ı, dü ünsel yönden borçlu oldu u önemli ahsîyetler arasında sayacaktır.

1740 yılında on yedi ya ındayken yetenekli skoçyalılara verilen bir burs olan “Snell Exhibition”ı kazandı ve –at sırtında yolculuk yaparak– Balliol Kolejde e itimini sürdürmek üzere Oxford’a gitti. Genç Smith, hayatının sonraki altı yılını burada geçirecektir. Fakat Oxford, o sıralarda henüz, daha sonra kazanacak oldu u hüviyette bir ö renim kalesi de ildi. Smith’in *Ulusların Zenginliği*’ndeki ifadesiyle “Oxford

<sup>250</sup> Geni bilgi çin bkz. Ashton, T. S., *The Industrial Revolution*, Oxford, 1968.

<sup>251</sup> Heilbroner, Robert L., *İktisat Düşünürleri*, çev. Ali Tartano lu, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2003, s. 37.

\* Biyografinin bütünlü ünü bozmamak amacıyla faydalandı ımız kaynakları bir arada vermeyi uygun gördük: Rae, John, *Life of Adam Smith* (1895), Jacob Viner’in önsözüyle New York: Augustus Kelley, 1965; Dugald Stewart, *Biographical Memoir of Adam Smith* (1793), New York: Augustus Kelley, 1966; William Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, Glaskow: Jackson, Son & Co., 1937; Minowitz, Peter, *Profits, Priests and Princes*, Standford, California: Standford University Press, 1993; Raphael, D. D., *Adam Smith*, New York: Oxford University Press, 1997; Ross, Ian Simpson, *The Life of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Üniversitesi'nde ders veren profesörlerin büyük bölümü, uzun yıllardır ders verir gibi görünmeyi bile bir tarafa bırakmışlardı". Sonraki yılların iktisatçı Smith'ine göre bu durum genel bir iktisadî prensibin tezahüründen başka bir şey olmayıp artırıcı da değildir. "Ortaya konulan ilimin karlılığı olan maddi karlılık verilmediğinden görevlerin aksatılması sürpriz teşkil etmiyordu". Elinde, öğrenim kuraldan çok istisna olduğu için, bu yılları büyük ölçüde öğretilmiş ve uygun bulduklarını okuyarak geçirdi. Bir keresinde odasında David Hume'un "İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme" adlı çalışmasının bir nüshası bulunduğundan üniversiteden atılma tehlikesiyle karşılaşmıştı: Hume bir profesör adayı için bile uygun bir okuma malzemesi değildi.

Smith aslında Oxford'a din adamları zümresine dahil olacağı umuduyla gönderilmişti. Hume'un eserlerine duyduğu sempati ve zihninin üfeci edilişi papaz olmasını engelledi. 1746 yılında İskoçya'ya döndükten sonra öğretilmişlik almak için yaptığı girişimler eski üniversitesi Glasgow'un kendisini "Mantık Kürsüsü"nde görev almaya çağırmasına kadar sürdü. Ertesi yıl, bir zamanlar hocası Hutcheson'ın ahlak felsefesi profesörü olarak atılmıştiği kürsüye geçti. Oxford'un tersine Glasgow, "İskoç Aydınlanması" diye adlandırılan ciddi bir kuramın merkeziydi; bir yetenek galaksisi olmakla övünürdü. Fakat bu kusuz, geleneksel yapısıyla da modern üniversite kavramından ayrılıyordu. Fazla resmî ve ciddi profesörler grubu, Smith'inkine benzer aklı bir şakacılık ve heveslilikten pek hoşlanmamıştı. Gerek Hume'a hayranlığı gerek nev-i şahsına münhasır karakteri burada da karşısına çıktı. Hume denilen "acayip adam"ın yakın dostu olduğu, üniversite senatosuna ders açılışlarının dua ile yapılmasından vazgeçilmesi yönünde dilekçe verdi ve bazı "doğal" dinlerin belli belirsiz izlerini taşıyan dualar da okuduğu için kınandı, eleştirildi. Üzerindeki etkisinden daima olumlu olarak bahsettiği hocası Francis Hutcheson'ın da öğrencilerine Latince ders vermeyi reddederek Glasgow Üniversitesi'nde bir çığır açmıştı hatırlanırken, Smith'in tutumu daha iyi anlaşılabilir.

1758'de dekanlığına terfi etmesinden, kendisine verilen dekanlık kınama ve tepkilerden daha üstün olduğunu çıkarabiliriz. Smith Glasgow'da ilginç kişiliğinin kendine has karakteristikleri ile sadece öğrencilerinin sevgisini kazanmakla kalmıyordu; tuhaf yürüyüşü ve konuşma tarzı ile halk arasında da taklit ediliyor, hatta kitapçı vitrinlerinde küçük büstleri sergilenecek kadar ilgi ve saygı görüyordu. *Ulusların Zenginliği*'nin Fransızca tercümesinin önsözünde Courcelle Sneuil, Smith'in özel bir

insan olarak biyografisinde de il entelektüel çalı malarında önemli oldu una dikkat çeker. Gerçekten de ona saygınlık kazandıran sadece ilginç ki ili i de ildi. 1759’da piyasaya çıkar çıkmaz sansasyon yaratan bir kitap yayınlamı tı. Kitabın adı *The Theory of Moral Sentiments*’ti ve bir anda onu skoç dü ünürlerin en ünlüsü yaptı. Felsefeye katkı olarak belki de önemli bir özelli e sahip olmayan bu eserde ahlakçı Smith, toplumun “do al düzen”inin karakterini formüle etmek adına daha çok psikolojik diyebilece imiz bir bakı açısından, “ahlakî onaylanma”nın ve “reddetme”nin kökenini ara tırıyordu.

Smith’in görü lerinde muhtevasını ortaya koyaca ımız kitap ele aldı ı sorunlarla da büyük ilgi gördü. Almanya’da “Das Adam Smith Problem” yaygın bir tartışma konusu haline geldi. Çekti i ilgiler arasında en önemlisi Charles Townshend adlı bir meraklınıkiydi. Townshend on sekizinci yüzyılın nesli tükenmekte olan insanlarından biriydi. Uzla macı de ildi; böyle olamayının bir göstergesi, önce Amerika’daki ngiliz kolonisinin kendi yargıçlarını seçme hakkını geri çevirip, sonra Amerikan çayına a ır bir gümrük vergisi koyarak Amerikan Devrimi’nin hızlanmasına yardımcı olmasıydı. CharlesTownshend, devrin maliye bakanı ve bir Adam Smith hayranıydı. Daha da önemlisi, Smith’e görülmeme bir öneride bulunmasına imkân veren bir konumdaydı: 1754’te Bucchlech Dükü’nün dul e i Dalkeith Dü es’i ile parlak ve kârlı bir evlilik yapmı tı ve bir üvey baba olarak dü esin ilk e inden olan o lu için ö retmen bulma görevini üstlenmi ti. Smith’e, genç dükün özel hocalı ı ve Avrupa’daki yol arkada lı ı için yılda be yüz pountluk bir maa a ek olarak ömür boyu emekli maa ı eklinde sürecek yıllık ikinci bir be yüz pount daha önerdi. Bu reddedilemeyecek kadar güzel bir öneriydi. (Smith en iyi ko ullarda o dönemde profesörlerin, ö rencilerden do rudan topladıkları ücretlerle yüz yetmi pount tutarında bir mebla dan fazlasını asla kazanamamı tı. Burada Profesör Smith’in ayrıldı ı sırada veremeyece i derslerin ücretini iade etmek istemesi fakat ö rencilerinin bu öneriyi reddetmesi ho bir anekdot olarak zikredilebilir.) Hoca ve “Tanrı’nın ona ba ı ladı ı genç lûtf” 1764’te Fransa’ya gitmek üzere yola çıktılar. Lûtfun kahırları da vardı; bunların ba ında on sekiz ay boyunca katlanılmaz derecede sıkıcı bir refakat ve Smith’in berbat Fransızca’sının yarattı ı sorunlar geliyordu. Sırasıyla Toulouse, Cenevre ve Paris’te kaldılar. Smith bir taraftan Glasgow’daki derslerinde i ledi i ve dostu David Hume ile uzun uzun tartıştı ı, ekonomi politik konusunda bir kitap üzerinde çalı ıyordu. Kitap, sonunda *Ulusların Zenginliği* olacaktı, ama tamamlanmasına daha on iki yıl vardı.

Paris'te bulundu u yıllarda Fransızcası, Fransa'nın en önde gelen bir iktisat dü ünürüyle konu masına yetecek kıvama gelmi ti. Bu dü ünür, XV. Louis'nin saray doktorlarından ve madam Pompadaur'un da özel doktoru olan François Quesnay idi. “Quesnay Fizyokrasisi” olarak bilinen bir iktisadî görü ortaya atmı ve “ekonomik tablo” (tableau économique) adlı bir iktisadî çizelge geli tirmi ti. “Tableau”, gerçekten, bir doktorun içsel dü ünü biçimini yansıtıyordu. Servetin temel unsuru olarak altın ve gümü ü gören zamane dü üncelerinin tersine Quesnay, servetin; üretimden kaynaklandı ını, kan dola ımı gibi toplumsal gövdeyi tekrar tekrar doldurarak bütün ülkede elden ele geçti ini savunuyordu. Smith; iktisâdi görü lerine (“fizyokrazi”) katılmamakla birlikte Quesnay'e derin bir ki isel hayranlık duymu tur. Nitekim Fransız doktorun ölümü üzerine *Ulusların Zenginliği*'ni ona ithaf edecektir. Fakat “fizyokrazi”, Smith'in skoç bakı ına son derece aykırı olmaya devam edecektir.

1766'da “Grand Tour”, Dük'ün onlarla birlikte olan küçük erkek karde inin ölümüyle beklenmedik ekilde kesildi; Smith de önce Londra'ya, sonra Kirkcaldy'ye gitti. Ya amının bundan sonraki on yılının en güzel günlerini, ünlü kitabını da yava yava ekillendirerek orada geçirdi. *Ulusların Zenginliği*'nin kuluçka dönemi uzun sürmü tü. Kitap nihayet 1766 yılında yayınlandı. 1937 baskısının önsözünü yazan Max Lerner'in deyimiyle kitap, “sadece büyük bir zekânın de il, bütün bir ça ın kabından ta ması” olarak nitelendirilmi ti. Locke, Steuart, Mondaville, Petty, Cantillon, Turgot, Quesnay, Hume gibi bir dizi dü ünürün dünya görü ü ve felsefî sisteminden gelen etkiler dolayısıyla tam manasıyla özgün bir kitap olmamasına ra men her zaman bir “ aheser” olarak de erlendirildi. Çalı mada yukarıda adı geçenlerin dı ında neredeyse yüzün üzerinde yazarın etkisi vardı. Fakat “ba kalarımın oltayla tek tek balık avladı ı yere Smith a ını sermi , ba kalarımın u veya bu ekilde tek bir konuyu açıkladı ı yerde Smith bütün manzarayı aydınlatmı tı”. Dokuz yüz sayfalık kitabı bitirdi imiz zaman elimizde 1770'ler ngiltere'sinin çıraklar, gezginler, toprak beyleri, rahipler ve krallar, atölyeler, çiftlikler ve yava yava geli mekte olan kapitalistler ile dı ticaretten olu an canlı bir foto rafı vardır.

Hayatının son on üç yılını Majestelerinin Edinburgh Gümrük Müdürü olarak geçirdi. dari görevlerini de ehliyetle yerine getirmi oldu u söylenir. i, yılda altı yüz Sterlin temiz para getiren prestijli bir i ti ve tuhaf bir paradoks eseri “laissez faire” ve “serbest ticaret”in bayraktarlı ını yapmı olan ki i, ömrünün son on iki yılını

skoçya'nın merkantilist ithalat yasalarını uygulamak ve kaçakçıların baını ezmeye çal makla geçirmi ti. Entelektüel etkinli inin büyük bir bölümünü serbest ticaret ve iktisadî ilililere devlet müdahalesinin asgariye indirilmesini destekleyen argümanlar üretmeye hasretmi bir insanın, böyle bir makamda oturan biri olarak dünyadan göç etmesi “görünmez el”in cilvelerinden biri olsa gerektir. e ba layınca Smith gümrük kanununun tüm kural ve yönetmeliklerini ö rendi ve fark etti ki, bir süredir bizzat kendisi bunları ihlal etmekteydi. Mesela giysilerinin büyük ço unlu u ülkeye yasadı ı yollardan sokulmu tu. Lord Auckland'e yazdı ı bir mektupta “Büyük bir hayretle fark ettim ki Büyük Britanya'da giyilmesi veya kullanılması yasak olmayan neredeyse hiçbir boyun atkım, bir kravatım, bir çift fırfırım veya bir cep mendilim yoktu. Bir örnek te kil etmek istedim ve hepsini yaktım”, diyerek Lord'a ve karısına elbiselerini gözden geçirmelerini ve aynı eyi yapmalarını tavsiye ediyordu.

İkinci yakma hadisesi hayatının sonunda 1790'da meydana geldi. Her Pazar ak amı Edinburgh'da bir klüpte en yakın iki arkada ı, kimyacı Joseph Black ile jeolog James Hutton'la birlikte yemek yerlerdi. Ölümünden aylar önce, yayın için hazır oldu unu dü ündü ü birkaçı hariç yayımlanmamı tüm makalelerini yok etmeleri için arkadaşlarına yalvardı. Bu yeni bir rica de ildi. On yedi yıl önce *Ulusların Zenginliği*'nin müsveddeleriyle Londra'ya gitti inde vasiyetini yerine getirmeye yetkili ki i olan David Hume'a da ınık durumdaki tüm makaleleri ile on sekiz ince kâ it destesi halindeki kitabını “hiç incelemeksizin yok etmesi, astronomi tarihî üzerine olan not hariç, geriye hiçbir ey bırakmaması” talimatını vermi ti. Mark Skousen'a göre Smith, bütün mahremiyetini ortaya döken bir te hir yoluyla özel yazıları kamuya açıklanmı bir ahsîyetle ilgili eyleri okumu ve aynı eyin ba ına gelmesinden korkmu ya da ho görüsüz bir ortamda “dinsiz” biri olan arkada ı Hume'u savunmak için kaleme aldı ı mektuplar veya makalelerden dolayı endi elenmi olabilirdi. Ancak Hume, Smith'den önce ölmü tü ve Smith'in, öldükten sonra mallarına hükmedecek yeni birine ihtiyacı vardı.

Hayatının sonuna yakla ırken ki isel makaleleriye ilgili olarak büyük bir endi e duymaya ba ladı ve iki arkadaşından tekrar tekrar onları yok etmelerini istedi. Black ve Hutton bu ricaya onay vermekten daima kaçındılar; onun, kararını de i tirmesini umut ediyorlardı. Fakat ölmeden bir hafta önce, yayıma hazır durumdaki birkaçı hariç, tüm elyazmalarını, içinde ne oldu una bakmadan ve bu konuda soru da sormadan yakmalarını açıkça istedi. Nihayet söz konusu iki ki i boyun e diler ve tam

onaltı ciltlik elyazmalarıyla birlikte ne var ne yoksa her şeyi yaktılar. Ateşe atılan şey hukuk üzerine kaleme aldığı yazmalardı. Bu eseri, bu dersler üzerine ayrıntılı öğrenci notları 1958’de keşfedildi ve daha sonra *Hukuk Dersleri* adıyla yayımlandı. Büyük yangından sonra ihtiyar profesör oldukça rahatlamış görünüyordu, ziyaretçileri Ertesi Pazar akşamı geleneksel akşam yemeğine davet ettiklerinde, “Beyler, refakatini seviyorum ancak inanıyorum ki başka bir dünyaya gitmek üzere sizi terk etme zamanı geldi.” diyerek davetlerini kabul etmedi. Bu onlara söylediği son cümleydi. Ertesi Cumartesi 17 Temmuz 1790 tarihinde öldü.

Hayatından önemli kesitler aldığı Adam Smith doksan yaşına kadar yaşamı olan annesiyle birlikte ölünceye kadar huzur ve sukûnet içinde bir bekâr hayatı sürmü ; yaşamının sonuna onur ve saygıyla ulaşmıştır. Edmund Burke onu görmek için Edinburgh’a gelmiştir. Eski yuvası Glasgow Üniversitesi’nin Rektörü seçilmiş , *Ulusların Zenginliği*’nin Danimarka diline, Fransızca’ya, Almanca’ya, İspanyolca’ya çevrildiğini görmüştür. 1790’da altmış yedi yaşında öldüğünde, Fransız Devrimi ve onun İngiliz kırsal kesimi üzerinde yaratabileceği muhtemel etkilerin toplumsal ilgiyi çektiği bir ortamda ölümü, hayatı kadar dikkat çekmemiştir. Canongate Kilisesi’nin bahçesine gösterişsiz bir mezar taşının altına gömülmüştür. Taşın üzerinde, “*Ulusların Zenginliği*’nin yazarı Adam Smith burada yatıyor” yazılıdır. Robert L. Heilbroner’in ifadesiyle “daha kalıcı bir anıt düşünmek de zaten zordur”.

### C. Eserleri

Dünyanın ahlakî görüşlerini ayrıntılı olarak *The Theory of Moral Sentiments*’ın, ekonomik görüşlerini de *Ulusların Zenginliği*’nin analizinden elde edeceğimiz, çalışmamızın “giriş”inde belirtmiştir. Dolayısıyla bu eserlerin muhtevası büyük ölçüde ortaya konmuş olacaktır. Fakat Adam Smith’in eserlerini vereceğimiz bu bölümde, her iki eserin incelemeye dahil olmayan yapısal, tarihî ve teknik özellikleriyle ilgili bazı önemli bilgiler aktarmayı uygun görüyoruz.

1. *The Theory of Moral Sentiments: (Ahlakî Duygular Kuramı)* Yazarın 1759’da 36 yaşındayken tamamladığı eserin orijinalitesi ve önemi; ahlakı, mutedil ve ilmi bir gözlem üzerine kurmak isteyen ilk girişim olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat ahlakın her türlü dini ve metafizik kavrayışında aposteriorik olarak, beşerî içgüdüler üzerine kurulmak istendiği eserde, gayesini tam anlamıyla gerçekleştirememesinin temel sebebi, müellifin, devri için son derece cesurane bir

te ebbüste bulunmu olmasdır.<sup>252</sup> “Ekonomi ö rencilerine ‘laissez faire’ in temellerinin, *Ahlakî Duygular Kuramı* adlı çalı masında bulundu unun söylenmemesine”<sup>253</sup> ve “bu ahelerin uzun süre ihmal edilmesine”<sup>254</sup> ra men yazarın bu te ebbüsü, ahlakî ve iktisadî sahada merkezî önemini korumaya devam etmektedir. Kapitalizmin dünya ulusları arasında çizdi i zikzaklı ve tehlikeli rota, ekonomist Adam Smith’i bilmenin yolunun ahlakçı /moralist olanı bilmekten geçti ini, ekonomistlere –zorla da olsa– kabul ettirmi tir. Smith’in gerçekten de sadece –*Ulusların Zenginliği*’nin temel motifi olarak– insanların nasıl zengin olması ile ilgili de il, nasıl bir hayat sürmesi ile ilgili olarak da kaygılanması, üstelik de bu kaygıyı birincisinden önce çekmesi, onun *Ahlakî Duygular Kuram*’nı in a etmesine sebep olmu tur. Eserin bütününden hareketle yukarıdaki soruya verilen cevabı en yalın olarak öyle özetleyebiliriz: Tanrı tarafından bah edilen algılarla, tekâmül ve hemcinsini anlama istidadına sahip olan soylu insan ruhu sayesinde toplumda nasıl iyi ve mutlu bir hayat sürece imizi bilebiliriz. Eser, adeta bu cümlenin açılımı olarak, erdemli bir hayat sürme bilgisinin nasıl/ne ekilde edilece inin yani bilginin sürecinin, bilgiyi edinmekte gerekli psikolojik-sosyal araç ve amaçların yani yöntem ya da metodolojinin ve bu sürecin toplumsal sonuçlarının didaktik ve öznel yorumlarıyla yüklüdür. Muhatabına, yazarın ahsî tecrübelerinden yola çıkıldı mın ipuçlarını veren pek çok ampirik izlenim, edebî ve sade bir uslupe li inde, okuyucuyu da aynı psikolojik ö retileri kendinde denemeye kolayca ikna eder.

Kitabın yapısal özelli i, *Marifetname* ile ilginç bir benzerlik arzeder. Hem *Marifetname*’de hem de *Ulusların Zenginliği*’nde konu ba lıklarının adeta konuyu özetlercesine kapsamlı bir ekilde verilme yöntemine bu kitapta da ahit oluruz. Bu minval üzere eser yedi temel kısımdan (Part) olu ur. Bu kısımlar kendi içlerinde bölümlere (Sections), bölümler de alt bölümlere (Chapters) ayrılır. “Kısım”lara ço unlukla özet mahiyetinde bir ba langıçla (Introduction) girilerek, okuyucunun konuya ilgisi sa lanır. On sekizinci yüzyılın bir retorik ustasına ait olmasına ra men ya ları 14 ile 16 arasında de i en lise ça ındaki ö rencilere hitaben yapılmı olan konu maları ihtiva etmesinden dolayı eserin dili çok a ır ve a dalı de ildir. Sonuçta

<sup>252</sup> Smith, Adam, *Richesse des Nations*, Paris: Guillaumin, trz., s. IV-V, Courcelle Senevil’in önsözünden.

<sup>253</sup> Arif, Muhammed, “The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case off Social Sciences with a Special Focus On Economics”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, C. 4, vol. 1, s. 61.

<sup>254</sup> Conservative Book Club, *Featured Books from conservative clasics: The Theory of Moral Sentiments by Adam Smith* Volume II in the Conservative Leadership Series, (Çevrimiçi), <http://www.regnery.com/conservative/conservative.html>, 20. 07. 2004.



modern ele tirmenlerin kararı ne olursa olsun *The Theory of Moral Sentiments*'in hem iddiası hem stili, zamanında, çok co kulu bir övgü almı tır.<sup>255</sup>

2. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations: (Ulusların Zenginliği'nin Doğası ve Sebeplerine Dair Bir İnceleme)* Yaygın olarak kullanılan adıyla *Ulusların Zenginliği*, küresel ölçekte etki yaratmaya aday bir kitap olarak yayımlanmı ve bu konudaki beklentileri tümüyle gerçekle tirmi tir. Yazarının 1765'den itibaren on bir yıl üzerinde çalı tı ı bu eser, nihayet 9 Mart 1776'da bin sayfa, iki cilt olmak üzere Londra'lı yayımcılar William Strahan ve Thomas Cadell tarafından Londra'da basılmı tır.<sup>256</sup> Aynı zamanda Amerikan Ba ımsızlık Sava ı'nın ba ladı ı yıl olan bu tarihten itibaren eser, ekonomi disiplinin temel kitabı olma özelli ini daima korumu tur. İmî arenada Platon'dan sonra gelen tüm felsefecilerin, onun yazdıklarına birer dipnot eklemekten ba ka bir ey yapmadıklarının söylenmesi gibi Smith'ten sonra gelen tüm iktisatçılar için de aynı ey ileri sürülür. Fakat i in ilginç yönü, aynı iktisatçıların büyük bölümünün eseri okumayarak, sadece ikinci kaynaklardan ö renmekle yetinmi olmalarıdır. Adam Smith'in ekonomik görü lerinin, dolayısıyla *Ulusların Zenginliği*'nin iki büyük kayna ı, Hume ve Ferguson'un ba ını çekti i ve kendisiyle birlikte “skoç Aydınlamacıları” olarak da adlandırılan dü ünürler ile, ba ta Turgot ve Quesnay olmak üzere “Fizyokrat Okul”u olu turan Fransız iktisatçılarıdır.<sup>257</sup> Bu yeni ara tırma alanında yazarın, *Ahlakî Duygular Kuramı*'na nazaran daha çok rakibe sahip oldu unu gösteriren bu durum bir yandan da Avrupa'da o yıllarda zenginli in do u u ve da ılımının büyük bir önem ta ımasının ilmî hayata yansıyan bir göstergesidir. Fakat Smith, *Ulusların Zenginliği*'nin asırlara uzanan büyük ve kalıcı etkisi ile özellikle pek çok sayıdaki Fransız rakibi arasından açık farkla sıyrılmayı ba armı tır. Pek çok emsaliyle birlikte Senevil'e “medeniyet tarihînin bir dönemi oldu unu”<sup>258</sup> söyleten; eserin, dönemleri a an bu yo un etkisidir.

Kitapta Smith özetle, kapitalizmin i leyi inin yanısıra bunu üreten tarihî artlar konusunda köklü yaklaşımlar getirerek temel tez olarak merkantilizmi yermekte; zenginli in kayna ı olarak gördü ü i gücü miktarı, üretkenlik, ve pazarın geni li i ile

<sup>255</sup> Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 19. (E. G. West'in önsözünden)

<sup>256</sup> Skousen, Mark, *Modern İktisadın İnşası*, çev. Mustafa Acar, Ekrem Erdem, Metin Toprak, ed., M. Acar, Ö. Demir, Ankara: Liberte Yay., 2003, s. 14.

<sup>257</sup> Smith, Adam, *Ulusların Zenginliği*, çev. M. Tanju Akad, C. 2, stanbul: Alan Yay., 2002, s. 5. (M. Tanju Akad'ın önsözünden.)

<sup>258</sup> Smith, Adam, *Richesse des Nations*, s. V-VI.

bunlara ba lı olarak artan i bölümünün, zenginli i de artıran temel etkenler oldu unu ileri sürmektedir. Dolayısıyla, zenginli in esas kayna ı olarak topra ı gören fizyokratlara kar ı, esas kaynak olarak dı ticareti gören Merkantilistlerin tutumu, Smith'i, eserinde onları iddetle ele tirmeye itmi tir. Her kitapta oldu u gibi, birçok farklı görü teki insan bu çalı mada kendi dü üncelerinin bazılarını destekleyen tezler bulabilir. Ancak *Ulusların Zenginliği*, belki de tezlerinden çok, ele aldı ı konular için, iktisat disiplininin ilk önemli çalı ması oldu u için ve olayları örtmeye de il anlamaya çalı tı ı için önemlidir.<sup>259</sup> Bundan dolayıdır ki basıldıktan sonra dönemin aydınları, toplumlar hakkında daha öncekilerin bilmedi i dü üncelere ve duygulara sahip olmu lardır. Eser, on sekizinci yüzyıl felsefesinin hitamesi ve taçlanmasıdır.<sup>260</sup>

İlk cildi, (Volume I) dört kitaptan (Book I, II, III, IV) müte ekkil eserin, ikinci cildi (Volume II) iki kitaptan (Book V, VI) olu ur. çindeki muhtevanın adeta özetini yansıtan ba lıklara sahip olan “Kitap”ların her birinin ayrıca alt bölümlere (Chapters) ayrılmı olması, i lenen konuların a ırlı nı nispeten azaltarak okuyucunun dikkatini uyanık tutar. Birinci kitapta esas olarak “üretim ve da ılımı”, ikinci kitapta ise “sermaye birikimi ve kullanımı” olmak üzere ulusal ekonominin temel dinamikleri incelenmektedir. “Çe itli Uluslarda Zenginli in Farklı Geli mesi Üzerine” (“Of the Different Progress of Opulence in Diffrent Nations”) ba lı nı ta ıyan üçüncü kitap, Roma mparatorlu u’ndan itibaren kırlar ile kentler arasındaki ili ki çerçevesinde ekonomik geli meyi incelemekte olup ekonomi tarihî a ırlıktadır. Dördüncü kitabın temel amacı merkantilizme kar ı olan tezleri öne çıkarmaktır. Bu kitapta kentleri (tüccar ve imalatçılar) kırlara kar ı ayrıcalıklı kılan “merkantil sistem” ile bu tercihin tersini öne çıkararak “fizyokrat sistem” ele alınmakla birlikte çalı manın büyük a ırlı ı merkantilizmin ele tirisi üzerinedir. İkinci cildin be inci ve altıncı kitaplarında vergi iadeleri, primler, ticaret anla maları, koloniler, merkantil sistem ile ilgili sonuçlar, tarımsal sistemler, ngiliz Uluslar Toplulu u’nun ya da hükümetinin vergilendirme sistemleri, toplumun kamusal ve genel gelir kaynakları ve kamusal borçlar ile ilgili derin, güncel tahliller ve yorumlar yer almaktadır.

3. *The Principles which Lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy.* (Kullanıldı ı ekliyle “History of Astronomy”) 1795

<sup>259</sup> Smith, a.g.e., s. 9. (M. Tanju Akad’ın önsözünden.).

<sup>260</sup> Smith, Adam, *Richesse des Nations*, s. VI.

tarihinde dü ünürün ölümünden sonra yayımlanmasına rağmen, 1750’li yıllarda kaleme alındı ı tüm yazarlarca kabul görmektedir.<sup>261</sup> Smith’in, bu çalı ması üzerinde hassasiyetle durdu u bilinmektedir. Hattâ, yakında ölece i dü üncesiyle David Hume’a yazdı ı 16 Nisan 1773 tarihli küçük bir vasiyetnameye andıran mektubunda bu gençlik çalı masının gün ı ı na çıkmasını ve de erlendirilmesini istemektedir.<sup>262</sup> *History of Astronomy*’de önerilen dü ün sel çerçeve, modern iktisatta nadiren kullanım alını bulmu tur. Schumpeter’in geli me teorisinde Adam Smith’in bu eserlerinden izler vardır;<sup>263</sup> *History of Economic Analysis* adlı eserinde de Smith’in bu çalı masından övgüyle bahsetti i bilinmektedir.<sup>264</sup>

Smith *History of Astronomy* eserinin ba langıcında geli tirdi i bu özgün çerçeveyi sırasıyla, bilim felsefesine, iktisadî hayata, ve iktisadî kurumların olu umuna uyarlamı tır. Smith’e göre felsefe, bir ihtiyaçtan ziyade insanın Kâinat’ı algılayı ı ve buna göre kendi hayatını tanzim ederken u radı ı hayal kırıklı ı neticesinde do mu tur. Çerçevesi çizilen bu bakı ın Popper’in bilimsel ke iflerinin mantı ı ile bir dizi benzerliklerini tesbit etmek mümkündür. Smith, bütün bilimler için dü ündü ü genel tasla ı, “belirsizlik” görü ü vasıtasıyla özel olarak iktisat bilimine uyarlamı tır: Özet olarak; ticaretin geli mesi, rekabet, para ve piyasa gibi iktisadî kurumların olu umunda, insanın hayal kırıklıklarının oynadı ı rol ve kurumların ortaya çıkı ıyla belirsizli e cevap kanallarının te ekkül etmesi sayesinde yeniden ba langıçta ele alınan sürpriz, a ırma, yenilenme ve hayranlık duygularının birle mesiyle olu an davranı sal çerçeveye ula ılır.<sup>265</sup>

4. *Essays on Philosophical Subjects*: Edinburg’da 1795’de Joseph Black ve James Hutton tarafından yayımlanmı tır.

<sup>261</sup> Bkz., Thomson, H. F., “Adam Smith Philosophy of Science”, der., J. C. Wood, “Adam Smith: Critical Assessments, C.I., London, 1984, s. 324; R. L. Heilbroner, “The Assential Adam Smith”, Oxford, 1986, s. 15; T. D. Campbell, “Adam Smith’s Science of Morals”, London: G. Allen and Unwin, 1971, s. 32’den nakleden Dinç Alada, *İktisat Felsefesi ve Belirsizlik*, Ankara: Ba lam Yayınları, 2000, s. 15.

<sup>262</sup> Mossner, E. C., ve Ross, I. S., *The Correspondance of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, 1987, s. 168’den nakleden Alada, a.g.e., s. 15.

<sup>263</sup> Schumpeter, J. A., *The Theory of Economic Development*, New York: Oxford University Press, 1961, ss. 64-102.

<sup>264</sup> Shumpeter, J. A., *History of Ekonomik Analysis*, der. E. B. Shumpeter, London: G. Allen and Unwin, 1954, s. 182.

<sup>265</sup> Alada, a.g.e., s. 17-18.

5. *Letters on Justice, Police, Revenue and Arms*: (Adalet, polis, gelir ve ordular üzerine notlar) Smith'in Glaskow Üniversitesi'nde verdiği dersler, bir öğrencisi tarafından 1763 yılında yazıya geçirilmiş olup, Edwin Cannan'ın editörlüğünde, 1896'da Oxford University Press'te, basılmıştır.

6. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*: 1762-1763 yıllarında yine bir öğrencisi tarafından tutulan ders notları 1963'de Edinburg'da yayımlanmıştır.

#### **D. Görüşleri**

Ekonomik bir örgütlenme tarzı olarak kapitalizmin XIII. ve XIV. yy'lardan itibaren bir yandan üretimi (fiyat ve ücretler) organize etmenin geleneksel yollarını aşması, diğer yandan geleneksel kurum ve pratiklerin daha büyük etki ve randıman adına reforme edilmesiyle dinî inanç ve değerlerin otoritesini tahrip etmeden önce Batı dünyasında dinin, kilise tahakkümünün güdümünde toplumsal hayatın bütün alanlarına ve siyasi erk nüfuz ettiği söylenebilir. Roma pagan geleneğinin karısına manastır münzevi hayatı ve kurallarını yerleştiren kilise ruhban sınıfının sosyo-ekonomik hayattaki tahakkümü ise toprak aristokrasisidir. Fransa'da siyasî, İngiltere'de iktisadî kökenli olarak değerlendirilebilecek toplumsal patlamalar; düşünce özgürlüğü, sınıflar arası hareketlilik, serbest ticari dolaşımın önünü tıkayan dinî/dogmatik otoriteyi ve toplumdaki sosyo-ekonomik hakimiyetini aşma ve "birey"e doğrudan haklarını idrak ve ifade ettirme çabasındaki düşüncülerin toplumsal projelerinden doğdu. Adam Smith; teorileriyle Fransa ve İngiltere'de siyaset, sanat, hukuk, felsefe, bilimsel faaliyetler, psikolojik/bireysel ahlak, ekonomi politik ve ekonomi gibi eski ve yeni disiplinlerle ilgili önemli toplumsal cereyanlar yaratan bu düşüncülerin başında gelir. XVIII. yy. Avrupa toplumsal hayatındaki etkileri ile sadece kendi dönemlerinin sosyo-ekonomik panoramasını değil, günümüz global siyaset ve ekonomi model ve zihniyetlerini de belirleyen bu akımların analiz ve tahlili bundan dolayı günümüzde de artan bir şekilde önemini devam ettirmektedir. Bu durum aynı zamanda ara tırma konumuzun, XVIII. yy'a inhisar eden muhtevası yanında günümüz sosyal meselelerini de ihata eden iki ucu açık özelliğinin bir izahıdır.

Dinî inanç ve ahlakî umdeler; toplumsal hayatta amelî/pratik ve kuramsal bağlamda Katolikliğin katı dogmatizminin tekelinde şekillendiği için sosyal yapının çözülmesiyle bir yandan fert özgürlüğüne, karlı çıktıları dinî yapının (Katolik Kilisesi) toplumsal fonksiyonu da kırıldı. Sonuçta kurtuluş için aracıya ihtiyaç hissedilmediği ve

yine ebedi kurtulu un –bu– dünya hayatına ait faaliyetlerden yüz çevirerek de il, onlara a ırlık vermek suretiyle karakterize oldu u bireysel bir dinî inanç ve aynı inancın “vicdan” ile karakterize ahlak anlayı ı toplumun gündemine geldi.

## 1. Dinî Görü leri

Smith’in dinî anlayı na; “*Ahlakî Duygular Kuramı*”nın yanı sıra di er eserlerinden, etkilendi i filozof ve dü ünürlerden, ngiliz/ skoç dü ünçe gelene inin temel prensip ve e ilimlerinden ve ça ının dinî ve bilimsel kabullerinden ula ılabilir. “Tabii teoloji”ye ait derslerinde ise Smith din anlayı ını net olarak ortaya koymu tur. Fakat yazılı notları kayboldu u için “Tanrı’nın yüklemeleri” ve “varolu unun kanıtları” ile dinin temeli görevindeki “ruhun ilkeleri/fakülteleri”ni kapsayan bu derslerdeki görü lere, ancak “*Ahlakî Duygular Kuramı*” vasıtasıyla ula abilmekteyiz.\* Devrin ahlak kuramlarının ruhuna sinmi olan lâ-dini görü e ra men dinî görü lerinin, ahlak felsefesinden elde edilmesinin, “ahlak”ın “din”den ayrılmadı ı ile ilgili ironik bir telmihi barındırdı ı söylenebilir. Çalı mamızda temel aldı ımız 1976 baskısının önsözünü yazan E. G. West’e göre de “*Ahlakî Duygular Kuramı*” büyük ço unlukla Smith’in derslerinin ikinci kısmı olarak “etik”i yeniden üretmesine ra men bundan önceki birinci kısım yani “naturel teoloji” de aynı zamanda eserde etkili olmu tur. Bu noktada kendi kendini do uran soru udur: Smith’in, ahlak kuramında ahlakî ili kilerde oldu u kadar ekonomik ili kilerde de bulunan bireyin, toplumsal ili kilerinin bu bütün vecheleri hakkındaki genel görü ü ne kadar teolojiktir?<sup>266</sup> Bu soru aynı zamanda Smith’in dinî ve ahlakî görü leriyle ekonomik görü leri arasındaki ili kiyi ortaya çıkaracak kadar önemlidir. li kinin muhtevası belki müphem bir ekilde de olsa her iki esere de nüfuz etmi tir ve dü ünürün gerek ahlakî gerek iktisadî görü lerini mistik ya da teolojik diyebilece imiz bir ba lamda yönlendirmektedir: Yalın bir ekilde ifade etmek

---

\* 1- Naturel Teoloji (Do al Tanrıbilim) 2- Etik (duyguda lık/sempti ilkesi üzerine temellendirilen ahlak doktrini) 3- Adalet ya da Hukuk Bilimi (adaleti ilgilendiren ahlak ilkeleri ile özel ve genel hukuk tarihü) 4- Yararlılık (–adalet ilkesi de il– liyakat üzerine temellenen ve konusu; devletin iktidar, zenginlik ve esenli ini artırmaktan ibaret olan siyasal düzenlemeler) olmak üzere vermi oldu u derslerin bu dört kısmından yalnız ahlak ve ekonomi doktrinini bilmekteyiz. Cemil Sena’ya göre Smith’in “tabii teoloji” görü ü, Hutcheson’ın eserlerine ba vurmak suretiyle az çok kavranabilirse de, telâfisine asıl imkan bulunmayan üçüncü ve dördüncü ıktaki görü lerini ortaya koydu u “Medenî ve Siyasal Hukuk” adlı eseridir. Bkz. Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C.4, stanbul: Remzi Kitabevi, 1976, ss. 258-259.

<sup>266</sup> Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Classics, 1976, s. 21.

gerekirse Smith, bütün özel ilgilerin “kutsal” olarak sosyal ilgilerle barınması toplumu, büyük ve kendiliğinden (spontane) bir naturel uyuma (natural harmony) ulaştırır. Doğalüstü (supranatural) “görünmez bir el”e (invisible hand) inanır. Günümüzün profesyonel ekonomistleri tarafından ise “*Ulusların Zenginliği*”ndeki “ekonomik denge vizyonu” teolojik olmaktan ziyade bilimsel olarak değerlendirilmektedir. Oysa West’e göre gerçek dünyada, sadece, uzlaştırılması gereken ekonomik çıkarlar değil farklı siyasî değerler de vardır ve bu uzlaştırma işlemi daima problemlidir.<sup>267</sup> Dolayısıyla Smith sosyal “denge görüşü” ile bütün bu gerilimleri apriori ya da teolojik bir çözüm platformunda amaç arzusundadır. Bunu da, herhangi birisinin özel davranışlarına Tanrı’nın arzularını yönlendirerek gerçekleştirir: “Tanrı’yla işbirliği yapmak ve ilerlemek için elimizden geldiğince ilahi takdir planına katkıda bulunmak arttırır”<sup>268</sup> ve böyle bir gereklilikle ilgili bu tür ifadelere her iki eserde de sürekli işaret edildiği gözden kaçmaz. Fakat ölümlüler olarak biz bu planın yalnızca bir kısmını görebiliriz yani kaderin bilgisi bize verilmemiştir. “Bu kısıtlı görüşten dolayı da ciddi kusur gibi görünen şeyler karşısında çoğu zaman aklıma kapılırız”<sup>269</sup> Oysa amaçlaacak hiçbir şey yoktur. Çünkü:

*“İlahî takdir, dünyayı birkaç asil sahip arasında bölüştürdüğünde, bölünmenin dışında gibi görünenleri ne unuttur ne de terk eder. Onlar da kendi paylarına düşenin keyfini çıkarırlar. İnsan hayatının gerçek mutluluğunu oluşturan şeylerde, kendilerinden üstün görünenin hiçbir şekilde altında değildir. Vücut rahatlığı ve aklın huzurunda hayatın tüm farklı sınıfları aynı seviyededir ve anayolun kenarında güneşlenen dilenci, kralların uğruna savaştığı güvenliğe sahiptir.”<sup>270</sup>*

Smith’in “uyum” konusundaki bir başka görüşü, “dijer bir dünya”ya inanma fikrini de ihtiva etmesi açısından ilginçtir. Bu görüşünü, ilk olarak “biz aslında dijer dünyada bir uzlaşma olacağına inanmalıyız” cümlesiyle ortaya koyar. Ahlakî görüşlerinde “hayırseverlik” ve “ihtiyat” ile birlikte temel bir öneme sahip olan “adalet” fikrini, düşünür Smith son kertede yine ahirete yani “ilahî müdahale”ye havale edecektir:

<sup>267</sup> Smith, a.g.e., s. 22.

<sup>268</sup> Smith, a.g.e., s. 275.

<sup>269</sup> Smith, a.g.e., ss. 20-22.

<sup>270</sup> Smith, a.g.e., s. 304-305.

*“Eğer dünyadaki adaletsizliği kontrol edecek bir güç bulamazsak cennete başvurur ve doğanın yaratıcısının müdahale edeceğini, başlattığı plan bitireceğini umut ederek.”<sup>271</sup>*

Ahlakçı Smith, ahirete olan bu güçlü inanca “sadece zayıflık ve insan tabiatının diğer korkuları ve ümitleri yüzünden değil, inanca ait en iyi soylu prensipler olarak erdem sevgisi ile kötülük ve adaletsizlik karşısında duyulan nefret için”<sup>272</sup> yöneldi imizi dü ünür.\* Dünya ve ahiret arasında tesis ettiği karşılıklı ilişki, bu konudaki bütün temkinli tutumuna rağmen, okuyucuda, ister istemez erdemin, buyruklarından kaynaklandığı bir din; “adalet”in ise, bu dünyadaki normatif varlığı ve diğer dünyada görece hesap vasıtası ile tesis edileceği bir Tanrı anlayışı fikrine sahip olduğunu üncesini uyandırır. Smith, teistik din ya da –muvaahhid– Tanrı anlayışıyla ilgili en çarpıcı soruyu felsefeci piskopos Clerman’ın a zından soracaktır:

*“Evrensel bir düzen içinde yarattığı dünyayı terk etmek Tanrının yüceliğine yakışır mı?”<sup>273</sup>*

“Teolog Smith”i bu sorunun cevabıyla belirlenen safhada artık “teist inanç”, “teistik Tanrı” ve “dinî ahlak” olarak vasıflandırabileceğimiz din/ahlak anlayışını ortaya koymak için herhangi bir kimsenin ya da görüşün arkasına saklanmayacak kadar cesur buluruz:

*“Davranışların hak etme ve etmeme açısından karşılık görmesini belirleyen kurallar, davranışlarımızı izleyerek icra edilmesini ödüllendirecek ve çığnenmesini cezalandıracak olan en güçlü varlığın (Tanrı) kanunları olarak görüldüğünde, yeni bir kutsallık kazanırlar. Tanrı’nın iradesine olan inancımızın, davranışlarımızın üstün kuralı olması fikrinden, Tanrı’nın*

<sup>271</sup> Smith, a.g.e., ss. 279-280.

<sup>272</sup> Smith, a.g.e., s. 280.

\* Bütün dostluk münasebetlerine ve fikir alı verilerine rağmen Hume ile Smith’in görüşlerindeki en büyük ayrılığın din konusunda olduğunu söylenebilir. Bu ayrılık, ahlak görüşlerindeki temel farklılıkları da kapsar. Smith’in, inancı; “erdem” ve “adalet” fikriyle temellendirdiği yukarıdaki dü ünncesinin aksine Hume, adeta Marksistvari bir yaklaşımla iman; “genellikle korku, ümit, üphe ve gizli eylemlerden ürkmeye gibi hayatın akışı sırasında doğan duygular”a dayandırır. Bu tür bir telafi mekanizmasına indirgenen inancın Tanrısının da “bize gösterdiği Alem’deki noksanlar, acılar, sefaletler göz önünde tutulduğunda”, “kusursuz” olduğunu kabul etmek güçle mektedir. Bütün bunlardan dolayı adalet duygusuyla ilgili ahiret görüşünde de Hume’un, Smith ile tezat tekil ettiğini görmeye a ırtıcı olmaz: “Eğer bu dünyada bir adalet varsa başka bir dünya aramaya ne ihtiyacımız var? Eğer adalet yoksa bu Alem’in Allah tarafından yaratıldığını kabul etmek doğ ru olmaz.” Geni bilgi için bkz. Adivar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul: Remzi kitapevi, 2.b., 1969, s. 297. Smith ve Hume’un din görüşlerindeki bu ayrılığın ahlak görüşlerine de aynı do rultuda sirayet ettiğini görmek ilgi çekicidir. “Olgu”larla “değer”ler arasındaki ayrımın netleştirilmesi, “erdem”in “duyguda lık” yanında “fayda” ile karakterize edildiği Hume ahlakı, Smith’de “fayda”nın yerini doğ ru-dürüstlüğü aldığını ve “ben-sevgisi”ni islah için “moral talimatlar”la baş vurulduğunu daha teolojik nüanslı bir ahlaka dönüür.

<sup>273</sup> Smith, a.g.e., s. 280.

*varlığına inanan hiç kimse tarafından şüphe edilmez. "Sınırsız akıl ve güç" tarafından verilen komutlara itiraz etmek ya da bunları ihmal etmek ne boş ve absürd bir çabadır! Yaratıcının sonsuz gücü tarafından emredilen temel kurallara saygı göstermemek ne kadar sun'i ve ne kadar saygısızca bir nankörlüktür!*<sup>274</sup>

Koydu u kurallara uymanın, aynı zamanda insan davranışlarına "sosyal" ile birlikte ilahi bir boyut kazandırdı ı normatif bir Tanrı anlayışı ile, din ve dinî ahlak kuramındaki tutumun ölümden sonraki hayatta karlılık göreceği ile ilgili bu "ahiret" inancı dolayısıyla ki Smith'in, bu dünya ve diğeri arasındaki "ahenk", yani "uyum" fikri, "görünmez el" vasıtasıyla "*Ulusların Zenginliği*"nden çok "*Ahlakî Duygular Kuramı*"nda karımıza çıkar. Çünkü ilki, "intizamsız" ve "kusurlu" bir hayatın üstelik de sadece ekonomik yönüyle ilgilidir.<sup>275</sup>

Ahlak filozofunun "bizler henüz dünya üzerindeyken neye dayanarak Tanrıya planını gerçekleştirmesinde yardım etmeye çalışmaya başladık?" sorusuna verdiği cevap, ayrıntılarına ahlak görüşlerinde girecekimiz "tarafsız izleyici" (impartial spectator) görüşünde gizlidir. Aynı konudaki pek çok temkinli açıklama ve hipotezden sonra Smith en sonunda bunu söyleyecek –ya da itiraf edecek– tir:

*"Evrenin, bu büyük sistemin idaresi, bütün akıl ve duygu sahibi varlıkların evrensel mutluluğunun korunması, insanın değil Tanrı'nın işidir. İnsan dar bir varlıktır. Gücü az, algısı sınırlıdır. Kendi mutluluğunun, ailesinin, ülkesinin mutluluğunun nasıl korunacağını bilemez."*

Oysa,

*"Ahlak dikteleriyle uyumlu şekilde davranırsak insanlığın mutluluğunu yükselten en etkili yolu takip ediyoruz demektir. Hatta Tanrı'yla işbirliği yaptığımız ve ilahi takdir planını kendi gücümüz çerçevesinde geliştirdiğimiz bile söylenebilir. Ama aksi şekilde davranırsak "doğanın yazarı"nın, insanlığının mutluluğu ve dünyanın mükemmelliği için kurduğu planı engellemiş oluruz ve kendimizi böylece bir anlamda Tanrı'nın düşmanı ilan ederiz. Bunların sonucunda, bir durumda doğal olarak Tanrı'nın olağan iyiliği ve ödülünü umut etmek için cesaretlenmeli, diğer durumda ise intikamı ve cezasından korkmalıyız".<sup>276</sup>*

Smith'e göre, mutluluğu, insanı var etmenin asıl sebebi olarak gören ve bundan dolayı mutlak erdem ve iyiliğin ancak kendisine atfedileceği "kâinatın yazarı" kuramında hissedilecek en temel duygu "sevgi"dir. Smith'i bu görüşünde, teistik ve

<sup>274</sup> Smith, a.g.e., ss. 280-281.

<sup>275</sup> Smith, a.g.e., s. 22.

<sup>276</sup> Smith, a.g.e., s. 275.



mistik kanaatlere ilaveten neredeyse slam âlimlerinin “din”, slam mutasavvıflarının “fenafillâh” görü üyle aynı frekansta görürüz:

*“Din; erdemın uygulanmasında öyle güçlü bir motivasyon sağlar ve bizi kötülüğün tahriklerinden öyle güçlü sakinmalarla korur ki çoğu kişiyi, dinî ilkelerin, davranışın tek övgüye değer motifi olduğunu düşünmeye yönlendirir. Başka nesnelere için hissedilen tüm sevgiler, yüreğımızden sökülüp atılmalı ve bunların yerini sadece Tanrı sevgisi, kendimizi ona anlaşılabilir kılma arzusu ve hareketlerimizi onun iradesine göre yönlendirme isteği almalıdır.”<sup>277</sup>*

Bütün bunlardan sonra Smith’in, Hristiyan inancı do rultusunda dünyanın her eyi iyiye götüren ve sınırsız ilim sahibi olan yüce bir kudret tarafından yönetildi ine inandı ını söylemek kolayla ır. Bu kudret aynı zamanda, insanların mümkün oldu u kadar fazla mutluluk sa lamasını istemektedir.<sup>278</sup> Smith’in evren hakkındaki, adeta bütün skoç aydınlanmasına damgasını vuran bu iyimserli ine hem “*Ahlakî Duygular Kuramı*” hem “*Ulusların Zenginliği*”nde rastlayabiliriz. Nitekim “i bölümü”nün kötü etkilerinin; din ve e itimle dengelenebilece ini öngördü ü yakla ımı ve –farklı pek çok spekülasyona ra men– genel olarak, son kertede dinî/metafizik bir nosyon oldu una inanılan “gizli el” doktriniyle, dü ünür; toplumsal davranı ın ve ahlakın “ilahî kökenleri”ni ya da “yüce yasa koyucu” teorisini hemen tümüyle reddeden skoç aydınlanmasının temkinli bir istisnası olarak görülebilir.

“Kazanç tutkusu”nu, “Tanrı” ve “vahiy” vasıtası ile dinsel yoldan haklıla tırmanın artık kabul edilemez oldu u ve bu tutkuyla ilgili me ruiyetin “tabiat” ve “akıl” ile sa lanmak istendi i on sekizinci yüzyıl sosyal konseptine ra men dü ünürümüzün “*History of Astronomy*” adlı eserindeki bir görü ü de konumuz açısından dikkat çekicidir. nsan aklının ve muhakemesinin fitrata uyumunun gelenekler aracılı ıyla sa lanabilece ini ifade eden bu cümlenin Smith’in dini görü üyle ilgili yukarıdaki açıklamalarımızı dolaylı yoldan teyit etti i söylenebilir.

*“Gelenekler acı ve hazzın taşkınlığını azaltıyor... gelenek, herhangi bir hadise karşılığında şiddetli bir değişime maruz kalmadan, insan aklını ve muhakemesini alışılâgelen hale ve tabiata uyduruyor, uyumlu hale getiriyor.”<sup>279</sup>*

<sup>277</sup> Smith, a.g.e., s. 283.

<sup>278</sup> Smith, a.g.e., s. 275.

<sup>279</sup> Smith, A., *Essays on Philosophical Subjects*, W. P. D. Wigham and J. C. Bryce (der), içinde, Indianapolis: Liberty Press, 1982, s. 37.

Fakat “fitrat” ile “din” arasındaki do al uyumu içeren görü üyle ilgili asıl teyit yine “*Ahlakî Duygular Kuramı*”ndan gelecektir. A a ıdaki cümleler aynı zamanda bu uyumu gerçekle tiren insanın dindar ve ahlaklı bir insan olarak toplumsal bir güven kazandı ı ve sosyal istikrara katkıda bulundu una i aret etti i perspektifle din sosyolojisi açısından da önemlidir:

*“Din, doğal vazife şuurunu zorlar. Bu yüzden insanlar, derin bir şekilde dinî hisler ile özdeşleşmiş kişilerin doğruluğuna büyük bir güven duyma eğilimindedirler. Bu insanların, davranışlarımızı düzenleyen kuralların yanında ek bir bağın etkisi altında davrandıklarına inanılır. Bazı değersiz insanların, kasıtlı ve bölücü çabaları tarafından dinin doğal prensipleri bozulmadığında; ilk görev, ahlakî zorunlulukları yerine getirmek olduğunda; insanlara laubali icraların, adaletli ve hayırsever davranışlardan daha ivedi dini görevler olduğ u öğretildiğinde, dünya, şüphesiz, doğru bir yargıyla dindarlaşmış olan adamın davranışına iki kat fazla güven duyacaktır.”<sup>280</sup>*

Sonuç olarak Smith’in “salih amel” arzusu ve “ebedi ceza tehdidi”nden ötürü di er dünyada ödüllendirilme ümidine dayanarak, “iyi” olmayı adeta bir ki isel çıkar meselesi haline getirme konusunda dinin ittifakına ba vurdu unu söyleyebiliriz. Genellikle önermelerini, vahye veya ebedî ödüllendirmeye ba vurmada kanıtlamaya çalı an ngiliz ahlak filozoflarının hilafına dü ünür, dinsel onayın, iyi i ler yapılması için güçlü bir alâka temin etti ini gözlemi olmalıdır. Bu yönüyle ahlakî davranı , “do al düzen” ve “aklın gerçekleri” ile ilgili oldu u kadar “ilahi maksat” ile de uyum içindeki davranı tır. O halde, be erî davranı ların toplumun genel refahı üzerindeki etkilerini incelemek suretiyle Tanrının iradesini ke fetmek mümkün oldu u gibi, Tanrı’nın iradesinden be erî davranı ların toplumsal uyumuna ula mak da mümkündür ve bu her iki imkânın ortaya konması ahlak felsefesinin görevidir.

Yukarıdaki görü ün; Kâinat’ın, Tanrı’nın eseri olarak, tabiat kanununun ise, “tabiat” ve “toplum”dan müte ekkil iki yönün birlikteli inden ibaret görüldü ü bir toplumda, on yedinci yüzyıl öncesinden gelen bir “ilahi yasa” fikrinin uzantısı oldu unu söylemek, –hele Smith’in “*Ahlakî Duygular Kuramı*”nı inceleyen biri için– imkan dâhilindedir. Bu fikir, özünde, “Hıristiyan ilahiyatından çıkıp gelen tabiat kanunu (do al yasa) görü üyle, normatif ve bilimsel ilkelerin özel bir simbiyozunu temsil eder.<sup>281</sup> Bir ba ka ifadeyle, tüm toplumsal direncin ötesindeki bir zorunluluk olarak “ilahi düzen”

<sup>280</sup> Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Classics, 1976, ss. 281-282.

<sup>281</sup> Weisskopf, Walter A., “ ktisatta nsan mgesi”, *İktisat Risaleleri* (içinde), der. Mustafa Özel, stanbul: z Yay., 1997, s. 15.

fikri ile, deterministik bir bilimciliği ima eden bilimsel bir “tabiat kanunu” görüşünü bünyesinde mezc eder. Fakat bir yandan da “Roma Hukuku” men eli Ortaçağ ilahiyatının “adil düzen” düşüncesini de muhafaza etmekten geri duramaz. Dolayısıyla adalet düzeninin normatif temeli olarak tabiat kanunu fikri; bilim, ahlak ve siyasetin onsekizinci yüzyıldaki en önemli bile enidir. Fakat ta idı ı “Janus”<sup>\*</sup> karakteriyle entelektüel izleyicileri ve muhatapları arasında paradoks ve istifhamlara sebebiyet vermeye devam etmektedir.

Bütün bunlara rağmen Smith, –Hume’dan farklı olarak– bir yaratıcının olmadığı dünya nosyonunu kabul etmeye hiçbir zaman hazırlıklı olmamıştır.<sup>\*\*</sup> Böyle bir dünyanın üphesi bile ona göre, bütün düşüncelerin en melankolisi olurdu.<sup>282</sup> Fakat pek çok görüşe göre Smith’in eserlerindeki nihil’e ilişkin fikirler ve ifadeler; onun, insan doğasını ya da günümüzdeki isimlendirilmesiyle “deneysel psikoloji”yi kullanmaktan vazgeçtiğini göstermez. “*Ahlakî Duygular*” da dâhil olmak üzere eserlerinde Hıristiyanlığı kabul etme konusunda çekinceleri olduğunu dair birçok kanıt mevcuttur. Taraftar bulan pek çok görüşe göre de “Aydınlanma’nın diğer bazı düşünceleri gibi, gözlenebilen doğanın, Tanrı’nın varlığına inanmak için yeterince açık sebeplere sahip olduğunu düşündüğüne göre o da büyük ihtimalle bir deisttir.”<sup>283</sup> Yine bu görüşün taraftarlarından Minowitz’e göre “*Ulusların Zenginliği*”nde Smith, sa’ya en ufak bir imada bulunmaz. eserinde adı geçen diğer tarihî karakterlerin (Büyük İskender, Makedonyalı Philip, Hannibal, Jul Cesar, Marco Polo, İngiltere kralları, Luther ve Calvin vb.) nasıl güçlü şekilde anlatıldığını bakınca bu sessizlik, daha da anlam kazanır. Hattâ o, dinî coşku sayesinde Arapları nasıl bir araya getirdiği ve bununla fetihleri nasıl sağladığını anlatarak –Hz.– Muhammed’e bile atıfta bulunur. Hıristiyanî bağlamda Tanrı ve sa’nın yokluğu, Smith’in bütün dinleri reddettiği anlamını taşımayabilir; fakat sadece Ortaçağ Katolisizmini değil, Hıristiyanlığın bütün formlarını reddettiği anlamına gelir. Yine Minowitz’e göre, geniştir görüşlü Protestanların bile onsekizinci yüzyılda Tanrı’yı, büyük varlık sisteminin bir parçası olarak görmemesi ve sa’yı dünya

\* Janus: Eski Roma’da kapılar Tanrısı; baş kısmında iki yüzü olan bir ilah.

\*\* Hattâ düşünce dünyasında Hume’un bile ateist olmadığı yolunda pek çok görüşe rastlanmaktadır. Örnekleme amacıyla, bunlardan birini iktibas edebiliriz: “Hume, ateizmi kesinlikle reddetmi, felsefe tarihinde çok mehur olan eleştirisini vahye dayalı inanca değil, rasyonel teolojinin inatla öne sürdüğü kanıtlamalarına, özellikle de ‘teolojik delil’e yöneltti. Bkz. Aydın Mehmet, *Alemden Allah’a*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, s. 14.

<sup>282</sup> Ross, Ian Simpson, *The Life of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 118.

<sup>283</sup> Raphael, D. D., *Adam Smith*, New York: Oxford University Press, 1985, s. 36.

tarihinden silmesi, Smith'in de aynı dönemde Hristiyanlığı sadece bir "mezhep" (sect) olarak tasvir etmesini sürpriz olmaktan çıkarır.<sup>284</sup>

Ekonomi sisteminin temelinde yer alan rekabet fikri ilginç bir şekilde Smith'in dinî görüşlerine sirayet etmiştir. Yalnızca özel hayatında değil hayatın her alanında rekabetin gereğine kuvvetle inanan bir insan olarak Smith, ekonomide, tıp hattâ din alanında bile rekabetten yana olmuştur. "Ho görümsüzlük" ve "fanatizm"i teşvik ettiği inişüdü için devlet tarafından teşvik verilen ve korunan her türlü dine karşı olmuştur. Çünkü ona göre, doğal özgürlük birçok küçük dinî gruba sempatiyle bakarak mensuplar arasında menfaat ortaklığına daha çok meydan verebilir: Küçük dinî gruplarda sıradan adamın ahlakî değerleri genellikle büyük kiliselerdekinden kayda değer biçimde düzgün ve muntazamdır.<sup>285</sup> Smith bu konuda da David Hume'dan farklı düşünmektedir. Hume tüm dinlere karşıdır ve bu nedenle de, özellikle din takipçilerinin taassubu azaltıp siyasi düzeni koruyabileceği için rekabetçi olmayan bir devlet dininden yanadır. Buna karşılık Smith, dinî inançlar ve kurumların özgür ve açık olmaları kaydıyla, dinin yararlı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, ateşlilik ve fanatizmi azaltıp hoşgörüyü, ılımlılaştırmayı ve "rasyonel din"i geliştirecek "sayıları son derece kabarık dinsel gruplar"dan yanadır.<sup>286</sup> Bir anekdot olarak zikretmek gerekirse, bizzat sahlinde pek çok hayır amaçlı baki da bulunmuş, bir keresinde âmâ bir gencin entelektüel kariyer için hazırlanmasına yardımcı olmuştur.<sup>287</sup>

Santa Clara Üniversitesi'nden Laurance Iannaccone Smith'in dinî özgürlük konusundaki yukarıdaki hipotezini, 1968 ve 1976 yılları arasında çeşitli Katolik ve Protestan ülkelerindeki kiliseye devam ve dinî tekel düzeyini karşılaştırmak suretiyle test etmiştir. **Figür 1.**'deki grafik, ilginç bir olguyu göstermektedir.<sup>288</sup>

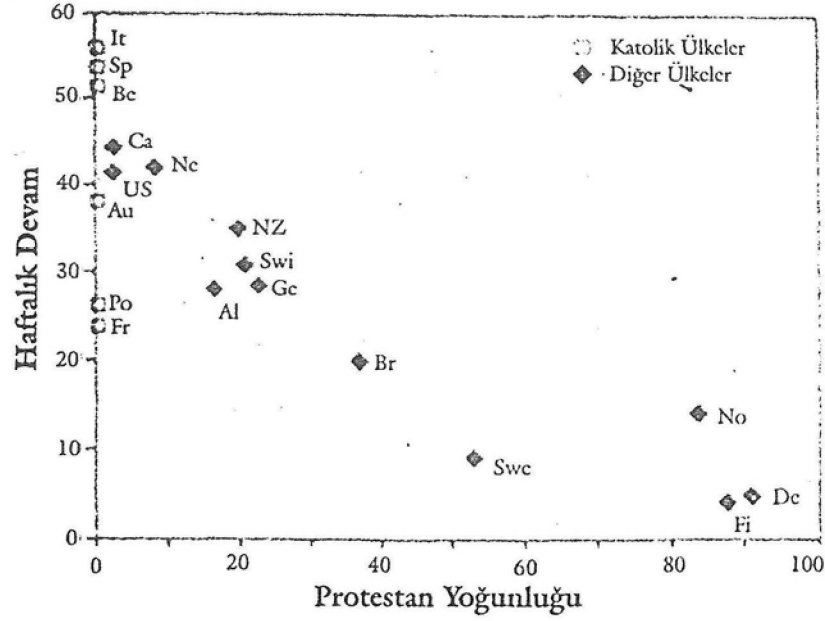
<sup>284</sup> Minowitz, Peter, *Profits, Priests, and Princes*, California: Stanford University Press, 1993, ss. 142-143.

<sup>285</sup> Smith, *Wealth of Nations*, New York: Modern Library, 1976, s. 747-748'den nakleden Mark Scousen, *Modern İktisadın İnşası*, çev. Mustafa Acar, Ekrem Erdem, Metin Toprak, ed. Mustafa Acar, Ömer Demir, Ankara: Liberte Yay., 2003, s. 28.

<sup>286</sup> Smith, *Wealth of Nations*, New York: Modern Library, 1976, s. 744-745'den nakleden Mark Scousen, a.g.e., s. 28.

<sup>287</sup> Sowell, Thomas, "Adam Smith" *Forbes*, December, s. 220; Fitzgibbons, Athol, *Adam Smith System of Liberty, Wealth and Virtue*, New York: Clarendon Press, 1995, s. 138.

<sup>288</sup> Iannocce, Laurance, "The Consequences of Religious Market Structure", *Rationality and Society* 3, April, 1991, s. 156-177; West, Edwin G., *Adam Smith, The Man and His Works*, Indianapolis, IN: Liberty Press, 1976, s. 151-64.



Not: Al=Avustralya, Au=Avusturya, Be=Belçika, Br=İngiltere, Ca=Kanada, Dc=Danimarka, Fi=Finlandiya, Fr=Fransa, Gc= Batı Almanya, It=İtalya, Nc=Hollanda, NZ=Yeni Zelanda, No=Norveç, Po=Portekiz, Sp=İspanya, Swc=İsveç, Swi=İsviçre, US= Amerika Birleşik Devletleri

**Figure 1:** Seçilmiş Ülkelerde Kiliseye Devam ve Dinsel Yoğunluk

(Iannaccone'nin testi çarpıcı bir sonuç ortaya koyuyor: Protestan ülkelerde kiliseye devam oranı ile belirli bir kilisede yoğunluk arasında ters bir ilişki var. Protestanlar arasında kiliseye devam serbest rekabetçi ülkelerde yüksek, tek bir Protestan mezhebinin tekelindeki ülkelerde ise düşüktür. Bununla birlikte, Katolik ülkelerde dinî tekel ile kiliseye devam arasındaki anlamlı bir ilişki olmadığı vurgulanmalıdır).

Buraya kadar, düşünürün, daha çok yaşadığı devrin câri bilimsel ve dinî kanaatlarıyla irtibatlandırarak ortaya koyduğu görüşlerini, yaşadığı hayatla ilgili kisine de dayanarak derlendirmek istediğimizde karımıza şu sonuçlar çıkar: 1- Hıristiyanlık uzak durmasına rağmen Smith, aile içi eğitimini karakter olarak çok güçlü ve çok dindar bir anneden almıştır.<sup>289</sup> 2- Presbiteryen eğitim ile birlikte Latin klasikleri eğitimi, Smith'e, tutumlu bir hayat tarzına ait değerleri, stoik anlamda bir öz disiplin ve vazife inancı, özellikle bakalarına karşı değerlerini ve öretilerini karakterize eden iyilikseverlik anlamında bir adalet duygusunu aşılamıştır. 3- Aynı zamanda Smith'in Kirkcaldy'de karşı karşıya kaldığı dinî kültür –Hume'nun Chirnside'da karşı karşıya kaldığı kültür gibi– baskıcı ve kısıtlayıcı unsurlar içermekteydi. Zaman içinde Smith –yine Hume gibi– buna isyan etmiş ve Calvinist Kilisenin, insanlığın özünde var olan ahlakî bozukluğu karşı yönelttiği sert kontrolü benimsemektense insanî iyilik ve doğa

<sup>289</sup> Ross, a.g.e., s. 15.

özgürlükten yana irade göstermi tir.<sup>290</sup> 4- Bütün bunlara; Glasgow’da, o zamana kadar yerel din adamları tarafından ö retilen “old lihgt” Kalvinizm yerine, ö rencisi olarak her konuda büyük ölçüde etkilendi i Profesör Hutcheson’ın “new lihgt” teolojisi ve ahlak felsefesinden aldı ı etkiyi de ekleyebiliriz.<sup>291</sup>

Bu dü ünsel yapının, Adam Smith’in din ve ahlak görü lerine; o zamana kadar tabiat ve toplumun Tanrı’nın yasal düzeninin tezahürü olarak görüldü ü ilahi kanun dü üncesinin, –on yedinci yüzyıldan ba layarak– on sekizinci yüzyılda tabiat ve aklın tümüyle Tanrı’nın yerini almasıyla yer de i tirmesi kar ısındaki “gönülsüz” bir tutumun e li inde yansıdı ı söylenebilir. Bu tutumuyla o, kendi politik-iktisat ilkelerini “mutlak tümevarım metodu”yla tamamiyle tabiat ve akıldan türeten ve bu ilkelerin bir tabiat kanunu felsefesi vasıtasıyla adil bir düzene götürece ini ima eden “fizyokrat” ve “klasik iktisatçı” profiline de tam olarak uymayan bir portre çizer. Bu portre, toplumsal kurumları me rula tırma kayna ının, kutsalın alanından tamamıyla profanın alanına kaymasıyla teori ve pratikte iktisadî faaliyetin din ve ahlaktan tamamıyla ayrıldı ı on sekizinci yüzyıl sonrasıyla; toplumsal kurumların din aracılı ıyla me rula tırıldı ı ve bireylerin aynı aracılıkla, toplumsal rolleriyle ilgili tam bir ahlakî hükümler seti elde ettikleri onsekizinci yüzyıl öncesi arasındaki önemli bir tarihî geçiti ve toplumsal kesiti tanımlar. Eserinde “teolojik tasvip”in, erdemli davranı ın hâlâ önemli bir kriteri olarak kabul edildi i dinî muhakemeleri, aynı zamanda Smith’in ahlak görü lerine geçmek için de sa lam bir geçit te kil eder.

Bütün bunlardan sonra “*Ahlakî Duygular Kuramı*”nın, istisnalar dı ında geneli diyebilece imiz çok geni bir kısmına dayanak Smith’in “stoik görü ” do rultusunda do al bir teoliji yanlısı oldu unu söyleyebiliriz. Bu teolijinin “yüce, iyiliksever ve hikmetli bir varlık olarak, do anın bütün hareketlerini yönlendiren ve kendisinin de i mez mükemmeliyetine ba lı olarak da do ada her zaman en büyük mutlulu u sa layan” Tanrı’sı, ana hatlarıyla “stoik”tir. Smith’in, do al din üzerine dersleri, hocası Hutcheson’dan a a ı kalmayak ekilde insanı kibirlendiren ifadeler içerir. Her ikisi de, teolojinin ulvi gerçekleriyle alakalı sonuçlarının ve insanın Tanrı’ya ve di er insanlara kar ı görevlerinin; ba ka herhangi bir özel i arete gerek kalmaksızın sadece do anın ı ı ıyla ke fedilebilece ini iddia ederler.<sup>292</sup> Sosyolojik bir platformda de erlendirmek

<sup>290</sup> Ross, a.g.e., s. 28.

<sup>291</sup> Ross, a.g.e., s. 33.

<sup>292</sup> Ross, a.g.e., s.118.

gerekirse, sosyal ili kilerin temelinde yatan ahlak kurallarının ve insanın yaratıcıyla olan dinî/teolojik –hatta Turner’a göre “sosyolojik”– ili kisinin ilahi/vahyi bir norm yerine do al güdülerle/hislerle tayin edilmesini savunan bu görü , onsekizinci yüzyıl do al din/ahlak görü ünün bir uzantısından ibarettir.

## 2. Ahlakî Görü leri

Smith’in ahlak görü lerine atılacak en sa lam adım, aynı zamanda Hume’un ahlak görü ünün de hazırlayıcıları olarak; Shaftesbury (1671-1713) ve Hutcheson’un (1694-1747) ahlak görü lerine atıfta bulunmak olur. Shaftesbury ve Okulu’nun “övülecek ve yerilecek eyleri sa layan eyin akıl de il, duygularımız oldu unu” öne sürmesinden ve Hutcheson’un bu duyguyu “moral sense” diye adlandırmasından sonra Hume da aynı duyguyu çözümlmeye giri ecek ve ona “duyguda lık” (sympathie) diyecektir. Aslında psikolojik bir mekanizmanın konusu olan bu duygu her üç ahlakçıda ve onların izleyicisi olarak Adam Smith’de tamamıyla toplumsal yani sosyolojik bir çıkarıma yol açar. Böylece “be erî terakki”yi, daha çok “insanın idame-i hayat iradesi ve faidelenmek temayülü”ne ba layan Aydınlanma ça ı görü leri kar ısında kültürün inki afi ve içtimai münasabatın tekamülünde... ruhun, insiyaki ve hissî kuvvetleri”ne en büyük nüfuz ve tesir payı ayıran bir ba ka zümre göze çarpar. Frayer, Shaftesbury’yi bu zümredeki fikir adamlarının örne i ve öncüsü olarak zikreder.<sup>293</sup> Duyguların toplumsal düzlemde açıklandı ı bu ahlakî/ön-sosyolojik temalar, di er toplumsal analizlerle birlikte –Hume, Ferguson, Smith ve Millar gibi– “skoç Aydınlanması” ahlakçılarının görü lerine sosyolojik bir çerçeve ya da perspektif kazandırmı lardır.<sup>294</sup> Burada, Bacon’dan sonra ngiliz felsefesinin; biri, Bacon’un felsefe temeli üzerinde Hobbes ve Locke kanalıyla, di eri, özellikle Locke’un kar ısına çıkan hüviyetiyle Shaftesbury’nin “rasyonalist teoloji” ya da “teolojik felsefe” diye adlandırılacak görü leri kanalıyla geli ti ini hatırlayabiliriz. Shaftesbury’nin, Smith’i hem do rudan hem de hocası F. Hutcheson yoluyla etkiledi ini de hatırlamak, böylece onun ngiliz- skoç ahlak felsefesinin temel bir ekolünü etkileyen görü lerine kısa da olsa atıf yapmamıza izin verir: “Ahlaksal olan; kendini sevme duygusu ile toplumsal duygular arasındaki uyumlu

<sup>293</sup> Frayer, Hans, *İçtimai Nazariyeler Tarihî*, çev. Tahir Ça atay, 3.b., Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yay., No: 105, 1977, s. 22.

<sup>294</sup> Geni bilgi için bkz. Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihî*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998, ss. 33-36.

ba lantılardır. nsanda hem ‘bencil e ilimler’ hem de ba kalarına iyilik yapmak isteyen ‘özgeci e ilimler’ vardır, ikisi de do aldır. Ama ahlak yargılarımız; özgeci e ilimlere, bencil e ilimler kar ısında bir öncelik tanır. Kendini sevmenin, ba kalarının iyili ini istemekle yenilmesi gerekir.”<sup>295</sup>

Kendine özgü bu tür bir “çıkarların uyumu” varsayımı, genelde ngiliz dü üncesinin tipik özelli i olan güçlü “ampirik temayül” ile “sezgicilik”in kar ımını mantiken kabul edilebilir kılacaktır. Yeni in a, özellikle Shaftesbury, Butler ve Hutcheson’dan sonra popülerle ir. Bu durum Locke’dan itibaren Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Hume ve Adam Smith’in, ampirik ve faydacı unsuru apriori görü lerle harmanladıklarını söylememizi mümkün kılar. Fakat bir yandan da saf sezgicilerin bile, bir “çıkar uyumu” varsaymak suretiyle sistemleriyle bütünle tirdikleri salt hazcı argümanları çok sık kullanmaları, ö retileri; kullanılan yönteme göre sınıflama zorlu unu do urur.<sup>296</sup> Aynı zorlu un Smith’in teorisi için de geçerli oldu unu söyleyebiliriz. Bu yüzden incelememiz sırasında eksen alaca ımız ölçüt, herhangi bir özel durumda, u veya bu yöntemin ne oranda kullanıldı ı olmalıdır. Önemli olan mesele; “mutlulu un en çokla tırılması”nın, ahlakî davranı ın sonucu mu sayıldı ı, yoksa onun do ru olmasının gerekçesi mi oldu udur.<sup>297</sup> Konu, görüldü ü gibi “aksiyolojik etik” ile “teleolojik etik” arasındaki farkı da içerir. Daha açık bir deyi le bizden, ahlakî eylemin de erini belirleyen eyin, eylemin üretti i sonuç mu, yoksa buna kar ıt olarak, aslî olarak ihtiva etti i de erden mi dolayı, –yani kendi ba ına mı– iyi oldu u ile ilgili iki farklı etik türünü ayırt etmemiz beklenmektedir. Mesela, “olan” ile “olması gereken”i birbirinden tamamen ayıran Hume’un ahlak felsefesinde “ahlakî de er” yani “aksiyolojik görü ”ün netli i açısından böyle bir ayrımı net olarak ortaya koymak oldukça kolaydır. Nitekim bu e ilimine ba lı olarak Hume ampirik bile eni öylesine öne çıkarmı tır ki artık onu sezgisel bile enle harmanlamak veya ikisini birbirine kar ı tırmak mümkün de ildir.<sup>298</sup> Böylece, en yakın dostundan ödünç alarak teorisinin merkezine yerle tirdi i “sempati” ilkesiyle birlikte daha pek çok ortak temaya ra men, ahlak anlayı ında Smith’in Hume’dan, metodunu ve bu metotla birlikte felsefesinin hemen tümünü belirleyen en önemli farkına kısaca de inmi olduk. imdi,

<sup>295</sup> Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, stanbul: nkılap Yay., 1998, ss. 164-165.

<sup>296</sup> Geni bilgi için bkz. Myrdal, Gunnar, “Modern ktisatın deolojik Arka Planı”, *İktisat Risaleleri* (içinde), ed. Mustafa Özel, stanbul: z Yay., 1997, ss. 130-171.

<sup>297</sup> Myrdal, a.g.m., s. 147.

<sup>298</sup> Myrdal, a.g.m., s. 147.



ahlak görü lerinin hemen öncesindeki bu safhada ortaya koymanın gerekli oldu unu dü ündü ümüz bir ba ka konuya geçebiliriz. Smith'in iki temel yapıtı arasındaki ili kiyi irdeleyece imiz a a ıdaki tespitler, ana konunun dı ına ta ıyor olmakla ilgili bir mahzur ta ıyabilir. Fakat ahlakî ve iktisadî görü lerinin incelenmesi sırasında bütünlü ün bozulmaması ve her iki eserde ahlak ve ekonomiyle ilgili temel felsefenin önceden tespit edilerek analizimizin sa lam bir temele oturulması yolundaki amacımızı zikrederek bu mahzuru a abiliriz.

“*Ahlakî Duygular Kuramı*”nın hem “psikoloji”ye hem “ahlak”a hem de “*Ulusların Zenginliği*” ile birlikte, özerk bir bilim olma yolunda ilk tohumları serpil en iktisat bilimine büyük katkısı olmu tur. Smith'den sonra özellikle artık adlarını net olarak zikredebilece imiz ekilde “iktisatçı”ların ba ını çekt i dü ünce arenası, “*Ahlakî Duygular Kuramı*”yla “*Ulusların Zenginliği*” yani ahlakçı Smith ile ekonomist Smith arasında, ahlakî görü lerinin ekonomik olanlarla uyum mu yoksa zıtlık mı içeren bir korelasyona sahip oldu u yönünde sayısız mukayese ve tartı maya sahne olmu tur. Smith'in ahlakçı yönüyle ekonomist yönünün zıt çizgiler içerdi i, daha somut bir deyi le, “*Ulusların Zenginliği*”ndeki görü lerini “*Ahlakî Duygular Kuramı*”ndakilerden farklı bir ahlakî çerçeveye oturttu uyla ilgili görü lerin kar ısında, ekonomi görü lerinin ahlakî olanların üzerine temellendirilmesinden ibaret oldu u ve ekonomist Smith'in, ahlakçı versiyonuyla örtü en bir ilmî portre çizdi i yolundaki görü ler yer alır. Her iki görü de tezimiz açısından önemli döküman ihtiva eder. İlk görü e göre Smith'in, iktisatın ba ımsız bir disiplin olmasına katkıları ve bu katkıları içeren eseri, ahlakî bir temelden yoksun olup ahlakî kuramlar ve ahlakın kurumsal/ tarihî arka planı, iktisadî fikirlerin ortaya konmasında göz ardı edilm i tir. İk i eser arasındaki “tenakuz” bu durumdan kaynaklanmaktadır. İkinci görü yanlılarına göre Smith'in görü leri –adeta Weber'i hazırlayan bir ekilde– her iki eserinde de itinalı bir uyum arz eder. Dolayısıyla Smith ekonomik görü lerini, bu uyum do rultusunda, ahlakî görü lerinin üzerine bina etmi tir. Esasen, Adam Smith dü ünncesinin bir bütün olarak ele alınmasıyla günümüz dü ünçe dünyasını halen me gul eden “Adam Smith Problemi” de (“Das Adam Smith Problem”), özü itibariyle “*The Theory of Moral Sentements*” ile “*The Wealth of Nations*”daki uyumsuzluklar ve zıtlı malardan kaynaklanmaktadır.<sup>299</sup>

<sup>299</sup> Konunun ayrıntıları için, zıtlıkları derinli ine ortaya koyan yazarlardan J. Viner'in “The Longer View and the Short: Studies in Economic Theory and Policy”, London: G. Allen and Unwin, 1974 içindeki “Adam Smith and Laissez Faire” makalesi ile” A. L. Macfie'nin, “The Individual in Society: Papers on Adam Smith”, London: G. Allen and Unwin, 1967 adlı eserlerine bakılabilir.

Her iki görü de zıtlıklarına rağmen on sekizinci yüzyılda din-ahlak-ekonomi ilişkileri açısından önemli bulgular taşıyor. Smith'in görüşleri bir yandan; tümüyle dünyevî bir faaliyet olarak ekonomik hayatın ve iktisadî teorilerin, –dinî olmasa da– belirli bir ahlak sistemi üzerine kurulmak istendiği hüviyetiyle belki de türünün son örneği olarak karımıza çıkar. Diğer yandan, “*Ulusların Zenginliği*”nde ekonomiye özerk bir faaliyet alanı olarak verilen ahlakla birlikte ahlak kuramının sıklıkla renk ve yön değiştirmesi, hatta hiç kâle alınmaması yolunda öne sürülen görüş ise bu durumla tezat teşkil eder. Çünkü bu görüş, Smith'in eserinin; on sekizinci yüzyılda belirmeye başlayan yeni çehresiyle ekonominin, mota mot ahlak kurallarına ihtiyacı olmadığı, doğal düzenin bir uzantısı olarak belirli bir ahlak fikrine sahip insanın, “ekonomik insan”a dönüşürken hem “Tanrının inayeti” hem de yeni iktisadî alanın şartları açısından bireysel ve toplumsal planda farklı ve özerk bir kişilik yapısı taşıması gerekliliğiyle ilgili önemli imalar taşıdığına dikkat çeker.

Görüşleri tartışma çabasına girmeksizin “Değerlendirme ve Sonuç” bölümünde yeniden ele almak üzere, imdilik sadece ana hatlarını ortaya koymanın yeterli olduğunu düşünüyoruz: 1- İlk olarak, düşünürümüzün “*Ahlakî Duygular Kuramı*”nı “*Ulusların Zenginliği*”nden on yıl önce yazdığı ve derslerinin ahlak ile ilgili bölümünü tümüyle kapsadığı, “*Ulusların Zenginliği*”nin ise “can sıkıntısını yenmek” maksadıyla kaleme alındığı gündeme getirilebilir. Dolayısıyla; herhangi ahlakî bir gaye ya da başka bir hedefe müncer olmayan ikinci eserden, hem toplum düşüncesi adına hem de araştırmamızın hipotezi açısından ahlakî bir tema ya da görüş beklemememiz gerektiği varsayılabilir. Aradan geçen yılların yazar ve toplumun fikirleri açısından bazı değişikliklere matuf olacağı da göz önüne alındığında yine ikinci eserde, ahlakî bakı açısından tamamıyla terk edildiği öne sürülebilir ve bu görüş, eserlerine dayandırılarak delillendirilebilir. Fakat bu durum bile Smith'in “can sıkıntısını yenmek” gibi bir amaç taşımaksızın yazdığı önceki eserin (“*Ahlakî Duygular Kuramı*”) önemini –tezimiz ve günümüz adına– azaltmak bir yana; *Ulusların Zenginliği*'nin kapitalist fikirlerin ortaya atıldığı bir süreç olarak onsekizinci yüzyılın, farklı bir zihniyet ve insan modeline ihtiyacı olduğu yolundaki telmihinden dolayı, aynı yüzyılda din-ahlak-ekonomi ilişkilerinin kırıldığıyla ilgili iddiamıza destek verir. 2- Smith'in iktisadî fikirlerinin, ahlakî kuramı üzerine inşa edildiği yolundaki daha çok taraftar toplayan görüşün kabul edilme durumu ise, dinin; siyasi, ahlakî ve iktisadî olmak üzere hayatın bütün alanlarındaki tahakkümüne son vermek isteyen onsekizinci yüzyıl düşünsel anlayışına

ra men iktisadî hayatın ahlakî bir sistemle, ve iktisadî karakterin ahlakî bir alt yapıyla kaim edilmek iste i ile ilgili muhtevâsından dolayı, hipotezimizle tamamen örtü ür. Ayrıca bu durum kendi içinde, geleneksel ahlakî anlayı ı –adeta– devam ettirmek isteyen hem de ilerisi için, “kapitalizmin” di er hayat alanlarıyla ve dominant “homo economicus” karakteriyle ilgili kurallarına geçit vermek istemeyen zımnî bir mâna ta ır.

Bütün bu anlatılanlardan, ahlakî görü leriyle iktisadî görü lerinin uyumunu savunanların lehine olarak Smith’in metoduna ula ılabilir. Cantillon, Condillac ve Hume ile birlikte Smith’te iktisat dü ünçesini aktarma biçimi olarak öncelikli ortak noktalardan biri, dü ünürlerin iktisada dair yazılarında tümdengelimci (dedüktif) soyutlama ile tümevarımcı (endüktif) ampirisizmin ve tarihîn, tam bir uyum ya da denge içinde olmasıdır. Bir yanda dönemin siyasi, tarihî, kurumsal, ahlakî ve hukuki boyutları iç içe örülerek kaleme alınırken, öbür yanda, nokta zamanda veya zamansız bir yaklaşı m ile paranın fonksiyonlarından, fiyat sisteminin i leyi ine hatta ödemeler bilançosunun analizine kadar hipotetik kurgular geli tirilebilmiştir. Ayrıca, tümdengelimci yöntemi, vücudun bir parçası gibi kullanmalarına kar ın, iktisadî aktörlerin bekleyi lerini, hatalarını, davranı larını etkileyen “belirsizlik”leri ihmal etmemi , gelece e dönük tam bilgi varsayımına ba vurmamı lardır.<sup>300</sup> Alada’ya göre bu son durumdur ki, Smith’in ele aldı ı bireyin, yanılma ya da hata yapma e ilimini her an içinde ta ımasına<sup>301</sup> yol açarak; takipçileri Ricardo, J. Mill ve di erlerinden farklı olarak sisteminin temeline davranı larının tüm boyutlarını önceden gören birey yerine, kendi menfaatinin pe inde ko an, rakiplerinin davranı larını hesaba katan, ve davranı larının neticesini tam olarak öngöremeyen<sup>302</sup> bir bireyi yerle tirmesine neden olmu tur. “Belirsizlik”in zıddı olarak, kendi kendilerinin yargıcı olan insanların davranı ve talepleri ile kurumlar arasındaki ili kinin süreklili i ancak ve ancak “halkın vugun ve stokçuluk korkularına son veren... iktisadî hürriyet sistemini tesis edecek hukusal düzenleme ile mümkün” olacaktır.<sup>303</sup>

Bu genel ve metodolojik mülâhazalardan sonra ahlak konularındaki temel eseri olan *Ahlakî Duygular Kuramı* eksenli bir okumayla Smith’in ahlak görü lerini incelemeye geçebiliriz. Eserin amacının, en sade bir ifadeyle, ahlakî yargıya, insan

<sup>300</sup> Alada, Dinç, *İktisat Felsefesi ve Belirsizlik*, İstanbul: Ba lam Yay., İstanbul, 2000, s. 37.

<sup>301</sup> Alada, a.g.e., s. 26.

<sup>302</sup> Alada, a.g.e., s.28.

<sup>303</sup> Alada, a.g.e., 33.

psikolojisinden bir temel bulmak ve bu temeli toplumsal hatta toplumlar arası plana temel etmek olduğu söylenebilir. Burada temel tez; psikolojik bilimlerin, yatınlıklar anlamında insan doğasında bulunması ve belirli bir durumdaki insanın belirli ekillerde davranma bilimi göstermesidir. E ilimlerde öncelikli önem, “sempati” ilkesine verilmiştir. Smith sempatiyi, kendiliğinden bir düzenin belirleyici davranış ilkesi olarak ele alır. Daha çok “duygudallık” kelimesiyle Türkçe’ye çevrilen kavrama Smith’in, eseri boyunca atfettiği anlam, en sade ifadeyle, insanların, başkalarının acı ve sevinçlerini paylaşma, başkalarını da kendi acı ve sevinçlerine ortak etme bilimidir.

*“İnsanların her ne kadar bencil olduğu düşünülse de doğalarında diğerlerinin mutluluğunu ve talihini görmelerini sağlayan prensipler vardır... Diğer insanların nasıl hissettikleriyle ilgili gerçek bir tecrübemiz olmadığından herhangi bir durumdan nasıl etkilendiklerine dair bir fikir de oluşturamayız. Fakat aynı durumda biz olsak ne hissederdik diye düşünürüz. Bu durumda, hayal gücümüzün kopyaladığı onların değil bizim hislerimizin gözlemleridir. Hayal gücümüz sayesinde kendimizi onların yerine koyar, bir yere kadar aynı kişi oluruz.”<sup>304</sup>*

Smith’e göre bu prensiplerin sağladığı etki ve acıma duygusu ile diğerlerinin ızdırabına ya da ne esine katıldığıımız duygu olarak “sempati”, aynı zamanda sosyal “uyum”dan ve bugün adını daha çok “empati” olarak koyduumuz, kendimizi başkasının yerine koyabilme yeteneğinden kaynaklanır. “Nedeni ne olursa olsun” sempatiyle ekillenen bu uyumdan; yani “bizi, yüreğimizdeki duyguları bir başkasının da hissettiğini görmekten daha çok memnun eden bir şey yoktur.”<sup>305</sup> Sempati, neyi arttırdığı gibi acıyı hafifletir. Sempati duyma konusunda diğerlerini yargılamadaki en önemli ölçüt “genel kurallar” değil kendi “duygular”ımızdır. Kendimizden çıkarak “tarafsız bir izleyici” haline geldiğimiz konumdaki yeni tarafsız kimlik, duygudallığın söz konusu olduğu durumlarda bütün gücüyle çabalamalı ve kendini karışındakinin yerine koymalıdır.<sup>306</sup> Bu çabanın gerçekleşmediği durumlarda, yani “eğer siz benim talihsizliğime sempati duymuyorsanız ya da incinmemi önemsemiyorsanız bundan böyle fikir birliğinde olamayız. Böylece birbirimize tahammül edemez hale geliriz”.<sup>307</sup> Bütün bunlara rağmen “yine de izleyici karışındakinin acısını anlamakta yetersiz kalabilir.” Çünkü “sempatinin üzerine kurulduğu hayalî yer de iştirme düüncesi geçici

<sup>304</sup> Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Classics, 1976, s. 47.

<sup>305</sup> Smith, a.g.e., s. 54.

<sup>306</sup> Smith, a.g.e., s. 66.

<sup>307</sup> Smith, a.g.e., s. 66.

ve izleyicinin hisleri, gerçek acı çekenin hislerinden farklıdır. Yerlerin hayalî de i imi dü üncesi gizli bile olsa efkatin derecesini ve cinsini de i tirir.”<sup>308</sup>

*Ahlakî Duygular Kuramı*’nın ilk kısmının (Part I), birinci bölümünün (Section I) dört alt bölümü (Chapter 1-4), ba tan sona; Smith’in, kendili inden bir düzenin belirleyici davranı ilkesi olarak ele aldı ı “sempati” hakkında yapılan ince ve dikkatli gözlemlerle örülüdür. Sempati hakkındaki bu ince ayrıntularla ortaya konan de erlendirmelerde Smith’i hocası Hutcheson’ın “ahlak duygusu” görü ünden ayrılırken buluruz. Görme esnasında algılanan renk ne olursa olsun aynı kaldı ı halde, “kabulleri”miz, “duygular”ımızda oldu u gibi bir takım ince farklar gösterir:

*“Yüksek bir duygu hakkındaki onayımız (tasvip/approbation), bir şefkat duygusu hakkındaki onayımıza asla benzemez. Biri, bizi harekete geçirdiği halde diğeri acıma duygularını verir. Bu ise, bir duyguya, bir duygudaşlığa (sempati) ortak olmaktan ibarettir.”*

Smith, gerek ahlak kuramının gerekse bu kuramın üzerine in a etti i toplum görü ünün prensiplerini, “sempati”nin psikoloji kanunlarından çıkartmaya çalı ır. nsanın ba kalarına kar ı da kendisine oldu u gibi hareket etmesi gerekti ini hissettiren bu duygu, ona göre ncil’in emirlerine de uygundur. Böylece “duyguda lık” ve “taklit”, sosyal hayatın esası olur. Her iyi ya da kötü hareket taklit edilir fakat erdem; iyi olanları, ba kalarının duygularına nakletmekten yani onunla sempati kurmaktan ibarettir. Smith’in kuramında fitri kökenli olarak de erlendirilebilecek bu psikolojik mekanizma öyle i ler:

*“Bir başkasının acısı bize de geçer; bu acı, onunkinden hafif de olsa, herhalde yine bir acıdır; bu itibarla onu teselli edecek hareketlerde kusur etmem ve kendimde –azalarak da olsa– hissettiğim acı, aynı zamanda başkalarını incitmemekliğim için beni eğitir.”*

Dü ünürün anlatmak istedi i deney; kendimizi daima bir ba kasının yerine koymak ve evvelce tadıp be enmedi imiz herhangi bir eylemi uygulamamak gereklili idir. Sempati ile ilgili bütün bu anekdotların psikolojik/ahlakî yetkinlik yanında “toplumsal bütünle me”yi sa lamaya yönelik oldu u en net olarak “kisas” görü ü etrafında ortaya konan u dü ünceden anla ılır: Her insanın yaptı ı, kendisine de yapılmalıdır ve “misilleme”, do anın bize dikte etti i büyük bir kuraldır. Kalplerini, insanca duygulara açmayanların, tüm dostça hislerden yoksun bırakılmasını ve toplumun ortasında ya adıkları halde büyük bir çölde yapayalnız kalmı gibi hissetmeleri gerekti ini

<sup>308</sup> Smith, a.g.e., s. 66-67.

dü ünürüz.<sup>309</sup> Böylece, Adam Smith'in dü üncesinde sempati, sosyalle tirici bir vasıta olarak farklı bir yönden sosyal bir ba yaratır: Di erlerinin yükünü (acı, üzüntü, yoksulluk v.b. sıkıntılar) payla mayı gerektiren sorumluluk duygusu sayesinde insan aynı zamanda di erlerinin onayını almaktan dolayı mutlu, aksi halde de rahatsız olacaktır. Böyle bir payla ım duygusunun hakim oldu u toplumda ki inin tabii davranı ı, bu genel durumdan farklıysa onaylanmayacak, ortak hisleri payla ma ba lamında topluma katıldı ında ise toplum tarafından onaylanarak bir mutluluk duygusu ya ayacaktır.<sup>310</sup> Görüldü ü gibi onaylama (approval) ya da onaylamamaya (disapproval) yol açan sempati konsepti, hayal etme (hissetme, yerine koyma) tecrübesiyle ba lantılıdır. Dolayısıyla, sadece burada ve imdi eylemde bulunanların davranı larının saiklerini ya da o eylem tarafından etkilenenlerin reaksiyonlarını üreten gerçek bir histen haberdar olmak de il; kendini, olayın tamamıyla içinde olan insanların yerinde hissetmekle meydana gelen bir farkındalıktır.<sup>311</sup>

Fakat duygularla ilgili oldukları için çok da sabit olmayan bu tecrübelerin ba kasına da geçebilmesi yani ortak bir tutum mahiyeti kazanması, davranı ımızın tüm insanların duyguda lı ını kazanacak de erde ve güçte olmasına ba lıdır. Bir ba kasını memnun eden herhangi bir hareketin bizi üzebilme ya da aksi bir ihtimalin olasılı ına kar ı sisteminde belirecek diyalekti i bertaraf etmek için ise “tarafsız bir izleyici/seyirci” ya da “gözlemci”ye ihtiyaç duyulması tabii ve elzemdir.<sup>312</sup>

*“İki tarafın arasında gerekli uyumu hasıl etmek için doğa, izleyiciye karşısındaki hislerini tatmin edecek gerekli şartları sağlamıştır. Sürekli yer değiştirdiklerinden ‘izleyici’ diğerinin düşüncelerini ve hislerini bilir. Asıl kişi de izleyicinin yerine geçerek kendisini dışarıdan izler. İzleyici, sürekli acı çekenin kendisi olduğunu düşündüğü için gerçekte bu duruma nasıl tepki vereceğini öğrenmiş olur.”<sup>313</sup>*

E er yeterince derine bakarsak “tarafsız izleyici”nin rehber ı ı ı sayesinde özel bir yardım bizim için ula ılabilir. Bu aracılık, “vicdan”a benzer bir eydir ya da Smith'in orijinal ifadesinde oldu u gibi “iç izleyici ya da yüre in içindeki adam”dır.<sup>314</sup> West'in görüşüne göre Smith bu çok özel bulunu ne basit bir kelimeye ne de yeni ve büyümlü bir enstrümanın ortaya konulmasına dayandırmaktan ho nut de ildir. Onun yerine daha

<sup>309</sup> Smith, a.g.e., s. 160.

<sup>310</sup> Raphael, D. D., *Adam Smith*, New York: Oxford University Press, 1987, ss. 31-32.

<sup>311</sup> Raphael, a.g.e., s. 30-31.

<sup>312</sup> Smith, a.g.e., s. 67.

<sup>313</sup> Smith, a.g.e., s. 67-68.

<sup>314</sup> Smith, a.g.e., s. 31.

derin bir anlam arayışı içinde “vicdan” kelimesinin derinlerine inme girişiminde bulunur.<sup>315</sup> Yine West’e göre “sempati” ve “tarafsız izleyici” görüşü, Smith’i aynı zamanda “selefleri Shaftesbury ve Hutcheson tarafından ortaya konulmuş olan; doğa tarafından her insana her zaman kesin ve güvenilir referans sağlayan doğuştan ahlak anlayışı” fikrinin mutlaklığından da korur.<sup>316</sup> İzleyicinin; kısa dönemde yargılarının geçici heyecanlar ve moda hevesler tarafından engellenebilmesiyle beliren hata yapma olasılığı ise, bir yandan duyguların –az çok– yanılabilir olmasına rağmen dikkat, samimi ve insancıl bir hayalgücüyle beliren dürüst bir arzu olarak “sempati eilimi”; diğer yandan durumların, hislerin ve sezgilerin sonsuzluktan doğan ve bu yüzden kesinlikle, basitçe mekanik ve faydacı olmayan “ahlak kanunları” görüşü ile halledilir. Özetleyecek olursak sempati; başka bir insanı belli bir durumda gördüğümüzde belli duyguları hissetme tutumu yanında, diğer insanların bizim kendimiz için hissettiklerimizin aynısını hissetmelerini isteme ve yine diğerlerinin onayına layık olmayı arzulan eilimlerini kapsar. Dolayısıyla duygudaşlığın, ondokuzuncu yüzyıl yorumcularının hatalı düşüncelerinde olduğu gibi sadece moral davranışın nedeni olduğu düşünülmemelidir. Bu temel kavrama eserinde verilen rol; “moral yargı”nın (moral judgement), “onaylama”nın ve “onaylamama”nın kaynağını ve tabiatını açıklamaktır.<sup>317</sup>

“Sempati” ve “tarafsız izleyici”yle ilgili bütün gözlem, yorum ve hepsi de adeta Platon’un diğer ergâmlık ve bencilliği olumsuzlama prensip ve örneklerini hatırlatan yaklaşımlar, ikinci kısımda nihayet bir eylemin iyiliğine yani “erdemli eylem”e yükselmekte kullanılır. Jouffroy’nın da belirttiği gibi filozofumuza göre “bir eylemin iyiliği, diğer insanlarda uyandırdığı tasvip ile doğru orantılıdır ve en iyi eylemler, olabildiği kadar saf ve genel bir sempatiyi kazandırma doğasında olanlardır. Yani, duygusuzluk (antipati) ile karışmamı ve yalnız birkaç kişiye değil tüm insanlığa uygulanmış olan bir sempatidir.<sup>318</sup> Yine Smith’e göre bir bakışın eylemi karşısında, bazen sempati, bazen antipati hissetmiyorsak eylemlerimizin ahlakî değerinden kuşulanmalıyız. Dünyada yapayalnız kalacak olan bir adam “iyi”nin ve “kötü”nün ne olduğunu bilemez. Bakışlarının hakkında hüküm verdikten sonradır ki, kendimizi düşünebiliriz. Bizi eylemlerimizin ya da düşüncelerimizin uyandırdığı onay duygusu

<sup>315</sup> Smith, a.g.e., s. 31.

<sup>316</sup> Smith, a.g.e., s. 32.

<sup>317</sup> Raphael, a.g.e., s. 29.

<sup>318</sup> Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 255.

hakkında yeterince aydınlatılabilen; deneydir. Aynı zamanda bizim eylemlerimizin hem aktörü hem de seyircisi olmamız; kendi özel eylemlerimiz için de ba kalarının eylemleri hakkında oldu u gibi bir sempati hissetmemize yol açar. Öyleyse eylemlerimizin de erini takdir edebilmek; kendimizi ba kalarının yerine koymak ve yapt ımız hareket; bir ba kası bize kar ı yapmı olsaydı, o hareket kar ısında nasıl bir duyguya kapılmı olaca ımızı dü ünlemekle yakından ilgilidir:

*“İnsanlar sadece sevimli değil, sevginin doğal ve uygun nesnesi olmayı da arzu eder. Sadece nefret edilmekten değil, bu duyguyu hak etmekten ve nefretin doğal ve uygun nesnesi olmaktan korkar. Diğerlerinin karakterleri için beslediğimiz sevgi ve hayranlık, bizim de bu tür hislerin nesnesi olmayı arzu etmemizi sağlar. Diğerlerinden daha iyi olma isteği ise yine onların mükemmelliğine duyduğumuz bu hayranlıktır.”<sup>319</sup>*

Kendimize duyulan hayranlı ın bizi tatmin etmesini ise Smith yine, kendimizin “tarafsız gözlemci”si haline gelmemizle kayıtlayacaktır.<sup>320</sup> Eserin pek çok bölümünde dinî dilin (religious language) kullanılması, bu dilin özellikle “tarafsız gözlemci” figürünü de kapsaması ve “do a”yı (nature), moral ve di er kapasitelerimizin kayna ı olarak göstermesi, Raphael’e Smith’in teolojik (theological language) dili kullanma konusunda donanımlı oldu unu dü ündürür.<sup>321</sup>

Gerçekten de Smith’i, gerek pek çok selefinden, gerekse ça da larından ve yakın dönem haleflerinden farklı kılan; kanaatimizce, fitratta var oldu unu dü ündü ü “yargılama” veya “onaylama” duygularını ve bunlara ba lı olarak “temyiz” yetene ini –adeta tevhidi diyebilece imiz– teolojik bir formda “Yaratıcı”ya atfetmesidir:

*“Doğanın zeki yazarı, insana, kardeşinin hislerine ve yargılarına saygı duymayı, davranışı onayladıklarında memnun olmayı, onaylamadıklarındaysa kırılmayı öğretmiştir. Şöyle söyleyebilirim ki Tanrı, insanı, insanlığın dolaysız yargıyı yapmış ve kardeşinin hareketlerini idare etmesi için yeryüzüne atmıştır. İnsanoğluna; doğa tarafından kendisine atfedilen bu gücü ve yargılama yetkisini idrak etmesi, diğerleri tarafından kınandığında az ya da çok, kızması ve gururunun kırılması, alkışlarını aldığında daha az ya da çok bahtiyar olması öğretilmiştir.”<sup>322</sup>*

Smith’e göre insano lunun yargıçlık konumu ancak bir üst mahkemede temyiz edilebilir ve bu temyiz gücü ise “tarafsız” ve “bilgilendirilmi izleyici”nin vicdanından ba ka bir ey de ildir. yilik duygusu ve ince anlayı la davranmak, kötülük ve egoizmden

<sup>319</sup> Smith, a.g.e., s. 208.

<sup>320</sup> Smith, a.g.e., s. 208.

<sup>321</sup> Raphael, D. D., *Adam Smith*, Oxford University Press: New York, 1987, s. 36.

<sup>322</sup> Smith, a.g.e., ss. 226-227.



kaçmakla ilgili – skoç iyimserli inden de kaynaklanan– bütün bu ho görülü tahlillere ra men Smith dünyada, haksız yere ve niyet etmedi i eylerden suçlanan ya da erdemli davranı ları ödüllendirilmeyen fiiller veya insanlar oldu unun farkındadır. Fakat bunlar için “mütevazı huzur, dünyanın her eyi gören, gözleri asla kandırılmayan ve yargıları hiçbir zaman önlenemeyen Yargıcı'nın mahkemesindedir... Herkese e it adaletin uygulanaca ı, herkesin e itleriyle aynı sırada olaca ı, alçak gönüllü, sessiz ve ke fedilmemi de erlikte olanların, bu dünyada öhretin tadını çıkarmı olanların üzerine çıkarılaca ı bir dünya” gelmektedir.<sup>323</sup>

Be erî ili kiler ba lamında ortaya koydu u bütün gözlem ve tespitler Smith'i XIX. yy. sosyologlarının öncüsü olacak kadar güçlü bir sosyolojik yakla ımla, toplum hakkında orijinal yorumlar yapmaya götürür. Toplumsal görü ün ilk adımı, XVIII. yy. Avrupasının insana toplum kar ısında ve belki de toplumdan önce tanımaya karar verdi i imtiyazın ve bunun özellikle ngiliz gelene ine “bireysellik” olarak yansıyan uzantısının bir sonucu olarak “insan ne ister?” sorusuyla atılır. Sorunun cevabı aynı zamanda aristokrasinin kar ısında ve ona ra men hâkim bir sınıf olarak belirlemeye çalı an burjuvazinin refahı ile ilgili olarak “*Ulusların Zenginliği*” ne de sirayet edecektir. Sosyal psikoloji sahasının ilk emarelerini ta ıyan gözlemlere göre:

*“Zenginliğimizle gösteriş yapmamızın ve yoksulluğumuzu gizlememizin nedeni, insanlığın acımızdan çok sevincimize sempati duyma eğilimi taşımasındadır... En çok, insanlığın bu duygusuna bağlı olarak zenginliğin peşinden koşar ve yoksulluktan kaçınırız. Dünyadaki bütün bu çabalamanın başka ne amacı olabilir? Hırs ve tamah neye yönelir, zenginlik, güç ve şöhret peşinde koşmak nedendir?... Zengin kişi zenginliğiyle övünür çünkü bunun tüm dünyanın dikkatini çektiğini düşünür. Zenginliğinden, ona başka avantajlar sağladığı için de hoşlanır da bu yüzden duyduğu bağlılık, zenginliğin ona sağladığı bütün diğer avantajlar yüzünden duyduğundan daha fazladır. Yoksul kişi ise bunun aksine yoksulluğundan utanır. Yoksulluğunun onu, ya diğer insanların bakışlarından gizlediğini ve fark edilmez kıldığını ya da kendisine bakan olsa bile, çektiği sefalet ve üzüntü karşısında kardeşçe duygular besleyemeyeceklerini düşünür.”<sup>324</sup>*

Görüldü ü gibi zenginlik ve yoksulluk insanların onlara verdi i anlamlar de erlendirilmektedir. Ekonomik faaliyeti yöneten dürtü de bu anlamlardan kaynaklanır. nsanların çabaları, sosyal konumlarının gerektirdi i gibi ya amayı sürdürerek ve bu konumu a arak ba kalarının onlara duydu u sempatiyi korumaya ve arttırmaya yöneliktir. Bu do rultuda insanın istekleri de kendinden de il, sahip oldu u

<sup>323</sup> Smith, a.g.e., ss. 228-229.

<sup>324</sup> Smith, a.g.e., ss. 112-113.

eylerin ba kaları tarafından istenilir bulunmalarından kaynaklanır.<sup>325</sup> “Issız bir adada yalnız ba ina ya ayan biri için, bir sarayın mı, yoksa bir tuvalet çantasında bulunabilecek, ya amı kolayla tıran ufak tefek araçların mı mutluluk ve ho nutlu a daha çok katkıda bulunabilecekleri bir ku ku konusu olabilir.”<sup>326</sup> Fakat toplumda ya ayan insan için böyle bir kar ıla tırma söz konusu de ildir, çünkü:

*“Burada diğer bütün durumlarda olduğu gibi, gözlemcinin duygularına, doğrudan söz konusu olan kişinin duygularından daha çok önem veririz ve onun durumunun kendisine değil başkalarına nasıl görüldüğünü dikkate alırız. Ancak gözlemcinin neden zenginlerin ve büyük adamların durumunu büyük bir hayranlıkla diğerlerinden ayırdığını incelediğimizde, bunun, onların sahip oldukları rahatlık, mutluluk ve itibardan ya da iyi niyetinden çıkar sağlama beklentisinden çok durumlarının verdiği avantajlar için duyduğumuz hayranlıktan kaynaklandığını görürüz. Onlara riayet edişim; boyun eğmemin sağlayacağı fayda yüzünden değildir. Doğa, krallara kendi hatırları için boyun eğmemizi, bir gülüşlerinin tüm hizmetimiz için yeterli olduğunu öğretir.”<sup>327</sup>*

Smith’e göre bu durum, insanların, amaçlarla araçları birbirine karı tırmalarından do an, bu yüzden de onları, ya amlarını ancak oyuncaklar kadar de erli olan ıvır zıvrı elde etmek için u ra ıp didinmekle harcamaya iten apaçık bir yanılgıdır. Bu yüzden de “yolun kenarında güne lenen dilencinin; kralların, u runa sava tı ı güvenli e sahip oldu unu”<sup>328</sup> görmeyenlere acır. “Ulusların Zenginliği”nin yayınlamasından bir yıl sonra, ölümünden ise bir yıl önce, “Kuram”ın yedinci baskısına yaptı ı eklemeler ve de i iklikler, insanın bu yöndeki e iliminin ngiltere’nin Sanayi Devrimi’ne ve bu devrimin ve devrin temel birimi olarak “ekonomik insan” a hızla yakla an konumu sebebiyle daha da güçlendi ini gösterir: “ nsanlık içinde büyük bir grup, zenginlik ve büyüklü e hayranlık duyanlar, onlara tapınanlardır. Daha da çarpıcı olan bunun ço u zaman bütünüyle dı arıdan ve hiçbir özel çıkarı olmadan hayranlık duyan ve tapınan bir grup olmasıdır.” Bu, Smith’e göre ahlakî duyguların yozlaşmasının en büyük ve evrensel göstergesidir. “Aslında erdem ve bilgeli in hakkı olan hayranlık ve saygının güce ve zenginli e duyulması; aptallık ve kötülü ün hakkı olan küçümsemenin de, zayıflık ve yoksullu a duyulması, asırlardır ahlakçıların ikayeti olmu tur”.<sup>329</sup> Smith’i konuyla ilgili süregiden yorumlarında bu durumdan mü teki bir sosyal psikolog konumunda görürüz:

<sup>325</sup> Bu ra, a.g.e., s. 99.

<sup>326</sup> Smith, a.g.e., s. 301.

<sup>327</sup> Smith, a.g.e., s. 116; ss. 301-302.

<sup>328</sup> Smith, a.g.e., s. 305.

<sup>329</sup> Smith, a.g.e., s. 126.

*“Eşit hak etme derecesinde zengin ve gösterişliye, fakir ve gösterişsizden daha fazla saygı göstermeyen çok az kişi vardır. Tüm insanlar için birincisinin azameti ve cüreti, ikincisinin gerçek ve haklı liyakatından daha çok hayranlık duyulabilir... Şu gelişen dünyada görüyoruz ki, erdem ve bilgelik saygının; kötülük ve aptallık da küçümsemenin tek objesi değildir... İnsanlığın saygısını ve hayranlığını hak etmek, kazanmak ve tadını çıkarmak için iki yol sunulur. Birincisi bilgelik ve erdem, ikincisi güç ve zenginlik için çalışmaktır... Erdem ve bilgelige duyduğumuz saygı, hiç şüphe yok ki güce ve zenginliğe duyduğumuzdan farklıdır”.*<sup>330</sup>

Ahlakî duyguların, zenginli e ve güce kar ı bu anlamsız meyilden dolayı yozlaşması yine de Smith’in “dillere destan iyimserli i”ni fazla etkilemez. Çünkü o, do anın, üzerimizdeki etkisini bu biçimde göstermesinin iyi oldu unu dü ünülmektedir:

*“Zenginliğin ve gücün zevkleri, karmaşık bir açıdan incelendiğinde, elde edilmesindeki tüm endişe ve güçlüğüne değdiği, ulu ve güzel bir şey olarak insanın hayal gücünü vurur. İnsanlıkta çalışma şevkini uyandıran ve onu sürekli hareket halinde tutan bu yanılgıdır. İnsanlığı toprağı işlemeye, evler inşa etmeye, şehirler ve devletler kurmaya, bilim ve sanatı geliştirmeye ve hayatlarını güzelleştirmeye iten şey de budur. Dünya bu gelişmeler yüzünden doğal verimliliğini ikiye katlamak ve daha büyük sayıda sakini geçindirmek zorunda kalmıştır. Dünya yüzünü bütünüyle değıştiren, doğanın yabani ormanlarını verimli tarlalara çeviren, yolu izi olmayan okyanusu bir geçim kaynağına ve dünyanın farklı ulusları arasında bir iletişim köprüsüne dönüştüren de, bilim ve zanaatların ortaya çıkıp gelişmesine yol açan da, budur”.*<sup>331</sup>

Mâverdî’nin XI. yüzyıl gibi erken bir ça da, toplumun iktisadî bakımdan geli me ve kalkınma iradesi ya da projesi olarak ortaya koydu u “geni emel” (emel-fesîh) kavramı Smith’in bu görü üyle –ilmî etkile imin ötesinde– ilginç bir paralellik arzeder. Mâverdî’ye göre bu anlamıyla emel, topluma, tek tek bireysel hayatların ku atamayaca ı hedefleri gerçekle tirme imkânı verir: “E er ikinci ku ak, bir ku a ın gerçekle tirdi i ba arılara yenilerini ekleyerek ihtiyaçlarını daha iyi kar ılamasaydı her ça da insanlar kendi meskenlerini ba tan kendileri yapmak, arazilerini kendileri i lemek zorunda kalacaklardı.” Bu arzu sayesinde ki “her ku ak bir önceki ku aktan devraldıklarına yeni zenginlikler katarak, kendisinden sonraki ku a a önceki ku aktan aldı na göre daha geli mi ve ma’mur bir ülke bırakır.”<sup>332</sup> Smith’te deist felsefe gere i “do a”ya atfedilen bu be erî güdü, Mâverdî’de “emel fesîh” adı altında insanların çok çalı ıp çok i ler ba arma arzusu olarak tanımlanır ve Allah’ın insanlık için bir lutfu olarak de erlendirilir.

<sup>330</sup> Smith, a.g.e., ss. 126-127.

<sup>331</sup> Smith, a.g.e., ss. 303-304.

<sup>332</sup> Mâverdî, “Edebü’ d-dünya ve’ d-dîn”, *İslâmiyat*, sayı: 1, 1978, ss. 146-147.

nsanların amaçla aracı birbirine karı tırmalarından do an ahlakî sorun, bu noktadan itibaren bu yanılı temelinde yükselen bir ekonomik sistemin olumlu yönleriyle mukayese edilerek geri plana itilir. Ulusların zenginli inden önce Smith, insanların zenginli ine önem vermeye ba lamı görünür:

*“Kibirli ve hissiz toprak sahibi kardeşlerinin isteklerini düşünmeden tüm hasatı kendi hayalinde tüketse de “midesinin kapasitesi, arzularının büyüklüğüyle orantılı değildir, kalanını ihtiyacı olana vermek zorunda kalır. Tüm açgözlülüklerine ve bencilliklerine rağmen fakirlerden çok az daha fazla tüketecekler, tüm ilerlemelerini binlerce çalışanla paylaşmak zorunda kalacaklardır. Bir özdeyiş bu duruma çok uygundur: Göz, mideden açtır”.*<sup>333</sup>

Smith tam burada “bu durumu” delillendirmek gayesiyle metafizik bir üst anlatı olarak “görünmez el” metaforunu devreye sokar. Zenginler, yı ndan en de erli ve anla ılabilir olanı seçecek olsalar da, tıpkı do anın yapacı ı gibi, “görünmez bir el” tarafından, ya amın gerekliliklerinin aynı ölçüde e it taksimini yapmaya yönlendirilirler; niyet etmeden ve bilmeden toplumun çıkarlarını geli tirir ve türlerin ço almasını sa larlar.<sup>334</sup> Smith, bir yandan, do anın insan duygularının onayını ve kınamasını toplumun ve bireyin maslahatına uydurmasına ükrederken di er yandan en titiz ara tırmalardan sonra bunun evrensel bir durum oldu unu ortaya çıkaraca ına kuvvetle inanır.”<sup>335</sup>

*Ulusların Zengiliği*’nde “ki isel çıkar aray ı” ve bununla birlikte devreye giren insana özgü “mal de i imi, takas, mübadele” e ilimi, yegâne birle tirici ve açıklayıcı ilke olarak gündeme gelecek olmasına ra men, *Ahlakî Duygular Kuramı*’nda Smith’i yer yer, zenginli i ve getirdiklerini olumsuzlarken buluruz:

*“Para ve güç, çok çalışılıp elde edildikten sonra vücuda birkaç önemsiz güvenlik sağlamak için planlanmış en ince ve hassas bağlardan oluşan bir makinaya benzer. Tüm dikkate rağmen her an parçalara ayrılmaya ve bahtsız sahiplerini mahvetmeye hazır olduklarından bu bağlar en titiz bir dikkatle düzende tutulmalıdır. Onlar, küçük güvensizliklerden koruyabilir fakat mevsimin daha şiddetli fırtınasından koruyamazlar. İnsanı önceden olduğunda daha çok üzüntüye, sıkıntıya, endişeye, korkuya, tehlikeye ve ölüme maruz bırakırlar.”*<sup>336</sup>

Bir Ahlak filozofu olarak Smith’i XVIII. yy’da ahlak kurallarının men ei hakkında –sonradan tümü sezgisel diye adlandırılacak olan– teorilerden\* “hissiyat

<sup>333</sup> Smith, a.g.e., s. 304.

<sup>334</sup> Smith, a.g.e., s. 304.

<sup>335</sup> Smith, a.g.e., s. 310.

<sup>336</sup> Smith, a.g.e., s. 297.

\* Davram ların yanlı lı mı ya da do rulu unu sezgisel yoldan gören bir fakülte olarak dü ünenler kar ısında akli, hisler ve duygular için bir kapasite olak görenler.

(duygular) ekolü”ne ait görü ler çerçevesinde izleriz. Bize en yararlı nitelikler her eyden önce davranı larımızın uzak neticelerini ve bu davranı tan elde edilebilecek avantaj ve zararı önceden görmemizi sa layan “yüksek anlayı ” (superior reason) ve “akıl”dır (understanding). kinci olarak ise daha büyük zevk almak ve daha büyük bir acıdan kaçınmak için u anki zevkten kaçınmayı ve u anki acıya dayanmayı sa layan “nefse hakimiyet” (self-command) duygusu devreye girer. Tekâmül etmi bir “nefse hakimiyet” tarafından e lik edilmeyen bilgi; mükemmel de olsa, ki inin görevini yapmasını sa layamayabilir. Do al ya da sonradan edinilmi kesin korkusuzluk, güven, sınırların metaneti ve karakter yapısının sa lamı lı ı, ku kusuz nefis hakimiyetini sa lama adına en büyük çaba ve en iyi hazırlıklardır.<sup>337</sup>

nsana yararlı bütün erdemler, “yüksek anlayı ” ve “nefse hakimiyet” olmak üzere bu iki niteli in birle mesinden do ar.<sup>338</sup> Bu erdemler ise, insancılık (humanity), adalet (justice), cömertlik (generosity) ve toplum ruhudur (public spirit).<sup>339</sup> Fakat “kader”in de insanlı ın ahlak duyguları üzerinde büyük bir etkisi vardır. Talih, lehimize ya da alehimize olmasına göre aynı karakteri genel sevgi ve ya hayranlı ın ya da evrensel nefret ve tiksintinin konusu da yapabilir. Ahlak duygularımızdaki büyük düzensizlik hiç de faydasız de ildir. Pek çok durumda oldu u gibi buna dayanarak insanın güçsüzlük ve akılsızlı ında bile Tanrı’nın bilgeli ine hayran kalabiliriz.<sup>340</sup> Kaderin bu olumlu etkisinin kendisini gösterdi i bir ba ka ahlakî erdem “tevazu”dur; Smith bu erdemi ontolojik ba lamda ve adeta ilahi ö retiler perspektifinde de erlendirir:

*“Zeki bir adam asla ilahî takdirden şikayet etmediği gibi evrenin o olmadan kargaşada olacağını da düşünmez... O, tannısal varlığın duygularına girerek kendisini, dünyanın ve insan tabiatının büyük dehasının hayal ettiği açıdan ve bir atom bir zerre gibi görür. Hayatın tüm olaylarını yönlendiren ilahî bilgelikten ikna olmuş şekilde hangi yazgı başına gelirse zevkle kabul ederek evrenin farklı kısımlarının ilişkilerini bağlantılarını ve bağımlılıklarını bilseydi, varlığı hakkında arzu edeceği yazgının yine bu olduğuna dair itminan duyar. Eğer bu, yaşamsa, memnuniyetle yaşar; eğer bu, ölümse ve ona yaşaması için artık fırsat verilmeyecekse, gönüllü bir şekilde atandığı yere gider.”<sup>341</sup>*

nsan, hareket ve yeteneklerinin çabası sayesinde kendisinin ve di erlerinin haricî ko ullarındaki de i iklikleri geli tirmek ve böylece herkesin mutlulu unu

<sup>337</sup> Smith, a.g.e., s. 398.

<sup>338</sup> Smith, a.g.e., s. 310.

<sup>339</sup> Smith, a.g.e., s. 312.

<sup>340</sup> Smith, a.g.e., s. 408.

<sup>341</sup> Smith, a.g.e., ss. 443-444.

sa lamak için yaratılmıştır. Tembelliğin yararlılığıyla tatmin olmamalı, kendini bütün insanlığın dostu olarak hayal etmeli ve kalbinde tüm dünyanın refahı için iyi şeyler dilemelidir. Doğanın seçilebilir kıldıkları önemli objeler arasında; ailemizin, akrabalarımızın, arkadaşlarımızın, ülkemizin, insanlığın ve genel anlamda tüm evrenin refahı vardır. Ayrıca doğa, iki kişinin refahının bir kişiye, herkesin refahının çoğunluğuna kesinlikle tercih edilebilir olduğunu öğretir. Dünyadaki tüm olaylar; zeki, güçlü ve iyi Tanrı tarafından gerçekleştirildiğinden, her ne olursa olsun bunun, bütünü mükemmeliyet ve refah için olduğuna inanabiliriz. Kutsal bir zorunluluğu çiğnemedikçe, insanların sıkıntılarına son vermek ya da önlemek gücümüz dahilindedir ve zaten bu, bizim kusuz görevimizdir.<sup>342</sup> Bu görev aracılığıyla katkıyla müreffeh ve mutlu bir İngiltere'yi –hatta beşeriyeti– arzulayan Smith, mutluluk ve güven duygusu adına, gelişimi hızlanmakta olan orta sınıfı ve döneminde sosyal piramidin önemli büyüklükteki alt kısmını temsil eden yoksul tabakayı da ihmal etmez:

*“İlahî takdir dünyayı birkaç asil sahip arasında bölüştürdüğünde, bölünmenin dışında gibi görünenleri ne unuttur ne terk eder. Onlar da kendi paylarına düşenin keyfini çıkarırlar. İnsan hayatının gerçek mutluluğunu oluşturan şeyde, kendilerinden üstün görünenlerin hiç bir şekilde altında değildirler. Beden sıhhatinde ve akıl huzurunda hayatın tüm farklı sınıfları aynı seviyededir ve ana yolun kenarında güneşlenen dilenci; kralların, uğruna savaştığı güvenliğe sahiptir.”<sup>343</sup>*

Smith bu noktadan; toplumsal sınıflar, sınıf farklılıkları, toplumsal bütünle meşgul olmasında ortaya koyduğu, devrinin toplumsal yapısını izah etmeye geçer. Tespitleri ve açıklamaları; İngiltere'nin, tepede küçük bir aristokrasi tabakası, aşağıda fakir halk kitleleri arasında sınıflara bölünen fakat bu yüzyılda kasaba ve şehirlerde orta sınıfın genişlemesi sebebiyle daha akılcı (seyyal) bir görünüm arz eden<sup>344</sup> toplumsal yapısı ile tamamen örtüşür. Smith'e göre sınıfların farklılığı, toplumun düzeni ve refahı büyük ölçüde; diğerleriyle olan bağlantıları, kişisel nitelikleri ya da geçmişteki hizmetleri sayesinde birbirlerinin hayırseverliğinden yararlanan insanların arasındaki saygı üzerine kuruludur.<sup>345</sup> Toplum sadece kendimizin değil, en nazik sevgilerimizin nesnelere olarak çocuklarımızın, ebeveynimizin, akrabalarımızın, arkadaşlarımızın, hayırseverlerin,

<sup>342</sup> Smith, a.g.e., s. 441.

<sup>343</sup> Smith, a.g.e., s. 304-305.

<sup>344</sup> Weisser, Henry G., 18th-Century British Society (Çevrimiçi) [http://encarta.msn.com/encyclopedia\\_761553483\\_22/United\\_Kingdom.html](http://encarta.msn.com/encyclopedia_761553483_22/United_Kingdom.html), 27.08.2004.

<sup>345</sup> Smith, a.g.e., s. 369.

do al olarak sevdi imiz ve saydı ımız insanların kavrandı ı yerdir ve bu insanların güvenli i ve refahı, toplumun güvenli i ve refahıdır.<sup>346</sup> Her birey do al olarak kendi toplum düzenine di erlerinden daha çok ba lıdır. Çünkü gerek kendi çıkarları ve azameti, gerekse arkadaş larının çıkarları ve azameti büyük ölçüde bu düzene ba lıdır. Bundan dolayı zeki ve erdemli ki i, toplumunun ve toplumsal düzenin çıkarı adına kendi özel çıkarını feda etmeye her zaman isteklidir. Fakat –daha a a ı bir çıkar olarak görünse de– Tanrı’nın yöneticisi oldu u di er duyarlı ve zeki varlıkların toplumlarının çıkarları adına kendi özel çıkarını feda etmek için de aynı derecede istekli olmalıdır. Smith toplumlar arası bu di ergamlı ı enteresan bir ekilde ilahî takdir ile ilintilendirir: Evrenin büyük sisteminin yönetimi, tüm mantıklı ve duyarlı varlıkların evrensel mutlulu u, insanın de il Tanrı’nın i idir.<sup>347</sup>

Görüldü ü gibi, inanç telakkileriyle, ayrı tırılmasının zor oldu u ba lantılar ve ili kiler içinde ortaya konulan ahlakî kanaatler, bazen de, dü ünürün o tarihte entelektüel ajandasında planlanmamı olmasına ra men iktisadî görü lerine zemin hazırlamaktan geri kalmaz. Ekonomik faaliyetlerin bu döneme kadar hane halkı tarafından yürütülen pre-kapitalist yapısını hatırlatır bir ekilde ve birey-devlet ili kisi ba lamında ortaya konulan tespitini, bunlardan birine örnek olarak verebiliriz: Ticaret ülkelerinde, kanun otoritesi en cimri ki iyi koruyacak yeterliliktedir, bu yüzden aynı ailenin üyelerinin birlikte olmak için bu türden bir nedenleri yoktur; ilgileri ve çıkarları yönünde ayrılır ve da ılırlar. Kısa zamanda birbirleri için ifade ettikleri önem son bulur ve birkaç nesil sonra sadece birbirlerine duydukları ilgiyi de il, köklerini hatırlamayı ve ataları arasındaki ba lantıyı yitirirler.<sup>348</sup> *Ahlakî Duygular Kuramı*’ndaki psikolojik, sosyal, tecrübî gözlem ve ö retiler üzerinde de il *Ulusların Zenginliği*’ndeki analiz ve direktifler üzerinde yol alacak olan kapitalist sistemin “yabancıla tırma durumu”nun da ön habercisi sayılabilecek yukarıdaki görü ü, Smith’in ekonomik görü lerine geçi yapmak için uygun bir ba lantı noktası te kil eder.

### 3. Ekonomi Görü leri

XVIII. yüzyıl ngiltere’inde, “fabrika”ya olan hayranlık ve korku dı nda toplumun kafasına takılmı en büyük sorun “her yerde hazır ve nâzır, i e yaramaz

<sup>346</sup> Smith, a.g.e., s. 372.

<sup>347</sup> Smith, a.g.e., ss. 383-384.

<sup>348</sup> Smith, a.g.e., s. 365.

yoksullardı.”<sup>349</sup> 1720’de toplam nüfusu on iki-on üç milyon olan İngiltere’de yoksulların sayısı bir buçuk milyona ulaşmıştı. Dolayısıyla ortalık, bunları da itma projelerinden geçilmiyordu.<sup>350</sup> Mandeville’in sözleriyle “durumlarını iyileştirmenin makul, dertlerine çözüm bulmanın budalaca olacağı”<sup>351</sup> yoksulların, devletin refahı için gerekli ve toplumun vazgeçilmez katmanları olduğu yolundaki yaklaşımların, Adam Smith’in görüşlerindeki izdüşümü, ikinci temel yapıtının adını ve muhtevasını ortaya çıkaran bir başlamada tezahür eder. “Baskın toplumlara göre daha büyük bir kısmı yoksul ve sefalet içinde olan bir toplumun gelişimi ve mutlu bir toplum olması asla mümkün değildir.”<sup>352</sup> Barber’e göre de Smith’in analizinin odak noktası kitabın tam isminde açıkça dile getirilmektedir: “*Ulusların Zenginliği’nin Tabiatı ve Nedenleri Üzerine Bir Araştırma*”. Çeşitli terimlerle ifade etmek gerekirse Smith bir “iktisadî büyüme teorisi” geliştirmeye çalışmaktadır. İktisadî büyüme ile ilgili temel açıklamasını, kitabın ilk sayfalarında yer alan ve o günden beri iktisatçıların dillerinden düşmeyen bir terimle yapar: “i bölümü”.<sup>353</sup> Daha Glasgow’da verdiği derslerde, sonradan “*Ulusların Zenginliği*”nde detaylı olarak işleyeceği temalar arasına girecek olan “i bölümü” yer almaktadır. Smith –daha o zamanlar– görüşünü şöyle savunmaktaydı: “i bölümü kamu refahının artmasında en büyük amildir ki, bu, ahmakça sanıldığı gibi altın ve gümüş miktarıyla değil, halkın çalışkanlığıyla orantılıdır”<sup>354</sup>

“i bölümü” ifadesinin ilk bakışta basitliği sadece aldatıcıdır. Smith ifadeyi, birbirinden oldukça farklı iki anlamda kullanmıştır. Birincisi, iktisadî ilerlemeye engel olan emeğin gücünün uzmanlaştırılması anlamındadır ki, “bu durumda, emeğin üretim gücündeki en büyük gelişimin ve emek harcarken gösterilen ya da yönlendirilen maharet, beceri ve muhakeme yeteneğinin büyük bölümünün, i bölümü sonucu ortaya çıktığı” anlaşılır.<sup>355</sup> Bununla birlikte vazifelerin giderek artan bölünümünden tam anlamıyla yararlanmak, üretimin ancak mübadele gayesiyle yapılabilirdiği bir toplum için mümkündür. “i bölümüne yol açan emeğin mübadele etme gücü olduğu gibi, i bölümünün

<sup>349</sup> Heilbroner, R. L., *İktisat Düşünürleri*, çev. Ali Tartano lu, Ankara: Dost Kitabevi, 2003, s. 54.

<sup>350</sup> Heilbroner, a.g.e. ss. 54-55.

<sup>351</sup> Mandeville, Bernard, *Fable of The Bees*, Oxford: Calerendon Press, C.I, 1929, s. 194’den nakleden Robert L. Heilbroner, a.g.e., s. 55.

<sup>352</sup> Smith, A., *The Wealth of Nations*, New York: Modern Library, 1937, s. 643’den nakleden, Heilbroner, a.g.e., s. 55.

<sup>353</sup> Barber, William J., *İktisadî Düşünce Tarihi*, İstanbul: İnkilap Yay., 1999, s. 35-6.

<sup>354</sup> Smith, A., *Letters on Justice, Police, Revenue and Arms*, ed. Edwin Cannan, Oxford: Oxford University Press, 1896, s.172-3’den nakleden Barber, a.g.e., s. 34.

<sup>355</sup> Smith, a.g.e., s. 19.



boyutları her zaman bu i gücünün büyüklü ü bir ba ka deyimle pazarın büyüklü üyle sınırlı olmak zorundadır.”<sup>356</sup> Dolayısıyla bir geçim ekonomisinin, bu tür ürün artırıcı yenilik ve uyarlamaları gerçeğe tirme kapasitesi oldukça sınırlıdır:

*“İskoçya'nın dağlık kesimlerindeki gibi çok az insanın oturduğu bir bölgede, oraya buraya dağılmış ufak köylerdeki arazide tek başına evde oturan her çiftçi; ailesinin kasabı, fırıncısı, biracısı olmak zorundadır. Bu yörelerde bir demirci, doğramacı ya da duvarcının aynı zenaata sahip bir başkasından, en az yirmi mil uzakta bulunduğunu unutmamalıyız.”*<sup>357</sup>

Bu mülahazalardan ortaya çıkan sonuç, i bölümünün “pazarın büyüklü ü” ölçüsünde geni leyebilece i ve piyasayı gerek co rafî açıdan (yani ta imacılık ve haberle medeki geli meler vasıtasıyla) gerekse iktisadî açıdan (yani ticaret üzerindeki engellerin ortadan kaldırılması yoluyla) geni letecek tedbirlerin, toplum genelinin çıkarına oldu udur. Smith'in “i bölümü” yorumu uzmanla ma ile de sınırlı de ildir. O, bu kavramı aynı zamanda i gücünün farklı istihdam alanlarına bölü türülmesi anlamında kullanır. Bu alanlar, “yararlı i te çalı tırılanlar” ve “böyle bir i le istihdam edilmeyenler”i kapsar.<sup>358</sup> Bu ikinci anlamdaki “i bölümü” Smith'in “sermaye birikimi” ve “geli me süreci” ile tanımladı ı “iktisadî büyüme”nin analizinde önemli bir rol oynamı tır. Bir ba ka ifadeyle “i bölümü”nün, zenginle menin temelindeki sosyal dinamik ya da saik oldu u dü ünüldü ünde onun ortaya çıkması için gerekli e ilim, Smith'e göre<sup>359</sup> piyasalar vasıtasıyla, yani piyasalarda insanların do al mübadele e ilimlerini yansıtan özgür de i im ili kilerine girmeleriyle geli ecektir. Polanyi'nin ifadesiyle Smith, “takasla u ra an vah inin” politik iktisadın temel aksiyomu haline geli inde önemli bir rol oynamı tır.<sup>360</sup> Sonuç olarak i bölümünün verimlili i üç nedenden kaynaklanır: 1. Her gün aynı i i yapan i çi, do al olarak o i te ustalık kazanır. 2. Bir i ten di erine geçmek suretiyle kaybolacak zamandan tasarruf edilir. 3. Aynı i te kazanılan uzmanlık dolayısıyla hizmet eder. i bölümünün yararları ise yine üç maddede özetlenebilir: 1. Üretkenlik artı ı i bölümünden ileri gelir. 2. i bölümü, pazarın geni li ine göre büyür ya da daralır. 3. Serbest ticaret, pazarı alabildi ine geni letir. Bütün bunlardan dolayı uluslar arası serbest ticaret, azami çizgisine ula mı i bölümü

<sup>356</sup> Smith, a.g.e., s. 28.

<sup>357</sup> Smith, a.g.e., s. 28.

<sup>358</sup> Smith, a.g.e., s. 13.

<sup>359</sup> Smith, a.g.e., s. 28.

<sup>360</sup> Polanyi, K., *Büyük Dönüşüm*, stanbul: Alan Yayıncılık, 1986, s. 67.

demektir. Her ülkenin en ucuz üretebildi i mallarda uzmanla masını sa layarak dünyanın toplam servetini artırır.<sup>361</sup>

Smith'in, i bölümünün düzenleyicisi olarak piyasaya attetti i önem, iktisadî sürecin tabiatına ve özellikle de iktisadî de erin belirlenme biçimine daha derin bir nüfuzu gerektirir.<sup>362</sup> Bu ba lamda Smith'in ilk yaptı ı ey “kullanım de eri” ile “mübadele de eri”nin arasını ayırmak olmu tur. Böyle bir ayırım yaptıktan sonra Smith kullanma de eri üzerinde fazla durmamı hatta bunun mübadele de eri için gerekli dahi olmadı ı görü ünü savunmu tur. Sonraları, “marjinal fayda” kavramının geli tirilmesine büyük etkide bulunacak olan elmas ve su örne inde öyle demektedir:

*“Hiçbir şey sudan daha yararlı değildir; ancak su, hemen hiçbir şeyi satın alamaz; ya da su karşılığında hemen hiçbir şey elde edilemez. Oysa bir elmasın pek az kullanm alanı vardır; ancak elmas çoğunlukla diğer malların çok büyük miktarları ile mübadele edilebilir.”*<sup>363</sup>

Smith, iktisadî de er meselesini üç a amalı bir program üzerinden analiz eder: 1. De erin “reel” ölçüsünü tespit etmek, 2. De erin de i ik bile enlerini tespit etmek, 3. “Piyasa fiyatı”nın “do al fiyat”tan sapmasını açıklayan ya da ikisinin örtü mesini önleyen faktörleri analiz etmek.<sup>364</sup>

Sonraki yorumcuların pek ço u tarafından metafizik olarak de erlendirilen bu analizlerin ilkinde Smith de erin ölçüsünün emek oldu unu iddia eder ki, görü ü hem kendi felsefesi hem de dönemin entellektüel akımlarıyla uyuy ur. En azından Locke'dan beri ngiliz dü ünçesinin etkili bir kolu, eme i, iktisadî sürecin temel veya orijinal bir unsuru olarak görmeye meyyaldir. Fakat Smith emek-de er teorisindeki emekle de er arasındaki ili kiye, kapitalist a amayı da yakından ilgilendiren farklı bir boyut daha

<sup>361</sup> Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, 5.b., stanbul: leti im Yay., 2003, s. 62.

<sup>362</sup> Barber, a.g.e., s. 39.

<sup>363</sup> Smith, a.g.e., s. 36, lerleyen sayfalarda Smith'in verdi i bir di er örnek, zamanının realitesini yansıtması açısından kayda de erdir. Aynen iktibas ediyoruz: “Küba ve St. Domingo'nun yoksul insanları, saçlarına ve elbiselerinin birtakım yerlerine süs olarak küçük altın parçaları takıyorlardı. Onlara, bizim, çakıl ta larının biraz güzellerine verdi imiz kadar de er verip, dolayısıyla toplama zahmetine de er buldukları, ancak isteyen bir ki iye vermemezlik edecek kadar da de er vermedikleri saymadıkları anla ılmaktaydı. Çok de erli bir arma an sunuyormu gibi görünmeden, kendilerinden ilk istenildi inde bunları yeni misafirlerine veriyorlardı. spanyolların altın parçacıklarını elde etmek için çılgına döndüklerini görünce a ırdılar; herhangi bir yerde, kendilerinde hep kıt olan yiyece in, birçok ki ide bu ölçüde fazla oldu u bir ülkenin bulunabilmesini ve bu ki iler, o pırıldayan eylerin çok küçük bir miktarına kar ılık bir aileyi topluca, yıllarca besleyecek yiyecek vermesini akılları almadı. E er bunları anlayabilmeleri sa lansaydı, spanyolların altın tutkusu onları a ırtmazdı.” (Smith, a.g.e., s. 149-150).

<sup>364</sup> Smith, a.g.e., s. 36.

katar. Eme in, mübadele de eriyle e tutuldu u durum, toplumun sermaye birikimi ve özel mülkiyetin ortaya çıkmasından önceki “erken ve kaba” durumuna atfedilirken; malların reel de erinin ücret, kâr ve rantla belirlendi i durum, “geli mi ve medenile mi toplum”a atfedilir.<sup>365</sup> İlk durumda “eme in bütün ürünü emekçiye aittir; herhangi bir malı elde etmek veya üretmek için harcanan emek miktarı, bu malın satın alabilece i, hükmedece i ya da mübadele edece i emek miktarını belirleyebilecek tek arttır.”<sup>366</sup> Herhangi “bir ülkenin topra ı tümüyle özel mülkiyete dönü tü ünde ise toprak sahipleri topra ın do al ürünleri için bile rant isterler... Her toplumda ya da çevrede, eme in ve mal-mevcudunun farklı kullanımlarına göre... ortalama ya da alı ılmı bir rant oranı vardır... Bu ortalama ya da alı ılmı oranlara, ücret, kâr ve rantın do al oranları adı verilebilir”.<sup>367</sup> Bir malın fiyatı, bunları (yani, toprak rantını, emek ücretini ve o metayı yeti tirmek, hazırlamak ve pazara götürmek için kullanılan mal mevcudunun kârını) kar ılayacak seviyenin üzerinde veya altında de ilse do al fiyatı adı verilebilecek bir fiyattan satılmaktadır. Bu durumda bu mal tam de erinde ya da kendisini piyasaya getiren ki iye maliyetine denk satılıyor demektir.<sup>368</sup> Yukarıdaki söylenenlerden, Smith’in emek-de er teorisinin gerisinde “tabii kanun felsefesi”ne ait “mülkiyet teorisi”nin yatt ı çıkarılabilir. Bu felsefeye göre mülkiyetin tabii kayna ı bir mala harcanan emektir. Bireyin, eme inin ürününe sahip çıkması en tabii hakkıdır. Herkesin kendi eme inin ürününe sahip çıkt ı “tabii mülkiyet sistemi” ise tam özgürlük, dolayısıyla, “laissez-faire” gerektirecektir.<sup>369</sup> Nitekim Smith, “*Ulusların Zenginliği*”nde, “her insanın eme ine sahip olması, di er bütün mülkiyetlerin kayna ıdır; dolayısıyla ki inin, en vazgeçilmez ve tanrısal hakkıdır” demektedir.<sup>370</sup>

Görünü te çok masum olmalarına kar ın bu formülasyonlar önemli bir sosyal mesaj içermektedir. Do al fiyatın, bir ürünün reel de erini temsil etti inin kabul edilmesi, –gerek hükümetler tarafından (örne in ticarete sınırlamalar getirmek veya patent sahibi irketlere imtiyazlar vermek suretiyle) gerekse özel çıkar çevreleri tarafından (tekeller veya çıraklık tüzükleri ekillerinde) ba latılan– piyasanın i leyi ini engelleyici tüm uygulamaların toplumsal kınamayı hak ettiklerini kabul etmek anlamına

<sup>365</sup> Smith, a.g.e., ss. 50-54.

<sup>366</sup> Smith, a.g.e., ss. 50.

<sup>367</sup> Smith, a.g.e., ss. 52-56.

<sup>368</sup> Smith, a.g.e., ss. 56.

<sup>369</sup> G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, London, 1955’den nakleden Kazgan, a.g.e., s.71

<sup>370</sup> Smith, a.g.e., s. 107.

gelecekti. Böylece Merkantilist uygulamaların ilk ve en amansız ele tirmeni olarak liberal Smith, i lerin, piyasanın”görünmez eli” tarafından yönlendirilmesinin çok daha iyi sonuçlar verece ini ileri sürmü tür.<sup>371</sup>

Bu noktada Smith’in argümanı, toplumun her biri belli bir miktar gelir payı alan üç “sınıf”a bölündü ü yolundaki, döneminin sosyal yapısını da ortaya koyan bir görü etrafında ekillenmektedir. Ücretler i çi sınıfına ödenmekte, kârlar sermaye ya da stok sahiplerine gitmekte, rantlarsa toprak sahipleri tarafından toplanmaktadır. “Sınırları bulanık olmasına kar ın bu ayırım Smith’in ça ında mevcut olan belli ba lı sosyal sınıflara a a ı yukarı tekabül etmekteydi.”<sup>372</sup> Gerçekten de Adam Smith’in ça ında feodalizmin katmanları çözülmü fakat kapitalizmin sınıfları henüz olu mamı tı; toplum tam e itlik idealine hiçbir zaman bu kadar yakın olmamı tı. Haklı olarak “her insanın kendi öz eme i üzerindeki mülkiyeti tüm di er mülkiyetin asıl temelidir” denilebilecek mutlu bir dönemdi.<sup>373</sup> Gelir da ılımı analizini, “üç farklı halk zümresi” etrafında bina ederken, Smith’in bu zümreleri kapalı bölmeler olarak görmemi oldu unu vurgulamak gerekir. O, bir insanın sosyal hiyerar ideki konumunun do u tan tespit edilmi oldu u görü ünü kabul edemeyecek kadar bir “Aydınlanma Ça ı çocu uydı”.<sup>374</sup> Stark’a göre bu durum, sadece sayısız ferdî örneklerde aç ı çıkmakla kalmıyordu; genel hatlarıyla toplumsal gerçekli i yansıtıyordu. çilikten patronlu a yükselmek Smith’in ça ında henüz imkânsız de ildi.<sup>375</sup> Bununla birlikte, bir insanın herhangi bir zümreye mensubiyetinin ezelden takdir edilmi olmamasına kar ın, bir sosyal gerçeklik olarak sınıf farklılıklarının varlı ını kabul etmek gerekirdi.<sup>376</sup> Nitekim Smith u görü ü ileri sürmü tü: “Birbirine hiç benzemeyen insanlar, örne in bir filozofla basit bir hamal arasındaki fark yaratılı tan çok, alı kanlık, gelenek ve e itimden kaynaklanıyor gözükmetedir.”<sup>377</sup>

Smith’in i e, sosyal sınıf ayırımı ile ba laması ve tezinin analitik yapısının büyük bölümünü bu ayırım üzerine kurmu olması, okuyucuda, milli gelirin ve merkezi önem atfetti i ulusal zenginli in toplumun farklı sınıfları arasında nasıl bölü ülece inin

<sup>371</sup> Barber, a.g.e., s. 43-44.

<sup>372</sup> Barber, a.g.e., s. 50.

<sup>373</sup> Stark, Werner, “ ktisadî Dü ünçe ve Toplumsal Geli me”, *İktisat Risaleleri* (içinde), der. Mustafa Özel, stanbul: z Yay., 1997, s. 270.

<sup>374</sup> Barber, a.g.e., s. 51.

<sup>375</sup> Stark, a.g.m, s. 271.

<sup>376</sup> Barber, a.g.e., s. 51.

<sup>377</sup> Smith, a.g.e., s. 27.

haklı istifhamını uyandırır. Smith'in cevabı iki a amalı ekilde geli ir. İlk önce ücretler, rantlar ve kârların tesbitine mahsus özellikleri ve kurumsal ortamın, bunların her birinin düzeyindeki de i iklikler üzerindeki etkisini büyük bir dikkatle incelemi tir. Fakat ona göre bütün bunlardan önemli olan bir etki daha vardır: Toplumun genel ko ulları, yani bir bütün olarak ekonominin dura an, geli mekte, çökmekte olması veya olmaması. Bu yüzden ücretler söz konusu oldu unda belli bir andaki yaygın ölçeklerin, ayrı ayrı i lere has farklı faktörlerden etkilenmeleri mümkündür. Bu faktörler; i lerin “ho luk veya naho lukları” yani bizzat mesleklerin niteliklerinden kaynaklanan e itsizlikler, e itim süreçlerinin niteli i (ö renmenin kolaylı ı ya da zorlu u, ucuzlu u ya da pahalılı ı), co rafî konumları, tahminî süreleri (sürekli i i ya da sürekli olmayı ı), i çinin alternatif istihdamlar ile bu istihdamların artları hakkında bilgi sahibi olu u veya olmayı ı ekinde özetlenebilir. Smith aynı zamanda dönemdeki önemli bir ba ka hususa, i çi ve i verenlerin gerekli pazarlık güçlerine de dikkati çekmi ve bu konudaki avantajların i verenden yana oldu unu belirtmi tir.\*

Geli mekte olan bir ekonomide ücretler muhtemelen artacak, gerileyen ekonomide dü ecek, sabit bir ekonomide ise ücret düzeylerinde bir de i menin gerçeikle mesi için pek bir neden bulunmayacaktı.<sup>378</sup> Dolayısıyla “eme e verilen cömert ödül, artan zenginli in sonucu oldu u gibi, artan nüfusun da nedenidir. Bundan yakınmak, en önemli kamu refahının zorunlu nedenine ve sonucuna a it yakmak”

\* “Ortalama emek ücretleri; her yerde, çıkarları kesinlikle aynı olmayan bu iki taraf arasında genellikle yapılan bir anla maya ba lıdır. çiler olabildi ince çok almak, patronlar ise olabildi ince az vermek ister. Birinciler emek ücretlerini arttırmak amacı ile ikinciler ise dü ürmek amacı ile bir araya gelip birle irler. Ancak, hangi tarafın, ola an hallerde avantajlı oldu unu ve bir anla mazlıkta di erini kendi ko ullarına uydurmaya zorlayabilece ini öngörmek zor de ildir. Sayıca az olan patronlar çok daha kolay bir araya gelebilirler, ayrıca yasalar da birle melerine izin verir ya da hiç de ilse yasaklamazken, i çilerin birle melerini yasaklar. in fiyatını dü ürmek amacıyla birle meye kar ı çıkan hiçbir parlamento yasaı yoktur, ancak, bu fiyatı yükseltmek için birle meye kar ı çıkan birçok yasa vardır... Zanaat i çilerinin birle melerini sık sık duydu umuz halde, patronlarınkini pek duymadı mız söylenir. Oysa bu nedenle, patronların bir araya gelip birle medi ini dü ünen bir kimse, dünyadan habersiz oldu u gibi, bu konudan da habersiz demektir. Patronlar, her zaman ve her yerde, emek ücretlerini fiili oranın üzerine çıkarmamak amacı ile bir tür gizli, ama daimi ve kalıcı bir birlik içindedirler. Bu birli i bozmak, bir patron için her yerde, en sivri eylem, yakınları ve di er patronlar arasında bir tür erefsizlik olarak kabul edilir. Gerçekten de, bu birlikten söz edildi ini duymayız. Çünkü bu, bugüne kadar kimsenin i itmedi i en ola an, deyim yerindeyse do al bir durumdur. Patronlar bazen de, emek ücretlerini bu oranın bile altına indirmek amacıyla bazı birle melere giderler. Bunlar, uygulamaya geçinceye kadar büyük sessizlik ve gizlilik içinde yürütülür ve i çiler bazen yaptıkları gibi etkisini iddetle duymakla birlikte, patronlara direnmeyip artlarını kabullendikleri zaman, bu birliklerin varlı ını di er insanlar duymaz.” (Smith, *Ulusların Zenginli ği*, s. 64).

<sup>378</sup> Barber, a.g.e., s. 54.

demektir.<sup>379</sup> Toplumun ilerlemesi, aslında, bütün farklı kesimler açısından mutluluk ve canlılık verici bir durumdur:

*“Duraklama kasvet, gerileme melankoli getirir. Cömert emek ödülü, üremeyi teşvik ettiği gibi, basit halkın çalışma gayretini de artırır. Emek ücretleri, bu çalışmayı teşvik eder ve diğer insan nitelikleri gibi çalışma gücü de aldığı teşvik oranında gelişir.”<sup>380</sup>*

Ekonominin büyüme sürecinin tahlili, üretim girdileri paylarındaki değişimin analizini gerektirir. Yüksek ücret rejimi, yukarıda alıntılanımız gibi işçi veriminde telafi edilir bir artışa yol açabilecekleri gibi iktisadi gelişmelerin gelecekteki etkilerini umdu ve kapitalistler arasındaki rekabet açıklamalarında daha önemli bir yer tutar:

*“Bir ülkenin zenginliği, çok fazla olmasına rağmen eğer uzun süredir gelişmiyor ise, orada emek ücretlerinin çok yüksek olmasını beklememeliyiz. Ücretlerin ödenmesi için ayrılan kaynaklar, o ülkede yaşayanların geliri ve mal-mevcudu çok büyük olabilir; ancak bu kaynaklar birkaç yüzyıldır aynı ya da yaklaşık aynı büyüklükte kalmışlarsa, her yıl çalıştırılan emekçilerin sayısı bir sonraki yıl için istenen sayıyı, hatta fazlasını rahatlıkla sağlayabilir. İşçi sıkıntısı çok ender görülür, patronlar ise bu işçileri çalıştırmak amacıyla birbirlerine karşı fiyat yükseltmez. Diğer yandan, bu durumda işçilerin sayısı tabii artacaktır. Sürekli olarak iş eksikliği çekilebilir ve emekçiler bir iş elde edebilmek için birbirilerine karşı rekabete girmek zorunda kalırlar. Böyle bir ülkede, emek ücretleri, emekçinin geçimi ve ailesinin bakımı için yeterli olandan fazla olsa bile, emekçilerin rekabeti ve patronların çıkarı, bu ücretleri hemen genel bir insanlılıkla uyuşabilecek en düşük düzeye indirecektir.”<sup>381</sup>*

Fakat Smith'e göre yine iş adamları sermayenin ortalama gelir oranını rekabetle düz üretilirler: “Bir ülkede sermayeler arttıkça, onları kullanmak suretiyle elde edilecek kârlar kaçınılmaz olarak azalır. Herhangi bir yeni sermayeyi ülke içinde kazanç getirecek şekilde kullanmayı sağlayacak bir metot bulmak giderek daha da zorlaşır.”<sup>382</sup> Ekonomik gelişme sürecinin daha ayrıntılı bir açıklaması kârlar ve rantlar arasındaki ilişkilerin de analizini gerektirir. Toprak sahipliği ve buna bağlı gelir payı (rant), Smith'in kuramında özel önem ve niteliklere sahiptir. Sayfalar boyunca işlenen konunun, bu paragrafın iddiasında en güçlü şekilde dile getirildiğini söyleyebiliriz:

*“Yüksek ya da düşük ücret ve kâr, yüksek ya da düşük fiyatların nedenleridir. Yüksek ya da düşük rant ise yüksek ya da düşük fiyatın sonucudur. Belirli bir metayı pazara getirmek için ya yüksek, ya da düşük ücret ödenmesi gerektiği için, bu metanın fiyatı yüksek ya da düşük olur. Ancak fiyatı yüksek ya da düşük yani bu ücretleri ve kârı ödemeye yeterli olandan çok fazla, biraz*

<sup>379</sup> Smith, a.g.e., s. 75.

<sup>380</sup> Smith, a.g.e., s. 75.

<sup>381</sup> Smith, a.g.e., s. 67-68.

<sup>382</sup> Smith, a.g.e., s. 68.

*fazla, ya da tamına ayın olduğu içindir ki, bu meta yüksek bir toprak rantı ya da düşük bir toprak rantı ödeyebilir ya da hiç rant ödeyemez.*<sup>383</sup>

Smith bu konuda, Fizyokratların görüşleri doğrultusunda ziraatin, “girdi”lere oranla çok fazla “çıktı” verebilmeye muktedir olduğunu inanır. Bu inanç temelde tabiatın cömert olduğunu varsayımına dayalıdır. Fakat, özerk iktisat biliminin habercisi olarak o, Fizyokratların aksine “tabiatın cömertliğini gerçekte ulaşılabilecek miktarının büyük ölçüde toplumun toprak ürünlerine olan ihtiyaçlarına bağlı olduğunu”<sup>384</sup> vurgulamıştır. Farklı bir deyişle, gelişen bir ekonominin, toprak ürünlerine olan talebi artıracağını ummaktadır. Bu talep artışı Smith’e göre iki şekilde gerçekleşir. Her şeyden önce nüfus artışı, yiyecek maddelere olan talebi artırır: “Tüm diğer hayvanlar gibi insanlar da, doğalar olarak geçim araçlarına oranla çok aldıklarından, yiyecek için, her zaman az ya da çok talep hazırdır. Yiyecek, daha çok, ya da daha az miktarda olmak üzere, her zaman emek satın alabilir.”<sup>385</sup> Üstelik “yiyecek sadece rantın esas kaynağı olarak kalmaz. Toprak ürünlerinin sonradan rant getiren tüm diğer kısımları da; deşerhlerinin bu parçasını, toprağın işlenmesi ve geliştirilmesi yoluyla yiyecek üreten emeklin üretim gücündeki artıştan alırlar.”<sup>386</sup> Yani ziraat dışı sektörde meydana gelen gelişme, topraktan çıkan hammaddelere olan ihtiyacı arttıracaktır. Ürünü, insan gıdası olan ekili toprakların rantı, diğer ekili toprakların büyük çoğunluğunun rantını düzenler. Doğrudan doğruya insan yiyeceği olarak kullanılan balıca toprak ürünü Avrupa’da tahıl olduğunu göre bazı özel koşullar dışında, tahıl ekili tarlanın rantı, tüm diğer ekili toprakların rantını düzenleyecektir. Dolayısıyla “Britanya’nın, ne Fransa’nın balılarını ne de talya’nın zeytinliklerini kıskanmasına gerek yoktur. Özel bazı koşullar dışında bu ürünlerin de eri tahılın de eriyle ayarlanmaktadır ki, tahıl ekimi açısından Britanya’nın verimliliği, bu öteki iki ülkeden de pek aşağı değildir.”<sup>387</sup> Smith’in zihnindeki hammaddeler, endüstriyel gelişme için yün ve keten gibi gerekli ham maddelerin yanında kereste ve ta gibi inşaat için gerekli olan ve kömür gibi enerji kaynaklarını da kapsamaktadır.<sup>388</sup> Ziraat ürünlerine olan talepte meydana gelen büyük artış, toplumun farklı tabakaları arasında gelirin dağılımını önemli ölçüde etkiler. Sonuçta “doğalar olarak kiracının, toprağın mevcut koşullarında ödeyebileceği en yüksek miktar”<sup>389</sup> ekinde

<sup>383</sup> Smith, a.g.e., s. 126.

<sup>384</sup> Barber, a.g.e., s. 57.

<sup>385</sup> Smith, a.g.e., s. 126.

<sup>386</sup> Smith, a.g.e., s. 141-142.

<sup>387</sup> Smith, a.g.e. s. 136-137.

<sup>388</sup> Smith, a.g.e., ss. 124-150.

<sup>389</sup> Smith, a.g.e., s. 125.

tanımladı ı rantların, kâr sahiplerinin zararına “müsrif toprak sahipleri” arasında payla ılması, Smith’e göre iktisadî geli me sürecini olumsuz yönde etkilemez. Bu cümleden ilk olarak çıkaraca ımız sonuç ise *Ulusların Zenginliği*’nde pek çok kere vurgulandı ı üzere dü ünürümüzün, toprak sahiplerinin israfa dalmaya ve verimsiz i çiler istihdam etmeye üzücü bir meyil gösterdiklerini kabul ediyor olmasıdır. Pratik amaçlar bakımından kapitalistler ise, net gelirin kendileri vasıtasıyla birikime dönü türülebilece i asıl faillerdir. te tam da bu sebepten kâr payının miktarı; i verenin ya da rekabetin, birikim hızının, dolayısıyla da iktisadî geli me oranının temel belirleyicisidir. Genelde skoç iyimserli ine atfedilen bu karakteristik özelli i, dü ünürün yine, iktisadî geli menin herkese faydalı olaca ı zehabına kapılmasına yol açar. Bunun böyle olup olmadı ı Barber’a göre ancak çok uzak olan ileriki bir tarihte kontrol edilebilirdi. Fakat “durgun durumun ortaya çıkaca ı, geli menin duraksayaca ı ve sermaye birikiminin yenileme ihtiyaçlarıyla sınırlı kalaca ı zamanlar, ciddi bir analizi gerektirmeyecek kadar çok uzaklardaydı.”<sup>390</sup>

Konunun tam bu noktası, iktisadî de i menin dinamiklerini tesbit için sermaye birikimi teorisinin analizine geçmeye uygun bir sıçrama noktasıdır. Fakat bundan önce merkantilist teorisinin ele tirildi i uzun tahlillerde, altın ve gümü ile ilgili görü leri zikretmek; hem “ulusların zenginli i”nin daha iyi anla ılması hem de artık yola çıkmı olan kapitalizmin, –Sombart’a ait en farklı tanımıyla– “erken ekonomi politi i”<sup>391</sup> olarak özetlenen merkantilizm ile farklarının tespitini sa layacaktır.

Bir ülkede zenginli in artı ı nedeniyle ortaya çıkan de erli metal miktarındaki artı , bu metallerin de erini dü ürme e ilimi göstermez.<sup>392</sup> Altınla gümü de di er metalar gibi do al olarak kendilerine en iyi fiyatın verildi i pazarı ararlar.<sup>393</sup> Onları zengin ülkeye çeken bu fiyat üstünlü üdür. Ve bu üstünlük ortadan kalkar kalkmaz, zorunlu olarak, o ülkeye akmaları durumu da sona erer.<sup>394</sup> Avrupa’da zenginlik Amerika madenlerinin ke finden beri çok arttı , bunun yanı sıra altınla gümü ün de eri yava yava dü mü tür. Oysa altınla gümü de erindeki bu dü me, Avrupa’nın gerçek zenginli inin, topra ıyla eme inin bir yıllık ürününün artmasından de il, daha önce bilinenlerden çok daha verimli maddelerin, raslantısal bir biçimde, ke fedilmi

<sup>390</sup> Barber, a.g.e., s. 58.

<sup>391</sup> Stark, a.g.m., s. 257.

<sup>392</sup> Smith, a.g.e., s. 183.

<sup>393</sup> Smith, a.g.e., s. 161.

<sup>394</sup> Smith, a.g.e., s. 183.



olmasından kaynaklanmıştır. Avrupa’da altın ve gümüş miktarının artması ve tarım ile manüfaktürün büyümesi, yaklaşık aynı zamanlarda ortaya çıkmakla birlikte, çok de i ik nedenlerden kaynaklanmıştır olan ve aralarında hemen hiçbir do al ba bulunmayan iki olaydır. Bunlardan birincisi, ne tutumlulu un ne de izlenen bir politikanın hiçbir rolünün olmadığı, olamayacağı tam bir raslantının sonucudur. Diğer olay ise, feodal sistemin yıkılmasından ve i hayatına gereksindi i tek destek olan, kendi eme inin meyvalarından yararlanabilmesi konusunda belli bir yeterlilikte güvence sa layan bir yönetim kurulmasından kaynaklanmıştır.\*

Tekrar sermaye birikimi analizine döndüğümüzde, klasik dü üncede önemli bir a ırlı a sahip olan görüşü Smith’in öyle ortaya koydu unu görürüz:

*“Büyük bir ülkenin sakinlerinin brüt geliri, bu insanların, topraklarının ve emeklerinin tüm bir yıllık ürününü kapsar; birinci olarak sabit sermayelerinin, ikinci olarak da döner sermayelerinin bakım giderleri düşüldükten sonra kişilere ne kadar kalıyorsa, o da net gelirdir ”.*<sup>395</sup>

Buradan Smith’in sermayeyi “sabit” ve “döner” olmak üzere ikiye ayırdı nı kendi deyi miyle “sermayenin bunu kullanana bir gelir ya da kâr getirmek üzere i letilebilece i iki farklı yol” oldu unu anlatırız.<sup>396</sup> Fakat iki sermaye türü de nihai amaçta birle irler: “Hem sabit sermayenin hem de döner sermayenin tek sonucu ve amacı acil tüketim için ayrılabilir mal mevcudunu sa lamak artırmaktır. Çünkü insanları besleyen, giydiren ve barındıran bu mal mevcududur. Halkın zenginli i ya da yoksullu u, bu iki sermayenin acil tüketim için ayrılan mal mevcudunu, bol veya kıt bir biçimde besleyebilmesine ba lıdır”.<sup>397</sup> Bir toplumun döner sermayesi, bireyin döner

\* Smith, tezini, Avrupa’nın üç ülkesinden örnek vererek delillendirir: “Feodal sistemin hala sürdürü ü Polonya bugün de, Amerika’nın ke finden önceki dönemde oldu u gibi el açan yoksul bir ülkedir. Oysa Avrupa’nın di er bölümlerinde oldu u gibi Polonya’da da de erli metallerin gerçek de eri dü mü , tahılın para cinsinden fiyatı yükselmiştir. Demek ki Polonya’da da bu metallerin miktarı, di er yerlerde oldu u gibi, Polonya’daki eme in ve topra ın yıllık ürünüyle yaklaşık aynı oranda artmış olmalıdır. Öte yandan de erli metallerin miktarındaki bu artış, anlaşıldı ı kadarıyla ne o yıllık ürünü arttırmış ne ülkenin manüfaktürünün ve tarımını geli tirmiş ne de ülkede ya ayan ki ilerinko ulla rını düzeltmiştir. Maden ocaklarının sahibi olan İspanya ve Portekiz, belki Polonya’dan sonra Avrupa’nın en çok el açan ikinci ülkesidir. Oysa altınla, gümüşün de eri İspanya ve Portekiz’de, Avrupa’nın herhangi bir yerinde oldu undan daha düşük olsa gerektir; çünkü bu metaller Avrupa’nın tüm di er ülkelerine, üzerlerine yalnızca navlun ve sigorta harcamaları de il, kaçakçılık giderleri de binmiş olarak yollarırlar, çünkü bu metallerin ihracatı ya yasaktır ya da gümrü e tâbidir. Bu yüzden bu iki ülkedeki topra ın ve eme in yıllık ürününe oranla bu metallerin miktarı, bu iki ülkede Avrupa’nın bir ba ka yerinde oldu undan daha yüksektir. Oysa bu ülkeler, Avrupa’nın büyük bir bölümünden daha yoksuldurlar. İspanya ve Portekiz’de feodal sistem kaldırılmış olmakla birlikte, yerine daha iyi bir sistem gelmemiştir (Smith, a.g.e., s.202).

<sup>395</sup> Smith, a.g.e., s.133.

<sup>396</sup> Smith, a.g.e., s. 227.

<sup>397</sup> Smith, a.g.e., s. 231.

sermayesinden farklı oldu u halde toplumun döner sermayesi içinde toplum üyelerinin net gelirinde her hangi bir azalma do urabilecek tek kısım paradır. Sabit sermaye ve döner sermayenin paradan ibaret kısmı, toplumun geliri üzerindeki etkileri açısından birbirlerine çok benzer.<sup>398</sup> Herhangi bir ülkede tedavülde bulunan ve bu ülke topra ı ve eme inin yıllık ürününün dola ımda bulunmasına ve bunları tüketmek isteyen ki ilere da ıtılmasına aracılık eden altın ve gümü para, aynı biçimde i adamının nakit parası gibi, tümüyle ölü bir mal mevcuttur. Ülke sermayesinin çok de erli bir bölümü olmasına kar ılıklı, bu para, ülke için hiçbir ey üretmemektedir. Smith'e göre bu durumda, “yerinde bankacılık i lemleri” ile altın ve gümü e dayalı istikrarlı bir para sistemi ölü kapitali etkin ve üretken kılabilir.\*

Para ile ilgili uzun analizler bir sonraki bölümde bizi tasarruf ve sermaye yatırımının erdemlerine götürecektir. Püriten sofulu un çalı ma ve ba arıya ili kin ahlakî ilkeleri, tutumluluk, tasarruf etme ve sermaye birikimi özellikleriyle kendi kar ılıklarını Adam smith'in cimrili i övmesi ve müsrifli i kınamasında bulur. “*Wealth of Nations*”ın ikinci ciltinin üçüncü bölümü tasarruf üzerine bir methiye ve müsriflik üzerine bir kınamadır.<sup>399</sup> Bu bölümün temeli, üretken ve üretken olmayan emek ayrımıdır ve açıkça üretken eme in lehinde bir de er yargısı vardır. Bunlar arasındaki oran büyük ölçüde, her ülkede yıllık ürünün topraktan ya da üretken emekçilerin elinden çıkar çıkmaz sermayenin yerine konulması için artırılan bölümü ile rant ya da kâr biçiminde bir gelir olu turan orana ba lıdır. Zengin ülkelerde ürünün bu bölümü yoksul ülkelerden çok daha fazladır. Bu analizler Smith'i pek çok toplumsal çıkarıma götürür. Üretken eme in geçimi için ayrılan kaynakların zengin ve fakir ülkeler arasındaki oranı aynı zamanda toplumdaki bireylerin çalı ıyor ya da çalı mıyor olmaları bakımından genel özelliklerini belirler.<sup>400</sup> Smith “Atalarımız, çalı ma yeterli te vik görmedi i için çalı mıyorlardı”<sup>401</sup> dedikten sonra, sermayenin i letilmesi yoluyla geçimlerini

<sup>398</sup> Smith, a.g.e., s. 235.

\* Herhangi bir ülkede tedavülde bulunan altın ve gümü para, Smith'in çok yerinde buldu u bir kıyaslamayla, ülkenin tüm yemini ve tahulını ta ıyıp pazara iletmesine kar ın, kendisi ne yem ne de tahul yeti tirmeyen bir karayoluna benzetilir. Bankaların isabetli i lemleri de havada bir tür yol olu turarak, ülkenin, karayollarından büyük bir bölümünü yetkin çayırlara ve ekin tarlalarına dönü türmesini ve böylece topra ının ve eme inin yıllık ürününü önemli ölçüde artırmasını mümkün kılmaktadır (Smith, a.g.e., s. 263.)

<sup>399</sup> Weisskopf, Walter A., “Batı Uygarlı ında Yabancılaşma ve Bastırma Mekanizmaları”, çev. De er Eryar, *Yabancılaşma ve İktisat*, haz. Oya Köymen, stanbul: Anahtar Kitaplar Yay., 1996, s. 54.

<sup>400</sup> Smith, a.g.e., ss. 271-275.

<sup>401</sup> Smith, a.g.e., s. 275.

sa ladıkları ticaret ve manüfaktür kentlerinde halkın alt sınıflarını tutumlarından, çalı kanlıklarından ve refahlarından dolayı takdir eder. Takdiri hak edenler birçok ngiliz ve Hollanda kentleridir. Roma, Versay, Conpiegne, Fontaineblau gibi halkın alt sınıflarının gelir harcanması yoluyla beslendi i kentlerde ise bu sınıflar genellikle i siz, ahlaksız ve yoksuldurlar.

Sermaye ile gelir arasındaki oranın çalı ma ile çalı mama arasındaki oranı do ru orantılı olarak belirledi i anla ıldı ında (sermayenin a ır bastı ı yerlerde çalı ma, gelirin a ır bastı ı yerlerde çalı mama olarak) u hükme varmak zor olmaz: “Sermayenin her artı ı ya da eksili i, do al olarak, ülkedeki çalı manın gerçek miktarının, üretken i çi sayısının, dolayısıyla da o ülkede ya ayan herkesin gerçek zenginli i ve geliri olan ülke topra ıyla, eme inin yıllık ürününün mübadele de erinin artmasına ya da azalmasına neden olacaktır”.<sup>402</sup> Fakat sermaye nasıl artacaktır? Kapitalist ideolojinin ön ko ullarının/hazırlıklarının gizli oldu u bu soru ya da cevabı, ilk “kapitalist ideolog”un görü lerinde, “birey” ve hükümet nezdinde net bir ekilde ortaya konulur. “Sermaye tutumlulukla artar, israf ve kötü yönetimle azalır”.<sup>403</sup>

Kalvinist/püriten doktrinlere a ina olmak, Smith’in konuyla ilgili tahlillerinde, “tasarrufu ve çok çalı mayı öven, a ırını lüks, tefecilik ve ‘üretken olmayan’ eme i yeren bu doktrinlerin etkisinde”<sup>404</sup> oldu unu dü ünlemek için yeterlidir. Gerçekten de Smith’e göre tasarruf, elisıkılık, tutumluluk, sermaye birikimi ve çalı ma olumlu de erlerdir. Fakat Smith, –özellikle “*Ulusların Zenginli ği*”nde– bütün bu dünyevî çilecili i ve nihai hedefleri olan kazanç ve tutumlulu u Tanrı takdiri olarak de il de bize do a tarafından verilen bir özellik olarak yorumlar. Weisskopf’a göre de Smith “do alcı ve deneyci felsefesinde, Weber’in Püriten ahlak anlayı ında izlerini buldu u de erleri benimser. çerik aynıdır, yalnızca kökenleriyle ilgili yorumlar farklıdır.”<sup>405</sup> Kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse “sermaye artı ına do rudan do ruya neden olan ey çalı ma, tutumlulu un biriktirdi i nesneyi sa lamaktadır. Ama çalı ma ne elde ederse etsin, e er bu tutumluluk sayesinde artırılıp biriktirilmezse, sermaye hiçbir zaman büyümeyecektir.”<sup>406</sup> Bir ülkenin gerçek zenginli i ve gelirinin “ister sa duyunun açıkça

<sup>402</sup> Smith, a.g.e., s. 276.

<sup>403</sup> Smith, a.g.e., s. 227.

<sup>404</sup> Skousen, Mark, *Modern İktisatın İnşası*, çev. Mustafa Acar, Ekrem Erdem, Metin Toprak, Ankara: Liberte Yay., 2003, s. 39.

<sup>405</sup> Weisskopf, a.g.e., s. 55.

<sup>406</sup> Smith, a.g.e., s. 277.

gösterdi i üzere, ülke topra ı ve eme inin yıllık ürününün de eri demek oldu u, ister de basit ön yargıların iddia etti i gibi, ülke tedavülünde bulunan de erli metallerin miktarı demek oldu unu dü ünelim; her iki görü açısıyla da her müsrif ki i, halk dü manı, her tutumlu ki i ise, topluma yararı dokunan ki i olarak görünmektedir.<sup>407</sup> Tutumluluk, bu yararı iki yoldan sağlar. Üretken ki ilerın geçimini sağlayan kayna ı artırarak, üzerinde çalı tı ı nesnenin de erine emekleriyle de er katan i çi sayısının da artmasına yol açar. Dolayısıyla bu durum, toprak ve eme in yıllık ürününün mübadele de erinin ço almasıyla sonuçlanır. Bir yandan da “tıpkı halk için yoksullar yurdu kuran bir ki i gibi, gelecekte de aynı sayıda i çinin geçimini sağlamak amacıyla kalıcı bir kaynak da olu turmu olur.”<sup>408</sup> Müsrif ki i ise bu örne in tam zıddına olarak “bir hayır kurumunun gelirini kutsal olmayan amaçlar u runa kötüye kullanan bir ki i gibi, dedelerinin, üretken insanların geçimine ayırmı oldu u kaynakla, üretken olmayan insanların ücretlerini öder.”<sup>409</sup> Çünkü “üretken eme in çalı tırılması için ayrılmalı olan kayna ı azaltmakla, mutlaka, üzerinde çalı tı ı nesneye bir de er katan emek miktarını, dolayısıyla da o ülke ya ayanlarının gerçek zenginli i ve geliri olan ülke topra ını ve eme in yıllık ürün de erini azalttı olur.”<sup>410</sup> Müsrif ki inin bu tutumu e er ba ka ki ilerın tutumlulu uyla kar ılanmasa, üretken ki inin eme iyle, üretken olmayanı besleyerek, hem kendisinin hem de ülkesinin yoksulla masına yol açar.<sup>411</sup> Üretken olmayan ki iler ise barı zamanı hiçbir ey üretmeyen, sava ta ise geçimlerinin giderini kar ılayabilecek hatta sava süresince bile bu gideri kar ılayabilecek hiçbir ey elde etmeyen kalabalık ve debdebeli saray çevresi, büyük kilise kurumu, büyük donanmalar ve ordulardır. Harcama yapma dürtüsü hemen bütün insanları zaman zaman, bir takım insanları ise hemen her zaman hükmü altına alsa da; tüm ya am süreleri göz önünde tutuldu unda tutumluluk dürtüsü, insanların büyük bölümünü hükmü altına almakla kalmayıp, çok büyük ölçüde a ır basmaktadır.<sup>412</sup> Kötü yönetimin sonuçları ise, genellikle, israfın yol açtı ı sonuçlarla aynıdır:

*“Tarımda, madencilikte, balıkçılıkta, ticaret ya da manüfaktürde ölçüsüz ve başarısız her proje, aynı biçimde, üretken emeğin geçimine ayrılan parasal kaynağın azalmasına yol açmaktadır. Bu türden her projede sermaye, sadece üretken kişiler tarafından tüketilir fakat iyi çalıştırılmamaları nedeniyle, bu*

<sup>407</sup> Smith, a.g.e., s. 279.

<sup>408</sup> Smith, a.g.e., s. 277.

<sup>409</sup> Smith, a.g.e., s. 278.

<sup>410</sup> Smith, a.g.e., s. 278.

<sup>411</sup> Smith, a.g.e., s. 278.

<sup>412</sup> Smith, a.g.e., s. 280.

*işçiler tüketimlerin toplam değerini yeniden üretmedikleri için, toplumun aksi halde üretken olabilecek kaynaklarında, her zaman için bir miktar azalma olsa gerektir.*”<sup>413</sup>

Büyük uluslar, ki ilerin israfı ve paralarını kötü biçimde kullanmaları nedeniyle hiçbir zaman yoksulla mazlar, ama bazen kamu israfı ve kötü yönetim yüzünden yoksulla abilirler. Smith’in bu konudaki örne i, pek çok konuda oldu u gibi İngiltere’dir. Londra’daki yangın ve veba salgını, iki defa Hollanda sava ı, Devrimin yol açtı ı karga alar, rlanda’daki sava , 1715 ve 1745’deki iki ayaklanma, ve 1688, 1702, 1742 ve 1756’da Fransa’yla yapılan masraflı dört sava . Bu sava ve bu sava ların yol açtı ı ola an üstü yıllık harcamalardan ba ka ulus, yüz kırk be milyonu geçen bir borç yüklenmi tir:

*“Gerçi hükümetin yaptığı ölçüsüz israf, kuşkusuz İngiltere ’nin zenginliğe ve gelişmeye doğru doğal ilerleyişini geciktirmiş olmalıdır ama bunu durduramamıştır... Hükümetin onca vergisi arasında yıllık sermaye, kişilerin şahsî tutumluluğu ve iyi idareleri sayesinde ve durumlarını düzeltmek için sürekli biçimde gösterdikleri yaygın, aralıksız gayretlerle, sessizce, yavaş yavaş birikmiştir... Krallar ve bakanlar kendi harcamalarına bir özen gösterebilirler, özel kişilerin harcamalarını güvenle herkesin kendi denetimine bırakabilirler. Onların harcamaları devleti batırmazsa uyruklarının yaptığı harcamalar hiç batırmaz.*”<sup>414</sup>

Sonuç olarak devletin savurganlığı ve yönetimin affedilmez hatalarına rağmen, her insanın kendi durumunu daha iyiye götürmek için kesintisiz ve aynı düzeyde gösterdiği sürekli çaba, genellikle ilerlerin ilerlemeye yönelik doğal gelişimini sağlamaya yetecek kadar güçlüdür.<sup>415</sup> Smith sıradan insanın yaşam standartının yükselmesini sağlayabilmek için sermaye birikiminin gerekliliği kadar emek tasarrufu sağlayan makinelerin zorunluluğunun da altını çizmiştir. Aynı zamanda eserin bütününde her fırsatta altı çizilen ve adeta, ahlakçı-ekonomist profesörün temel tezi olarak tekrarlanan gelen bir başka husus, yine sermaye ile ilgilidir. Birey ile toplumun çıkarlarını kendiliğinden örtüştürdüğü analizinde Smith’i son derece kararlı görürüz:

*“Her birey yönlendirebildiği sermayeyi avantajlı bir şekilde kullanabilmek üzere daimi olarak bir gayret içerisindedir. Onun için önemli olan gerçekten de toplumun değil, kendi avantajıdır. Fakat kendi avantajının sağlanmaya çalışılması doğal olarak onun toplum için en avantajlı istihdam tercih etmesini sağlar, hatta bunu gerekli kılar.”*<sup>416</sup>

<sup>413</sup> Smith, a.g.e., s. 279.

<sup>414</sup> Smith, a.g.e., s. 283.

<sup>415</sup> Smith, a.g.e., s. 281.

<sup>416</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, s. 40.

Smith, klasik “serbest dı ticaret teorisi”nin de ilk temsilcilerindendir. Teorisinde bu tez en kolay ekilde, bireysel çıkarların daima uyu ması görü ünün ülkeler arası ticarete de uygulanması olarak anla ılır. Teoride, belirli varsayımlar altında, ülkeler arası serbest mal mübadelesinden her iki tarafın da faydalanaca ı öngörülmektedir. Dolayısıyla, sadece bir toplumsal sınıf veya bir ülke de il, fakat bütün insanlık adına “en büyük sayı için en büyük mutluluk” söz konusudur. Fizyokratlar gibi Smith de, Merkantilistlerin, kendi liberal görü üyle ba da mayan dı ticaret politikasına kar ı serbest dı ticaretin faydalarını savunur. Bu müdafaa; serbest ticaretin, her ülkenin tabii yeteneklerine en uygun mallarda uzmanla masına imkân vermesine dayanır. Böylece, bireysel i bölümünde oldu u gibi verimlili in yükselmesiyle refahın da artması mümkün olacaktır.

Liberal Smith, “sıkıcı olma tehlikesine ra men”, servetin paradan veya altın ya da gümü ten meydana geldi i ekindeki “popüler” Merkantilist kavramı, yine kendi deyimiyle “enine boyuna incelemeyi” gerekli görür. “Ticaret üzerine kalem oynatan en iyi ngiliz yazarlarının bazıları, bir ülkenin zenginli inin sadece elindeki altın ve gümü ten olu madı nı, fakat toprakları, evleri ve her türlü tüketilebilir mallarının toplamından meydana geldi ini ifade ederek i e ba larlar. Ne var ki akıl yürütme sırasında topraklar, evler ve tüketilebilir mallar adeta uçup gider ve tartı maların esas noktası, ço u zaman tüm zenginli in altın ve gümü ten olu tu u ve bu metallerin ço altılmasının, ulusal sanayi ve ticaretin büyük hedefi oldu u ekinde ifade edilir.”<sup>417</sup> Söz konusu iki prensip yani zenginli in altın ve gümü ten oldu u ve madenleri olmayan bir ülkeye bunların ancak ticaret dengesi sayesinde veya ithalattan daha fazla ihracat yaparak getirilebilece i kabul edildi i takdirde, dü ünürümüze göre politik ekonominin büyük hedefi kaçınılmaz olarak iç tüketim için yabancı malların ithalatının mümkün oldu u kadar azaltılması ve ülke sanayiine ait ürünlerin ihracatının mümkün oldu u kadar artırılması olmaktadır.<sup>418</sup> Oysa dı ticaret dengesinden çok farklı olarak elveri li ya da aleyhte olmasına göre her ülkeyi refaha veya yıkıma götüren bir ba ka denge bulunmaktadır. Bu, yıllık üretim ile tüketim arasındaki dengedir. Yıllık üretimin de i tirilebilir de eri, yıllık tüketimin de erini a arsa, toplumun sermayesi bu fazla ile orantılı bir ekilde artıyor olmalıdır. Bu durumda toplum, kendi gelirleriyle ya ar ve bu gelirden her yıl artırılan miktar do al olarak sermayesine eklenir ve yıllık üretimi daha da artıracak ekilde kullanılır. Aksi durumda toplumun sermayesi de her yıl azalacaktır.

<sup>417</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, s. 37.

<sup>418</sup> Smith, a.g.e., s. 37.

Üretim ve tüketim arasındaki bu denge, Smith'e göre ticaret dengesi denilen şeyden tümüyle farklıdır. İkinci, genelde bir ulusun aleyhindeyken birincisi daima lehde olabilir. Mesela bir ulus yarım yüzyıl boyunca ihraç ettiği indenden daha fazla ithalat yapmış, aynı sürede ülkeye gelen altın ve gümüş derhal dışarıya gönderilmiş, tedavüldeki sikke giderek değer yitirerek yerine değerli ikkalı paralar ikame edilmiş ve ticaret yaptığı diğer ülkelerden aldığı borçlar da gitgide artmış olabilir. Bütün bunlara rağmen bu ulusun gerçek refahı olarak topraklarının ve iş gücünün yıllık üretiminden değerlendirilebilir deri, aynı dönem içerisinde çok daha büyük bir oranda artmış da olabilir. Smith bu görüşünü, Kuzey Amerika'daki kolonilerinin durumu ve çatışmaların başlamasından önce (1775) Büyük Britanya ile yürüttükleri ticaret ile delillendirir.<sup>419</sup> Dünyanın yukarıdaki tablodan istisna tuttuğu husus, herhangi bir özel durumunun veya politik kurumun etkisi olmadan gümüş değerinde sadece bir ülkede meydana gelen düşüştür. Çünkü tüm malların parasal fiyatlarında, bu kez sadece söz konusu ülkeye mahsus olan yükseliş, bu ülkede var olan sanayi dallarının hemen hemen tümünü zora sokacak ve yabancı ulusların hemen her türlü malı o ülkenin kendi ihtiyaçlarının karşılayabileceğinden daha az miktarda gümüş karşılığında temin etmesine yol açarak onları sadece dış pazarlarda değil fakat kendi iç pazarında da rekabet edemeyecek bir duruma getirecektir.<sup>420</sup>

Merkantil tenkitler, aynı zamanda Smith'in teorisinin hatta bu teori üzerinde kök salacak olan kapitalist ideolojinin, birey/toplum bazında –belki de– belkemi ini tekil eden “türetim/tüketici görüşü”yle devam eder. Bu görüşün temeli, üretimin yegâne sonucunun ve amacının tüketim olduğu ve üreticinin çıkarının, ancak tüketicinin çıkarını sağladığı oranda desteklenmesi gerektiğidir. Bu düstur o kadar açıktır ki, ispata çalışmak abesleştireğildir. Fakat Smith Merkantil sistemi tüketicinin çıkarını hemen her zaman üreticinin çıkarına feda etmek ve tüm sanayi ve ticaretin nihai amacı tüketim değil de üretimi gibi davranmakla suçlar. Merkantil sistem bunu “kendi ürettiğimiz veya imal ettiğimiz mallarla rekabete girecek tüm yabancı malların ithalatı üzerine getirdiği kısıtlamalar ile, tüketicilerimizin çıkarlarını açık bir şekilde üreticilerimizin çıkarlarına feda ederek”<sup>421</sup> gerçekleştirmek ister. Dolayısıyla “tüm bu merkantil sistemi kimlerin tasarladığını belirlemek hiç de zor olmasa gerektir ki, bunların, çıkarları büyük ölçüde ihmal edilmiş olan tüketiciler değil fakat çıkarları büyük bir dikkatle gözetilmiş

---

<sup>419</sup> Smith, a.g.e., ss. 87-88.

<sup>420</sup> Smith, a.g.e., s. 101.

<sup>421</sup> Smith, a.g.e., s. 263.

olan üreticiler oldu una inanabiliriz; ve bunlar arasında tüccar ve imalatçılar sınıfı sözkonusu sistemin ba lıca mimarlarıdır.”<sup>422</sup>

Son olarak, Merkantil sistem hakkında, aynı zamanda kendi sisteminin “devlet görüşü”nü de ortaya koyacak şekilde yaptığı bir başka önemli ele tiriği zikrederek Adam Smith’in, “*Ulusların Zenginliği*”den iktibasla incelediğimiz ekonomik görüşlerini nihayetlendirebiliriz. Smith’in politik iktisattan iktisada geçişte oynadığı öncül rolün devlet görüşünde yattığı<sup>423</sup> kabul edildiğinde bu ele tirinin Smith’in ekonomik görüşleri açısından da önemi tartışılmazdır. Merkantil devletin müdahaleci ekonomi politikalarını iddetle ele tirirken, piyasaların kendi kurallarına göre çalışabilmesi için devletin sağlaması gereken önemli koşulların bulunduğunu vurgular. Devlet üç önemli görev yerine getirmek zorundadır: 1- Toplumun, diğer toplumların istila ve iddetinden korunması (savunma/ordu); 2- Toplumun bütün üyelerinin diğer bütün üyeleri tarafından baskı ve adaletsizliğe tâbi tutulmasından korunması (adalet); 3- Bayındırlık görevi gibi toplumun hiçbir üyesinin üstlenemeyeceği kamu hizmetlerinin sürdürülmesi ve bu amaçla kamu kurumlarının oluşturulması (kamu hizmetleri). Görüldüğü gibi Smith de politik iktisatçılar gibi devlete bir çerçevede bulunmaktadır ama bu çerçevenin yepyeni bir tarafı vardır. Devlet, yani siyasî alan, iktisadî alanın içine sızmamalı, bu iki alan birbirinden bağımsızdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Smith ekonomi politik ya da özerk ekonomi görüşünü, Merkantilist sistemin, yani hükümetin ekonomiyi devlet politikalarıyla geli tirilecek bir alan olarak gördüğü sistemin ele tirişi olarak formüle etmiştir. Devletin ekonomiyle ilişkili belirli görevlerine karşılık çıkmazken analizinde, “firma”dan daha büyük bir kolektiviteye yer vermez.<sup>424</sup> Devletin görevleri arasında merkezî önemi, aynı zamanda toplumsal refahın mühürü ve mülkiyetin kalkını olarak adalate atfeder. Adalet, Smith’in teorisinde doğal özgürlük sisteminin güvence altına alınmasıyla elde edilir ve bu da ancak serbest piyasanın varlığıyla mümkündür. “Yeni hükümet, mülkiyet düzeylerine göre hiyerarşik olarak katmanla mamı olan bir toplumda, toplumu oluşturan tüm sınıflar arasında mülkiyetin korunması talebini yaratabilmeli ve üst sınıfların varlığını bu yolla doğrulla tırabilmelidir. Ancak bu yolla alt sınıfların rızası elde edildiği ölçüde toplumsal hiyerarşik ve eşitsizlik adil bir şekilde sürdürülebilir.”<sup>425</sup>

<sup>422</sup> Smith, a.g.e., s. 264.

<sup>423</sup> Köse, A. H.; Öncü, A., “İktisat Üzerine Yazılar I”, *Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar*, der., Ahmet H. Köse; Öncü Ahmet; Çeneses, Fikret; Yeldan, Erinç, İstanbul: İletişim Yay., 3.b., 2004. s. 103.

<sup>424</sup> Köse, a.g.e., ss. 103-104.

<sup>425</sup> Köse, a.g.e., s. 104.



Smith'in iktisat bilimi ve iktisadî faaliyetler ile siyaset/devletin arasını ayırmak konusunda gösterdiği çaba ve hassasiyeti, yine aynı bilim ve faaliyetleri "ahlak"tan ya da kendi ahlak görüşlerinden ayırmak için gösterip göstermediği, "*Wealth of Nations*"ın yazıldığı gündünden beri giderek yoğunlaştıran sorunu sorgulanmıştır. Daha spesifik bir ifadeyle "*The Theory of Moral Sentiments*"da yardımsever, müreffeh bir toplumun ardındaki itici güç olarak "sempati", ne olmuştu da "*Wealth of Nations*"da "kişisel çıkar" dürtüsüne dönüşmüştür. Alman filozoflar tarafından kavramlaştırıldı ve ekliyle "*Adam Smith Sorunu*" (Das Adam Smith Problem) olarak adlandırılan bu "çelişki", on sekizinci yüzyılda Smith'in öncülüğünde kırılmaya başlandı ve temel postulatı olarak öne sürdüğümüz din, ahlak, ekonomi ilikisinin muhtevası ile de bire bir ilintilidir. O gündən bu güne gerek kapitalist sistemin globalleştiren bir dünya-sistemi haline gelmesi ile, bu doğrultuda Doğu-Batı arasında belirgin farklılıklar, gerekse sistemin amoral yapısına yüklenen global karlılıkların, milat olarak değerlendirildikleri "Adam Smith Sorunu", bütün bu bağlamlarda, araştırmamızın sonuç bölümünde ele alınacaktır.

## II. ERZURUMLU BRAHİM HAKKI

*"Türkiye'nin kültürel hayatını gösteren bir tablo içinde Erzurum ve muntkası, 1071 senesini takibeden uzun bir devrede bir taraftan Orta Asya Türklüğü'nün Küçük Asya'ya geçmesine köprülük yaparken, öbür taraftan SelçukluOsmanlı devrelerinin tefekkür hayatına sahne oldu. İstanbul'a başvurmadan da Hasankale'den Erzurum'a gelen bir genç, Erzurum'da ve çevresinde bir taraftan yazılı, öte taraftan Ehli Heyet, Ehli Hikmet, Ehli irfan ve Ehlullah tipinde yazısız istifaza kaynakları bulabilir ve nitekim bulmuş ve yetişmiştir de. İbrahim Hakkı ve eserleri karşısında her araştırmacının ve kültür tarihçisinin soracağı mesele, Mütefekkirimizin ne nispette toplayıcı, ne nispette yoğurucu ve orijinal olduğu noktasında toplanır"*

Z. Fahri FINDIKOĞLU

*"Hak ile sabır dileyip bize gelen bizdendir*

*Akıl ve ahlak ile çalışıp bizi geçen bizdendir "*

*Ahilik deyişi*

*"Feta'mın üç şeyi bağlanır, üç şeyi açılır: Gözü, haram olan şeylere; ağzı, günah olan şeylere; eli, zulümlere bağlanır. Kapısı konuklara, kesesi ihtiyacı olanlara, sofrası bitin açlara açılır. "*

*Fütüvvetname'den*

Çalı mamızın ikinci sacaya ı; Adam Smith'in görü lerine dayanarak Batı dü üncesinde, genelde din-ahlak-ekonomi, özelde Batı ahlak sistemi ile iktisadî sistem arasındaki ili kileri aradı ımız bölümde izledi imiz metodu ve planı, bir slam dü ünürünün görü leri nezdinde XVIII. yy. Osmanlı toplum dü üncesinin analizine uygulamak olacaktır. Bu do rultuda ilk olarak, XVIII. yy. Osmanlı toplumunun yeti tirdi i bir ahlakçı ve âlim olarak brahim Hakkı'nın *Marifetname* adlı eserinin tahlili ile slam toplumlarında din-ahlak-ekonomi ili kilerini, özellikle slam ahlakının slam iktisat nazariyeleri ile ili kisi ba lamında ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Bu tür bir çalı ma muhteva ve metot açısından ara tırmacının, inceledi i toplumun ait oldu u zaman dilimindeki sosyolojik verilerle kendisini sınırlandırmasını ve bu toplumsal yapının tarihî arka planını besleyen kaynaklara dinî ve felsefî açıdan hâkim olmasını gerekli kılmaktadır. Di er yandan her iki dü ünçe dünyasından da XVIII. yy'ın ahlak-ekonomi ili kileri hakkında ula ca ımız sonuçların, ardından geçen iki asırlık zaman diliminde nasıl bir mecra izlemi oldu unun bilgisine sahip bulunmaktayız. Bu durum, onsekizinci yüzyılla sınırlanan bir ara tırmada, sosyolojik/bilimsel yöntemin objektiflik ilkesine ve anlamacı (verstehende) sosyolojik yönteme uymak konusunda özel bir hassasiyeti gerektirmektedir. Bu bilimsel kaygılar; 1- Ara tırmanın Adam Smith ve

brahim Hakkı ile ilgili her iki bölümünde de tümevarım ve tümdengelim metodlarının dengeli bir şekilde kullanımı; 2- ki dü ünürün fikirlerinin –yapılan yo un kaynak taramasına ra men– dönemlerinden sonraki görü lerle de il, daha çok; etkilendikleri yani onsekizinci yüzyıl öncesi dü ünürlerin fikirleriyle delillendirilmesi; 3- Ele tiri, de erlendirme ve mukayesede –bir anlam dünyasına ait olmanın mecbur kıldı ı do al zorunluluklar dı ında– objektif kalınma çabası ile giderilmeye çalı ılmı tır.

### A. Dönemin Dü ünsel ve Sosyo-ekonomik Yapısı

Sınırları belirli ayrı siyasi organizasyonların, tarihî süreçte, ortak kültürel arka plan nedeniyle daha çok benzer toplumsal özellikler arzetti i Avrupa gibi kompleks bir yapı ya da olu umdan; birbirlerine kıyasla önemli oranda farklı düzeylerde siyasi, kültürel, dinsel, etnik, kimliklere sahip özerk ya da yarı özerk çe itli toplulukların aynı iktidarın yönetimi altında birlikte/bir arada ya amaları ilkesine dayanan bir imparatorluk sistemine geçmi bulunuyoruz. Dolayısıyla bu durum, Osmanlı örne i nezdinde yapılacak dü ünsel, sosyo-ekonomik hattâ ahlakî analizlerin sıhhatli bir zemine oturması açısından, imparatorluklar genelinde, Osmanlı mparatorlu u'nun sosyal yapısına kısa da olsa de inmemize müsaade eder.

Bu tip siyasal/sosyal organizasyonlarda, nitelikleri açısından birbirlerine oranla oldukça önemli temel farklılıklara sahip topluluklar birarada ya amak ve aralarındaki farklılı ı kabullenmek zorundadırlar. Her birinin varlılı nı devam ettirebilmesi, hem onların hem de imparatorluk bürokrasisinin bu farklılı ı kabul etmesine ba lıdır. Konunun vatandaşlık boyutunda ise imparatorluklarla “modern devlet” arasındaki temel fark bariz bir şekilde açı a çıkar. mparatorluk yönetimlerinde ho görünün nesnesi hiçbir zaman bireyler olmayıp cemaatlerdir (community). Bireylerin konumları ait oldukları cemaat ba lamında de erlendirilir. Böylece, bireysel farklılıklardan çok cemaat farklılıklarının öne çıktığı bu olu umlarda temel vurgu bireylerden çok cemaatlere yapılıır.<sup>426</sup>

Aynı do rultuda Osmanlı; çok kültürlü, çok dinli, çok hukuklu yapısıyla, “tarihte e i görülmemi çe itlilik barındıran bir imparatorluk”<sup>427</sup> olarak, farklılıklara

<sup>426</sup> Vatandaş, Celalettin, “Tarihsel Bir Deneyim Olarak Çokkültürlülük: mparatorluklar (Osmanlı Örne i)”, *Avrupa Günlüğü/Euroagenda*, Sayı: 2, 2001, s. 346.

<sup>427</sup> Kymlicka, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1998, s. 240.

müdahale etmeden birliktelik olu turma politikalarıyla ve dünyanın en uzun ya ayan imparatorlu u sıfatıyla ilginç ve önemli bir toplumsal uyum modeli hüviyetinde kar ımıza çıkar.<sup>428</sup> Model, sosyo-kültürel ve dinî planda da ço ulcu bir nitelik ta ımaktadır. Ço ulculuk, kelimenin tam anlamıyla farklılı ı koruma ve sürdürme biçiminde anla ılmı ve uygulanmı tır. Bu olu umda, toplumun çe itli dinî ve kültürel kesimleri kendileri olmaktan çıkmadan bir araya gelerek kendi din, dil, fikir ve ya ama biçimlerini muhafaza etmi ler; Osmanlı siyasî biçimi içinde yan yana fakat karı madan ya amı lardır.<sup>429</sup> Bu açıdan Osmanlı kozmopolitizmi önemli ve de erli bir deneyimdir. Sistemin belki de ulusal kimli in ve ulus-devletin gerektirdi i siyasal yapıla manın olu madı ı bu yönü, altı yüz yıl varlı ını sürdürmesine yol açmı tır. Kedourie de duruma dikkat çekerek öyle der: “Osmanlı mparatorlu u bir millet de ildi; Roma mparatorlu u bir millet de ildi. Ama her ikisi de ça da devletlerin pek azının kabiliyet gösterdi i üzere, içtimaî bünyenin sa lamlılı ını muhafaza, insanların sadakatini temin ve asırlar boyu ya ama kudretini gösterdiler.”<sup>430</sup>

Buradan Osmanlı Devleti'nin toplumsal yapısına geçti imizde ilk olarak “toprak mülkiyeti”nin, devletin elinde olmasından kaynaklanan yapısal bir özelliikle kar ıla ırız.\* Yapının bu özelli i, toplumsal hayatta Batı tarzı bir tabakala ma ve sınıfla ma uuruna set çekmekle<sup>432</sup> birlikte, Müslüman toplumlarda sosyal açıdan

<sup>428</sup> Vatanda , a.g.m., s. 347.

<sup>429</sup> Eryılmaz, Bilal, “Osmanlı Devleti'nde Farklılıklara ve Ho görüye Kavramsal Bir Yakla ım”, *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı: 32, Ankara, 2000, s. 417.

<sup>430</sup> Kedourie, Ellie, *Avrupada Milliyetçilik*, çev. Haluk Timurta , Ankara: Devlet Kitapları, 1971, s. 71.

\* Osmanlı toplum yapısı biçimlendiren etkenlerden özellikle üretim tarzının niteli ine dair, konuyla ilgilenen dü ünürler arasında tartışmalar vardır. Örnekleme gerekirse B. Boran ve M. Sencer gibi aktivist sosyologlar Osmanlı toplum yapısını feodal olarak nitelendirirken, (Bkz. Boran, Behice, *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, st.: Gün Yay., 1968; Sencer, Muzaffer, *Osmanlı Toplum Yapısı*, stanbul: Köz Yay., 1971.) S. Divitçio lu, Osmanlı'nın Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) örne i olu turdu unu ileri sürer. (Divitçio lu, Sencer, *Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, st.: Köz Yay., 1971.) D. Avcio lu ise Osmanlı üretim tarzı'nın pre-kapitalist ekonomi biçimi oldu unu belirtir. (Avcio lu, Do an, *Türkiye'nin Düzeni*, stanbul: Telkin Yayınevi, 1990.) Osmanlı'yı açıklama tartışmalarına yo un ilgi duyan konunun uzmanlarından B. Sezer Osmanlı'nın ATÜT'e uygunluk gösterdi i tezinin yetersizli inin onun feodal olarak nitelendirilmesi anlamına gelmedi ini vurgulayarak, Osmanlı'nın Batı toplumlarından; dolayısıyla tarihsel süreç içinde geçirdikleri a amaların farklılı ına i aret ederek, sorunu Do u-Batı çatı ması içinde temellendirir. (Sezer, Baykan, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, Ü.E.F. Yayınları, 1979.) Konu üzerine çalı anlardan Kılıçbay, Osmanlı düzeninin feodal olmadığını ancak e iliminin feodaliteye meyyal oldu unu vurgularken, (Kılıçbay M. Ali, *Feodalite ve Osmanlı Üretim Tarzı*, Ankara: Teori Yay., 1985.) dü ünülerin bir kısmı Osmanlı Sisteminin teokratik, monar ik oldu unu ileri sürerler. Tartışmaların oda ında yer alan N. Berkes'e göre Osmanlı toplum yapısı ne feodal, ne de teokratiktir; hem feodal hem teokratik ise hiç de ildir. Ona göre Osmanlı toplum yapısını ekillendiren temel, siyasal ba lamda Do u despotizmi, dinî ba lamda sunni halifelik gelene idir. (Kılıçbay, a.g.e., s. 7.)

<sup>432</sup> Kurtkan, Amiran, *Malî Sosyoloji*, st. Üniv. Yay., 1968, s. 96.

insanların me guliyetlerinin tabii hiyerar isinden kaynaklanan kısmen mertebelendirilmi ve istisna te kil eden bir tabakala ma uurunun<sup>433</sup> olu masına engel olamamı tır. Bütün bunlardan dolayı mevcut durumu ne bir sınıf sistemi ne bir kast ve ne de feodal sistem\*\* olarak tanımlamak mümkün görünmektedir.<sup>434</sup> slamî toplum ve mülkiyet telakkilerinin Türk/ slam toplumlarındaki etkisi ve aynı telakkiler do rultusunda “vahdet” veya “tevhid” ilkesinin, “nizâm-ı âlem” idealinin temeli oldu u hatırlandı ında sadece idarî/siyasî kademelenmeye dayanan bu tür bir tabakala manın temel nedeni aydınlanmı olur. Mezkûr tablonun toplumsal hayatta ortaya çıkardı ı sonuç\*, en genel hatlarıyla yönetenler (askerî zümre) ve yönetilenler (reaya) ayrımıdır.<sup>435</sup>

Bu yapının Osmanlı Devleti'nin her döneminde dü ünçe hayatı ile yakından ili kisi olmu ba ka bir deyi le ilmî ve dü ünsel faaaliyetler; sosyal/siyasal yapının zihniyet telakkileri, kıstasları ve sınırlılıkları üzerinde icra edilmi lerdir. Örnekleme gerekirse, medrese ö retiminden geçmi ilm adamları olarak “ilmiye” zümresini olu turan müderrisler, ö retim; müftüler, fetva; kadılar ise yargı ve yönetimle

<sup>433</sup> Rodinson, Maxime, “ slam Dünyasında ktisat Tarihî ve Sosyal Sınıfların Tarihi”, *Belleten*, C.III, 1989, s. 887.

\*\* Osmanlı toplumsal düzeninin mahiyeti hakkında Do u ve Batı sosyolojisinde yapılan pek çok tartı ma arasında özellikle Sezer'in duru unu, gerek Osmanlı iktisat zihniyet ve yapısı gerekse konunun kapitalizm –dolayısıyla kapitalist ahlak– ile ili kilendirilme boyutu açısından zikredilmeye de er buluyoruz. Sezer'e göre Osmanlıyı feodal olarak de erlendirenlerin varsayımları, kapitalizmin çe itli gecikmelerle olsa bile tüm toplumların eninde sonunda ula acakları bir a ama ve feodalizmin içinde ta ıdı ı çeli ki, zıtlık ve güçlerin ürünü olarak kavranmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla sosyolo un dü ünçe sisteminde feodalizmin neli ine yanıt vermek, tartı mayı; feodal sistemin, tarihsel olayların ürünü mü yoksa insanlı ın izlemek zorunda oldu u bir a ama mı oldu u noktasında odakla tırmaktadır. (Bkz. Sezer, Başkan, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, stanbul: Sümer Kitabevi, 1988, s. 48). Tartı madaki ilk vurguyu benimseyen Sezer böylece ikinci vurguyu yani feodalizmi tüm toplumlara uygulayan, en önemli sonucunun ise kapitalizm oldu unu ileri süren anlayı ı ele tirmektedir. Bu bakı açısı dü ünürü, günümüz global dünyası açısından çok önemli bir ba ka sonuca ula tırır: nsanlık feodal a amadan geçmek zorunda ve kapitalizm, feodalizmin kaçınılmaz bir sonucu olsaydı yeryüzünde görülen aksaklık ve dengesizliklerden Batı özel olarak sorumlu tutulamaz, Do u da bu i te en az Batı kadar sorumlu olurdu (bkz. a.g.e., s. 49). Bir ba ka açıdan da Batı ülkeleri arasında kapitalizme geçi in e zamanlı olmaması feodalizm ve kapitalizmi kendi sınırları ve süreçleri içinde açıklamayı gerekli kılmaktadır (bkz. a.g.e., s. 52). Bütün bunlardan dolayı Osmanlıyı feodalizm ve ATÜT temelli bütün açıklamalar zaten sonunda Osmanlı-Türk tarihünün bu kalıplara uymamada gösterdi i direnç kar ısında temel tezlerinden yarı yarıya vazgeçmek zorunda kalmı lardır. (Bkz. Sezer, Başkan, “Türk Toplum Tarihi Üzerine Tartı malar: I-Feodalizm”, *Toplum ve Bilim*, K1 , 1978, sayı: 4, s. 50).

<sup>434</sup> Kurtkan, Amiran, a.g.e., s.96.

\* Genelde sözle ifadesinden ziyade tablolarla tırlımı bir konumda orataya konulması sosyal tabakala manın ve sınıfların anla ılmasını, Batı toplumsal yapısıyla mukayesesini ve bunların da ötesinde din, ahlak, iktisat ili kilerinin analizine toplumsal bir zemin te kil ederek konunun esasına geçmeyi kolayla tırmaktadır. (Sosyal sınıflarla ilgili böyle bir tablo için bkz. s. 185 Tablo: 2.)

<sup>435</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yediyıldız, Bahaeddin, “Osmanlı Toplumı”, *Osmanlı Devleti Medeniyeti ve Tarihi*, st: Feza Yayıncılık, 1999, ss. 444-481.

görevlidirler. Bu yönetim hiyerarisi ise, ilmiye sınıfını (“ilmiye silki”, “tarîk-i ilmiye”), dolayısıyla; bedîî, ahlakî, iktisadî dü ünceleri de kapsayan ilim hayatını yakından ilgilendirmekte ve etkilemektedir. Teorik olarak bütün Müslüman reayaya açık olan ulema sınıfının kapısı, pratikte ancak Osmanlı yönetim sektörlerinin hemen hepsinde yürürlükte olan “intisab” (patronaj) ve buna paralel olarak özellikle “mülâzemet” (bir çe it stajyerlik) sisteminden geçenele açıktır.<sup>436</sup> Ayrıca imparatorlu un merkeziyetçi yapısının, mesle inde parlayan ve ba arı gösteren ulemayı, ço u zaman cazip bürokratik mevkiler vermek suretiyle te vik etmesinin her devirde yarattı ı –sıksız– rekabet ortamı, bazı Osmanlı ulemasının, dikkatlerini bilimsel temayüz yerine “ayak oyunları” üzerinde toplamaları yüzünden bilimsel bir kalitesizli i davet etmiştir. Mezkûr te vik dolayısıyla, bazı ulemanın kendilerine medrese müderrisli inin temin edemedi i maddi ve manevî prestiji sa lamak için bürokratik mevkilere yönelmesi de, Osmanlı imparatorlu u’nun askerî merkeziyetçi yapısının çok tabi bir sonucu olarak görülebilir.<sup>437</sup> Bu e ilim aynı zamanda ulemanın, ümera ile sıkı i birli ine gitmesi sonucunu do urmu tur. Ulemanın ümera ile bu yakınlamasını Hodgson’un din-devlet sentezi (ulemanın devlet kontrolüne girmesi kar ılı ında eriatin de devlet merkezine yerle mesi) olarak de erlendirmesi<sup>438</sup> kar ısında nalcık kendi görü ünü Batı monar ik yapısının ele tirisi ve gelenek-evrensellik ba lamında ortaya koyar: Ulemanın en büyük rolü Batı monar ilerinde görülen despotik e ilimlerin, adalet kavramı sayesinde Osmanlı monar isinde ortaya çıkmasına engel olmak, buna kar ılık, eski Türk devlet gelene indeki hükümlanlık anlayı ının eriatle uyum sa layacak bir biçimde Osmanlı devletinde reaya arasında sürüp gitmesini sa lamak, hilafet kavramı içerisinde evrensel bir imparatorluk anlayı ını yaratmak, nihayet, bürokratikle meyi ve kanun yapıcılı ı sa lamak alanlarında olmu tur.<sup>439</sup>

Yukarıda da vurguladı ımız gibi ilmî hayat ile yakın ili kisi dolayısıyla sosyal/siyasal yapı, Osmanlı tefekkür hayatında temayüz eden ilimlerin niteli ini de belirlemi tir. Ulema; hukuk, adliye, din, e itim/ö retim alanlarında imparatorluk genelinde icra etti i dört fonksiyonu, fıkıh (hukuk) ve kelam (teoloji) olmak üzere

<sup>436</sup> Ocak, Ahmet Ya ar, “Dinî Bilimler ve Ulema”, *Osmanlı Uygarlığı*, haz. Halil nalcık, Günsel Renda, C.I, stanbul: T.C.K.B., 2003, s. 249.

<sup>437</sup> Ocak, a.g.m., s. 252.

<sup>438</sup> Hodgson, M. G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation*, C.III., Chicago, 1974, s. 112.

<sup>439</sup> nalcık, Halil, “State and Ideology under Sultan Suleyman I”, *The Middle East and Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington, 1987, s. 70-91.

özellikle iki geleneksel bilim dalı aracılığıyla yerine getirmiştir. Birincisinden imparatorluğun tekilat ve kurumlarını düzenlemekte ve yönetimde, ikincisinden ideolojisini üretmede faydalanılan bu iki bilimsel araç, Osmanlı medreselerinde ve yüksek bürokratik mevkilere ulaşmada en gözde alanları teşkil etmişlerdir. Bu yüzden medreselerin temel eğitim programları, doğrudan doğruya insan sağlığı ile ilgili olan tıp ve günlük hayatla sıkı sıkıya alakalı hesap ve hendese (matematik ve geometri) ile kısmen ilm-nücum (astronomi) bir kenara bırakılacak olursa, esas itibarıyla fıkıh, kelam ve bunları besleyen iki temel kaynak olarak tefsir, hadis ve belki kısmen ahlak bilimlerinden oluşmaktadır.<sup>440</sup> Bu durum, konumuzu da yakından ilgilendiren, ahlakî ve iktisadî tefekkürün de dahil olduğu ilmî faaliyetler ve toplumsal değişimler açısından önemli sonuçlara yol açmıştır: Osmanlı uleması, zikredilen bütün bu disiplinlerde yeni atılımlar yapma, orijinal eserler telif etmekten ziyade, mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması ve devlet işlerinin aksamadan yürütülmesi amacıyla hizmet etmişlerdir. “Müteahhirûn” (Sonrakiler) denilen ulema, kendilerinden 3-5 yüzyıl önce yaşamış Hanefî ve Mâtüridî uleması tarafından kaleme alınmış fıkıh ve kelam eserlerini derletmeyi, onlara talik ve hediye, hatta hediyeleşme, derhler derh yazmayı tercih etmişlerdir.<sup>441</sup> Yine ulema tarafından Ehl-i sünnetin, koyu bir savunma psikolojisi ve skolastisizmi ile desteklenmesi sonucunda naklî bilimler tabir edilen dinî bilimlerin öne çıkmasının; eski dönemlerde okutulmakta ve itibar görmekte olan mantık, felsefe, riyaziye vb. aklî bilimlerin itibardan düşmesinde ve giderek koyu bir taassub ortamının oluşmasında önemli bir paya sahip olduğu genellikle kabul gören bir düsturdir. Önceki yüzyıllarda pek çok selefine ilaveten Katip Çelebi’yi on yedinci yüzyılda dahî bu taassuptan ikayet ederken görürüz.<sup>442</sup>

Bu bilgiler doğrultusunda genelde, –olumlu veya olumsuz– “değişim”le tanımlanan bir dönem olarak XVIII. yy’a geldiğimizde Osmanlı toplumsal ve siyasi

<sup>440</sup> Ocak, a.g.m., s.255.

<sup>441</sup> Ocak, a.g.m., s.256. Ocak’a göre bu durum, bu literatürün tamamıyla ehemmiyetsiz ve değersiz olduğu söylemek değildir. Ulemanın kaleme aldığı bu eserler, Osmanlı imparatorluğunun yaşamış olduğu yüzyıllarda, en azından on yedinci hatta on sekizinci yüzyıla kadar pratik alanda İslam hukuku için önemli katkı sağlamış, imparatorluğun ideolojisini beslemiş, organizasyonunu gerçekleştirmiş, günlük hukuki problemlerin çözümüne yardımcı olmuştur. Dolayısıyla, Osmanlı uleması arasında bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılamak üzere yandan halkın inançlarının bozulmaması için râfızî ve Ehl-i Rafz’a (heretik akımlara) karşı mücadele etme gibi iki pragmatik amaçla Ehl-i sünnet (Ortodoks İslam) dışındaki cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve teorik açıdan mahkum etmek, böylece Ehl-i sünneti güçlendirmek üzere kelam ve fıkıh öne çıkan iki temel bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korumuşlardır. (bkz. a.g.m., s.259)

<sup>442</sup> Mîzânü’l-Hakk fî ihtiyârî’l-Ahakk, İstanbul, 1311, s.10-11’den nakleden Ocak, a.g.m., s.259.

yapısının, ilmî hayatla, yukarıda bahsedilen ili kilerinin aynı ekilde devam etmekte oldu unu görürüz. Tartı malı bir konu da olsa –daha önceki dönemlerin merkezîyetçi oldu u varsayımına dayanılarak– adem-i merkezîyetçi olarak de erlendirilen on sekizinci yüzyıl dü ünçe hayatında, bu siyasi konjöntürden kaynaklanan bazı de i im ya da de i im denemeleri göze çarpar. Fakat buraya kadar bahsetti imiz iç dinamiklerin yanında Batıyla etkile im içinde dı etkenlerin de hesaba katıldı ı bir zaviyeden yakla ıldı ında bu de i imlerin, “bir kopukluktan çok, devamlılık içinde yer alan ‘normal bir süreç’ olarak”<sup>443</sup> kabul edilmesi de imkan dahilindedir. Adıvar’ın deyimiyle aynı “hafif modernle me hareketleri” sırasında eski usülde ansiklopedik bir kitap, belki de bu cins eserlerin son turfandası olmak üzere yayımlanmı tır.<sup>444</sup> Bu cins ansiklopedilerin en mükemmellerinden biri ve sonuncusu olan *Marifetname*’nin, dinine ve tarikatine pek sadık olan yazarı, yine Adıvar’a göre müspet ilimler kar ısında mütecessis ve huzursuz bir ruh hali sergilemektedir.<sup>445</sup>

Gerçekten de ilave bilgiler ve ara tırmalara ba vurulmaksızın bile, *Marifetname*’nin tahlil ve analizlerinden; XVIII. yy ilmî, dinî, sosyal hattâ siyasal panoramasına ula ılabilir. Eserdeki bilim ve kültür tarihî bakımından ayrı bir önem arz eden astronomi ve Kâinat sistemiyle ilgili görü ler, müellifin zihniyet yapısı hakkında fikir verdi i gibi Osmanlı entelektüel hayatındaki “de i me”nin anla ılması bakımından da müstesna ipuçları sunmaktadır.<sup>446</sup> Ay ve Güne tutulmaları ve zelzelelerin olu umu gibi kozmografya ve astronomi ile ilgili konular, eserin farklı yerlerinde farklı iki manzara göstermektedir. “Hey’et-i slam” ( slam astronomisi) ba lıklı kısımda Kâinat’ın yapısının din ile ili kisi bilim dı ı ve hurafelere dayanan açıklamalara göre ele alınır. Burada yer alan bilgilerin slam dininin iki temel kayna ı olan Kur’an-ı Kerim ve sahih hadisler ile ilgisi olmadı ı gibi slam Medeniyeti’nin altın ça ında, bilim ve gözleme dayalı olarak geli en “ slam Astronomisi” ile de herhangi bir ilgisi yoktur. Bunlar daha çok efsane ile kar ık, lirik bir üslup içerisinde metforik ifadeler ile süslü, din ve bilim ile hiç alakası olmayan cahil halk kitlelerinin zevkine hitap eden açıklamalardır. Mevzu hadislere dayanılarak öne sürüldü ü anla ılan bu ifadeler,<sup>447</sup> aynı

<sup>443</sup> Eldem, Edhem, “18. Yüzyıl ve De i im”, *Cogito*, Osmanlılar Özel Sayısı, stanbul: Yapı Kredi Yay., Yaz 1999, Sayı 19, s. 195.

<sup>444</sup> Adıvar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, stanbul: Remzi Kitabevi. 1982, 4.b., s. 184.

<sup>445</sup> Adıvar, a.g.e. s.187

<sup>446</sup> hsano lu, Ekmeleddin, *Büyük Cihad’dan Frenk Fodulluğuna*, stanbul: İletim Yay., 1996, s. 168.

<sup>447</sup> hsano lu, a.g.e., s. 173.



zamanda, müellifin aynı konular hakkında kullandığı kaynakların\* çeşitliliğinin bir sonucudur. Bu kaynakların incelenmesinden İbrahim Hakkı'nın iki ayrı zümreye hitap ettiği anlaşılmaktadır. Birincisi “avam-ı nâs” dediği fazla kültüre sahip olmayan geniş halk kitlesidir. Bunlara olan hitaplarında, belirli devirlerde İslam literatürüne girip – özellikle– gerileme devirlerinde revaç bulan İsrailiyat ve efsaneleri kullanmakta beis görmemiştir. İkinci muhatap zümre ise belirli kültür seviyesinin üstünde olan “aydın kesim” (havass-ı nâs)dir. Bu iki zümrenin yanı sıra İbrahim Hakkı dar görüşlü olan ve kendisinin halk arasındaki nüfuz ve öhretini kıskanan bazı resmî ulema karşısında da ihtiyatlı olmak zorundaydı ki, müellifin bu temkinli tutumu, ulema-umera ile kişi ile ilgili yukarıdaki tespitlerimiz göz önüne alındığında artırıcı olmaktan çıkar.\*\*

*Marifetname*'deki bu çelişkili yaklaşımların, devrin bilimsel yapısı ile ilgili kılendirilerek ortaya konulmuş teebbüsü, gerek eserin gerekse Osmanlı ilmî düşüncesinin arka planındaki İslam düşüncesinin birikiminden bahsetmeyi gerekli kılar. Kur'anî anlam bütünlüğünde iman (inanç-varlık) kavramı, 'ilm (bilgi/epistemoloji) ve el-'amelu's-sâlih (ahlak/aksiyoloji) kavramları ile birlikte o derece sağlam bir iç sistem oluşturmuştur ki; İslamî düşünce paradigmasının temelini dokuyan varlık-bilgi-değer yapılanması bu zemin üzerinde gelişmektedir. Dolayısıyla Allah-insan-kâinat arasındaki ontolojik hiyerarşi,\* İslamî paradigmanın tarihî oluşumdaki temel unsurunu teşkil etmektedir. İslam siyasî coğrafyasının yayılması sırasında karışılan düşünce gelenekleri ile girişilen “ilk hesaplaşma sürecinde İskenderiye'den başlayıp Suriye, Irak ve İran üzerinden Horasan'a çekilecek bir jeo-kültürel hat, Kur'anî dünya görüşünün

\* Bu kaynakları başlıca üç kategoride toplayabiliriz: 1- Dinî kaynaklar (Kur'an-ı Kerim ayetleri, hadisler, Gazalî'nin *Tehâfüt el-Felâsife*'si gibi meşhur dinî referans kitapları); 2- Kâtip Çelebi'nin *Müteferrika*'nın yeni eklemelerini ihtiva eden *Cihannümâ*'sı gibi ilmî eserler; 3- Efsane ve hurafelere dayanan halk inançları (Suyûtî'nin esasen astronomiden çok rivâyete dayanan kitabı gibi eserler.) (Bkz. İhsanoğlu, a.g.e, s. 174).

\*\* İhsanoğlu, *Marifetname*'nin çelişkili fikirler ifade etmesinin sebeplerini ulema arasındaki rekabetten, “er-i erif”e muhalefet endişesinden ve bu sonuncusundan dolayı siyasî otoriteyle ters düşme korkusundan kaynaklandığını delillere dayanarak ortaya koyar. (Geniş bilgi için bkz. a.g.e., ss. 175-179.)

\* insanın Allah ve kâinat karşısındaki –önemine binaen ayrıtırmamızda da yer yer vurgulanan– ontolojik konumu bu hiyerarşinin temelinde yer alır. Tekrarlamak gerekirse aynı hiyerarşide tabiat, insan-Allah ilişkisinin gerçekleştiği maddî çerçevedir. Bunun içindir ki varlık sebebi, insanın varlık sebebine bağlıdır. Dolayısıyla insanolu, tabiat ile ontolojik kaynak anlamında yaratılmışlar olarak aynı düzlemi paylaşmakta iken varlığının uurunda olma anlamında Allah'ın halifesi olarak tabiata hâkim konumdadır. insanın varlığını tabiatın varlığına bağımlı kılan materyalist geleneğin karşısında İslamî hümanizmin temelleri de bu varlık uuru çerçevesinde şekillenmektedir. Davutoğlu, Ahmet, “İslam Düşüncesinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divân*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yay., Sayı: 1, 1996, s. 12.

antik medeniyet halkalarının birikimiyle girdi i alı veri ve hesapla ma ili kisine sahne olmu tur.<sup>448</sup> slamî dü ünce ekollerinin kurucularının, antik medeniyet birikimlerinden gelen meydan okuma kar ısında slam'ın varlık-bilgi-de er sistemini yeni bir metodolojik ve teorik çerçeve içinde dile getirmeye çalı tıkları bu süreçte; paradigmatik bütünlük ve süreklilik; varlık düzlemleri arasındaki mezkûr hiyerar i, hâkimiyet ve birlik telakkileri ile sa lanmı tır. Aynı telakki, bütün temel slamî dü ünce ekollerince ve geni kitlelerce benimsenmi \*\* ve bir Müslüman Zihniyet bu paradigmatik zemin üzerinde olu mu tur.<sup>449</sup> Bu do rultuda bütün slamî ilimlerin Kur'anî varlık uuruunu yeni bir retorik ve yöntem çerçevesinde sistemle tirme gayreti, hiçbir ilimin di er ilimlerin olu turdu u bütüncül sistemden soyutlanmı bir zemin üzerinde geli medi i içiçe geçmi bir ilimler a ı neticesini do urur. Bu neticeyle birlikte, bunun slamî bir kozmogoni üzerinde ortaya konuldu u altyapı Marifetname'de de â ikâr olarak göze çarpar.

slam dünyasının modern Batı medeniyeti ile kar ıla ma süreci içinde ya adı ı ikinci önemli meydan okumanın, yukarıda vurgulanan paradigmatik dengenin sa ladı ı istikrar kar ısında yol açtı ı kapsamlı entelektüel dalgalanmalara ve önemli sonuçlarına Osmanlı toplum dü üncesinde özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren ahit olmaktadır. Bu durumun, dönemin dü ensel yapısında tezahür eden en önemli etkisi yeni bir entelektüel “önder tipolojisi”nin olu masına sebep olması ve klasik paradigmayı tartı ma içine sokmasıdır. Hesapla manın ilk safhasında klasik paradigmanın ve halk deste inin verdi i güvenle hareket eden medrese, yeni-gelenekçi paradigma-içi düzenlemelere tepki göstermi ; ama zamanla bütün kültürel ileti m kanallarını ele geçiren yeni entelektüel önderlik kar ısında sosyal bir marjinalle me ile kar ı kar ıya kalmı tır. Bu dönemde âlimler tarafından klasik dönemin ortaya çıkı ını sa layan türde ilmî dinamizme benzer bir atılım ortaya koydu unu iddia etmek güçtür.<sup>450</sup> Nitekim Adıvar, tarih boyunca ilim ve dini aynı ba lık altında inceledi i eserinde, XIV. yy'dan XIX. yy. arasındaki süreçte slam dü üncesiyle ilgili bir bahis bulunmamasını, “XIV.

---

<sup>448</sup> Davuto lu, a.g.m., s. 13.

\*\* slam dü ünce tarihinde eklektik a rılıklara kar ı ilmi paradigmanın olu turdu u merkezi çekim alanında kalan çe itlilik ve farklılıklar paradigma-içi tartı malar olup, varlık telakkisini tehdit eder nitelik kazanmadıkça en fazla bid'at ya da yanlı dü ünce olarak adlandırılmı lardır. Davuto lu, a.g.m., s. 15.

<sup>449</sup> Davuto lu, a.g.m., s. 15.

<sup>450</sup> Davuto lu, a.g.m., s. 28.

yy'dan sonra, slam diyarında ilim ve felsefe sönmeye başladı. İnan, dinin karısında ne müspet ilimler, ne de felsefe vardı.” tespitine dayandırır.<sup>451</sup> Aynı dü ünür, *Osmanlı Türklerinde İlim* adlı eserinde on sekizinci yüzyıl ilmî hayatını “müspet ilimler alanında de ilse bile, genel kültür alanında oldukça parlak bir devrin hikayesi” olarak de erlendirmekte<sup>452</sup> ve bu hikayeyi, matbaanın kurulması çerçevesinde ele almaktadır. Müteferrika'nın 1726 tarihlerinde matbaacılı ın gereklili i, önemi ve faydası üzerine kaleme aldığı ve Damat brahim Pa a'ya takdim etti i *Vesilet-üt tabâa* adlı risaledeki kanıtlar, devrin dü ünçe hayatına –adeta– ba ka bir kanıtla gerek kalmaksızın ı ık tutmaktadır.\* III. Ahmed'in barı ve sukün taraflısı, zevk-ü safa dü künü fakat aynı zamanda ilim ve kültür koruyucusu sadrazamı brahim Pa a zamanında yüz kadar air ve yazar yeti mi , bir çeviri heyeti kurulmu , matbaa açılmı ve Batı'nın hiç olmazsa, yüzyıl önceki ilmiyle temas hâsil olmaya ba lamı tır.<sup>453</sup>

<sup>451</sup> Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, stanbul: Remzi Kitabevi, 2.b., 1969, s. 132.

<sup>452</sup> Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 159.

\* Risalede Müteferrika, tarihte birkaç kere istila yüzünden birçok yazma kitapların nasıl mahvoldu unu ve sonraları do ru yazı yazacak hattatlar kalmadı ndan yazmaların ço unun yanlı larla dolu oldu unu, halbuki, “basma usulü” kabul edilirse, yazıların okunaklı ve yanlı sız olaca ını, kitapların ba ına ve sonuna mufassal fihristler konularak okuyanlar için kolaylık sa lanaca ını ve kitaplar ucuzlayarak ta ranın da bunlardan faydalanaca ını, ehirlerde büyük kütüphaneler kurulabilece ini (ki hâlâ kurulmamı tır), özellikle, Osmanlı devletinin, cihatla slam'ın erefini artırdı ı gibi, kitap yayınlama suretiyle de slam kültürüne hizmet edece ini, halbuki Avrupalıların slamî kitapları birtakım yanlı larla çoktan basmaya ve bu suretle Do u'dan para çekmeye ba ladıklarını, e er bizde matbaa kurulursa bu kârın memlekette kalaca ını ifade etmektedir. (Gerçek, Selim Nüzhet, *Türk Matbaacılı ığı*, stanbul, 1939, Vesikalar'dan nakleden Adıvar, a.g.e., ss. 168-169.)

<sup>453</sup> Adıvar, a.g.e., s. 181.

Yönetenler (Askeri Zümre)	Yönetilenler (Reaya)
1. Saray Halkı	1. Yerle im
2. İmiye	a. ehirli
a. E itim/Ö retim	b. Köylü
b. Bürorasi	c. Yarı yerle ik (konar-göçer)
3. Seyfiye	2. Hukuk
a. Kapı kulları	a. Köle
aa. Bürokrasi	b. Hür
bb. Merkezi ordu (Yeniçeriler)	3. Din
b. Tımarlı Sipahiler	a. Müslüman
4. Kalemîye (Bürokrasi)	b. Gayr-i Müslim
	aa. Zimmî
	bb. Müstemen
	cc. Harbî

**Tablo 2:** Osmanlı Toplumunda Tabakala ma

### 1. Ahlak ve Zihniyet Telakkilerindeki Dönü üm

Özellikle Batı toplumsal hayatının XVIII. yy'da ahlak ve zihniyet telakkilerindeki radikal dönü ümü ortaya koymak için kullandı ımız bu ba lık, çalı manın u an i lemekte oldu umuz bölümünde cümlelerin ahlak ile ilgili kısmı söz konusu oldu unda sosyal realiteyle tam bir örtü me arz etmemektedir. Çünkü bu dönemde Osmanlı Devleti'nde toplum bazında ahlakî bir inkirazdan ya da Batı'da görüldü ü üzere din ve dü ünçe hayatına ba lı olarak ahlak telakkilerinde göze çarpan önemli bir dönü ümden bahsetmek mümkün de ildir. Bundan dolayı bu bölümde yukarıdaki ba lık altındaki dü üncelerimizi slam toplum dü ünçesinde özellikle Osmanlı döneminde ortaya konulan “ahlak literatürü”nün muhtevası ve bu literatürün dinin temel kaynaklarıyla ili kisi çerçevesinde ortaya koymaya çalı aca ız. Fakat bir yandan da ahlak ve zihniyet arasındaki ili ki, ıstılahî çerçevede “Ülgener çizgisi”ndeki zaviyeden ele alındı ında, yukarıdaki tenbihe gerek kalmaksızın kavramların, muhtevayı kar ıldıkları görülmü ştür. Çünkü tarihî artlardan tamamiyle kopuk olmayan insan zihniyetinin olu umunda en ba ta dinin etkisi vardır ve din, “ u” veya “bu” olmasına bakılmaksızın, toplum hayatında insanlara belli bir zihniyet yapısı ve de erler

sistemi kazandırmaktadır. Hatta bu bakımdan toplumun sosyo-ekonomik\* davranışının kesin mantığı, onun metafizik ve dinî kavramlarına irca edilebilir.<sup>454</sup> Modern toplumlara özgü olduğu düşünüldüğünde, G. Bouthoul'un zihniyet hakkındaki açıklamaları, gerek ahlak-zihniyet ilişkisi, gerekse zikredilen doğrultuda konumuzu ilgilendirir: Doğrularcı tarzda önde giden veya arkadan gelen muhakemeler; insanın her zaman başvurabileceği kadar süratli, kararlı olan bir prensipler, inançlar ve bilgiler bütününe dayanarak meydana gelir. Zihniyetin temellerini kurduğunda, oluşturan da bunlardır ve işte, bunun içindedir ki davranışlarımız, zihniyetimizin elle tutulur belirtileri sayılabilmektedir.<sup>455</sup> Yazar, toplum açısından zihniyeti işbu tarzda tanımlamayı önerir: Zihniyet, aynı şekilde yerle ilgili bütünleşmiş olup kendi aralarında mantık baskılarıyla örülmüş bulunan bir fikirler ve entelektüel disiplinler bütünüdür. Bir toplum, zihniyetçe birbirine mümasil (analogue) olan kişilerden kurulu bir gruptur.<sup>456</sup> Bütün bunların bizi götürdüğü noktada sağlam düşünce paradigmasının temelini dokuyan varlık-bilgi-değer yapılanmasının üzerinde geliştirdiği inanç zemininin, bilgi ve ahlak ile yakın ilişkisinin “zihniyet” başlığı altında incelenebileceği gerçeğiyle karşılaşırız. Bu durum, bir bakıma deyişle, özellikle kurumların ve müesseselerin, değerler ve zihniyet, dolayısıyla inanç sistemi üzerine kurulu olduğu Osmanlı Devleti gibi bir toplumda hangi aşırıda olursa olsun ahlakî literatürün “inanç” ve “ilim” istilahları etrafında ve zihniyet paydasında ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Öncülleri bu şekilde ortaya koyduumuzda ulaşacağımız ilk sonuç, “vahiy”in, sağlam düşünülerinin ahlak yaklaşımlarında temel bir rolü sahip olduğudur. Gerçekten de ekoller bazında ele alındığında bile E’ari’nin teorisinde ahlak prensiplerini belirleyen bizzat Allah’ın emir ve yasakları olduğu, Mu’tezile ve Maturidi’nin teorilerinde ise vahyin ya aklın belirlenen ahlak prensiplerini doğrulamakta ya da çeşitli sebeplerden dolayı aklın

---

\* Batı’da ekonomik anlayışın bir asrı aşkın zaman dilimini kaplayan gelişme sürecinde ve sonrasında hakim anlayış, ekonomik ilişkilere sadece maddî açıdan yaklaşması, beşerî davranışların da bu zaviyeden tanımlanması olmuştur. Bu süreç boyunca “kapitalizm” adı altında globalleşen bu anlayışa gerek Batı’da gerek İslam kültürel çevresinden gelen itirazlar arasında etkileşiminin, aynı anlayışa tepki olarak ortaya çıkan “sosyo-ekonomik yaklaşım” olduğu söylenebilir. Sosyo-ekonomik anlayış, insan davranışlarını yönlendiren ahlakî değerlerin devreye kaldığı bir durumda bireysel ve toplumsal refahın sağlanmasının mümkün olmadığını ısrarla vurgulamaktadır. (Bkz. Mckee, Arnold F., “Social Economics and Values”, International Journal of Social Economics, IX/6/7, Bradford, 1982, s.6.)

<sup>454</sup> Nakvi, N. Haydar, *Ekonomi ve Ahlak*, çev. İhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yay., 1985, s.43.

<sup>455</sup> Bouthoul, G., *Zihniyetler Kişi ve Toplum Açısından Zihin Yapılarına Dair Psiko-sosyolojik Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, İstanbul: İÜ. Yay., 1975, s. 8.

<sup>456</sup> Bouthoul, a.g.e., s. 26.

yetersiz kaldığı durumlarda ahlakî prensipler koydu u görülmektedir. Dolayısıyla din ile temellenen ahlak teorileri, ahlak prensiplerinin de rulanmasında “vahiy” gibi sabit bir ölçüte sahiptiler.<sup>457</sup> Buna ra men ahlakî literatürün, toplumsal problemlere Kur’an’ın öngörülerini ve Asr-ı saadetin uygulamalarının arzetti i bir dinamizm ve sosyal mühendislik projesi do rultusunda çözüm getiremedikleri iddiasının iç ve dış etkenlerden kaynaklanan ve son kertede zihniyet vechesiyle kar ımıza çıkan gerekçeleri mevcuttur. Bu gerekçelerin pek çok ara tırmada daha ziyade Osmanlı ahlak dü üncesi/literatürü esas alınarak ortaya konulmasına ra men sadece slam toplumlarını de il global etik aray ları çerçevesinde bütün be erfiyeti ve günümüzü ilgilendirmesi, konunun önemini artırmaktadır.

Ahlak sahasında ortaya konan eserlerin eklektik yapısı, özgün olmay ları, bu nâmevcut özgün yapının, güncel toplumsal tablonun izahında ve sosyal problemleri ihata ve çözümde yetersiz kaldığı, hattâ negatif bir kader ve tevekkül zihniyeti uyandırarak aksiyoner bir hayat tarzını önledi i; yapılan ele tirilerin ortak noktalarını te kil eder. Kur’an, her eyden önce bir ahlakî tebli , bu tebli in mübelli i Hz. Peygamber de her eyden önce bir ahlak peygamberi olmasına ra men, slam kültür tarihî boyunca ne Kur’an ne de Sünnet; fıkıh ve kelam gibi slamî ilimlere kaynaklık etti i kadar, (teorik) ahlaka kaynaklık etmi tir. Zira, her ne kadar felsefe, bir ilimler sistemi olarak kavrandığı slamın klasik ça ının ilimler tasnifinde “hikmet-i ameliye”nin müstakil bir ubesi sayılsa da ahlak, slam tarihînin hiçbir döneminde müstakil bir ilim vasfını kazanamamı , özellikle teorik yönüyle slamî ilimler silsilesinin en mühmel halkası olagelmi tir.<sup>458</sup> Aynı ele tirel bakı do rultusunda Kur’an’da ibadetler, imanın bir tezahürü ve –paradoksal veya daha do ru deyimle diyalektik olarak– imanı beslemenin, canlı tutmanın bir ifadesiyken; yaygın sünni anlayı ta Allah’a ödenmesi gereken “borç”a dönü mesi ve ço unlukla da taklit ve alı kanlıkla ifa edilmesi; onları, ahlakı motive eden bir dinamik unsur olmaktan çıkarmı tir.<sup>459</sup> efaat, tövbe, kader, husun-kubuh telakkilerinin de ahlakî kayıtsızlıkla ilgili hazırladıkları zeminde ahlak, helal ve harama indirgenerek,<sup>460</sup> tek ba ına bile

<sup>457</sup> Adam, Hüdaverdi, “ slam Kelâmında Ahlak”, *Köprü*, Sayı: Temmuz-A ustos-Eylül, stanbul: Yeni Asya Yay., 2001, s. 54.

<sup>458</sup> Koca, Suat, “Kitap, Tez, Sempozyum De erlendirmeleri”, *İslâmiyât*, C.7, sayı.2 Nisan- Haziran, 2004.

<sup>459</sup> Güler, İhami, “Ehl-i Sünnet’in Dindarlık Kriterleri ve Türk (iye) Dindarlı ı–Teolojik Bir Yaklaşım”, *İslâmiyât*, C. 5, sayı 4, Ekim-Aralık 2002.

<sup>460</sup> Güler, a.g.m., ss. 103-104.

muhtemel bir ahlak ilkeleri ilminin tavsiye edebileceği köklü deyim ve düzenlemeye hiçbir açık kapı bırakılmamıştır.<sup>461</sup> Yine Ülgener'in –ve ekolünün– iktisadî durgunluktan sorumlu tuttuğu kader ve tevekkül anlayışını yirminci yüzyılın başlarında iman ve ahlak açısından kritik eden Mehmet Akif'i, yukarıda mezkûr eleştiriler doğrultusunda pratik dökülmeyen “amel-i salih”in müsebbibi olarak aynı pasif anlayıştan yakınırken buluruz:

*Sarılmadan en ufak işinde esbaba  
Muvaffakiyete imkan bulur musun acaba?  
Hamakatin aşıyor hadd-i i'tidâli yeter!  
Ekilmeden biçilen tarla nerde var? Göster!  
“Kader” senin dediğin yolda şer'a bühtandır;  
Tevekkülün, hele, hüsrân içinde hüsrandır.<sup>462</sup>*

Bu noktadan itibaren Ülgener doğrultusunda normun ahlak, pratiğin zihniyet olarak kabul edildiği çerçevede bu tür bir ahlakî anlayış, üzerinde iktisadî tefekkür ve faaliyetlerin gerçekleştiği bir iktisadî zihniyetin analizine geçmeye de fevkalade müsait bir zemin teşkil eder. Fakat böyle bir analize geçmeden önce İslam ahlak literatürü hakkındaki yukarıdaki eleştiriler bakımında yer alan önemli fikrî durumlara da inmenin gerekli olduğunu düşünüyüyoruz. Tekrarlamak gerekirse eleştiriler bu bakımdan, Cara de Voux'nun “Ahlak ilmine dair usûlî bir tarzda yazan müslüman müellifler nispeten azdır; bunlar arasında mehur olanların hemen hepsi öhretlerini başka eserleriyle kazanmışlardır. Binaenaleyh İslam âleminde, hakiki ve müstakil bir ilim gibi, büyük bir ehemmiyetle tercihan çalımlamı olduğu neticesine varmamız lazımdır” sözleriyle özetlenebilir. İslam dininin başta Kur'an-ı Kerim yoluyla yüksek bir ahlak sistemi olarak belirtilmesinden –belki de– kasten tegafül edildiğine delalet ettiği düşünülen bu eleştirilere daha ziyade bu tür bir görüş zaviyesinden karşı çıkmaktadır: En titiz bilgin müdekkikler tarafından, büyük emekler harcanarak derlenen Peygamber sözleri de büyük nispet dahilinde, en güzel ahlakî esas ve tavsiyelere istinad eden bir vecibe ve vazifeler mecellesidir. İslam camiasında bu kanaat o kadar esaslı ve kuvvetliydi ki, ilk devirlerde, bu yolda müstakil eserler yazılmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Bilgin ve düşünürlerin bu hususlarda ilave edecek sözleri yok gibiydi.

<sup>461</sup> Fazlur-Rahman, *İslami Yenilenme (Makaleler II)*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000, s.86.

<sup>462</sup> Ersoy, M. Akif, *Safahat*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İst. Z. Yayıncılık., 1991, s. 241.

ster matematik ve fizik âlimi, ister kelim ve felsefe ehli, ister müfessir veya muhaddis olsun İslam müellifleri ahlakîyat üzerinde müstakil eser yazmayı bu sebeple adeta zâid addetmişlerdir denilebilir. Ancak çok sonraları, men e ve mebdelerden uzakla ılmı olmasının icbar ve ilcâsıyladır ki –o da Arapça de il– hemen münhasıran Farsça ve Türkçe ahlak kitapları, ahlak mecmuaları tertip ve tedvini yoluna gidilmiş tir. Müstakil ilm-i ahlak mütehasıslarının azlığı nı, bu tarihî sebep ve dinî telakki yönünden hakikate uygun bir tefsirle izah etmek daha yerinde olur.<sup>463</sup> Zaman ve mekan açısından merkezden uzakla ıldıkça meselenin özü ve dinamizminden de uzakla ıldı ının telmih edilmesiyle, içinde ele tirel bakı açısına neredeyse destek veren bir yaklaşı mı barındıran bu görüş e, olaya kültür alı veri leri ve medeniyet açısından bakan bir bakış görü ü ekleyebiliriz. Buna göre kelim, felsefe ve tasavvuf arasında yeni dengeler kurulmasına sebep olan paradigmatik bir dönüm noktasında bulunan Gazâlî dü üncesinin sistemle mesinden sonra bu üç temel ekolde de göze çarpan farklı yöneli ler, paradigmatik temelin daha da peki mesi sonucunu doğ urmu tur. Gazâlî ile birlikte İslam dü üncesindeki dinamizmin durudu unu iddia eden arkıyatçı yaklaşımın aksine bu de i im, bir ilmî durgunlu un de il bir paradigma de i mesinin sonucudur. Benzer bir süreç hemen hemen bütün medeniyetlerin ilmî geli imlerinde söz konusu olmu tur. Dı meydan okumaların azaldığı ve paradigma sistemle mesinin tamamlandı ı ya da peki tildi i dönemler paradigma-içi üretimin ya da standardizasyonun arttığı ve çeli kilerin, dolayısıyla dinamizmin nispeten azaldığı bir süreci beraberinde getirir.<sup>464</sup> Gazâlî sonrasında da İskenderiye-Horasan jeo-kültürel hattının eklektik kültürel atmosferinin ortaya çıkardığı meydan okumanın getirdi i meselelerin bir merkez alan olumu ile çözüme kavu masıyla paradigma daha da peki mi tir. Bu döneme kadar süren dinamizm ile ayrı tırılacak ve içselle tirilecek terminolojik, metodik ve teorik unsurlar berraklığı kavu mu ve ahlakî dü ünce sahasında da, yeni bir meydan okumanın ortaya çıktığı modernist döneme kadar bu temel gerçeklik konusundaki arayışları yönlendirecek araçları sağlamı tir. Aynı sahada ya anan süreç, farklı ekollere rağmen, bir ekolün zaferi ya da zevalinden ziyade kar ılıklı etkile im ve

<sup>463</sup> Saraç, Celal, “Ahlak-ı Alâî”, *A.Ü.İ.E.D.*, Sayı:1, İstanbul, 1959, ss. 21-22, 2 nolu dipnot.

<sup>464</sup> Davuto lu, a.g.m., s. 24. Davuto lu'na göre bugün Batı felsefesinin on dokuzuncu yüzyılın Kant, Hegel, Marx benzeri geni ölçekli teoriler üreten zihinleri üretmemesi de bu tabii geli im ile izah edilebilir. Gazâlî ile birlikte İslam öncesi birikimlerin etkin oldu u jeo-kültürel hattın Kur'anî algılama biçimi olan hesaplaması, bir paradigma olumu ekinde tamamlanmış ve bu birikim İslamî form içinde yeni bir kimlik kazanmış tir. Bkz. a.g.m., s. 24.



sentez arayışıyla ilgilidir. Bu sentezci yaklaşımın Osmanlı dönemi düşünce tarzını ve eserlerini de büyük ölçüde etkilediği söylenebilir: Ebû Hanîfe fihhının, Gazâlî ahlakının, Taftazanî kelâmının, İbn-i Arabî tasavvufunun müsâvî oranda etkili olduğu Osmanlı kültür ortamı, aynı paradigma pekileşmesinin entelektüel ve sosyal yansımasıdır. Kınalızâde'nin *Ahlak-ı Alâî*'sini, konumuzla ilgili spesifik bir örnek olarak verebiliriz. Eserde Gazâlî ahlakının hakim etkisi yanında filozofların Risaletü'l-'ı k'larını aksettiren muhabbet teorisi ve itikadî esasların, kelâmî ve kimi zaman fikhî ifadelendirili biçimleri olmak üzere birçok ekolün aynı anda etkisini sezinlemek mümkündür.<sup>465</sup> Konu, kültür ve aktarımları vechesinden ele alındığında dışarıdan bir korkuluğu olmadığını yükselme çaığında Osmanlı'ların Batı'dan kültür aktarımı yaparken hiç çekinme göstermedikleri, ve maddî güçlerini artıran yenilikleri benimseyerek başarılarını peki tirdikleri<sup>466</sup> söylenebilir. Batı'nın kültür kimliğini belirten unsurların reddedilmesi ise özellikle çöküş devrinde kuvvetlidir. Fakat Avrupa'nın XVIII. yy'da benimsenen, taklit edilen bir "prestige-culture" haline gelmesi, Osmanlı seçkin sınıfının teknik bilimlerle birlikte yabancı biçimiyle ilgili âdetleri de ister istemez taklidine sebep olmuştur; yüzde yüz gelenekçi olan halk kitlelerinin tepkisi de aynı dönemde ortaya çıkmıştır.<sup>467</sup>

Brahim Hakki'nin dinî ve ahlakî görüşlerinin *Marifetname* eksen alınarak ortaya konması esnasında ahlak olgusu ve adeta sınıyaca olgusu bu ön bilgiler ışığında son olarak Osmanlı Ahlak düşüncesi/literatürü hakkında konuşulabiliriz; Osmanlı toplumunun ahlakı denildiğinde akla hep İslam Ahlakı gelmektedir. Başta *Ahlak-ı Alâî* olmak üzere diğer ahlak kitaplarında Yunan ahlak düşüncülerinin, Hint-Roman hikmetlerinin, doğrudan olmasa da dolaylı olarak görülen tasavvufî ve felsefî izlerine rağmen toplumun ahlak anlayışının temelini İslam Ahlakı oluşturmaktadır.<sup>468</sup> Dolayısıyla, bu toplumda çözüm gerektiren ahlak meseleleri de, teorik İslam ahlakının sosyal hayattaki uygulamaları esnasında, hayatın realitesinden ve sosyal değişimden kaynaklanan problemlerden ibaret olan meseleler olmuştur. Halkın dininin İslam, devlet başkanının "halife-i rui zemîn", XIX. asrın ikinci yarısına kadar mahkemelerin emri, pek çok sosyal ve siyasi kurumun İslamî örf, adet ve değerleri üzerinde varlığını sürdürdüğü bir toplumsal yapıda ahlakçılar, ahlakî eserlerini oluştururken ve sosyal

<sup>465</sup> Davutoğlu, a.g.m., ss. 23-26.

<sup>466</sup> Nalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2.b., 1996, s. 426.

<sup>467</sup> Nalcık, Halil, a.g.e., ss. 426-427

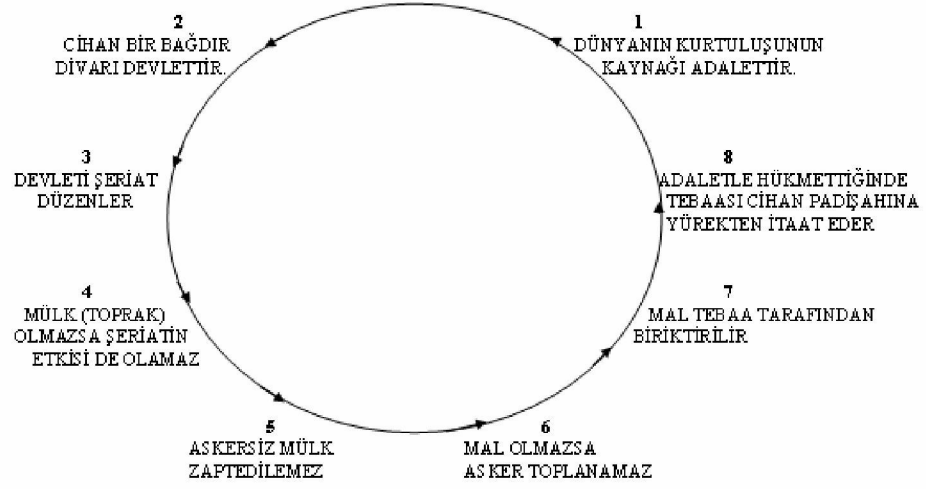
<sup>468</sup> Erdem, Hüsamettin, "Osmanlı'da Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri", *S.Ü.J.F.D.*, Sayı: 10, 2000, s. 64

problemleri çözmeye çalı ırken –ne kadar ba arıya ula mı olurlarsa olsunlar– âyet, hadis ve slam büyüklerinin söz ve ya ay larını esas almaya devam etmi lerdir. Yukarıda genel hatlarını ortaya koydu umuz ve aynı zamanda “gelenekselci” olarak yorumlanabilecek altı asırlık bu dü ünce platformunda meydana gelen dura anlık, taklit, daralma, yeni çözüm ve yorum (içtihat) üretmemesi gibi bazı deformasyonlar, toplumun pratik ahlakına da yansıma ; teori ve pratik, kısır bir döngü olarak birbirini etkilemi tir. Osmanlı’nın çözümlenme, bozulma ve yıkılma sebepleri de aynı zamanda ahlakın bozulma ve çözümlenme sebepleri arasında yer alır. Özellikle XVII. asırdan itibaren siyasi üstünlü ün yok olu u ve siyasi organizasyonun parçalanmaya ba lamasıyla devlet ricalinde, sosyal hayatta, siyasî ve felsefî platformda ba gösteren bozulmaların hepsi ahlakî bir inkıraza dayanır. Bu tablonun, teorik açıdan ahlak kitaplarının muhteva ve formulasyonu ile örtü mesi son derece ilgi çekicidir. Amelî ahlakın “ferdî” ve “içtimaî” olarak ikiye ayrılı ndan sonra içtimaî ahlakın da “aile ahlakı”, “cemiyet ahlakı”, ve “devlet ahlakı” diye üçe ayrılması ve bu üçü arasında “devlet ahlakı”nın ta ıdı ı büyük önem bir yandan yönetime di er yandan yönetimdeki istikrar, adalet ve düzene verilen önemin bir neticesidir. Nitekim Devvânî, Kınalızâde tarafından aynen iktibas edilen görü lerinde Osmanlı nizamını din ve ahlak eksenli olarak u ekilde ortaya koyar:

*“Kanun-koyucu (Şari’), bu dünyanın ve ahiretin iyi/güzel tanzimi, bu dünyanın ve ahiretin iyi/güzel tanzimi için... İnsan’ın Tanrıya karşı vazifelerini,... sosyal ilişkilerini yöneten nizamla tesis etmekle görevli... ilâhi ilham ve vahye sahip bir kişidir... Modern dönem filozofları bu kişiyi peygamber olarak isimlendirirlerken, antik dönem filozofları, ona kanun-koyucu adını verirler.”<sup>469</sup>*

Kınalızâde’nin de Osmanlı sosyal ve siyasal yapısını “adalet” temelli olarak ortaya koydu u dü üncesinde, iktisadî unsurlar olarak insan (tebaa), toprak, mal edinme ve bunların siyasi organizasyonla ili kisi, aynı zamanda XVIII, yy’da Osmanlı toplum dü üncesinde iktisadî telakki de i imlerine ve sosyo-ekonomik yapıya geçme konusunda sa lam bir zemin te kil eder. Gerek müstakilen, gerek konumuz açısından arz etti i öneme binaen bu dü üncenin grafiklerle tirilmi eklini vermeyi uygun bulduk.

<sup>469</sup> Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958, s. 216’dan nakleden Mardin, erif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (The Genesis of Young Ottoman Thought), çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, rfan Erdo an, haz. Ömer Laçiner, 2.b., stanbul: letim Yay., 1998, ss. 116-117.



Şema: 3 Kınalızade'nin "erkân-ı erba'a" versiyonunun grafiksel ifadesi

- |  |  |
|--|--|
| 1. Adldır mücib-i salâh-ı cihân        | 5. Mülk zapt eyleyemez illâ leşker         |
| 2. Cihân bir bağdır divân devlet       | 6. Leşkei cem' edemez illâ mal             |
| 3. Devletin nâzımı Şerî'atdır          | 7. Malı cem' eyleyen râiyyettir            |
| 4. Şerî'ate olamaz hiç hafis illâ mülk | 8. Râiyyeti kul eder pâdişâh-ı âleme 'adil |

## 2. İktisadî Zihniyet Telakkilerindeki Dönüşüm ve Sosyo-ekonomik Yapı

Belli bir dogmatizmden hareketle tek faktörün –mesela ekonomik faktör– toplum hayatı içerisinde baskın ve mutlak hâkim olduğu kabul edilerek, özellikle dinî inançlardan kaynaklanan bir ekonomik ahlakın iktisadî hayat ve faaliyetler üzerindeki etkisinin söz konusu olamayacağını savunanlar bulunmaktaysa da<sup>470</sup>, toplumların tarihî ve sosyolojik tetkiki; sosyal tarihînin, her de ikenin hakkının verilmesi gereken özel konjonktürler ya da karmaşık faktörlerin etkileşiminin bir sonucu olduğunu göstermekte, hatta bu faktörlerin etkinliğinin iddet derecesi tarihî bir izafiyet arz etmektedir. Böyle olunca, toplumun ekonomik hayatı ve faaliyetlerini de, onun maddi ve manevî yönleriyle; sosyal, kültürel, ahlakî, hukuki ve siyasî veçhelerinin karşılıklı etkileşiminin bir sonucu olarak anlamak ve de erlendirmek gerekmektedir. Nitekim, dinin ortaya koyduğu inançlar, de erler ve uygulamaların beraberinde getirdiği ekonomik ahlak ya da zihniyet de, o din mensuplarının, devirler ve şartlara göre ekonomik bakımdan ilerlemeleri veya durgunluklarına tesir eden önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, dinin bütün hayat alanlarında olduğu gibi iktisadî faaliyetlerle de ilgili olarak oluşturmamak istediği zihniyet ve ahlak sistemi, toplumun sosyo-ekonomik gelişmesi bakımından müspet olabileceği gibi menfi de olabilmekte hatta duruma göre daha farklı şekillere bürünebilmektedir.<sup>471</sup>

Bu bağlamda ilk olarak, Batı'yla ilişkisi çerçevesinde ele alınmaya müsait yapısının da etkisiyle, Hıristiyanlığın dünya hayatına karşı tutumları açısından, bizzat zenginliğin zemedilmesi bulunmasına ve netice olarak bütün Ortaçağ boyunca daha çok bu dünya hayatından kaçmanın dinî bakımdan üstün tutulmasına karşılık, Calvin ve Luther gibi protestan dinî liderlerin yorumlarıyla birlikte gözlerin bu dünyaya çevrildiği ve bu durumun Batı'da modern kapitalizmi doğurduğunu söyleyerek konuya girebiliriz. Mamafih, daha sonraki araştırmalardan, kapitalizm ve modern sanayi toplumunun gelişmesi üzerinde protestanlığın etkisinin giderek azaldığı ve yerini bölgesel durum, sosyal sınıflar, etnik gruplar gibi başka faktörlere bıraktığı

<sup>470</sup> İslamiyet söz konusu olduğunda böyle bir görüşü özellikle Maxime Rodinson öne sürer. (Bkz. Rodinson, Maxime, *İslamiyet ve Kapitalizm*, çev. L. Fevzi Topaçolu, 2.b., İstanbul: Akyüz Yay., 2002.) Fakat bunun yanında Rodinson'un tarihî olaylardan İslam hakkında çıkarılacak sonuçların geçerliliğini reddetmesi paradoksal olarak pek çok idealist-savunmacı müslümanla bir fikir benzerliği yaamasına sebep olmuştur. (Bkz. Binder, Leonard, *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Yay., 1996, s. 340, ss. 350-351.)

<sup>471</sup> Ünver, Günay, "İktisadi Ahlak ve Din", Erzurum: *E.A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 7, 1986, ss. 127-128.

anla ılmaktadır. Bunun gibi, slamiyetin ba langıcından itibaren müslüman toplumların genel durumlarını göz önünde bulundurarak u tipleri veya hiç de ilse tutumları ayırtedebiliriz. Bunlardan biri, slam tarihînin ilk devirlerinde Müslümanlar arasında görülen “dinamik hayat görü ü” ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan canlı bir iktisadî ve ticarî hayat; ikincisi de Ortaça da çe itli sebepler sonucu yerle en ve dünyanın yalnızca lezzetlerine varıp, gerisini gereksiz bir külfet sayan tüketici, âtil, tembel, donuk ve durgun bir zihniyettir. Özellikle basit el i çili ine dayanan ve bu zihniyetin devamından ba ka bir ey olmayan dünya görü ü, güçlü etkisi altında oldu u anla ılan tasavvuf ahlakının etkisiyle iyice yerle ip kökle mek imkanını elde etmi tir.<sup>472</sup> Hemen hemen toplumsal bütün tezahürlerine *Marifetname*’de rastlayaca ımız bu zihniyetin en temel çizgilerini imdiden ortaya koyabiliriz: Zenginli i kötüleyerek fakirli in dinî bakımdan makbul oldu unu savunan, dünyayı müslümanın hapishanesi, kâfirin cenneti sayarak dünyadan kaçan, münzevîlik, kanaatkârlık, yanlı tevekkül ve ataleti öven, yer-yurt ve meslek de i tirmekten ho lanmayan, sabırlı ve mütevekkil ve hatta müteakkıl bir hayat felsefesinin hâkim oldu u “bir lokma bir hırka” düsturu e li inde geli en zihniyet; özellikle devletin “küçülme”, “inhibit”, “taklit” ve “hedonist” dönemlerinden itibaren toplumsal hayatta dünya nimetlerinden yüz çevirme, toplumdan kaçma, inziva, tembellik, tufeylîlik ve fatalizm ekilerine bürünen ve maddî alem kar ısında tek kelimeyle “pasif”lik ile özetlenebilecek bir tutumla kendini ortaya koymu tur.

Konuyu, Weber’in din-iktisat ili kisi hakkındaki kavramsal analiz çerçevesini, sistemize ederek Türk tarihîne uygulamasıyla adeta bir “Osmanlı iktisadî ahlak sosyolojisi” olu turan Sabri Ülgener’e göre ortaya koydu umuzda Osmanlı ktisat zihniyeti açısından yine yukarıdaki sonuçlarla kar ıla ırız. Ülgener, mezkûr zihniyeti özellikle Osmanlı Ortaça iktisat ahlakının çözülme devri zihniyetine yönelik olarak ortaya koymu tur.<sup>473</sup> Ona göre de “Osmanlı ortaça i ahlakının dayandı ı de erler, feodal yapı ile tasavvuf terbiyesinden güç alan, bu dünyadan ziyade, uhrevî aleme dönük, içe kapalı, kanaatkâr bir ya ama tarzı ön görmektedir. Dünya görü ünü belirleyen bu yönelimler, kapalı meslek ve tarikat yapılarında tam bir bütünle meyi öne çıkararak, bunların dı ndaki sosyal ili kileri de ersizle tiriyordu.”<sup>474</sup> Dolayısıyla bu ko ullar altında bireysel giri imler ve iktisadî geli menin belirleyici motiflerinin hayat

<sup>472</sup> Ünver, Günay, a.g.m., ss. 125-126.

<sup>473</sup> Özkiraz, Ahmet, *Sabri F. Ülgener’de Zihniyet Analizi*, Ankara: A Yay., 2000, s. 205, Sayar, Ahmet Güner, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, stanbul: Der Yay., 1986, s. 6.

<sup>474</sup> Ülgener, Sabri F., *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, stanbul: Der Yay., 3.b., 1981, ss. 66-67.

bulması imkansız görünüyordu.<sup>475</sup> Osmanlı Ortaça ahlakınca “gelecek kaygısından uzak, zamana kayıtsız, iç âlemine çekilmi , tela sız ve rızkından emin bir insan”<sup>476</sup> modeli, iktisadî faaliyetleri de bu anlamda kanaatkarlı ın âtil bırakıcı sınırlarına çekmektedir. Ülgener’e göre Osmanlı devlet yönetiminin a rı müdahaleci karakteri Osmanlı toplumsal zihniyetinin ve bu zihniyetin temel birimi olarak Osmanlı insanının riyazî bir yönelim yerine zühd ve mistisizme kaymasının en büyük amillerinden biridir.\* Durgun ve kapalı i hayatının arka planında “ibadete ve istirahatata daha fazla vakit ayırmak, dünya i lerine kapılmamak” gibi dinsel güdülerin oldu unu belirten Ülgener; bu türden dinsel kaygıları, loncaların rekabet ve geli me ko ulları üretememelerinin temel nedeni olarak gösterir.<sup>477</sup> “Yatay ve dikey mobilite”ye fazla imkan tanımayan hiyerar ik i hayatı, gücünü her türlü yenili e, de i meye ve ba kala maya direnç gösteren görenekler ile otoritelerden almaktadır. Gerek tasavvuf ve tarikat yapılarında, gerekse esnaf te kilatında bir pir ve ustaya ba lanmaksızın geli me ve olgunla manın sa lanmayaca ı inancı, bu tür toplulukların, kendilerine süreklilik kazandıracak bir dinsel me ruiyete dayanmalarına yol açmı tır.<sup>478</sup> Böylece irade ve te ebbüs; bir yandan her türlü yenili i bastıran çevrelerin ürünü olan “gelenek” ve “otorite”, bir yandan da toprak rejimlerinin ve feodal tahakümün sonucu olarak “kulluk” ve “teslimiyet” ile dar bir çember içine hapsedilmi tir.<sup>479</sup>

ktisat zihniyetini, ahlak kaideleri ya da bunların toplumdaki yerle mi biçimleri olarak genel zihniyet kalıpları ile ili kisi, dolayısıyla toplumdaki –yaygın– insan modeli/karakteristikleri ekseninde ele alan bu analizler, kendi içlerinde gerek

<sup>475</sup> Çelik Celalettin, “ slam ktisat Ahlakına Dair Birbirini Tamamlayan Bakı Açılırları: Weber ve Ülgener Üzerine Kar ıla tırmalı Bir nceleme”, *İslamî Araştırmalar*, C. 16, Sayı: 4, 2003, s. 667.

<sup>476</sup> Ülgener, a.g.e., s. 73.

\* Pratikte, birbirlerinin yerine kullanılabildikleri görülen bu iki kavram, aralarındaki farka Ülgener tarafından dikkat çekilmesinden sonra netli e kavu arak anlam kaymasından kurtulmu lardır: “Zühd” halinde çalı maya ve her türlü zevke iltifat edilmeyip kaç ı noktasının “bir lokma bir hırka” olmasına kar ılıklı, riyazet “nefsi veya bedeni kesret-i istimal ile tezlil ve... münkâd etmeye derler”. [smail Hakkı Bursevî, *Kitab`ül-Hitab*, hicrî 1292, s. 248, (yeni harflerde aynı eser, stanbul, 1975), s. 220’den nakleden Sayar, Ahmet Güner, *İktisad Metodolojisi ve Düşünce Tarihi Yazıları*, stanbul: Ötüken Ne r., 2005, s. 88.]

<sup>477</sup> Ülgener, a.g.e., ss. 81-83.

<sup>478</sup> Ülgener, a.g.e., ss. 87-90.

<sup>479</sup> Ülgener’in tasavvufi iktisadî ahlak arasındaki etkile im hakkındaki görü leri için bkz. Ülgener, a.g.e., ss. 62-70, s. 93, s. 157, s. 170. Zihniyete müteallik görü lerinde batınî tasavvufun yaptırım gücünü her devre ait dinî, sosyal ve sanat a ırlıklı eserlerle delillendiren Ülgener, böylece inceledi i devrin muhte em bir sosyal panoramasını çizmi tir. Daha çok Weberyen çizgide ortaya koydu u analizlerinde “protestan ahlakının kapitalizme yol açan saikleri ile slam dünyasında fundamental ve modernist sünnî akımların kader, dünya içi zühd, püritanizm ve gelenek kar ıtlı ı gibi e ilimleri arsında bazı paralellikler kurulmu tur. Ancak bu kar ıla tırmanın toplumsal ve tarihsel ba lamlardaki farklar nedeniyle anakronik bazı açmazlar ta ıdı ı” söylenebilir. (Bkz. Çelik Celalettin, a.g.m., s. 671.) Ayrıca norm- reel çatı ması zaviyesinden “olan” ile “olması gereken” arasındaki farkın slamın temel kaynaklarına dayanarak ortaya konulmayı ı, Ülgener’in görü leri hakkında bir ba ka ele tiri konusudur.

konumuz gerekse konuyla ilgilenen sosyal ara tırmalar açısından çok önemli telmipleri barındırır.\* Konumuz açısından bu telmiplerden en önemlisi, bu iktisadî zihniyetin oluşmasında ve iktisadî madde ile hesapla maktan kaçıp davranı ve tutumlarını sūffizm ve mistisizmin norm ve idealleri do rultusunda gerçekte tiren Osmanlı insanının bu psiko-sosyal yönelimlerinde slam ahlakının rolünün ne oldu udur. slamiyetin gerek insanın psikolojik örüntülerinin gerekse sosyal ili kileri a mının ahlakî bir davranı sal çerçevede geli mesi konusundaki temel ısrarı, onun hayatın her alanında geçerli normatif kurallar teklif etmesiyle örtü ür. Ancak bu normatif esasların reel dünyada nasıl bir iktisadî düzenin kurulmasına imkan tanıdı ı ve reelin normdan uzakla tı ı ya da onunla çarpı tı ı noktada devreye giren tarihî sebep ve saiklerin tespiti, bu dünyanın siyasî ve sosyo-ekonomik özelliklerini ortaya koymayı elzem kılar. Bu cümleden olarak uana kadar zihniyet ile ili kileri çerçevesinde ortaya konulanları sosyal ve siyasal yapıyla kar ılıklı etkile imleri çerçevesinde ele aldı mızda gerek “Dönemin Dü ünsel ve Sosyo-ekonomik Yapısı” gerekse “Ahlak ve Zihniyet Telakkilerindeki Dönü üm” maddelerinde ortaya konulanlarla örtü en bir tabloyla kar ıla ırız.

İlmî faaliyetlerin kapsadı ı alanın padi ahın dikkat ve murakabesi altında oldu u bir oratamda devlet reisinin nüfûzunun dı ında ba ımsız ya da kar ılıklı ba ımlılı ı olan kültür gruplarının kristalle memesi; e raf, esnaf ve reâyanın eser vermemesine neden olmu tur. Gelenekselle en bu siyasî ilim yapısında denetim ve ilim anlayı ı, felsefî bir eserin yayımlanmasına izin vermeyece i gibi reform arayı larında buhrandan çıkı ı için bireye pay ve yer vermeyen bir zihniyetin, hırçın ve ele tirel “birey”i toplumda müstakil bir karar birimi haline getirmesi de söz konusu

---

\* Osmanlı toplumunda iktisadî ahlak alanına inhisar eden ili kinin izdü ümü olarak de erlendirebilece imiz bu telmipler pek çok yeni ara tırmaya konu olacak kadar kapsamlıdır. Terkibin arz etti i tartı malı formata ra men genel olarak “slam ktisadı” adı altında yapılan ve son asırda ivme kazanan çalı malarda özellikle 1960’lı yıllarda gözle görülür bir artış anımı ve 1970’li yıllarda adeta dönüm noktasına ula ılmıştır. [Mesela Institute of International Studies (University of California, Berkeley, <http://globtrotter.berkeley.edu/Islam/economicsB.html>, 27.02.2004.) tarafından “Moral Economy of Islam” ba lı ı altında yapılan bibliyografya çalı masında; 113 kitap ve 23 makale; Muhammad Manzoor tarafından yapılan bibliyografya çalı masında ise 1996 yılına kadar yazılmış 317 kitap ve makaleden söz edilmektedir. (<http://dbs.ruhr-uni-bochum.de/iee/download/CoE-Literaturliste.pdf>, 02.03.2004)] Yukarıdaki telmiplerden yola çıkarak, slam iktisadı ile ilgili konuların teorik ve pratik açıdan detaylı bir ekinde ele alındı ı bu çalı maların problematiklerini u ekinde maddelerle tirebiliriz: 1- slam’ın iktisadî hayata bakı ı, 2- Modern iktisadî sistemlerden hangisini öngördü ü, 3- slamın, yaygın bir teori ve prati e sahip olup olmadığı, 4- slam’da ticaret ve kazancın, üretim faktörlerinin, özel mülkiyetin, ferdi te ebbüsün, faizin teorik ve pratik çerçevesi, 5- slam dü üncesinde iktisadî entelektüel alt yapı sorunu, 6- slam ahlakının normatif esasları ile iktisadî zihniyet/hayat arasındaki norm-reel ili kisi ve ili kideki sürtü me ya da çatı maların sebepleri, 7-Muhteva ve zaman açısından, tarihî süreçte siyasal organizasyon ile kültür ve medeniyete inhisar eden ba arısı ve teokratik yapısı dolayısıyla bütün bu problematiklerin Osmanlı Toplum dü üncesi ekseninde tek tek ele alınması.

olmamı tır.<sup>480</sup> Bu durumun iktisadî zihniyet üzerinde do rudan ve dolaylı etkileri olmu tur. Bir e itim kurumu olarak medresenin hiçbir zaman yapıdan ba ımsız objektif bilgi üretme faaliyetinde bulunmaması\*, iktisat ilmi açısından da “di e dokunur” bir katkıda bulunma ansını önlemi tir. Oysa medrese ulemasının Batı’da Skolastik doktorların yaptığı üzere iktisada ili kin yapacağı ara tırmalar; adil fiyat, de er teorisi mülkiyet gibi iktisadî sorunlara ık tutar hattâ fiyat serbestli inin slam dininin “nass-ı kati”leri içerisinde ele alınmasına neden olabilirdi. Bu kanallar sonucu ulema-kadı ikilisi içerisinde moral iktisada ili kin bazı tespitler ortaya konabilirdi.<sup>481</sup> Di er yandan Osmanlı e itim sisteminde, mevcut siyasal güçlerden özerk dü ünçe merkezlerinin olmaması, hem padi ahın ilmî faaliyetlere müdahalesini sınırlayacak hem de fikrî hareketlili in ya ayabilmesini sa layacak bir zemini ortadan kaldırıyordu.<sup>482</sup> Aynı ortamda Devlet bekasını, “ilm-i tedbir-i devlet” yoluyla temin eden elit bürokratlar, tabanda, bireye dayalı “ilm-i tedbir-i menzil”i mikro esasları içerisinde harekete geçirmeyi öngörmüyorlardı.<sup>483</sup> Bütün bunlara Türk ahlakçılarının; somut bir örne ini *Marifetname*’de görece imiz; “ilm-i tedbir-i menzili, akılcılı ın güdümünde bir kâr ve fayda anlayı ına götürmek gibi bir meselelerinin olmayı ını”<sup>484</sup> ilave etti imizde iktisadî açıdan sosyal ve siyasal panorama, kaba hatlarıyla belirmi olur. Do u ticaret yollarındaki de i me, uluslararası ticaret yolları güzergâhının Akdeniz’den Atlantik’e kayması, uluslararası ticaretin gerilemesine ba lı olarak paranın tedavül hızının azalması ve bu sürecin, “çar ı-pazar esnafı ı”na yeniden dönü ü hızlandırarak “esnafı ma zihniyeti”ni do urması, daralan geçim yollarının yol açtı ı gelir kaybını

<sup>480</sup> Sayar, Ahmet Güner, *Osmanlı’dan 21. Yüzyıla Ekonomik Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, stanbul: Ötüken Ne r., 2003, ss. 17-18.

\* Sayar’a göre bu kanal zorlansa idi medreseler dinî dü ünçe ile bir arada ya ayabilecek pozitif-spekülatif dü ünçe akımının do masına imkân verebilirdi. Pozitif dü ünçe maddeden bilgi üretme i ini yürütürken spekülatif boyutun dü ünçe sisteminde yer alması Osmanlı insanının e yanın görünmeyen yanına kapı açmasına yol açabilir, bu yolla klasik felsefe gelene ine adım atılabildi. Pek tabii olarak Padi ah iradesine mutlak itaat, bir adım ötede, âtil ve hantal bir kainat dü ünçesini besleyince , medrese bizatihi dinî dü ünçenin maddî hayata ait tavsiyelerinin çok gerisinde kalıyordu. (Bkz., s. 24.)

<sup>481</sup> Sayar, a.g.e., ss. 24-25.

<sup>482</sup> Mardin, erif, *İdeoloji*, stanbul: leti im Yay., 2.b., 1993, ss. 147-148. Konu hakkında, . Mardin do rultusunda dü ünçen Sayar’ın görüşleri oldukça çarpıcıdır. Öncülünü, bireyin ba ımsız akademik ürünleri vermesine engel te kil eden unsur olarak, padi ah iradesinin, kurumsal faktörlerin yede inde devleti peki tirmesi ekinde ortaya koyan Sayar, buradan u sonuçlara ula ır. Batı’da iktisatçı gelene in olu masında “rahip-tüccar” (skolastik kesimden) ve diplomat tüccar (somut hayattan) çiftlerinin kar ılıklı etkile imi sonucu beliren rahip-diplomat-tüccar çizgisinin iktisadî dü ünçenin pre-Adami görünümüne bir çok katkıları olmu tur. Merkantil uygulamanın sonlarına do ru rahip tipolojisi, hukukçu tipine geçi i hazırlayarak J. Bondin, N. Barbon gibi temsilcilerini üretmi tir. 18. Yüzyılın ilk çeyre inde ise rahip-hukukçu ba ı, e itim kurumlarında rahip-iktisatçı tipine dönü erek Matus ve Whatley gibi mühim iktisatçıların do masıyla bu çizgideki tradisyonunu koruyacaktır. (Bkz. Sayar, a.g.e., s. 25.) Kahramanımız Smith’in de ahlakçı ve iktisatçı yönü, bu tablonun somut göstergelerinden biridir.

<sup>483</sup> Sayar, a.g.e., ss. 139-140.

<sup>484</sup> Sayar, a.g.e., s. 140.



telafi duygusunun –Avrupa’daki gibi sömürü ile dışı akmayarak– normal olmayan geçim yolları (kalpazanlık, tefecilik, eksik ve hileli satışlar vs.) vasıtasıyla para bet kazanması, bilhassa XVI. yy’dan sonra bu panoramayı belirleyen dışı etkiler olarak zikredilebilir.<sup>485</sup>

Bütün bunlardan sonra özellikle devletin iktisadî hayatla ilgili kararlarında, “klasik” diye nitelenen 1500-1800 yılları arasında etkisi olduğu görünen ve “Osmanlı iktisadî dünya görüşü ünün” temel unsurları arasında sayılması gereken üç ana ilkeyi iktisadî hayattaki izdümleleriyle birlikte ortaya koyabiliriz. Bunlardan ilki, iktisadî faaliyete tüketici açısından bakıldığında dayandığı ilke olarak “ia e” (provizyonizm) ilkesidir. Ekonomide genel olarak verimliliğin (prodüktivite) düşük ve artırılmasının zor olduğu ve mevcut durumu değiştirmeye yönelik müdahalelerin bu zorluğu gidermekten çok artırdığı, ulaşılanın çok zor ve pahalı olduğu bir çağa da toplumun bekası, sosyal düzenin korunması ve devlet faaliyetlerinin aksamadan yürütülmesi için iktisadî hayat bu ilkeye dayanmak zorundadır.<sup>486</sup> Burada, iktisadî açıdan “müdahaleci” olarak tanımlanan devletin bu tutumu, toplumla ia e ilkesi ile kurduğu ilişki çerçevesinden de değerlendirildiğinde, korumacı ve sosyalizmin “sosyal devlet prensibi”ni gerçekleştirmek isteyen bir yapı ile karşılaşıyoruz. Çünkü Osmanlı Devleti üretim ve ticaret üzerinde sıkı denetimde yürütülen müdahaleciliği; ekonomide mal arzını artırmak, kalitesini yükseltmek ve fiyatını düşük tutmak suretiyle bu ilkeyi geçerli kılabilmek üzere benimsemiş bulunmaktaydı. Tabii ki, bu tür bir ilkeye dayanan iktisadî politika için, üretim faaliyetinin hedefi ihracat olmayıp hiçbir tahdite tâbi tutulmadan yapılan ithalattı. Hatta dışı ticarete yabancılara tanınan kapitülasyonlar, günümüz himayeci iktisat politikalarına benzemeyen bu hüviyetin yol açtığı önemli kurumlardan biridir.<sup>487</sup>

Osmanlı iktisadî politika kararlarını yönlendiren ikinci prensip, hazine gelirlerini mümkün olduğu kadar yüksek düzeye çıkarmak ve ulaştırıldığı düzeyin altına düşmesini engellemek şeklinde özetleyebileceğimiz “fiskalizm”dir. Baştan beri mevcut bulunmakla beraber devletin ihtiyaçları arttığı oranda belirginleşen iktisadî faaliyetin her safhasında adeta meşruiyetin temeli haline gelen bu ilke, aynı zamanda kapitalist özelliklere karşı durmasıyla, önemli bir fonksiyona sahip olmuştur:

<sup>485</sup> Nişancı, *Ükrü, 15-16. Yüzyıllarda Osmanlı İktisat Zihniyeti*, İstanbul: Okumu Adam Yayıncılık, 2002, ss. 197-138.

<sup>486</sup> Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşriyatı, 2000, ss. 45-46.

<sup>487</sup> Genç, Mehmet, a.g.e., ss. 46-48.

“Provizyonizme dayalı dengeleri sarsıcı e ilimler ortaya çıktıkça, hem onları engellemenin, caydırmanın bir aleti gibi i letilmi , hem de malın mübadelede tedavül menzili uzadıkça do an fazlaları devlete aktararak kapitalistik sızıntıları önleyen bir nevi sünger fonksiyonu görmü tür.”<sup>488</sup>

Üçüncü ilke, iktisadî zihniyeti de do rudan etkileyen muhtevasıyla “gelenekçilik”(tradisyonizm)dir. Hukukun kayna ı olarak eriatin ve yetkili dinî otorite tarafından eriate uygunlu u kabul ve tasdik edilen kanun ve örflerin vücut verdi i bütün bu düzenlemeler manzumesinde gelenekçilik sıkı ekilde riayet edilen bir ilke niteli inde idi. ktisadî hayatın türlü alanlarından do an çatı ma ve ihtilafların çözülmesi ile ilgili olarak verilen kararlarda 16. ve 18. yüzyıllar arasında kullanılan deyim hep aynı formülde olmak üzere “kadimden ola gelene aykırı i yapılmaması” eklindedir. Kadîm olanın ne oldu u sorusuna bir Kanunname’de “Kadîm odur ki, onun öncesini kimse hatırlamaz” diye verilen cevap, gelenekçili in ilke olarak ne ölçü ve nitelikte yerle mi oldu unu gösteren en veciz ifadedir.<sup>489</sup>

Klasik ça da devletin ekonomiye yakla ımını belirleyen bu zihnî çerçevede ekonominin XVIII. yy’ın sonlarında vardı ı düzeyi kısaca u ekilde tasnif edebiliriz: 1- Fizikî sermaye birikiminin önemli bölümü devlete veya vakıflara ait bulunmaktadır, 2- Ziraat, esnaflık hatta ticaret sektöründe büyük ço unlu u yakın bölge pazarı için üretim yapan küçük ölçekli i letmeler hâkimdir. Bunlar arasında 15-20 i çi çalı tıracak boyuta varmı olanları nadir denecek kadar azdır, 3- bölümü ve gelir-servet farklıla ması son derece dü üktür. Aynı i kolunda en fakir usta ile en zengin olanı arasındaki farklıla ma, bu yüzyıl boyunca biraz artmakla birlikte 1/4 ten nihayet 1/7 ye kadar ula abilmi tir, 4- Faktör fiyatları üzerindeki kontrolün bir sonucu olarak özel ellerde sermaye birikim

<sup>488</sup> Genç, Mehmet, “19. Yüzyılda Osmanlı ktisadî Dünya Görü ünün Klasik Prensiplerindeki De i meler”, *Divân*, Yıl: 4, Sayı: 6, 1999, ss. 2-3. (Bu makale aynı zamanda *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*’nin 87-96. sayfaları arasında yer alır.)

<sup>489</sup> Genç, a.g.e., s. 49. (Genç’e göre XIX. yy’ın ilk yarısı boyunca sürdürülen ekonomik uygulamalarda, klasik referans sisteminin iki prensibi olarak provizyonizm ve fiskalizm henüz bütün canlılı ı ile bir makasın iki kolu gibi i letilmekteyken tradisyonizm reform döneminin ba larından itibaren hızlı bir ekilde a nıma maruz kalmı tür. Geçmi e dönme ve onu ihya etme dü üncesinin terk edilmesiyle birlikte zihnî me ruiyet zeminini de kaybetmi bulunan bu ilke bu yüzden yüzyılın ilk yarısında klasik koordinat sisteminin en hızlı terk edilen kanadı olmu tür. Ancak sistemin di er prensipleri bakımından durum farklıdır ve bunların de i mesi çok daha yava ve zor olmu tür. Fiskalizm, devlete sürekli yeni kaynak bulma humması içinde, varlı ını daha geni ve yeni alanlara yayarak sürdürmeye devam etmi tir. Ona nazaran daha kısa ömürlü olan provizyonizmin yava yava terk edilmesi 1840’larda ba lamı ve ancak 1860’lardan itibaren silinmeye yönelmi tir. Bkz. a.g.m., ss. 5-6.)

imkanları, nispî olarak kasden biraz geni tutulmuş olan sarraf ve mütezim gurubuna inhisar ediyordu. Bunlara biraz daha sınırlı imkanları ile dış ve iç ticaret sektöründe faaliyet gösteren tüccarların ilavesi, özel sermayenin sınırlarını da belirler, 5- Ziraatte, kapitalist tipte gelişme yaratacak yatırımlara “mîrî toprak rejimi” legal olarak elverişli değildir. Sanayi ve imalat sektöründe, devletin güçlü desteğine sahip cemaatçi ve emekçi esnaf örgütlerinin sıkı ve dayanımcı yapısına nüfuz ederek yatırım yapmak çok zordu. Üstelik kâr tahdidini bu sektörü cazip olmaktan çıkarmaktadır.

*Marifetname*'nin; XVII. yy'ın sonlarında bir yandan, savunma savaşlarının artmasıyla an mâlî yükü altında daha da kötüleşen trendi içinde bulunan bu ekonomik tablo ve diğer yandan “Lale Devri”nin zevk ve sanatta Batı'ya öykünen hedonist bürokratik yapıda ve merkezi atmosferin oldukça uzatılmasında ortaya konulan ünlü eser ve yazarı hakkındaki yapılacak yorumların uygun ve objektif bir zemine oturmasını kolaylaştıracaktır.

## B. Hayatı

Erzurumlu İbrahim Hakkı, Sultan III. Ahmet'in tahta çıktığı yıl, 18 Mayıs 1703 (1115 Muharrem'in ilk Cuması) tarihinde Erzurum'a bağlı Hasankale'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihini, kendi dilinden bir beyitle, *Marifetnâme*'de şöyle belirtir:

*“Hicretin tarihî bin yüz on beş oldu ol bahâr  
Kal'a-yı Ahsende İbrahim Hakkı doğdu zâr”*<sup>490</sup>

Babası Hasankaleli Dervî Osman Efendi, dedesi (babasının babası) Tursun Mehmet oğlu Molla Bekir'dir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın dedesi, onun soyunu baba tarafından, on birinci yüzyılın akıncı Türklerine kadar çıkarmaktadır. Ataları önce bilgin ve din adamı olarak Batı sultanlarının hizmetine girmişlerdir. Moğol ordularının Batı'ya istilaları sırasında da ılsak zorunda kalan ilim adamları ve saray mensupları arasında onlar da vardır. Anadolu'ya göç ettikleri zaman, bir süre Tokat dolaylarında ikamet etmişler, sonra da Hasankale'ye yerleşmişlerdir.<sup>491</sup> Annesi Hasankele'nin Kındırlı Köyü'nden İyhoğlu Mahmut'un kızı İrfefe Hatun'dur. İrfefe Hatun'un soyu, Hz. Hasan kolundan Hz. Peygambere bağlıdır. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın anne tarafından seyyid olması ile ilgili iki önemli belge mevcuttur. Bunlardan

<sup>490</sup> İbrahim Hakkı, *Marifetname*, İstanbul: Elif Ofset Tesisleri, 1980, s. 514.

<sup>491</sup> Revnakoğlu, C. S., “İbrahim Hakkı'nın Soy Kökü” *Erzurum Halkevi Kültür Dergisi*, 1945, ss. 31-38.

birincisi 1628 (H.1038)'de yazılan Kındı ılı Seyyid Dede Mahmut'un soykütü üne ait eski bir ecere sureti; ikincisi de "Tambul" adlı tomar halindeki kalınca elyazması bir defterdir.\* Her iki belge de brahim Hakkı'yı anne tarafından Hz. Peygamber'e ba lamaktadır.

brahim Hakkı'nın hayatı ile ilgili en önemli bilgileri, temel eseri Marifetname'den almaktayız. Bu bilgiler arasında baba ve annesinin hayatları ile ilgili ipuçlarına da rastlanır:

*"Erzurum'un doğu tarafında, altı saat mesafede Hasankalesi ahalisinden Tursun Muhammet oğlu Molla Bekir demekle ulu ceddimizin 1670/1081 tarihinde bir oğlu dünyaya gelip Osman adı verilmiştir. Ol mahdum Çelebi, yirmi yaşına kadar Hasankalesi'nde, Karaşeyhoğlu Seyyid İbrahim Efendi'den ders okumuştur. Doğuştan güzel ahlak sahibi olmakla Derviş Efendi namıyla şöhet bulmuştur. Daha sonra validesi hasta düşüp ölmüştür. Pederi onu evlendirmiş, Kale'nin yakınlarında Kındığı nam karyede Sağdat-ı Kiram'dan Şeyhoğlu merhum Dede Mahmud'un kızını almıştır. Ol Hanife Hatun, bizim müşfik validemiz olmuştur. Ceddimiz Molla Bekir fakirlere, misafirlere ikramı, misafir gelmediği akşam aç yatacak kadar çok severdi. Azak seferine gidip, Kefe'de vadesi yetip, orada, Ulucamii'de kalmıştır. Babasının vefatına çok üzülen Derviş Efendi bu arada hastalanır. Kendi otuz yaşına, tarih de 1698 /1110 başına gelmiştir. O kadar güzel ahlak sahibi olan Derviş Efendi ol ateşten hasta mizac olup, her gördüğü nesneden ve her sadadan öfkelenmekte, her sene bir oğlu doğup, üç-dört aylıkken ölmektedir. Bu misal elemlele dünyadan yüz çevirmiştir."*<sup>492</sup>

brahim Hakkı Marifetname'de, babasının elemlerini sona erdirecek olan kendi do umuyla ilgili hatırayı yine kendi lisanından öyle anlatır:

*"Derviş Efendi merhûm, işlerinde hayret ve gam içinde kalmıştır ve hicri tarih bin yüz on beşinci seneye ulaşmıştır. O Muharrem'in ilk Cuma gecesi işlerine tedbir olarak sıdk ile istihare kılmıştır, ve rüyasında terk-i dünya ve taleb-i Mevla ile me'mur olmuştur. Uyandıığında seyahate koyulmak ve mürşid-i kâmil bulmak arzusu ile dolmuştur. O Cuma sabahı Zühre saatinde tulü-i şems ile beraber onun bir oğlu dünyaya gelmiştir. İsmi ve resmi İbrahim hakkı olmuştur. Can u cismi, aşk u şevkle dolmuştur. Cismani kederlerden ve ruhani afetlerden Hakk'ın yardımı inayeti ile selamet bulmuştur"*<sup>493</sup>

Yine brahim Hakkı'nın anlattıklarından, do umundan sonra babasının "ondan, belki candan geçip" mür it arzusıyla bir gece gizlice Hasankale'den Erzurum'a

\* ecere kaleme alınırken do rulu unu kanıtlamak için müftü, müderris gibi aileyi tanıyan hatırı sayılır inançlı kimselerin ahitliklerine müracat edilmi ve bu husustaki ciddiyeti göstermek için u hadis ecerenin sonuna eklenmi tir. "Benimle ve ailemlle herhangi bir ba ı olmadı ı halde, kendisini benim ailemden ve soyumdan göstermek için, onların arasına girmek isteyenlere Allah lanet etsin." Revnako lu, " brahim Hakkı'nın Soy Kökü", *Erzurum Halk Evi Kültür Dergisi*, 1945, s. 32.

<sup>492</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 513.

<sup>493</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 514.

geldi ini ö reniyoruz. Orada Habib Efendi'den “tasavvuf ilminde kitâb-ı seyr-i sülûk” okuyup ikmal etmi tir. Dervi Osman Efendi'nin mür it aray ı iki sene boyunca devam etmi tir. Bu arada brahim Hakkı, annesi erife Hatun'u kaybeder. Dervi Osman Efendi aynı zamanda o lunun ilk ö retmenidir. brahim Hakkı'ya Kur'an ve tecvid derslerini ilk o vermi tir. brahim Hakkı daha be ya ındayken okumaya ba lar. Babasından aldı ı dersleri Hasankaleli hocaların dersleri takip eder. Erzurum'da Sarı Gümrükçü Dervi Efendi'den aylı ı otuz kuru tan özel dersler alır. Fakat onun aslı e itimini ve manevî geli imini sa layan, Tillo ilçesindeki eyh smail Fakirullah tekkesinin manevî iklimidir.<sup>494</sup>

Annesini yedi ya ında kaybeden brahim Hakkı'yı babası amcalarına teslim ederek hac niyetiyle yola çıkmı ken, Siirt'e yakla ık yedi kilometre uzaklıkta bulunan Tillo (bugünkü Aydınlı) buca ına u rar. Orada yörenin tanınmı mür itlerinden eyh smail Fakirullah'a intisab ederek yanında kalmaya karar verir. Böylece Osman Efendi sekiz yıldır aradı ı manevî rehber ile birlikte aradı ı sürur ve huzura kavu mu tur.<sup>495</sup> Babasının iste i ile dokuz ya ındayken amcası Ali tarafından Tillo'ya götürülen brahim Hakkı böylece yıllar sonra babasıyla bulu mu oldu. Aynı anda eyhi smail Fakirullah'la da tanı an genç brahim, içinde eyhe kar ı babasının hasretinden ziyade uyanan derin sevgiyi Marifetname'de veciz bir ekilde ifade eder:

*“Merhum Şeyh Ali amcam dokuz yaşındayken beni alıp, peder efendiyi bulmuştur. İlk mülakatımız ol vakitte müesser olmuştur ki, Hz. Şeyh ile peder efendi ikindi namazını beraber kılmıştır. İlk görüşmede Allah'ın hikmeti ile o azizin yüzü bana pederimden ziyade biliş ve tanış gelmiştir. Hemen o anda yüzünün cezbesiyle gönlümü almıştır. Aklım onun hüsn-ü cemaline ve lütf-i makaline ve hulk-i kemaline erdiği kadarıyla hayran olup kalmıştır. Azizim beni yanına alıp hilm ve rıfk ile ilim öğretip lütf ile terbiye kılmıştır. Benim ise ol azize vird-i cânım 'es-selamü aleyke ey ruhum' olmuştur.”<sup>496</sup>*

brahim Hakkı'nın tasavvuf zevkini babasından almı oldu u anla ılmaktadır. Alet ilimlerini ve di er yüksek ilimleri Erzurum alimlerinden ö renen genç brahim Hakkı, Arapça ve Farsça'yı da Erzurum Müftüsü air Hazık Muhammet Efendi'den tahsil etmi tir.<sup>497</sup> brahim Hakkı'nın Tillo'daki mutlu günleri babasının ölümüne kadar sürer. On yedi ya ındayken babasını kaybeden (Mayıs 1720/Receb 1132) brahim

<sup>494</sup> Demirhan, Pertev, “brahim Hakkı'nın Büyüklü ü ve Marifetname'nin De eri, *Tarih Yolunda Erzurum*, 1962, s. 4.

<sup>495</sup> Altınta , Hayrani, *Marifetname'de Tasavvuf*, istanbul, 1981, s. 26.

<sup>496</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 516.

<sup>497</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, stanbul: Meral Yay., C.I, trhs, s. 90.

Hakkı, onun vefatından sonra eyhine ba lılık ve hizmetine bir müddet daha devam eder. Daha sonra, muhtemelen ö renimini sürdürmek amacıyla Erzurum'a dönerek amcalarından en büyü ü olan Molla Mehmet'in evine yerle ir.<sup>498</sup> Marifetnamedeki bir beyitten bu ikinci tahsil döneminin sekiz yıl kadar devam etti i anla ılmaktadır:

*"İhtiyarı ilm idi ta sâl bin yüz kırka dek  
Aşka düştü arif oldu vecd ü hali kıldı kâr"<sup>499</sup>*

1728 yılında Tillo'ya dönen brahim Hakkı, dokuz ya ındayken ba ladı ı tasavvufi hayata yeniden gömülür.<sup>500</sup> Bu müritlik dönemi, eyhinin ölümüne kadar devam eder<sup>501</sup> eyhin halifesi olmadan önce yanında bulundu u süre içinde sırasıyla bazı manevî derece ve görevleri de ihraz etmiştir ki bunları öyle sıralayabiliriz: Dergâha yeni girenlere sıfat olarak verilen "nevnıyazcılık", medrese ve tekkede bulunan meydanı ve onun etrafındaki hücreleri temizleyenlere sıfat olarak verilen "meydancılık", eyhin vekilli ine kadar yükselenlere sıfat olarak verilen "nakiplik".<sup>502</sup> Mutasavvıf brahim Hakkı'nın eyhine kar ı sevgi ve saygısı sonsuzdur. Hayatının sonuna kadar onun müridi olmakla övünmü , ondan aldığı bilgi, e itim ve ilham sayesinde de erli eserler ortaya koydu unu söylemi tir:

*"O ilahi hekim, bu huy hastasını nice hikmet şerbetleriyle terbiye kılmıştır. Gönül hastalıklarından sıhhat buldukça muhabbetiyle onu içeri almıştır. Can ve canandan daha aziz ve leziz nimetler bulmuştur ve herkesden önce ve yüce marifet ve muhabbetle fenâyı bulmuştur ve ol tabib-i kulûbun, bu ayıplar hastası için terkib eylediği hikmet şerbetleri, sözlerinin zarfıyla bu mahalle naklolunmuştur. Şimdi ol mürşid-i kâmil bu cahil ve gafil oğlunu irşad edip gerektikçe birer ikişer hikmet buyurmuştur ve nice işaret ve beşaretiyle gönül ilaçlarını duyurmuştur. Gönül dertlerinden sıhhat buldukça da ol vechile tevhid ü tevekkül ve tefviz ü tahammül ve teslim ü rıza riyazına dahil olmuştur."<sup>503</sup>*

brahim Hakkı, eyhinin vefatı üzerine 1734/1147de tekrar Erzurum'a döner. Daha önce babasının da imamlık yaptığı Yukarı Habib Efendi Camii'ne imam olur. Bu arada, otuzüç ya larına geldi i sırada kültürlü ve marifetli bir kadın olan Firdevs Hanım ile evlenir. smail Fehim ve Ahmet Naim adlı iki o lu bu hanımdan olmu tur. Aynı yıl

<sup>498</sup> Çelebio lu, Amil, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Türk Büyükleri Dizisi: 71, 1988, s. 3.

<sup>499</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 514.

<sup>500</sup> Altınta , a.g.e., s. 22.

<sup>501</sup> Fındıko lu, Ziyaeddin Fahri, *Erzurum Şairleri*, İstanbul, 1927, s. 49.

<sup>502</sup> Önal, Sami, "190. Ölüm Yıldönümünde Erzurumlu brahim Hakkı", *Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü*, Yıl: 8, Sayı: 85-96, 1969-1970, s. 792; Revnako lu, C. S., "brahim Hakkı'nın Soy Kökü", *Erzurum Halkevi Kültür Dergisi*, 1945, s. 36.

<sup>503</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 523.

ilk defa olarak hacca gider. Dönüşünde Ömer Hayyam, Feridüddin Attar, Sa'di-i Shirazi, Nizami-i Aruzi gibi şairlerin şiirlerini topladı ve ayrıca kendisinin de iki manzumesinin yer aldığı *Lübbü'l-Kütüb* adlı, geniş hacimli bir eser hazırlar ve Habib Efendi Camii'nin hatipliğine devam eder. 1742 yılına doğru Hüseyin Bey'in kızı Fatma Hanımla evlenir, İbrahim Hakkı'nın bu hanımdan olan çocukları ya amamıdır. Bu sırada amcası Ali Çelebi de vefat etmiştir. Üçüncü kez Belkıs hanımla evlilik yapan İbrahim Hakkı'nın Gülsün adında bir kızı ile Mehmet Akir adında bir oğlu olur. İbrahim Hakkı'nın erkek torunları Mehmet Akir'den devam etmiştir. Dört beş sene sonra Züleyha Hanım ile evlenir. Bu hanımdan da Osman ve Nedim adlarında oğulları olur.

1747/1160 yılında İstanbul'a giden İbrahim Hakkı, merhum Şeyhi Fakirullah'ın Sultan I. Mahmut nezdindeki saygınlığının da tesiriyle, padişahla görüşüp ilgi ve takdirini kazanmış ve saray kütüphanesinde çalışmasına izin verilmiştir.<sup>504</sup> Özellikle yeni astronomi ile ilgisinin bu kütüphanedeki çalışmaları ile bağlantılı söylenebilir. Ayrıca bu vesile ile İstanbul'da iken kendisine müderrislik payesi verilerek, ders okutması artıyla Erzurum'daki Abdurrahman Gazi tekkesinin zaviyedarlığı tevcih edilmiştir.

İstanbul'daki ara tırma ve incelemelerini bitiren İbrahim Hakkı 1753/1166'da Erzurum'a döner ve 1754 yılından itibaren kıymetli eserler vermeye başlar. Aynı zamanda iyi bir musiki insanı olan oğlu Smail Fehim'in eğitimini tamamlaması üzerine Habib Efendi Camii'ndeki imamlık görevini ona bırakarak, ilmi faaliyetlere daha fazla zaman ayırabilmek için günlerinin çoğunu Hasankale'de geçirmeye başlar.

*Dîvan*'ını tertip ettiği 1755/1168 yılında resmi bir hizmet için İstanbul'a çağrılan Erzurum gümrükçüsü Mehmet Sun'ullah ile birlikte onun teklifi üzerine ikincisi defa İstanbul'a gider. İkinden daha uzun sürdüğü anlaşılan bu ikinci ziyaret sırasında da kütüphane çalışmaları yapmış olmalıdır. Nitekim Marifetname'yi İstanbul dönüşünden kısa bir süre sonra tamamlaması (Ağustos 1757/ Zilhicce 1170) onun bu eserle ilgili olarak İstanbul'da yoğun bir hazırlık çalışması yaptığını kanaatini vermektedir. 1747'de tevcih olunan Abdurrahman Dede Gazi Tekkesi Zaviyedarlığı, III. Mustafa tarafından 1760/1173'de yenilendi. İbrahim Hakkı, tekkenin oldukça kısıtlı olan gelirini oğulları ile amcası Nedim arasında paylaştı. Bu arada önemli

---

<sup>504</sup> Önal, a.g.e., s. 41.

eserlerinden İrfaniyye'yi (Mecmuatu'l-İrfaniyye) tamamladı. 1759 tarihinde o lu Osman Nedim genç ya ta vefat etmiştir.

İbrahim Hakkı Erzurum'daki evini, e yası ile o lu İsmail Fehim'e, Hasankale'deki evini (e yası ile) ve Erzurum Gez mahallesindeki bir bostan tarlasının yarısını henüz altı ya nda olan Mehmet Akir'e ba ı layıp, bir yıl sonra 1763'te üçüncü defa olarak Tillo'ya müteveccihen Erzurum'dan ayrılır. On iki günde Bitlis'e, iki gün içinde de Siirt yoluyla Tillo'ya ula ır. İsmail Fakirullah'ın o ullarından Hamza Ganiyullah ile Mustafa Fani tarafından babalarından halifesi olarak büyük bir ilgiyle kar ılanır; muhtemelen Tillo'ya yerle mesini sa lamak üzere, onu Fakirullah'ın torunu Fatma Azize ile evlendirdiler. Bir süre sonra Erzurum'daki e i Züleyha Hanım'ın ölüm haberini alır. Aynı tarihlerde hocası ve dostu Erzurumlu Mehmet Hazık Efendi de vefat eder. Bu sırada İrfaniyye adlı eserinin telifini tamamlayan İbrahim Hakkı, o yılın kı ını Tillo'da geçirir ve Nisan 1764 (1177 evval)'te İeyhinin o ulları Hamza Ganiyullah ve Mustafa Fani ile birlikte hac yolculu una çıkar. Dönü te yine Tillo'ya onların evine gelir. Burada ö renci okutmaya ve eser yazmaya devam eder. Bu arada geni hacimli eserlerinden *Mecmuat'ül-meanî*'yi bitirir. O yıl İeyhinin torunu olan Fatma Hanım'dan, annesinin adı Hanife'yi verdi i bir kızı olur. İbrahim Hakkı'nın Tillo'daki torunları bu kızından devam etmiştir.

Bir yıl sonra 1766/1179 tarihinde o lu Ahmet Naimi yirmi sekiz ya nda Erzurum'da vefat eder. İbrahim Hakkı, o lu İsmail Fehim'i annesinin yanına gönderir. Bir müddet sonra da kendisi Erzurum'a döner. 1768/1181'de Erzurum müftüsü İeyh Mustafa Efendi ile beraber üçüncü defa çıktığı hac yolculu u sırasında amcasının o lu Yusuf Nesim'e am'dan yazdığı mektupta eserlerinin oralarda bile arandığını ve ilgiyle okundu unu bildirmiş ve kendisinden bazı kitaplarını temin edip göndermesini rica etmiştir.<sup>505</sup>

Yolculu un ardından Erzurum'a dönü ünde Firdevs Hanım'ın ölüm haberiyle kar ıla ır. Hasankale'ye Belkıs Hanım ve o lu Mehmet Akir'in yanına gelir. ki üç yıl kadar burada kalır. 1771'de o lu İsmail Fehim ile birlikte dördüncü ve son defa çok sevdiği Tillo'ya do ru yola çıkar ve buraya yerle ır. 1775/1189'da altı ay kadar süren a ır bir hastalığa yakalanır. Hasankale'deki ö rencilerinden Derviş Halil kendisini

<sup>505</sup> İbrahimhakkıo lu, M. ., *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul, 1973, s. 125.



ziyarete gelmi , ancak brahim Hakkı onun ölçüsüz davranı larından rahatsız olmu tu. Bir süre Tillo'da kalan Halil, hocasının yeni yazdı ı eserleri de okumu tu. Daha sonra Erzurum'a dönünce hocasının bir sır kitabını okudu u yolunda sözler sarfederek güya onun itibarını arttırmak istemi , ancak bu açıklama herkeste bir merak uyandırmı tı. Muhtemelen bu haberin, kendisi hakkında batini fikirler ta ıdı ı yolunda dedikoduların çıkmasına yol açaca ından kaygılanan brahim Hakkı, Sünni akideye ba lılı ını ispat etmek amacıyla ayet ve hadislerden ba ka eylerle me gul olmayı bıraktı ı mesajını veren *Urvetü'l-İslam* ve *Hey'etü'l-İslam* adlı iki eser yazarak de i ik ki ilere gönderme gere ini duydu. Erzurum'daki Yusuf Nesim'e de *Urvetü'l-İslam* ile birlikte gizli i aretli bir mektup göndererek "Avnikli kezzab" diye andı ı Halil'in anlattıklarına inanmamalarını ve onun söylediklerinin iftira oldu unu bildirdi.<sup>506</sup> Bu arada eyhinin kızı olan son e inin genç ya ta ölümü brahim Hakkı'yı derinden etkiledi. Onun vefatından sonra yazdı ı bir mektupta teessürünü duygulu ifadelerle anlatmaktadır.<sup>507</sup> Kısa bir süre sonra eyhinin büyük o lu Hamza Ganiyyullah'ın da ölümü üzerine yalnızlı ı daha da artan brahim Hakkı, 22 Haziran 1780/19 Cemaziyelahir 1194 tarihinde vefat etti.

Vefatından iki yıl önce yazdı ı vasiyetnamesinde "e er eyhimin köyünde ölürsem beni onun kubbesi altına gömmeyiniz. Onun ayak tarafı evladı için kalsın. Beni babam Osman Efendi'nin kabrinin arkasındaki sahraya defnedin" demi olmasına ra men, bunu bir fedakarlık olarak telakki eden Fakirullah'ın o lu Mustafa Fani müridi mür idinden ayırmamak için merhumu, babasının türbesine defnettirmi tir. Bizzat brahim Hakkı tarafından yaptırılan ve planı da kendisine ait olan bu kubbeli türbe yakla ık kırk metrekare olup sekizgen bir kaide üzerine oturtulmu tur. Türbe bugün de tıpkı brahim Hakkı ve Marifetnamesi gibi öhretini devam ettirmekte ve bir ziyaretgah olmaya devam etmektedir.

### C. Eserleri

brahim Hakkı'nın ço u Türkçe olan eserlerinin sayısı hakkında de i ik rakamlar verilmi tir. Mesela Ba datlı smail Pa a, otuz iki eser adı sıralamı ,<sup>508</sup> Bursalı

<sup>506</sup> brahimhakkıo lu, a.g.e., s. 125.

<sup>507</sup> brahimhakkıo lu, a.g.e., s. 167-168.

<sup>508</sup> Ça rıcı, Mustafa, "brahim Hakkı Erzurûmî", *T.D.V. İslam Ans.*, s. 305-311.

Mehmet Tahir bu sayıyı otuz dokuza çıkarmı ,<sup>509</sup> hattâ sayı elli<sup>510</sup> ve elli dörde kadar yükseltildi mi tir.<sup>511</sup> Bu durum müellifin, sayısını bizzat on be olarak verdi i eserlerin derleyip yazdı ı küçük risalelerin ve makalelerin de müstakil eser olarak sayılmasından kaynaklanmaktadır.<sup>512</sup> Kültür gelene imizde yazar tarafından hayatı, ahsîyeti ve eserleri hakkında fazla bir bilgi verilmemesine ra men brahim Hakkı yer yer hayatı, ahsîyeti ve eserleri hakkında bilgi vermekle istisnai bir özellik göstermi tir. Bu özellik sayesinde vefatından iki-üç yıl önce *İlahînâme*'nin sonuna hem mensur hem manzum olarak ekledi i notta, eserlerinin sayısını ve telif tarihlerini kesin olarak ö renmemiz mümkün olmaktadır. Bu notta müellif, 1755-1765 tarihleri arasında be “ana eser”; 1767-1777 yılları arasında da, be anadan do du unu söyledi i ve “evlat eser” olarak de erlendirdi i on eser olmak üzere toplam on be eserini tek tek telif tarihleri ve edebî türleriyle birlikte beyan etmi tir:

1. *Dîvan*: Arapça ve Farsça iirler dahil, be yüz kadar manzumenin yer aldı ı ve kendi ifadesiyle ilk eseri olan *Dîvan*'ı müellif, 1168 (1755) yılında o lu smail Fehim için tertip etmi tir. 1263'de (1847) basılan eserde kasideler ve ardında dinî/tasavvufî mahiyette 366 gazelden olu an “ lahînâme” ba lıklı bölüm yer almaktadır.

2. *Marifetname*: 1170'te (1757) tamamlanan eser brahim Hakkı'nın adını ölümsüzle tiren en önemli çalı masıdır. Görü lerinde müracaat edece imiz temel kaynak konumu ve dinî, tasavvufî, ahlakî muhtevasının yanısıra devrin iktisadî zihniyetine ula maya imkan veren yapısı, *Marifetname*'den bu safhada di erlerine nazaran daha detaylı bir ekilde bahsetmemize izin verir.

O lu Seyyid Ahmet Naimî için yazılan eser, tasavvufî ve ahlakî muhtevasına ilaveten, dinî ve din dı ı ilimlere dair ansiklopedik bir eser olma hüviyeti, müellifinin ilmî ve fikrî ahsîyetini yansıtması ve dönemin skolastik zihniyetinden kurtulma çabalarıyla da özel bir de er ta ımaktadır. Almanya'nın tanınmı e itimcisi ve dü ünürü profesör G. Hausmann'a, “Türk e itim tarihîni kapsamayan bir Dünya e itim tarihînden söz edilemez” cümlesini; Kutadgu Bilig'in “Kitab-ı Tarik'ul-Edeb”i ile birlikte söyleten

<sup>509</sup> Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, st: Meral Yay., 1993, s. 33-36.

<sup>510</sup> Çelebio lu, Amil, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Türk Bütükleri Dizisi: 71, 1988, s. 23.

<sup>511</sup> Eser sayısını elli dörde çıkaran, brahim Hakkı'nın torunlarından Celalettin Toprak'tır, bkz. Ça rıcı, a.g.m., s.310.

<sup>512</sup> Altınta , Hayrani, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Dü ünçe Eserleri Dizisi, stanbul: M.E.B. Yay., 1997, s.31; Ça rıcı, a.g.m., s. 309.

*Marifetname*, bir mukaddime (önsöz), üç büyük bölüm, (fen) ve bir hâtîme (sonsöz) olmak üzere be bölümden müte ekkildir. “Fen”ler; “bâb”, “fasıl” ve “nev’i”lerle geni letilmiştir. Önsöz; Âlem’in yaratılı düzeni’nden gök cisimleri ve arzın katlarından başla, bilhassa; cennet, cehennem, kıyamet alametleri ve ahvali gibi, içerdiği eskatolojik konuları ile muhteva bakımından dinî ve kozmolojiktir. Bundan sonra her konunun (bâb) alt bölümlere (fasıl) ayrıldı ı “Birinci Kitap” (fenn-i evvel) gelir. Bu kitapta sırasıyla; Allah’ın varlığı ile ilgili kelamî delillere baş vurulmakta, adeta basitten karmaşı a do ru ilerleyen bir evrim teorisiyle insanın ontolojik yapısı ortaya konmakta, dünya, ay ve yıldızların yapılarının “eski” ve “yeni” olmak üzere iki ayrı yöntemle halka ve ilmiye sınıfına anlatıldı ı astronomi, coğrafya, aritmetik ve geometri ile ilgili modern bilimin bugünkü ölçütleriyle de çelişmeyen bilgiler sunulmaktadır. Tam da bu noktada, anlatımın içerdiği metodoloji, döneminin ilmi ve sosyal zihniyetini ortaya koyması ile ayrı bir kıymet arz etmektedir, “Birinci Kitap” “Enasır-ı erbaa”nın tesir ve mahiyetlerine yer verilmek suretiyle sonlandırılmaktadır. “İkinci Kitap”ta; ilk kitaptaki mevzular, yukarıda zikredilen ikili metod kullanılmak suretiyle yeni ve muhtelif bilgiler do rultusunda yeniden ele alınmakta; eserin bütününde müellif, nesir formunda ele aldı ı mevzuunu daha sonra manzum bir biçimde i lemektedir. Böylece *Marifetname*’de, bir yandan iki ayrı zümreye hitap eden bir yöntem kullanılmak suretiyle öreti kuvvetlendirilir ve hedef kitle geni letilirken; di er yandan iki ayrı sunum tekni i kullanılmak suretiyle de anlatım zenginleştirilmektedir. İnsan vücudunun estetik açıdan da incelendi i bu “İkinci Kitap”ta; “ilm-i simya”ya baş vurularak, insanın karakteri; beden yapısı ve kıyafetleri ile ili kilendirilmektedir. Bu bölümde aynı zamanda anatomi, rüya tabirleri, beden sağlığı ve do al beslenme, yeme-içme-giyinme âdâbı ve kaideleri, hayat-ölüm, ruh-beden ilişkisi ile ilgili çarpıcı bilgiler yer almaktadır. Kitabın sonunda, insan anatomisi ile ilgili bütün bu analizlerin “yaratılıandan, Yaradan’ı idrak etme” gayesine binaen yapıldığı vurgulanmakta, böylece ara tırmacı için, insan mahiyeti etrafından, ahlak tasavvuru özüne do ru bir kapı aralanmaktadır. “Üçüncü Kitap”, nefsin terbiye yolları ile nefsi terbiye artlarının izah edildi i kitaptır. Bu yönüyle dinî ve ahlakî görüşlere zengin bir muhteva ile kaynaklık etmektedir. Ahlaklı olmak, burada da tekmil Sünnî itikatta karıla laca ı üzere, dindar olmakla sıkı sıkıya başlıdır. Bu durum, dindar olmanın artlarından soyutlanmı bir formda müstakil “etik” görüşlere tesadüf etme ihtimalini bertaraf etmektedir. Dindar olmanın yollarını ise müellif bu “kitap”ta, “Kitap ve Sünnet’e uyma”, “Rahmani namaz”, “cihanın

lezzetlerini terk” gibi bahlıklar altında i lemektedir. Aynı “Kitap”ın içindeki di er bir bölümde meziyete ula manın yolları anlatılmakta ve irfana vasıl olma; “az yemek”, “az uyumak”, “az konu mak”, “uzlet”, “zikir” vb. gibi esaslara dayandırılmaktadır. “Tevekkül”, “tefviz”, “sabır”, “rıza” gibi tasavvufi hallerin izahını; tarikat yolları, velilerin kerametleri ve hikmetleri takip etmekte; bunların ardından nefsin yedi makamı, bu makamların keyfiyetleri ile makam sahiplerinin vasıfları gelmektedir. Sonuç olarak, “Üçüncü Kitap”ın bütününde, ahlaklı olmak; Allah’ı bilmek ve O’nu sevmekle ili kilendirilmektedir. Bu “Kitap”ın ayrıca, “dünyanın mahiyeti ile iyi ve kötü hasletleri”nin i lendi i bir bölümü vardır ki, “kanaat”, “rızk”, “geçim” ve sair bahlıklar altında müellifin, insanın dünya ile ili kisini derecelendiren görü lerini beyan etmekle, “i hayatı” ve prensiplerine dair öngörüler hakkında bir fikir vermesi bakımından ba ka bir de er arzetmektedir. *Marifetname*’nin hemen elli sayfayı bulan hatimesinde ise müellif, birincil ve ikincil sosyal ili kilerin mesnedlerini ortaya koymakla, aynı zamanda okuyucusunun eline bir âdâb-ı mua eret risalesi de vermi olmaktadır. Bu “Hatime”de brahim Hakkı klasik ahlak kitaplarındaki formu korumakla birlikte; ince tafsilatları, veciz ibareleri ve ça ının geleneksel yakla ımını a an fikirleri ile *Marifetname*’sinin öhret ve tesirini günümüze ta ımayı ba armı tır.

3. *Mecmûatü’l-İrfaniyye*: Tam adı “*Mecmûatü’l vahdaniyye fî ma’rifeti’n-nefsi’r-rabbâniyye* olan eserin, müellifin, bundan kısaca *İrfaniyye* diye andı ı da görülmektedir.<sup>513</sup> . Hakkı’nın 1174’te (1761) derledi ini belirtti i eserin bir kısmı Arapça, bir kısmı Farsça ve daha uzun bölümü Türkçe olup, dört yazma nüshası bilinmektedir. Kitapta hadis oldu u rivayet edilen, “kendini bilen Allah’ı da bilir” sözü tasavvufi yönden ele alınmı ; müellifin görü lerini slam dü ünür ve mutasavvıflarının görü leriyle desteklenmi tir.<sup>514</sup>

4. *İnsâniyye*: Tam adı *Mecmûatü’l-insâniyye fî’ma’rifeti’l-vahdaniyye* olan bu geni hacimli eseri müellif yüz kırk kitaptan üç lisan üzerine topladı ını söyler.<sup>515</sup>

5. *Mecmûatü’l- meânî*: Bazı nüshalarında “*Mecmûatü’l-Hakkı*” ba lı ını ta ıyan bu eser müellifin Erzurum’da yazdı ını söyledi i ana eserlerinin be incisi ve

<sup>513</sup> Ça ncı, a.g.m. s.310.

<sup>514</sup> Ça ncı, a.g.m., s. 310, Çelebio lu, a.g.e., s. 32, Kahya, Esin, “Erzurumlu brahim Hakkı”, *A.Ü.I.F.D.*, XL, 1999, s. 371-386.

<sup>515</sup> brahimhakkıo lu, Mesih, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, st, 1973, s. 72; Arapça, Farsça ve Türkçe kaynakları hakkında bkz. Çelebio lu, a.g.e., ss. 33-35.

sonuncusu olup, 1178'de (1765) üç lisan üzerine nazmedilmi tir.<sup>516</sup> Kitapta dinî ve tasavvufî iirler yanında astronomi ile ilgili cep tahtasının kullanımını hakkında Türkçe bir bölüm, Kur'an tecvidine dair yine Türkçe bilgiler, Arapça, Farsça ve Türkçe küçük bir sözlükle, "Kavaid-i Fürsiyye" başlıklı di er bir bölüm bulunmaktadır<sup>517</sup>. Eserin içinde Molla Mustafa'ya (Mustafa Fânî) brahim Hakkı tarafından kendi eserleri de dahil olmak üzere elli be kitabın tavsiye edilmesi, bu mecmuanın, adı geçen zâtâ ithaf edildi ini dü ündürmektedir<sup>518</sup>.

brahim Hakkı'nın "bu be ten on kitab aldım ki cümle lübb-i ma'nîdir/be i ilm-i erîattır be i ilm-i ledünnîdir" beyitinde belirtti i üzere bundan sonraki on eser yukarıdaki ilk be eserden do mu tur:

1. *Tuhfetü'l-kirâm*: brahim Hakkı'nın Tillo'ya gittikten sonra kaleme aldı ını belirtti i "evlat eserler" serisinin ilkidir. *Mecmûatü'l-meânî*'den Arapça ve Farsça olarak faydalanıldı ının ifade edildi i eser hakkında 1180'de (1766) yazıldı ı dı nda ba ka bir bilgi yoktur; eserin nüshası ile kar ıla mak mümkün olmamı tir.<sup>519</sup>

2. *Nuhbetü'l kelâm*: Kendisinin ikinci evlat eser olarak gösterdi i ve 1182'de (1768) *Mecmûatü'l-meânî* ve *Marifetname*'den yapılan alıntılarla olu turuldu u (intihab) yine müellifî tarafından bildirilen bu eser de halen elde bulunmamaktadır.

3. *Meşâriku'l-yûh*: 1185 (1771) yılında kendisine ait olanlarla birlikte di er bazı eserlerden derledi i, tasavvuf ba ta olmak üzere çe itli konulara dair Farsça, Türkçe ve az sayıda Arapça manzumeden olu an bir antoloji (müntehâbat, güldeste) dir.<sup>520</sup> Avâmil-i Nahviyye ve Kavâid-i Lisan-ı Farsiyye adlı risaleleri de ihtiva etmektedir.<sup>521</sup>

4. *Sefînetü'r-rûh min vâridâti'l fütûh*: 1187'de (1773) Di er bazı eserler Türkçe, Farsça ve Arapça iirlerin kırk bölüm halinde derlenmesiyle (vâridât: gönle gelenler, ilhamlar) meydana gelmi tir.<sup>522</sup>

5. *Kenzü'l-fütûh*: 1188'de (1774) düzenlenen eser tasavvufî ve didaktik mahiyetteki 1021 beyitten olu maktadır. Bunlardan sekseni Arapça, geriye kalanı

<sup>516</sup> brahimhakkı lu, a.g.e., s. 72.

<sup>517</sup> Ça rıcı, a.g.m., s. 310.

<sup>518</sup> Çelebio lu, a.g.e., s. 36.

<sup>519</sup> Çelebio lu, a.g.e., s. 37, Ça rıcı, a.g.m., s. 310.

<sup>520</sup> Çelebio lu, a.g.e., s. 37, Ça rıcı, a.g.m., s. 310.

<sup>521</sup> Altınta , a.g.e., s. 35.

<sup>522</sup> Çelebio lu, a.g.e., s. 37, Ça rıcı, a.g.m., s. 310.

Türkçe'dir. Beyitlerin bazıları *İrfaniyye*'den alınmıştır.<sup>523</sup> Müellif, kitabın sonunda "Fakîrî" mahlasıyla yazdığı dua mahiyetindeki iki manzumesinde eserle ilgili bilgi vermektedir. (müfredat oldu kitab-ı müstetâb ey rûh-ı rûh/resmidir lübb-i tasavvuf ismidir Kenzü'l-fütûh)<sup>524</sup>

6. *Definetü'r-rûh*: 1189'da (1775) derlenen eserde müellifin *Mecmûatü'l-meânî*'sinden seçilmiş Arapça, Farsça ve Türkçe dört yüz beyitin yanında daha önce yazdığı *Cilâü'l-kulûb ve İnsân-ı Kâmil* başlıklı risaleleriyle üç mektubu biraraya getirilmiştir.<sup>525</sup>

7. *Rûhu's şürûh* : 1189'da (1775) hazırlanmış olup müellifin *Dîvan*'ında yer alan *İlâhînâme*'den seçilmiş manzumelerden<sup>526</sup> özellikle, *Mahzenü'l Esrar*'dan<sup>527</sup> meydana gelmiştir.

8. *Ülfetü'l-en'am*: Müellifin 1189'da (1775) *Marifetname*'den alıntı yaparak düzenlediğini belirttiği eser<sup>528</sup> günümüze ulaşmıştır.<sup>529</sup>

9. *Urvetü'l-İslam*: . Hakkı, *Marifetname*'den istifade ile 1191'de (1777) hazırladığını bildirdiği, ayrıntılı olarak Türkçe yazılmış eserini oğlu Muhammed Akir için kaleme aldığını ifade etmektedir.<sup>530</sup> Bir "mukaddime", on beş "bâb" ve "hatime" kısımlarından meydana gelen bu eser daha çok dinî mahiyettedir.<sup>531</sup> Kitapta Kur'an'ın büyüklüğü, tecvid kuralları, sünnete ittiba, esmâ-i hüsnâ, Hz. Peygamberin isimleri ve hilyesi, itikat, salâmın artları, namazın artları gibi konular işlenmektedir.<sup>532</sup>

10. *Hey'etü'l-İslam*: *Urvetü'l-İslam* ile aynı tarihte yazılan eserin önsözünde müellif *Marifetname*'nin birinci "fen"inde bulunan astronomi konularının eski telakkilere göre olanlarını derlemiştir.<sup>533</sup> Filozofların astronomi ile ilgili eserlerini okumanın inancı bozacağını söyleyerek de, bu tür konuları terkettiğini belirtmektedir.

<sup>523</sup> Çarncı, a.g.m., s. 310, Altıntaş, a.g.e., s. 35.

<sup>524</sup> Çelebioğlu, a.g.e., s. 38.

<sup>525</sup> brahimhakkıoğlu, s. 140-141.

<sup>526</sup> Çarncı, a.g.m., s. 310

<sup>527</sup> Çelebioğlu, a.g.e., s. 39.

<sup>528</sup> brahimhakkıoğlu, s.72.

<sup>529</sup> Çarncı, a.g.m., s. 310.

<sup>530</sup> Çarncı, a.g.m., s. 310.

<sup>531</sup> Çelebioğlu, a.g.e., s. 39.

<sup>532</sup> Çarncı, a.g.m., s. 310.

<sup>533</sup> Çelebioğlu, a.g.e., s. 39.

Hamza Ganiyullah'a ithaf olunmu tur.<sup>534</sup> . Hakkı'nın ayrıca Farsça iirlerden seçti i 144 beyitlik iki manzumesinin de yer aldı ı antoloji türü *Lübbü'l-kütüb* adlı bir eseri daha bulunmaktadır. Mesih brahimhakkıo lu yedi cilt oldu u söylenen eserin iki cildinin kendisinde bulundu unu<sup>535</sup>, Çelebio lu da 1971-1977 tarihleri arasında Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde ö retim görevlisi ve Eski Eserler Satınalma Komisyonu'nda vazifeli iken bu güldestenin be cildinin üniversite kütüphanesi için satın alındı ını söylemektedir.<sup>536</sup> brahim Hakkı'nın Tertîbü'l-ulûm ba lı ını ta ryan Türkçe manzum bir eseri daha vardır. Dört be varaktan ibaret olan risale,<sup>537</sup> çe itli ö retim kademelerinde okunması gereken derslere ve ö retim kurallarına ili kin muhtevası dolayısıyla önemli kabul edilmektedir.

## D. Görü leri

### 1. Dinî Görü leri

brahim Hakkı'nın dinî görü lerini incelemeye geçmeden önce; aynı zamanda iki dü ünçe dünyasının, dolayısıyla iki müellifin ve ya adıkları dönemlerin temel teolojik farklılıklarını ortaya koyan birkaç hususa i aret etmek gerekti ini dü ünmekteyiz. Bu hususlar aynı zamanda Smith'in dinî görü lerine nazaran brahim Hakkı'nın, ait oldu u sosyal/siyasal yapı ile özde lik arz eden dinî görü lerinin niçin daha yalın ve net oldu u ile ilgili bir temel te kil eder.

Bu girizgahtan sonra net bir tespit içeren u ifadeyi kullanabiliriz: Osmanlı Devleti, slamî de erlere ve hukuk geleneklerine verdi i belirleyici önem itibariyle Ehl-i sünnet akidesine ba lı slami bir devlet olup –imparatorlu un geni bünyesinde dört mezhebi içeren hukuk çerçevesiyle birlikte– daha çok Anadolu'da toplum nezdinde benimsenen mezhep itibariyle de Hanefi'dir.<sup>538</sup> Dolayısıyla brahim Hakkı için, Smith'in din görü lerinde yaptı ımız kapsamlı soru turma ve uzun tahlillere gerek

<sup>534</sup> brahimhakkıo lu, a.g.e., s. 154.

<sup>535</sup> brahimhakkıo lu, a.g.e., s. 52.

<sup>536</sup> Çelebio lu, a.g.e., s. 40.

<sup>537</sup> Özyılmaz, Ömer, *İbrahim Hakkı Erzurumi'nin Tertib-i Ulûm İsimli Eserindeki Eğitim Görüşleri Yüksek Lisans Tezi*, Uluda Ün. Sosyal Bilimler Ens., 1986, s. 10-14.

<sup>538</sup> Akarlı, Engin Deniz, *Osmanlı Devletinde Din Ve Vicdan Hürriyeti, Osmanlı Topraklarında Cemaatlerin Hak ve Durumları: Genel Düşünceler, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 33*, stanbul: Ensar Ne riyat, 2000, s. 30.

kalmaksızın yukarıdaki cümleyi aynen iktibas edebiliriz.\* Erzurumlu brahim Hakkı “ehl-i sünnet” itikadına bağlı bir Müslüman olup mezhep itibariyle Hanefî’dir. Nitekim Marifetname’nin itikat ve ibadet adabının ikinci üçüncü bölümünün (fen) birinci bâbında Kitap ve Sünnet’e uymanın önemini vurguladıktan sonra döneminden itibaren günümüze kadar Sünnî bir akîde olarak tekrar edilen bir beyiti, mensup olduğu inanç dünyasını ortaya koyar:

*“Hudâ Rabbim, nebim hakkâ Muhammed’dir resûlullah  
Hem İslâm dînidir dinim Kitâbımdır kelâmullah.”*<sup>539</sup>

Akaidin tashihinin istendiği yüz onaltı beyitlik mazumenin bu başlangıç beyitinden sonraki ikinci beyitte müellif, akaid açısından kendi aidiyet çerçevesini, yukarıdaki tasvirimiz doğrultusunda tasdik eder:

*“Akaid içre ehl-i sünnet oldu mezhebim cem’a  
Amelde bu Hanife mezhebidir mezhebim vallah.”*<sup>540</sup>

“Kalbî itikadı tashihi ve ehl-i sünnet ve’l-cemaat mezhebine uymayı”<sup>541</sup> bildiren manzumede aynı zamanda “sahabe-i güzün, tâbiun, eimme-i din, selef-i salihinin itikadı nizam bulmu tur.”<sup>542</sup>

Gerçekten de Osmanlıları tarih sahnesine çıkmalarından itibaren bir yandan İslam Âlemi’nin siyasi birliğini, Sünnî Akide etrafında tesis etmeye çalışırken diğer yandan da, İslam dünyesini, esasları Gazâlî tarafından belirlenen felsefeli mi olan Sünnî Kelâm üzerine bina etmeye çalışmıştı. Öte yandan Moğol istilasının sonucunda büyük çapta Smaili ve Caferî müslümanların etkisine giren Kuzey Irak, İran ve Maverâunnehir bölgesindeki Sünnî bilginler, Diyar-ı Rum’da hükümlerini kökleştiren Osmanlıları tarafından büyük imkânlarla Anadoluya çağrılmaları ve bu sayede kısa zamanda Bursa ve Edirne gibi Osmanlı başkentleri ünlü bilginlerin ünlü rakibi haline gelmiştir.<sup>543</sup>

\* Osmanlı tebasının hemen her ferdiyi bağlayan bu inanç çerçevesinin, hukuki/siyasi uygulamalardaki yansımaları bir başka deyişle İslami mensubiyetin, yerli hukuk ve örfi hukuk ile ilgili kısıtlı araştırmada zaman zaman değerlendirilecek olan bir husus olup, konunun uzmanlarınca halen karıt bakış açıları zaviyesinden tartışılmaya devam edilmektedir.

<sup>539</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 263.

<sup>540</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 263.

<sup>541</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 263.

<sup>542</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 263.

<sup>543</sup> Karlıoğlu, Bekir, “18. Yüzyıl Başında Osmanlı Dünyasını, st.:B.F.T., s. 292-293.



Edebi açıdan da çok güçlü olan yukarıdaki manzumede,<sup>544</sup> eserin bütünündeki akaid görüşlerinin muhtasar bir beyanıyla karşı karşıya olduğu umuzu, dolayısıyla müellifin, kelâmi açıdan dinî görüşlerinin neredeyse tamamının bu tek bir şiirin tahliliyle ortaya konulabileceğini görürüz. Bu analiz aynı zamanda, ehl-i sünnet akaidinin tesirindeki klasik kelâm eserlerinin muhteva ve tasnifiyle de aynen örtüşmektedir. Allahın sıfatları, melekler, peygamberler ve hasseten son peygamber olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) özellikleri, teklif-i mela-yutak, kıyamet günü, imanın durumu, dört halife, hilafetin Kureyşlilere, havf ve reca, slamın artları, namazın, abdestin, gusulün, teyemmümün, orucun, haccın rukunleri olmak üzere “kamunun itikadı bu yüz on beyit içre”<sup>545</sup> ve “hak mezhep” olarak ortaya konur. İbrahim Hakkı, şiirin bütününe yaydığı slam'ın “amentü”sünü son iki beyitte adeta hatırlatırcasına imanını tasdik eyleyerek Allah'a emanet eder:

*“Ne kim kılmış Habibullah bize tebliğ ahkamı  
Kabul ettim onu âmentü billah ve hükmüllah  
Dilim ikrarını kalbimle tasdik eyledim  
Senin hıfzında imamın emanet olsun ey Allah.”*<sup>546</sup>

Konunun başında takip ettiğimiz yöntemimiz izlemeye devam ettiğimiz Osmanlı Devlet anlayışına yön veren kültür birikimlerinden birinin de tasavvuf olduğunu söyleyebiliriz. “Tasavvuf, farklı din ve kültür görüşlerinin kaynaşmasını kolaylaştıran birtakım özelliklere sahip olduğu için, farklı cemaatlere mensup insanların etkileşimini ve Osmanlı âleminin görece daha hoşgörülü bir ortam olarak gelişmesini de kolaylaştırmıştır.”<sup>547</sup> Dolayısıyla bir kez daha vurgulamak gerekirse “Anadolu'nun dinî-sosyal yapısı, slamın kuvvetle etkilendiği eski Türk sosyal ve kültürel yapısının, belirli ölçü ve alanlarda Anadolu'daki Türk öncesi mahallî kültür unsurlarını özümsemesiyle oluşmuş slam ağırlıklı bir dinî-sosyal yapıdır.”<sup>548</sup> Böyle bir sosyal yapının içinde gelişen tasavvuf da, toplumun çeşitli kesim ve tabakalarının sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel niteliklerine göre de işlenmiş bir şekilde, oluşumunda katkısı bulunan yukarıdaki iki faktörün izlerini taşımaktadır. Bir tarafta “Mevlevîlik, Nakîbedilik ve Kadirîlik in

<sup>544</sup> İbrahim Hakkı, a.g.e., ss. 263-266.

<sup>545</sup> İbrahim Hakkı, a.g.e., s. 266.

<sup>546</sup> İbrahim Hakkı, a.g.e., s. 266.

<sup>547</sup> Akarlı, a.g.e., s. 33.

<sup>548</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, “Anadolu'nun Dinî Kültürel Coğrafyası ve Sufilik”, *Degâh*, C.3, Sayı: 29, Temmuz, 1992, s. 12.

büyük mutasavvıfları tarafından yönlendirilme ve eğitilme süreçleri; diğer tarafta Yesevîlik, Melamîlik ve Bektaşîlik'in eğitimi köylüler.”<sup>549</sup> Bu tabloda Sünnî ehîr topluluğunun önemli bir mutasavvıf/mütefekkir modeli olarak karşımıza çıkan İbrahim Hakkı, ya adını tasavvufî hayatında gerek dinî/ahlakî gerekse sosyo-ekonomik açıdan adeta prototipini temsil eder. Müntesibiyle ilgili çeşitli yorumlara rağmen,\* Marifetname’de diğer hiçbir tarikatın adabından hatta adından bahsedilmediği halde “velilerin en seçkinlerinin tercih ettiği yol” (havâsı evliyanın muhtarı olan Tarîk-i Nakîbendî râhı)<sup>550</sup> olarak nitelenen Nakîbendiyye’ye geniş yer ayrılması, (443. ve 450. sayfalar arası) İbrahim Hakkı’nın bu tarikata mensup olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Bu mülahazalardan, müellifin dinî görüşlerinin, müntesibi bulunduğu tasavvufî geleneğin temel prensipleri ve manevî iklimi dahilinde incelenmesinin zaruretini çıkarabiliriz. Fakat biz konuyu; *Marifetname*’deki, nefsin mertebeleri, sûfîlerin makamları, seyr-i sülûk süreci ve adabı gibi tasavvufî ıstılahlar çerçevesinde değil, bu çerçevenin, daha çok Allah-insan (toplum) ilişkisini ilgilendiren ve etkileyen uzantıları doğrultusunda inceleyeceğiz. Eserin muhtevası, bu zaviyeden bir incelemeye geçit verdiği gibi, muhtevayla özdeş olarak adı ise adeta bakı açımıza destek verir. Tasavvufî bir ıstılah olarak “marifet”, ruhani halleri ya ayararak manevî ve ilahi hakikatleri tadarak sûfîlerin, iç tecrübe ile vasıtasız olarak elde ettikleri bilgidir.<sup>551</sup> İnsan, marifet kazandıktan sonra akıl bu marifeti idare edebilir.<sup>552</sup> “Hakiki ilim” ise insanı gerçek yetkinlik demek olan Marifetullah’a ulaşma vasıtasıdır. Fakat sûfîler marifetin süreç ve sebepleri üzerinde muhtevasından çok durmuşlardır. Geleneksel tasavvuf literatürü doğrultusunda *Marifetname*’nin bütünü, –adeta– marifet bilgisine sahip olmanın en temel şartı olarak Allah’ı bilmenin ve bu bilincin insanda uyanabilmesi için gerekli bâtnî/manevî ve dâhî/maddî şartların arayışıdır. Bu tesbitimiz ilk olarak, tıpkı

<sup>549</sup> Altıntaş, Hayrani, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Dünce Eserleri Dizisi, İstanbul: M.E.B. Yay., 1997, s. 211.

\* Daha çok Nakîbî veya Kadîrî olduğu söylenen mutasavvıf, Bursa’lı Mehmet Tahir’le birlikte pek çok kişiye göre ise Üveysî’dir. Torunlarından Mesîh İbrahimhakkıolu dedesinin Nakîbî veya Üveysî olmadığı; ayin ve merasimleri olmayıp altı kaideden meydana gelen “tarîk-i fenâ yolunda olduğu” ileri sürer.” (Bkz. İbrahimhakkıolu, Mesîh, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul, 1973, ss. 191-192.) Üstad’ın Nakîbî ile ilgili karine sayılabilecek bir başka ifade yine Marifetname’deki Farsça bir beyittir: E her bân hep yüksekte olsun istersen / Nakîbîlerin yolunda bir nakîbî ol, bân sen.

<sup>550</sup> İbrahim Hakkı, a.g.e., s. 443.

<sup>551</sup> Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yay., 1991, s. 316.

<sup>552</sup> Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 6.b., İstanbul: Ötüken Yay., 1996, s.106.

Gazâlî gibi brahim Hakkî'nın ahlak anlayı nın da temelini, insanın kendini tanınması meselesinin olu turdu unu söylememize imkân tanır. kinci olarak, naklî ilimler yanında akli/pozitif olanlara da verdi i önemin, dolayısıyla slami literatürde mütefekkir/ulema ve mutasavvıf/dervi hüviyetiyle yer alı nın, yine müellifin “marifet” görü ünden kaynaklandı nını söyleyebiliriz. Bütün mutasavvıflarca hayatın en yüksek gayesinin “marifet”, marifetin en yüce derecesinin da “Marifetullah” olarak kabul edildi i temel tasavvuf doktrininde Marifetullah'ın yolu “kendini bilmek”ten geçer. “ u halde, kendi varlı nını bilmek, ‘Hay’ ve ‘Vedud’ Allah'ın varlı nını bilmeye anahtar ve ayna olmaya kabildir.”<sup>553</sup> Kendini bimenin anahtarı da Âlem'i bilmektir. Allah bütün Âlem'i insanın tasarrufuna vermi , insanın bedenini de ruhuna itaat ettirmi tir ki insan kendi bedenine, organlarının olu umuna, güçlerinin tertibine bakarak ‘a a ı’ ve ‘yukarı’ Âlem’de bunun benzerlerini bulup, aynı düzenin orada da sürdü ünü görsün. Özellikle kendi ruhunun, bedeninde mutasarrıf olması gibi Allah'ın da Kâinatta tasarrufta bulunup onu yönetti ini idrak etsin, buradan hareketle Allah'ın fillerine ve sıfatlarına vâkıf olarak sevgisini ve kullu unu O'na yöneltsin ve böylece irfan ehline katılsın.<sup>554</sup>

Görüldü ü gibi bu dü ünceler; insanı, kuvve halinde (fıtraten) “e ref-i mahlûkat” olarak kabul eden slami dü ünceyle, fiiliyatta “insan-ı kâmil” durumuna yükselmesine imkân tanıyan tasavvufi dü üncenin canlı ve tipik bir örne idir. Bir ba ka deyi le, insana, toplumsal sorumluluk ve yetki açısından “halife” misyonunu biçen Kur’ani bakı açısıyla; aynı do rultuda, kâmil ahlâka ula ma sürecindeki insanı merkez edinen tasavvufi bilgi teorisi, brahim Hakkî'nın görü lerinde mükemmel bir ekilde mezc edilmi tir. Bu sentez konumuzla da yakından alakalı olarak bizi slam’da ve slam tasavvufunda din ile ahlakın örtü mesine götürür. Allah fikrinin bir kimsenin zihninde ve gönlünde tam olarak yerle medi inde (içselle me), slami ahlak mefhumlarının da bu ki inin ya da olu turdukları toplumun hayatında yeterince belirleyici olamayaca ı çıkarımı, slam’da bütün temel ahlak kurallarının geçerliliklerini Allah’tan aldıklarının açık ve artsız bir delilidir.<sup>555</sup> Dolayısıyla Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren slam toplumunun ahlak anlayı nını belirleyen temel bir unsur olarak tasavvuf; bu anlayı ı, nefse kar ı verilmesi gereken bir sava , yani insanın ahlakî mükemmeli e ulaşmasını

<sup>553</sup> brahim Hakkî, a.g.e., s. 223.

<sup>554</sup> brahim Hakkî, ss. 223-224, 385-386.

<sup>555</sup> Bkz. 6/91, 22/74, 39/67.

önleyen bedeni ve dünyevî tutkuların ba ımlılı ından kurtulma mücadelesi olarak geni halk kitlelerinde yaygınla tırmak istemi tir.

brahim Hakkı'nın astronomi ve anatomiye özel ilgisi ve *Marifetname*'de bu konulardaki detaylı ve kapsamlı açıklamaların; yukarıdaki tahlillerimiz do rultusunda yaratıcının tanınmasının (Marifetullah), insan ve kâinatın tanınmasından geçti i “eserden müessire ula ma metodu”nun bir uzantısı oldu u söylenebilir. Dü ünürümüz, bu gayesini “âlimlerin ileri gelenleri”nden ve “kibar-ı evliya”dan olan “hakikatin önderi”, “ara tırcıların senedi” Hz. Mevlana'nın, “Astronomi bilimi (ilm-i hey'et) göklerin ve yerin yaradılı mını dü üneler için en büyük sanatkâr olan Allah'ı tanımakta ne güzel yardımcıdır.” Sözü ile delillendirir. Yine “Bütün bilimleri kendisinde cem eden tükenmeyen feyz kayna ı.” mam-ı Gazâlî'nin “astronomi ve anatomi (te rih) bilimlerini bilmemek Allah'ı bilmemek gibidir” sözü, her iki bilim için karine kılınır.<sup>556</sup> Ya adlı dönemin dü ünçe yapısı ile ilgili bölümde ortaya koydu umuz gibi, müellifin açıklamalarında, “avam” ve “havas”a olmak üzere takip etti i iki ayrı/zıt metodu ve muhtevayı (güne ve yer merkezli teoriler), “evrim/südûr nazariyesini ve ilm-i simya/kıyafet görü ünü bir tarafa bırakırsak, “astronominin hikmetleri”nin ortaya konulu unun, tıpkı amaçta oldu u gibi sonuçta da yine yukarıdaki hikmete mebni oldu u görülür: “Astronominin hikmetlerinden bu miktarca beyan ile irfana vesile olan tefekkür ve tezekkür, Halık'ın sanatlarını ö retmeyi kolayla tırmı ve matlub-u âlâmız olan marifet-i Mevla husul bulmu tur.”<sup>557</sup>

Tasavvuf gelene i do rultusunda insanın kendini “küçük Âlem” olarak bilmesi; hem “büyük insan” olarak Âlem'i, hem de bu idrak üzerinden Âlem'deki hemcinslerini tanıyarak “sosyalle mesi”ni sa lamaktadır. Böylece tıpkı mutasavvıf brahim Hakkı'nın tasavvufî görü lerinde oldu u gibi, bu tanıma ameliyesinde astronomi ve anatomi, sosyolojik ve psikolojik açıdan kar ılıklı bir fonksiyon icra ederek bir yandan da insanın ontolojik gayesiyle özde biçimde Yaratıcı'nın tanınmasını kolayla tırmaktadır: nsan, görünürde bir küçük Âlem'dir ki onun dı ında bulunan büyük Âlem'dir. Çünkü büyük Âlem'de her ne var ise onun benzeri bu küçük Âlem'de de bulunmu tur. u halde cihanın özlerinin özü arifbillah olan kâmil insandır. Kendisinde eriat, tarikat ve gerçek olgunlu u bulmu tur. Yani onun sözleri güzel,

<sup>556</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 21.

<sup>557</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 86.

fiilleri güzel ve ahlakı güzel olmu tur. u halde her kimde ki bu üç alamet ortaya çıkar; o, mümin, arif ve kâmdir. E er ikisi bulunursa mümin ve ariftir. E er biri bulunursa mümin ve gafildir. E er hiç biri bulunmazsa cahil ve tembeldir. Cümle âlem ahs-ı vahid farzedilmi tir. Bu insan-ı kâmil, onun kalb-i müniri bulunmu tur.<sup>558</sup>

Kemâle ula manın yolu bir yandan sahih bir itikat ve düzenli bir ibadetten yani kitap ve sünnete ittibadan geçti i gibi bunlardan hiç de ayrı olmayan tasavvuftan yani gönül terbiyesinden destek alınmalıdır. Bu meyanda tasavvufun en anlamlı ifadelerinden biri “*divan*”da yer alır:

*‘İlm-i kulûb oldu çünkü ilm-i tasavvuf  
Kalbini sâf eyle çekme bâr-ı tekellûf’<sup>559</sup>*

Beyitin adeta açılımı olarak tasavvuf, *Marifetname*’de “ki inin kendi kalbini, muhabbet-i mâsivadan kesip, muhabbet-i Mevla’ya ba lamasıdır”<sup>560</sup> ekinde tanımlanır. Tasavvuf aynı zamanda “Ehl-i sünnet ve cemaat mezhebi üzere tashih-i itikat edip, o Habib-i Ekrem’in söz, fiil ve ahlakına tâbi olmaktır ve ahlakını süsleyip, mizacını de i tirip, zikre devam ve tam teveccüh ile ünsiyet makamına ve huzura ula maktır.”<sup>561</sup> brahim Hakkı’nın bu ve benzeri pek çok görü ünde aynı zamanda ahlakî ve iktisadî telakkilerine zemin te kil etme açısından dikkati çeken husus, kâmil ahlakın mâsivadan uzakla makla gerçekte ece inin farz edildi i münzevi bir tutumun benimsenmesidir. “Terk-i dünya, kurtulu un sırrı, ferahın sebebidir.” “Ancak dünyayı terk eden sonsuz nimeti bulur.” “Akil, ondan yüz çevirendir.”<sup>562</sup> Ülgener’in “çözülme devri zihniyeti” olarak tanımladı ı bu tutumun, onsekizinci yüzyıl Osmanlı toplumsal hayatında, tasavvufi gelene in adeta zirveye ula an etkisiyle belirlenen toplumsal yapının ve hâkim tasavvufi zihniyetin prototipini te kil etti ini söyleyebiliriz.

## 2. Ahlakî Görü leri

Din görü lerinde vurguladı ımız üzere brahim Hakkı’nın ahlak anlayı ı bir dinî ahlak örne i olarak din görü ünün bir uzantısı ya da açılımı do rultusunda ele alınabilir. Haddizatında dinî/teolojik ahlakın, en genel anlamıyla; dinin, insan iradesine

<sup>558</sup> brahim Hakkı, a.g.e., ss. 220-228.

<sup>559</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 111.

<sup>560</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 452.

<sup>561</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 452.

<sup>562</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 273.

yön veren otorite oldu unu kabul eden bir ahlak sistemi oldu unu hatırladı ımızda buradan ara tırma konumuzla yakından alâkalı bir ba ka tesbite daha yükselmek kolayla ır. Batı'da onsekizinci yüzyılda ya anan büyük bilimsel ve sosyal telakki dönü ümünden sonrası istisna edilmek kaydıyla “ahlakı içermeyen ve ahlaklı davranı ile bir dine aidiyeti bir arada de erlendirmeyen bir din hemen hemen yoktur.”<sup>563</sup> Konuyu tek Tanrılı dinlere te mil etti imizde Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlı ın hâkim oldu u kültür ortamlarında yeti mi dindar dü ünürlerin, ‘ahlakî iyi’yi Allah’ın iradesine ba lamakta olduklarını ve dünya ile ahiret saadetinin ancak bu iradeye uymakla kazanılaca ına inandıklarını görürüz. Bu suretle dinî otorite ile ahlakî otorite birle mi ve hatta aynile mi olmaktadır.<sup>564</sup>

Bunları slam dini temelinde ifade etti imizde yani söylenenleri slam’a indirgedi imizde; gayesi dünya ve ahiret saadetini temin, iyiye, do ruya, amel-i salihe, emr-i bi’l ma’rufa sevk olan slam dininin, ahlakı açısından da gayesinin ba ka bir ey olmadı ı rahatlıkla öne sürülebilir.<sup>565</sup> Ba ka bir deyi le slam’da ahlakî de erlerin esasını, Allah’ın emirleri te kil etmektedir. Bütün bunlardan dolayı “ slam ahlak”ı formuyla ortaya konan eyin, “faziletleri aklın yardımıyla vahiyden çıkarmak ve bu çıkarımı tevhid ve ahiret dü üncesiyle desteklemek” oldu u üzerinde slam âlimleri ittifak halindedirler. slam’da ahlakîlikle dinin e anlamlı kavramlar oldu u dahi söylenebilir. Bu durumda, slam ahlakının vasatı, vahiy tarafından belirlenmekte, mutlaklı ı da ahlak ilkeleri ile vahiy arasındaki bu sıkı ili kiye dayanmaktadır. Nassı ve ilahi kaynaklı dinleri temel alan bütün ahlak sistemleri bu ekilde kategorize edilir. Ahlakî alanda belirleyici olan esaslar ilahi vahye de uygundur. Buradan, her ahlakî prensibin dinî bir dayana ı oldu u görü üne yükselebiliriz. Yukarıda da belirtti imiz gibi furuatta farklı ahlak ve mua eret kuralları ortaya koysalar da, her üç ilahi din, ahlakî iyi olan ile yine ahlakî kötü olanın kayna ını Allah’ın iradesinde temellendirmeleri noktasında nazari ittifak halindedirler. Bu konsensus, iman-ahlak ili kisi çerçevesinde u ekilde ifade edilebilir: Ahlaklı olmak, içte, imanlı olmak ile paraleldir, ahlaklı davranmak da, pratikte, Yaradan’ın koydu u sınırlar içerisinde davranı sergilemektir. Ahlakî bilinçlenmenin, kendini Allah’a kar ı sorumlu tutması ise Allah fikrine ba lı olarak tevhid, nübüvvet ve ha ir inançları ba lamında sa lanır.

<sup>563</sup> Ceylan, Yasin, “Din ve Ahlak”, *Doğu Batı*, Yıl: 1, Say: 4, A ustos, Eylül, Ekim, 1998, s. 101.

<sup>564</sup> Türkgülü, Mustafa, *F.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 3, 1998, s. 304.

<sup>565</sup> Yıldız, Sakıp, *İbrahim Hakkı Hazretlerinde Ahlak Anlayışı*, Ankara: A.Ü. .F., 1980, s. 136.

Böylece aynı fikrin ve uzantısı olarak bu üç ba lamın slam toplumunun ahlakî hayatında yeterince vuzuha kavu turulmasının gereklili i kendili inden ortaya çıkar. brahim Hakkı'nın *Marifetname*'sinde gerçekte timek istedi i, bundan ba ka bir ey de ildir. Tasavvufla ilgili didaktik erh ve yorumların gayesi, sonuçta; tevhid, nübüvvet ve ha ir inaçlarının, tarikat adabı ve seyr-i sülûk yöntemiyle ferdin ruhunda ve hayatında toplumsal ili kileri de kapsayacak ekilde ahlakî bir bilinç olarak yerle tirilmek istenmesinden ibarettir.

*Marifetname*'de nassî ahlakın geleneksel tasavvuf normlarıyla ikame edilmek istendi i bu yakla ım, kanımızca *Marifetname* sahibinin ahlakî görü lerinin geleneksel tasnifin dı ında de erlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Daha çok kelami, tasavvufî ve felsefî ba lamda yapılan üçlü tasnife<sup>566</sup> Macit Fahri'nin; tasavvufî ahlakı, dini ahlak ba lı ı altında ve Kur'ani dünya görü ü, kelami kavramlar ve felsefî katagoriler ile birlikte ele almasıyla ve nassi ahlakı eklemesiyle geleneksel tasnifin sayısıyla birlikte içeri i de de i mi tir.<sup>567</sup> Ara tırmalarımız sırasında, brahim Hakkı'nın nassî, kelami, felsefî ve özellikle tasavvufî ahlakın karı ımı ve sentezi olarak, dinî üst ba lı ı altında ele alınmaya elveri li hatta zorunlu görü lerinin, gelenekselin dı ında böyle bir referansa ba vurmaya gerekli kıldı ını gördük.

*Marifetname* gerek tasvirî ve didaktik mahiyetteki ahlakî muhtevası gerekse tasavvufun dinle adeta özde kılındı ı “kâmil insan” ö retisi ile bir ahlak kitabı hüviyeti ta ır. Fakat slam dü ünçesinde ahlak eserlerinin genel karakteri olarak göze çarpan felsefî temel en aza indirgenmi olup, teorik ahlak problemlerine de çok az ilgi gösterilmi tir. Bunun yerine slam'da ahlakî ve dinî de erler olarak görülen konular, günlük hayattaki pratik yönleriyle yani amelî ahlak açısından, samimi ve sade bir ifade e li inde ele alınmı , böylece halk tarafından anla ılmaları hedeflenmi tir. Toplumsal ba lamda daha çok, geleneksel toplumların özelli i olan birincil ili kilere yer verilmi , ahlakî esaslar ve sosyal adap kuralları; aile içi, akrabalık, kom uluk, dostluk, mür id-mürid, hoca-ö renci, hizmet alan-veren ili kileri gibi farklı sınıflara mensup ki ilerinin kar ılıklı davranı ları nezdinde, ortaya konmu tur. “Tasavvuf ehli”nin ve ulemanın adap ve erkânı söz konusu oldu unda havas-avam ayrılı ı gözetilmi tir. Bu ayrılıktaki havas

<sup>566</sup> Geleneksel üçlü tasnifler için bkz. Uluda , Süleyman, “Ahlak ve De i im”, Köprü, No: 75, 2001, s. 30.

<sup>567</sup> Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer skendero lu, Atilla Arkan, stanbul: Litera Yay., 2004, ss.13-26.

adına, “halvet der encümen”den ziyade, “halvet” esas alınmıştır. Fakat avama yöneltilen ahlakî öütlerde toplum/toplumsalla ma adabı ön plandadır. Bütün tasavvufi/ahlakî konularda Kur’an’dan, hadis literatüründen, Ra id halifeler ile Hasan Basri, Zünnûn Mısrî, Veysel Karani gibi ilim ve takvasıyla tanınan Sünnî ahsîyetlerden, hukemadan, belagat ehli ve aairlerden zaman zaman da israiliyattan destek alınmıştır. Bu yüzden eserde ahlak ile din ve tasavvuf arasındaki sınır yok denecek derecede belirsizdir.

Bu tasnifi ve metodu dikkate alarak müellifimizin ahlak görüşlerini incelemeye geçtiğimizde, ilk gözümüze çarpan husus, ahlakın bir ilim olarak, “*Tertibü’l Ulûm*” risalesindeki tanımında bile tasavvufa başvurulmuş olmasıdır: “Ahlak ilmin, bilgil tarikat/Hem tut, hem okut oldur hakikat.” Aynı konuda; Aristo’nun ilim tasnif geleneğini izlenmiş fakat onbirinci sırada bulunan cüzîyat ilimleri arasında “Tedbir-i Menzil” (ev ekonomisi) zikredilmeyerek yerini ilm-i ahlak almıştır.<sup>568</sup> Marifetname’de iktisat bahsini, aynı çağda ekonominin Batı’daki (dolayısıyla Adam Smith’in görüşlerindeki) toplumsal ve bilimsel konumundan ne kadar farklı ve yalın bir şekilde ele alınmış olduğunu adeta tenbih eden bu durum, konumuz açısından çarpıcı bir diler husustur.

*Marifetname*’de, insanın ahlak yapısına temel oluşturan güçler, yine geleneksel Mevâî anlayışı çerçevesinde ele alınmış olup, İbn Sina ve İbn Miskeveyh’in Aristo’dan mülhem tasnifleriyle büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. (brahim Hakkı’da, nefsin temel güçlerinin tematik tasnif denemesi için bkz. **ema: 3**.) Eserin bütünü göz önüne alındığında müellifin, nazari ahlak konularına sadece bu bölümde ve bu konular dolayısıyla temas ettiği söylenebilir.<sup>569</sup> İslam ahlak düşüncesinin çok az eser verilmiş alanlarından biri olarak nazari ahlakın nadide eserlerinden “*Tehzibü’l-Ahlak*”ın<sup>570</sup> Miskeveyh’e ait olduğu, yine nazari ve pratik ahlakı birleştirme teebbüsünde bulunan müellifin İmam Gazalî<sup>571</sup> ve İslam mevâî felsefesinin olgunluk döneminin en büyük isminin İbn Sinâ<sup>572</sup> olduğu hatırlanıldığında *Marifetname*’nin, nefsin güçleri gibi teorik/felsefi bölümlerdeki kuvvetli etki kaynakları da kendiliğinden aydınlanmıştır. Gazalî’ye göre temel “fazilet” ve “rezilet”lere temel olan üç kuvvet; “hikmet”, “ecaat” ve “ıffet”, brahim Hakkı’da da aynen kabul edilir. Bunlar sırasıyla

<sup>568</sup> Fındıklı, a.g.e., ss. 14-15.

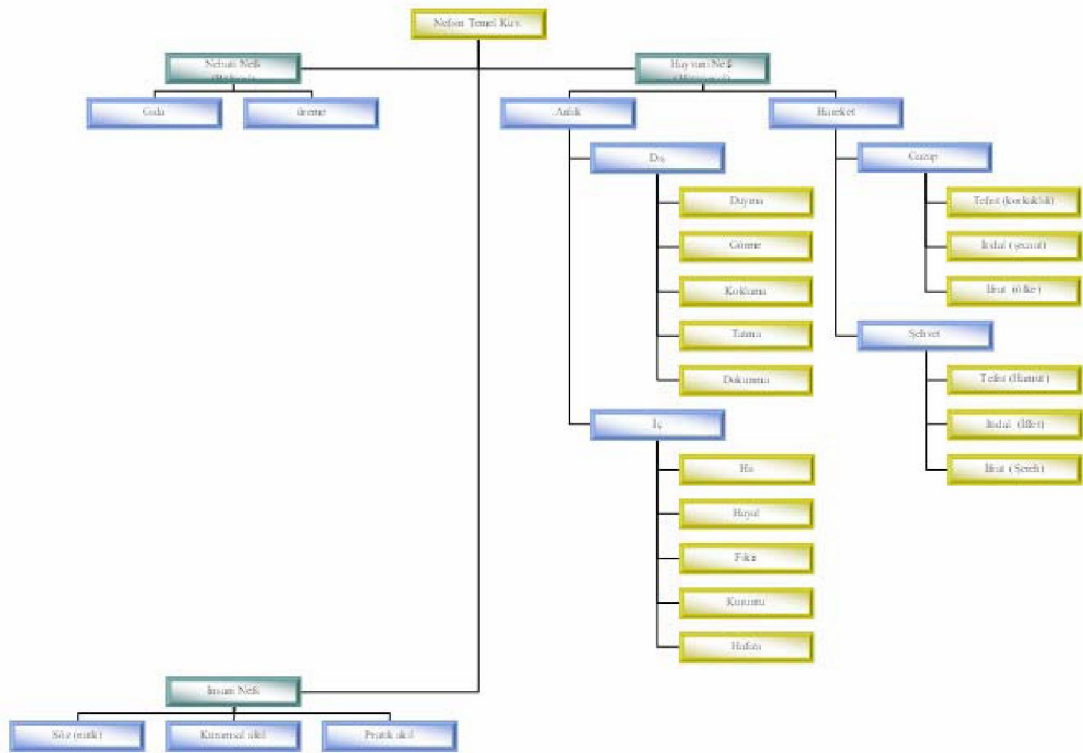
<sup>569</sup> brahim Hakkı, a.g.e., ss. 202-207.

<sup>570</sup> Pazarlı, Osman, *İslamda Ahlak*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972, s. 41.

<sup>571</sup> Pazarlı, a.g.e., s. 41.

<sup>572</sup> Çarıcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: M.Ü. İ.F. Vakfı Yay., 1989, s. 96.





Şema 4: Nefsin Temel Kuşvetleri

“nutk”un, “gazab”ın ve “ehvet”in faziletleri bir ba ka deyi le itidal ba lamlarıdır. Yine Gazâlî do rultusunda bu faziletlerin ifrat ve tefritleri ho kar ılanmayarak birer “rezilet” addedilir. Bir ba ka deyi le bunların ifrat ve tefritlerinden erdemsizlikler (ahlak-ı zemime), itidal derecelerinden erdemler (ahlak-ı hamide) meydana gelir. Hikmetin ifratı “cerbeze” (bir takım mantık oyunları ile insanı yanıltmak, hilekârlık), tefriti “belâdet” (izansızlık, ahmaklık); gazabın ifratı tehevür (öfke, saldırganlık), tefriti cebanet/cübün (korkaklık); iffetin ifratı ereh ( iddetli hırs, ehvet), tefriti hamud (zayıflık, isteksizlik) kavramlarıyla, kar ılıklı olarak ortaya konur.<sup>573</sup> brahim Hakkı; itidali nutk, ifratı cerbeze ve tefriti belâdet olan nefsi-natıkanın, sra suresinde (17/85) emr-i Rabbani (Rabbani emir) olarak gösterilen ruh-u insani (insani ruh) oldu unu dü ünür:

*“Hak Teala Kelam-ı Kadîm’inde... bu insani ruhun bir Rabbani emir olduğunu duyurmuştur... Bu emrin makam ve merkezi siyah noktadır ki iki yüzlü ayna gibi dönücü ve parlaktır...Gerçi her insanın içinde bu ayna mutasavvırdır. Fakat cehl-ü gafflet pasıyla gazab-ı şehvet cengiyile ve hubbu dünya rengiyile o ayna mukedderdir.”<sup>574</sup>*

brahim Hakkı’ya göre aynanın parlatılması ancak ilm-i hakikatle, ittiba-ı eriatle, nazar-ı ibretle, hilm-i iffetle, zühd-ü taatle, zikir ve fikirle mümkün olacaktır. Bunların erdemli karakter vasıfları olarak insan ruhundaki izdü ümleri, dü ünürün, bir hadis-i kudsiden yaptığı ı alıntıya göre tevekkül, feyizlenme, sabır ve rızadır. Bu vasıflara da ilim, hilm, zikir ve alı kanlık kapılarından geçilerek ula ılır.<sup>575</sup> Evliyaya olan ihtiyaç da tam bu noktada, yani “ahlak-ı hamide”ye ula ma sürecinde belirir ve ulemanın din, iman, adap, erkân konularındaki e itimine denk gelir.<sup>576</sup> Dolayısıyla aklî bilimlerde

<sup>573</sup> bn-i Miskeveyh, Gazali ve di er slam filozoflarıyla birçok kelamcı fakih ve mutasavvıfın, ruhun temel güçleri ve bunlardan do an temel fazilet ve reziletlere dair görü leri büyük ölçüde Eflatun ve Aristo’nun görü lerinin devamıdır. Bunun da sebebi, onların bu konudaki ba lıca görü lerinin ve özellikle tasniflerinin, ana hatlarıyla slam ahlak telakkisiyle uyu masıdır. Gerek Eflatun’un tasnifindeki temel faziletler gerekse özellikle Aristo’nun uzun uzun i ledi i vasat ve itidal görü ü esasen slam kaynaklarında da benimsenmi hususlardır. (Ça rıcı, a.g.e., s. 22). Hattâ Aristo ve slam ahlakı arasındaki en ilginç benzerli in, aynı konuda yani fiillerin ifrat ve tefritin ortasındaki vasata ili kin görü lerinde oldu u dü ünülmektedir. Kur’an’ın, “Biz sizi böylece vasat bir ümmet kıldık” (ahlakî, dini ve davranı sal), (2/143) di er taraftan Peygamberimizin “her eyin en hayırlısı vasat olanıdır” sözü bu benzerli in – slam açısından- nassi delilleridir. Fakat slam’da bu vasatın belirlenmesi ancak vahiy aracılı ıyla ve “sırat-ı müstakim” zemininde gerçekleşir. (1/6, 6/126, 15/41,19/36, 43/61). (Açıkgenç, Alparslan, “Kar ılıklı Ahlak Aristoteles’in Ahlak Felsefesi ve slam Ahlak Anlayı ı”, çev. Ensar Ni anci, Köprü, stanbul: Yeni Asya Yay., Sayı: Temmuz-A ustos, Eylül, 2001, ss. 97-98.)

<sup>574</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s.293.

<sup>575</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 294.

<sup>576</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 400.

inananla inkâr eden mü terektir ama marifet nurunu bulmak yalnız müminin i i olarak sufi adabıyla elde edilir. Burada brahim Hakkı'nın aklî ilimle, batınî ilmin arasını ayırdı nını ve birincisini kullu a, di erini Allah'ı tanımaya, bilmeye has kıldı nını görüyoruz. Fakat “her ne kadar ilim marifetten daha genel, marifetse ilimden daha özel ve önemli ise de Allah kullarından her ikisini de murat etmi tir.”<sup>577</sup>

Seyr-i sülûk sürecini tamamladı nını, ifadelerinden tahmin etti imiz yazar, tasavvufi hayatında tecrübe etti i “Mevla a kına vasıl olma usulünü”, aynı zamanda ahlak-ı hamideye ula ma sürecindeki manevî a ırlıklı temrinler olarak eserinde ortaya koyar. Gerçi “Allah’a giden yollar mahlûkatın nefesleri sayısınca çoktur fakat muhabbet ehline fenâ ve cezbe en layık ve münasiptir. Çünkü tarik-i fenâ; gayet yakîn, re it, vazıh ve âlâdır.”<sup>578</sup> Bu yolun yöntemi, brahim Hakkı’ya göre de klasik tasavvuf gelene ince “usul-ü a ere”dir. Adı ise, tasavvuf yolunun Kur’an’ın çizdi i ahlakî istikametle çakı tı nını ve erkânının ondan alınan ilhamla kuruldu u ima edilircesine, eserin bütününde “sırat-ı müstakim” olarak geçer.

Sırat-ı müstakimden ayrılarak dalalete dü enlerin (ehl-i ibaha) vasıflarını anlatırken, cehalet ve hataya dü tükleri be yönü ortaya koyu undan, müellifin, bu yönlerin mefhum-u muhalifi olarak “sırat-ı müstakim”de kalma artlarını da zımnen ifade etti ini dü ünebiliriz: “Ol mübahiler ki ahkâm-ı Hüda’dan araz etmi lerdir ve dinî mübin yolundan çıkıp yanlı gitmi lerdir. Cehl-i hataya be vech ile dü mü lerdir.”<sup>579</sup>

İki, Alah’a, zatına ve sıfatlarına iman etmemek; ikincisi yeniden dirilmeyi ve ha rı inkâr ve be incisi “havf ve reca” dengesini bozmak olan bu olumsuz vasıfların, özellikle üçüncü ve dördüncüsü konumuzu yakından ilgilendirir:

*“Üçüncü vech ile hata eden ol taife tehzib-i ahlakı inkâr edip şöyle demişlerdir: Şeriat bize kalbimizi gazap ve şehvetten, riya ve kibirden arındırmamızı emretmiştir. Bu ise mümkün değildir. Zira ki nefsimiz bu sıfatlarla, mecbuldur. Cibilliyyet ve beşerîyetin ise tebdili, emr-i muhaldır... Nitekim kalb eshaf-ı cibilliyyesinden ayrılmaz ve huy canın altındadır çıkmadıkça terk etmez böyle zehab edenler bilmelidir ki şer-i şerif ol sıfatları külliyyen mahvedip gönülden gidermek emretmemiştir. Bilakis onları akıl ve kalbin tasarrufu altında tutmayı emretmiştir. Bu ise mümkün, müesser ve mücerredir.”<sup>580</sup>*

<sup>577</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 430.

<sup>578</sup> brahim Hakkı, a.g.e., ss. 424-426.

<sup>579</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 451.

<sup>580</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 451.

Müellif bu dü üncesini, “ben de tıpkı sizin gibi bir insanım, bir insanın kızıdı ı gibi bende kızarım” hadisi ve devamında yine Peygamberimizin çocuklu unda be erî sıfatların kendisine üstün gelmi ken sonra onları ma lup etti ini ifade eden sözleriyle delillendirir. Yöntemi do rultusunda “o takva sahipleri, öfkelerini yutanlar ve insanların kusurlarını ba ı layanlardır” hadis-i kutsisiyle de görü ünü peki tirir.<sup>581</sup> brahim Hakkı bu görü üyle, özellikle slam ahlak felsefesinde önemli bir yer i gal eden “ahlakın de i mesinin imkânı” konusunun tartı ıldı ı “fitri” (tabii) veya “müktesep” (kazanılmı ) ahlak çe itlerinden ikincisini savunmaktadır. Dolayısıyla “nefsanî melekelerden olması itibariyle ahlakı izale etmek kabil de ilse de, e itim ve ö retim, alı mak ve çevre itibariyle o esaslara tereddüb eden ekiller, ta yir ve tebdil edilebilir. Esasen izale ba ka, tebdil ba kadır... nşan hayatta buldukça ehvet ve öfkelenme kuvvetlerinden kendisini kurtarması mümkün de ildir. Fakat ö retim ve e itim ile bunları itidalli hale getirmek ve aklı selime teslim olmu halde buldurmak elbette mümkündür ve her zaman görülmektedir.”<sup>582</sup> Bu görü lerinde brahim Hakkı’nın, Galenci gelenek do rultusunda Fârâbî ve Mâverdî etkisinde oldu u söylenebilir. Bilindi i üzere ahlakın mizaçla ilgisi konusunda aynı gelene i benimseyen Mâverdî de Fârâbî gibi erdemli ki inin, faziletlerinin zenginli i sayesinde reziletlerini baskı altında tutmayı ba aran insan oldu unu dü ünmekteydi.<sup>583</sup> Müellifimizin, yine Fârâbî gibi, açıkça isim vermemekle birlikte Eflatun ile Aristo’nun konuyla ilgili görü farklarını uzla tırmaya çalı an bn-i Miskeveyh’in dü üncelerinin de etkilendi ini görüyoruz. Bilindi i gibi bn-i Miskeveyh, yalnızca tabii dolayısıyla do u tan oldu unu ve de i tirmenin imkânsızlı nı öne sürenlerin görü ünü; hem temyiz ve akıl yetene ini, hem de siyaset, e itim ve ö retim ilkelerini inkara yol açtı ı ve tecrübeler de aykırı oldu u için isabetsiz ve hatta saçma bulmaktadır. Onun tercih etti i görü e göre insan, e itim (te’dip) ve ö retimle (mevâız) hızlı veya yava da olsa ahlakî de i meye yatkın bir tabiatta yaratılmı tır.<sup>584</sup> Fakat Akseki’nin, brahim Hakkı’nın aynı konudaki görü lerinin adeta özeti olan yukarıdaki cümlelerindeki e itim ve ö retim, dü ünürümüze göre, Miskeveyh’in hilafına ancak tasavvuf terbiyesi dairesinde elde edilmektedir.

<sup>581</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 451.

<sup>582</sup> Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlak İlmî ve İslam Ahlakı*, Ankara: Gece Matbaası, 1979, s. 33.

<sup>583</sup> Çarıcı, Mustafa, Mâverdî’de Siyaset Ahlakı, *İslâmiyat*, C.VI, Sayı: 1, 2003, s. 73.

<sup>584</sup> Çarıcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: M.Ü. .F.V. Yay., 1989, s. 117.

Dördüncü kötü vasfın sahipleri, “o taifedir ki nefislerine marur olup kendilerinden üstün ve kâmil tanımayıp öyle derler”:

*“Biz öyle haletlere vusul bulmuşuzdur ki meâsimden (günah, kötülük) bize bir zarar gelmez ve bu hâlât ile gönlümüz derya gibi olmuştur ki kazurat ile nâ-pâk olmaz.”<sup>585</sup>*

Fakat bunlar derya gibi olmanın, sükûnet bulmak ve hiçbir istek ile müteharrik olmayıp ve hiçbir nesneden hatırlarına keder gelmemek oldu unu bilemezler. Oysa bir kimse onların biriyle konu urken saygıda kusur etse, tahfif veya tahkir etse ona yıllarca dü manlık yapar ve zarar vermekten ba ka gaye gütmeyizler. te bunlar gazap ve ehvetlerine tutsak olan ahmaklardır ve insanlıkları kemal bulmayıp nakıs kalmı tır.<sup>586</sup> Tehzibü’l-ahlak ise bizzat olgunluktur ve irfan yoluna girmeyen bu olgunlu a eri emez. Allah dostları, insanın en erefli hasleti olarak kemalin; gönlü ve ruhu arındırmak, iyi ve güzel ahlakla donatmak oldu unu söylemi lerdir. Bu da yine dü ünüre göre kalbi, kötü hayvani vasıflardan arındırmak ve ruhu, üstün Rabbani ahlak ile süslemekle mümkün olur. lahi dostluk ve huzur ancak böyle bulunur. Mevla’nın yoluna girmekten maksat, zaten sayılan kötü ve çirkin vasıflardan<sup>587</sup> kurtulmak ve üstün, güzel ahlak ile sıfatlanmak suretiyle olgunluk kazanmaktır.<sup>588</sup> Fakat ahlak-ı zemimenin terk edilebilmesi Marifetname’nin tamamında vurgulandı ı gibi “Allah yakınlarının (tarîk-i mukarribîn) yolu için konulan altı esasa (erkan-ı sitte) ba lıdır ki bunlarda, az yemek, az uyumak, az konu mak, uzlet, devamlı zikir ve tam bir tefekkürdür.” Bu altı esasın uygulanmasında dü ünür, nefsin güçlerinde oldu u gibi ifrat ve tefrite kaçmaksızın itidal ve orta halî (halet-i vüstâ) tavsiye eder. Bundan dolayı yemek, uyumak ve konu mak hakkında “terk etmek” de il, “azaltmak” ifadesini kullandı ını vurgular.<sup>589</sup> Bu üstün vasıflar aynı zamanda nefsin makamlarında terakki etmenin vazgeçilmez artlarıdır ve bunlara ula ma yolundaki bütün tecrübeler ancak seyr-i sülûk ile kazanılabilir. Allah dostlarının yoluna, yani tasavvuf dairesine intisab etmeyenlerin, kötü vasıflardan tamamen kurtulması da, Mevla’nın huzuruna yükselmesi de mümkün de ildir.<sup>590</sup>

<sup>585</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 451.

<sup>586</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 451.

<sup>587</sup> Vasıflarla ilgili tablo için bkz s. 237.

<sup>588</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 461.

<sup>589</sup> brahim Hakkı, a.g.e., ss. 467-468..

<sup>590</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 461.

Gerek nefsin güçleri, gerekse mertebeleri açısından nüanslar dı ında Gazâlî, Fârâbî ve bn-i Miskeveyh'in etkisinde gördü ümüz müellifin; onların ahlak görü lerinin esasını te kli eden bir hususu dı laması, kendi görü leri ve devrin zihniyeti açısından ilginç bir özellik arz eder. Bu husus; Gazâlî, Fârâbî ve bn-i Miskeveyh'in, hikmet, ecaat ve iffet faziletlerinin elde edilmesiyle kazanılan ve bu üç faziletin ahenginden do an dördüncü bir fazilet olarak çok geni ekilde ele aldıkları “adalet” kavramıdır. Mesela bn-i Miskeveyh de, Gazâlî de Aristo'nun ifadelerini aynen tekrarlayarak, adaleti, erdemin yalnızca bir parçası de il, tamamı; aynı ekilde zulmü de, reziletin tamamı olarak kabul etmi lerdir. Yani adalet için, di er üç fazilette gördü ümüz ifrat ve tefrit söz konusu de ildir. Onun sadece zıddı vardır ki, bu, zulüm reziletidir.<sup>591</sup> Hatta adalet, bütün a ırılıkların ortası ve genel olarak rezilet denilen a ırılıklardan kurtulmayı sa layan bir erdem oldu u için bütün erdemlerin en tamı ve adeta odak noktasıdır. Tam bu noktada bn-i Miskeveyh, adaletle “vahdet kavramı” arasında büyük bir yakınlık görür. Çünkü varlıkta birlik, yetkinli i ve tamlı ı, dolayısıyla erdemi; çokluk, ba kalık ve karga a ise istikrarsızlık ve eksikli i, dolayısıyla rezileti gösterir. Erdemlerde bu birlik noktası adalettir.<sup>592</sup>

Zannımızca adaletin yakından ilgili oldu u –hatta bn-i Miskeveyh'in e anlamlı olduklarını dü ündü ü– di er bir kavramın “e itlik” olması ve yine Miskeveyh'in dü ünçesinde toplumsal ve siyasi adalet konularına bu kavramla geçilmesi,<sup>593</sup> tıpkı ilimlerin tasnifinde “ilm-i tedbr-i menzil”in dı ta bırakılması gibi, mezkur konuların dı lanması sonucunu do urmu tur. Biraz daha açmak gerekirse, –hem Gazâlî'ye hem de Miskeveyh'e göre– adaletin uygulama alanlarının; servet ve imkânların payla tırılması, alı -veri iradi muamelelere ili kin düzenlemeler, zulüm ve haksızlı a konu olabilecek di er eylerin payla tırılması oldu u hatırlandı ında, müellifimizin bu konulardan hem kendisinin hem de devrin hakim zühd anlayı ı adına imtina etmi oldu u bir kez daha ortaya çıkmı olur. Aristo'nun ticaret ve hizmet gibi insan hakkına konu olan muamelelerde adalet ve e itli i sa lama fonksiyonundan dolayı “sessiz adalet” olarak kabul etti i para toplumsal münasebetlerde dengenin (itidal, tavassut) ya da adalet ve e itli in sa lanmasında temel kaynaktır. Adaleti, yukarıda ifade etti imiz gibi bütün faziletlerin temeli olarak kabul eden bütün slam dü ünürleri

<sup>591</sup> Ça ıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s.126; Coskun, Ahmet, “Gazali'nin Ahlak ve ktisat Görü ü”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:6, Kayseri, 1989, s.224.

<sup>592</sup> Ça ıncı, a.g.e., s. 126.

<sup>593</sup> Ça ıncı, a.g.e., ss. 126-127.

adaleti, dolayısıyla onun temel vasıtası olarak “para”yı aynı do rultuda yani, hem ferdî hem de siyasî ahlak bakımından ele almı lardır. Buradan dü ünürümüzün siyaset alanında da tıpkı ekonomide oldu u gibi “ba ımsız” kalarak ruhunu bu tür “maddi” fikirlerden soyutlamak istedi i ve bu tutumunu, nefsin tekâmülü açısından gerekli bir haslet olarak tavsiye etti i sonucuna ula abiliriz. Özellikle, sosyal davranı ların düzenlenmesi amacıyla eserin sonunda ortaya konulan bireysel ahlakî ö ütler çerçevesinde; çalı ma, rızık, kazanç, alı -veri gibi Ülgener’in, “iktisadî zihniyet” adını verdi i maddi alanda serdedilen prensipler, brahim Hakkı’nın asketik/zühdi tutumunun en net ekilde ortaya konuldu u i aretlerle yüklüdür. Dolayısıyla konunun tam bu noktası müellifin ahlakî görü lerinden iktisadî görü lerine geçi yapmaya, uygun bir vasat te kil eder.

**Ahşak-ı Hamîde-i Rabbaniye**  
(Övülen Rabbani Ahşak)

1. İlm
2. Hîm
3. Teşlîm
4. Sâil
5. Şefîyet
6. İhs
7. Mîrâkâle
8. Sâle
9. Şûlîm
10. Sâa
11. Şûh
12. Tevellîl
13. Teşîis
14. Teşîmet
15. Eza
16. Hîm
17. İbat
18. Hîm
19. Hîm
20. Hîm
21. Nîh
22. Tevîm
23. Telemîm
24. Kîf
25. Mîvâle
26. Hîb-ü-vele
27. Hîb-ü-lemel (Ümmesahlî sevgî)
28. Hîb-ü-şîk
29. Cûl
30. Sâle
31. Mîrâmet
32. Şûlet
33. Mîrâmet
34. Fîrâmet
35. Ahşak-ı saf
36. Ufîet
37. Hîmet
38. Afî
39. Tevellîl-ü-leşen (Beşer sevgî)
40. İalîf
41. Dîm
42. Şerîmsîmî (Eşîkîlerî şîmî)
43. Hîs-ı-mîlîmî (İyîlîmî şîfî)
44. Mîvâşîlî-şîmî (Hîvâşî şîmî)
45. Bîşî-şîmî (İşîmî şîmî)
46. Hîvî-şîmî
47. Teşî-şîmî (Eşîmî şîmî)
48. Teşî-şîmî (Eşîmî şîmî)
49. Şîmî
50. Vîlîm
51. İemî
52. İar
53. İemî-şîmî

**Ahşak-ı Temîme-i Bî**  
(Kötü hayvanî ahşak)

1. Celâlet
2. Gîşep
3. Uşup
4. Eza
5. Hîvîl (İmî şîmî)
6. Hîvîl
7. Kîm
8. Uşîf (Şîmî şîmî)
9. Şîmî-şîmî (Eşîmî şîmî)
10. Şîmî
11. Şîmî
12. Hîb-ü-şîmî (Mîmî şîmî)
13. Hîb-ü-şîmî
14. Hîb-ü-şîmî
15. Hîvî-şîmî
16. Hîvî-şîmî (Eşîmî şîmî)
17. Şîmî
18. İşî-şîmî
19. İşî-şîmî (Şîmî şîmî)
20. İşî-şîmî (Şîmî şîmî)
21. Aşî-şîmî
22. İşî-şîmî

Tablo 3: Övülen ve Yevlenen Ahşak Özellikleri



### Kibir ve Enaniyyet Sebepleri

1. İimde kibir (Allah için yaymakla Tevazuyla giderilir).
2. İadette kibir ( İlasla giderilir.)
3. Neseb ve haseb tutkusu
4. Hüs-ü cemal tutkusu
5. Kuvvet
6. Mal
7. Evlat, akraba, makam, tedris ve kurb-u sultan tutkusu

### Kibrin Alametleri

1. Tazim-i nefis için huzurunda veya kendi girdi i yerdeki insanların aya a kalkmalarından ho lanmak.
2. Ardından gelecek kimse yoksa bir yere gitmemek
3. Din büyüklerini ziyaret etmemek
4. Yanında ba kasının oturmasından kaçınmak
5. Konu urken muhatabının do rusunu kabul etmemek. Hatasını itiraftan ve ona dua ve te ekkürden kaçınmak.
6. Hastalıklı insanlardan kaçınmak
7. Zenginlerin davetine icabet edip, yoksullarınkine etmemek.
8. Evinin i lerini kendisi görmemek
9. Pazar i lerine kendisi çıkmamak.
10. Sakatat, sabun, kına vb.gibi de ersiz eyleri almaktan utanmak.
11. Otururken ve yürürken akran ve emsalinin ondan ileri geçmesi zül gelip onlardan uzakla mak.
12. Yamalı elbise giymemek.

**Tablo 4:** Kibrin Sebepleri ve Alametleri

### 3. Ekonomik Görü leri

Adam Smith'in, toplumun –hatta toplumların– iktisadî faaliyetlerini, bireysel haklar ve çıkarlar ya da onsekizinci yüzyıl Batı dü üncesine damgasını vurdu u ekliyle –toplumsal de il– do al bireye geçi süreci do rultusunda ele aldı ı ekonomik görü lerinin, gerek kavramsal açıdan gerek muhteva yönüyle “ekonomik” ba lı ı altında incelenmeyi gerektirecek bütün kriterlere sahip oldu u ilgili bölümde ortaya konulmu tu. *Ulusların Zenginliği*'nin kaleme alınımı ndan bu yana, Smith'in ekonomik görü lerinin ahlakî bir temele de sahip oldu u, yani “Ahlak Kuramının” “Zenginlik Kuramı”na temel te kil etti i ya da zıddı olarak ahlakçı hüviyetiyle/görü leriyle ekonomist hüviyeti/görü lerinde tamamiyle ayrı çizgiler ihtiva etti i, entelektüel dünyada bir “problem” olarak kapsamlı tartı malara sebep olmu tur. ktisat dü ünce tarihinde “Adam Smith Problemi” etrafındaki tartı malar süredursun tartı maya i tirak eden hemen hiç kimsenin üphe duymadı ı bir konu udur: Ekonomik faaliyetleri “rasyonel ekonomik birey” nezdinde ele alan Smith, aynı do rultuda ekonomiyi de, toplumun bütününden ayrı mı bir alan olarak ele alarak klasik iktisadın kurucusu olarak kabul edilegelmi tir. Böylece kendi yasalarına göre i leyen ekonomi fikri, sadece klasik de il neo-klasik iktisadın da temeli olmu tur.

Bu girizgah, bir yandan brahim Hakkı'nın bir din alimi (ulema) hüviyetiyle, dinî/ahlakî vasfı a ır basan bir eser olarak kaleme aldı ı *Marifetname*'den, “*Ulusların Zenginliği*” ba lamında her hangi bir ekonomik doktrin beklemememiz gerekti ine matufdur. Fakat bir yandan da müellifin, eserin bütününde ortaya koydu u ahlakî görü leri, iktisadî hayatı da ilgilendiren pek çok düstur ve tavsiyeyle birlikte ele alındı ında, bu görü lerin, nasıl bir iktisat algısına yol açtı ı, bütün açıklı ıyla ortaya çıkmaktadır. Bu durum aynı zamanda, brahim Hakkı'nın tasavvufi/ahlakî görü lerinin uzantısı olarak iktisadî hayat anlayı mının (“iktisat ahlakı”) ve bu yapı üzerinde kurulması gerekti ini dü ündü ü “iktisat zihniyeti”nin ipuçlarına ula mamıza da imkân tanımaktadır. Zaten “ekonomik görü leri” ba lı ı altında ortaya koyabileceklerimiz; dü ünürün, bu iki alanda serdetti i tasavvufi/ahlakî kanaatlerden daha fazlası olmayacaktır. Bu ba lamda ula mayı hedefledi imiz sonuçlar ise, onsekizinci yüzyılda din, ahlak, ekonomi ili kisinin kırılmasına sebebiyet veren hüviyetiyle “Ulusların Zenginli i” ya da Batı dü ünce dünyası ile, dinin ahlakî/manevî geli im hedefinin tasavvufi “pasif teslimiyet” ilkesiyle gerçekte tirilmek istendi i *Marifetname* ya da

slam dü ünçe dünyasının mukayesesine zemin te kil edecektir. Aynı zamanda, *Marifetname*'nin ekonomik açıdan tahlili, – uanda konumuzu ilgilendirmesede– Kur'an, Hadis, Asr-ı Saadet iktisadî hayatı ve Fıkıh vasıtasıyla ortaya konulacak bir temel iktisat mazumesiyle brahim Hakkı'nın ekonomik görü lerinin kar ıla tırılmasına imkân verir. *Marifetname*'nin, gerek ürünü oldu u onsekizinci yüzyıl Osmanlı toplumsal hayatını, gerekse aynı hayatın iktisadî hatta siyasi yönünü yansıttı ı dü ünüldü ünde, aynı tahlil, yine temel slam kaynaklarının bu konulardaki prensipleriyle örtü en ya da farklıla an yönlerin mukayesesine de fırsat tanıyacaktır. Bir ba ka deyi le slamiyet'in iktisat ahlakını esas alan normlarla (hatta modern iktisat politikalarıyla) Osmanlı iktisat zihniyetinin farklarını ortaya çıkaracaktır. Bütün bu izahlar bir yandan da, asketizmin toplumsal normlarıyla, ahlakî ve iktisadî açıdan –görünürde– büyük benzerlikler ta ıyan tasavvufî zühd ahlakının, nasıl olup da “kapitalist bir zihniyet”e yol açmadı ını zımnen bünyesinde barındıracaktır.

Yukarıda, Ülgener'e dayanarak<sup>594</sup> yapt ımız “ahlak” ve “zihniyet” ayrımı “kültür dünyamızın alttan üste kaderini tayin edecek olan ikili bir tabakala manın çık ı noktasını verecektir: Altta, temel de erleri ve politik yapısı ile ‘ortaça la mı ’ bir dünyanın iktisat ahlakı ve zamanla onun üstüne gelip oturacak olan ikinci bir tabaka: Çözülme devri zihniyeti.”<sup>595</sup> Aynı konuda yine Ülgener'in görü lerinin izini sürmeye devam etti imizde, iktisat ahlakından kastedileninin; ça ın genel ahlak normları dı ında ve onlardan ayrı bir disiplin olmayıp, geni kapsamı içinde sosyal ahlakın günlük ihtiyaç tatminine bakan tarafı oldu unu görürüz: “ ktisat ahlakı, gündelik tavır ve davran ılarımız üzerine –do rudur ya da e ridir yollu– yargılayıcı de er hükümlerinin söz ve deyim halinde ifadelendirilmi bütünüdür.” Özellikle din açısından bakıldı ında, iktisat ahlakı; dünya ili kileri kar ısında, ki iyi kulluk görevi ve yükümlülü ü idrakinde olarak belli bir tavır almaya ça ıran saik ve motiflerin topluca ifadesi olarak kar ımıza çıkar.<sup>596</sup>

Bütün bu ön açıklamalar, aynı zaman diliminde eserini vermi olan Adam Smith'in aksine, be erî bütün faaliyetlerin dinî/ahlakî potada de erlendirildi i ve insan

<sup>594</sup> Ülgener, Sabri F., *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, stanbul: Der Yay., 1981, ss. 21, Zihniyet ve din, stanbul: Der Yay., 1981, ss. 23-25, Aydınlar ve zm'ler, Ankara: Maya Yay., 1983, ss. 19-22.

<sup>595</sup> Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s. 21-22.

<sup>596</sup> Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 23.

tipinin de -dinî/ahlakî olmanın ötesinde- sûfî/zühdî oldu u brahim Hakkı'nın eserinde, aynı insan tipi ekseninde ahlakî/tasavvufî görü lerin incelenmesinin, ekonomik görü ler açısından yeterli olaca mının izahını te kil eder. Aynı görü lerin tahlili açısından, çıkı noktası olarak eserin (*Marifetname*) yapısından kaynaklanan bir zorunlulukla dinî ahlak temel alındı ında, iktisat ahlakı ile ilgili genel sosyolojik kanaatlerle<sup>597</sup> aynı yönde oldu umuz hemen göze çarpacaktır: “Bir yanda, dünya malının insanı Tanrı katından saptırma tehlikesi ve ona kar ı zühd ve riyazet! Di er yanda, hayatı velev en mütevazı çizgide sürdürmenin vazgeçilemez aracı olarak mal mülk edinme ve o yüzden de –yine vazgeçilemez olarak– dünya malı ile ilgi ve ili ki; iktisat ahlakı, din açısından, iki unsurun kâh birine kâh öbürüne a ırlık vermek suretiyle aralarını bulma yolunda harcanan gayretlerin bütünü olarak anla ılabilir.”<sup>598</sup> Böyle anla ıldı ında *Marifetname*'de “zühd” ve “riyazet” ve yine aynı do rultuda “dünya malı” ile ilgili bütün de erlendirmeler, sadece eserin yapısı açısından de il sosyolojik bakı açısından da iktisat ahlakı ba lı ı altında incelenmeye hak kazanmaktadır. Bu ba lamda eserden, insanın dinî ve ahlakî tutumlarının, sosyal ili kileri ilgilendiren hemen her yönünden iktisadî ahlakla ilgili bir kriter tesbit edilebilmektedir. Böylece pek çok slam dü ünüründe oldu u gibi, dinî/ahlakî hayatla iktisadî hayatın kar ılıklı ili kilerinin ele alını ında anahtar rol, “insan”a verilmektedir. Bu durum yine, eserin ait oldu u de erler dünyasında her iki hayatın da süjesinin “insan”; dü ünürün asıl ilgi alanının da –iktisat

<sup>597</sup> Sosyolojide, iktisadî zihniyet ve davranı ın, di er kurum ve davranı örüntüleriyle, özellikle de dinî olanlarla ili kisi hakkında çok zengin bir tartı ma materyali olu tu umu biliyoruz. Bu ba lamda din-iktisat ili kilerini kuramsal bir temele oturtturarak farklı geli me dinamiklerini açıklamanın bir analiz unsuru haline getiren Weber'in sosyolojide ve din sosyolojisinde imtiyazlı bir yere sahip oldu u da bilinen bir gerçektir. Weber yine bilindi i üzere tıpkı incelemekte oldu umuz konuda oldu u gibi, din-iktisat ili kilerini ilk olarak dinlerin pratik ahlakı ile toplumsal payla ım ve i bölümünü yansıtan tabakalar arasındaki etkile imde incelemi tir. De er ve inançların davranı lara olan etkisini göstermeye çalı an dü ünür, bir yandan da dinsel ahlak üzerinde dinin kendi amaçları ve vaad ettiklerinden gelen etkinin, belli tabakaların ya da siyasi ve iktisadî faktörlerin etkilerinden daha az belirleyici olmadı mını ortaya koymu tur. Ülgener ise Weber'in din-iktisat ili kisi üzerine geli tirdi i kavramsal analiz ve çerçevenin Türk tarihine sistemli bir ekilde uygulanmasının öncüsüdür. Bu sistemati i özellikle Osmanlı ortaça iktisat ahlakının çözülme devri zihniyetine yönelik olarak kullanmı tir. (Özkiraz, Ahmet, Sabri *Ülgener'de Zihniyet Analizi*, Ankara: A Yay., 2000, s. 205; Sayar, Ahmet Güner, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, stanbul: Dergâh Yay., 1986, s. 6.) Dolayısıyla din ve iktisat arasındaki ili kilerin slam örne inde yapılan herhangi bir de erlendirmesini, Weber'in açıklamaları ve Ülgener'in bu yakla ıma ba lı tarihsel analizlerine atf yapmaksızın ele almak mümkün olmamaktadır. Biz de metodumuz gere i *Marifetname*'nin ekonomik çözümlemesinde, brahim Hakkı'dan önce ya amı slam dü ünülerinin fikirlerinden daha çok faydalanmayı ye lemekle birlikte özellikle yorum ve de erlendirmelerde, yukarıdaki zorunluluk do rultusunda, A. G. Sayar'ın deyimiyile Weber-Ülgener adesesini teklifsizce kullanmaktan kaçınmadık.

<sup>598</sup> Ülgener, a.g.e., s. 24.

de il- din ve ahlak olu unun tabii bir sonucudur. Son olarak, görü lerinde, belki de bir “iktisat felsefesi” olarak de erlendirilebilecek en geni muhteva ve miktarda malzemenin bulundu u Gazâlî’nin –bile– bu felsefesindeki temel hedef ve gayesinin aynı do rultuda gerçekleşti ini söyleyebiliriz. Böylece, *Marifetname*’nin iktisadî açıdan tahlilindeki bakı açımızı, aynı zamanda onsekizinci yüzyıl öncesi slam ahlak dü üncesinin ortak bir özelli i olarak Gazâlî’nin görü leri nezdinde bir kez daha vurgulamı olaca ız:

*“Gazalî’nin ana endişesi, insanların iyi bir dinî/ahlakî hayata nasıl kavuşabileceklerinin araştırılmasıdır. Diğer her şey, bu temel gaye ile olan ilgileri derecesinde onu ilgilendirir. İktisadî hayat ve meseleleri de, böylece, dinî hayatla olan ilgilerinin derecesine ve gereklerine göre ele alınmışlardır. Başka bir ifadeyle, Gazalî, dinî hayatı iktisadî hayat açısından değil, iktisadî hayatı dinî hayat açısından ele almış ve değerlendirmiştir.”*<sup>599</sup>

Bütün bunlardan sonra brahim Hakkı’nın ekonomik görü lerinin; ahlak görü lerinde ortaya koydu umuz “insan”, “dünya”, “madde” ve bunların arasındaki kar ılıklı ili kiler üzerine kuruldu unu söyleyebiliriz. Kâinatın halifesi olarak insanın, di er insanlarla ili kilerinde, madde ve dünya kar ısında göstermesi gereken tutum, tavır ve davranı lar dinî referanslara ilaveten tasavvufî referanslar e li inde tayin edilmi tir. Dolayısıyla bunlara iktisadî davranı /ahlak merce i altında daha detaylı bakmak konunun çözümlenmesinde yeterli olacaktır. Haddizatında iktisat ahlakının, “hangi zamana ve çevreye ait olursa olsun, ihtiyaç tatmini yolunda insanın ‘madde’, ‘çevre’ ve ‘zaman’ ili kisi ile içten do ru bir hesaplama nın ifadesi”<sup>600</sup> oldu u hatırlandı ında, “sözü edilen ili kileri her defa teker teker sayıp dökecek yerde hepsini tek bir ifadede, ‘dünya’ sözünde toplayabiliriz.”<sup>601</sup>

Gerçekten de müellifimizin “dünya”ya bakı açısı ve “dünya hayatı” ile ilgili görü leri eserin bütünündeki iktisat ahlakına ı ık tutacak mahiyettedir. Dünya; eserde insanla ili kisinde ba lılık, uzaklık, yakınlık, terk, gönül verme gibi terimler etrafında her fırsatta hatırlatılmakla birlikte özel olarak bir bölüm “dünyanın mahiyeti, iyi ve kötü

<sup>599</sup> Orman, Sabri, *Gazâlî’nin İktisat Felsefesi*, stanbul. nsan Yay., 1984, s. 70.

<sup>600</sup> Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 31,

<sup>601</sup> Nitekim Ülgener’e göre büyük dinlerin tuttu u yol da budur. Aile ba ları, derece derece yakın ve uzak çevre, servet ve mülkiyet bütün bunların pe inde politik –ekonomik çıkar ve ihtiraslar, kısaca dinin ‘masiva’ adını taktı ı alaka ve ili kiler ‘dünya’ kavramında toplanmı görünür. Böylece madde, çevre ve zaman boyutları etrafında ele alınan ili kiler tek bir kli eye sı dırılmak istendi inde, bunlarla ilgili ‘mesafe’ tayini de bir noktada ‘dünya’ya yakla ma veya uza ında durma ekinde kendine göre bir muhteva kazanmı olmaktadır. Ülgener, a.g.e., ss. 31-32.

hasletleri”ne ayrılmı tır. Yine “uzlet”, “rızk”, “tevekkül”, “tefviz” ve “teslimiyet”; aynı mahiyetle ilgili bizim de takip edeceğimiz müstakil bölüm ve konulardır. Müellife göre dünya her şeyden önce geçicilik (fena), güçlük (anâ), sıkıntı (mihnet), me akkat, vebal, intikal yeridir ve sonludur (zeval). Ona sevgi her belanın madenidir. Dünya lezzetlerini terk eden ise kalıcı nimetleri (naîm-i huld) bulur.<sup>602</sup> Dünyanın, içindeki için de ersiz olması “kendini bilmesi”yle gerçekleşir. Kısır bir döngü olarak, ancak dünya çalması masından çekinen nefsini bilerek rabbini bulur. Allah’a hizmet edene dünya hizmet eder. Dünyaya hizmet edeni o istihdam eder. Ölümden önceki her şey, hayır olsun olsun dünyanın bütününden ibarettir.<sup>603</sup> Dolayısıyla müellif bir hadise<sup>604</sup> istinaden dünyadan ilk kısmı ahirete has kılarak, övülmü ve makbul kabul eder. Dünya ahiret için “tarla” kılındığından, bu durumun ölçüsü bir lezzetin meyvesinin ölümden sonra ortaya çıkmasıdır ki böylece o lezzet “mel’un” olan dünyadan sayılmasın. Bunun zıddı olarak ise ölümden sonra asla bir semeresi olmayan “maâsi ve münkirat misali ve hacetten fazla olan mübahat benzeri lezzetler” mel’un ve yerilmi (mezzum) olan dünyanın ta kendisidir.<sup>605</sup> Bu anlamda ölümden önceki her şey “dünya”, ondan sonraki her şey “ahiret”tir. Gazâlî’nin “memduh” ve “mezzum dünya” görüşüyle<sup>606</sup> neredeyse tamamıyla örtü en bu görüşün devamında müellif iki dünya arasına üçüncü bir kısım daha ilave eder ki bu iki kısmın arasında mutavassıt olmuştur. Bu mutavassıt kısmın ölçüsü, dü ünürümüzün ahlak görüşlerinde gördüğümüz üzere itidali muhafaza edenlerdir. itidalin tarifi ise yiyip içme, ginip ku anma, evlenme, çalı ıp kazanma, ev bark edinme, ekip biçme ve nihayet konu mada “mikdar-ı hacet olan hazz-ı acildir.”<sup>607</sup> Ülgener’e göre “itidal” ve “kanaat” kelimeleriyle ifade edebileceğimiz bu telakkide, orta ça ın ideal ve kâmil insan anlayışını daha yakından görebiliriz.<sup>608</sup>

*“Şu halde bir kimse yiyeceklerden her neyi helal-i hazır bulsa ve onun bir nev’inden kısmının yarısını doyuracak kadar yeme ve içmeye yönelse; giyecekten her neyi helal-i hazır bulsa sıcak ve soğuşu def edecek kadar orta halli bir giyim ile iktifa etse; kendine uygun akıl bir hanım alsa ve onunla kanaat edip kalsa; ev barktan ırz ve mahım siyanet miktarı kadar alçak bir menzilde otursa ve taayuş miktarı (geçinecek kadar) hilesiz sanat veya insaf ile*

<sup>602</sup> brahim Hakkı, a.g.e., ss. 272-273.

<sup>603</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s.273.

<sup>604</sup> Dünya ve içindekiler melundur. Ancak Allah’ı zikir, Kur’an okuma ve Allah rızası için bulunan sözler, durumlar, ameller ve cihan ileri gelenleri melun de ildir.” Bkz. brahim Hakkı, a.g.e., s. 273.

<sup>605</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 274.

<sup>606</sup> Geni bilgi için bkz. Orman, *Gazâlî’nin İktisat Felsefesi*, ss. 81-85.

<sup>607</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 274.

<sup>608</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 274.

*ticaret kılssa ve kifayet miktarı ziraatle kanaat kılssa, konuşmalardan boş sözleri terk edip hayır ile konuşsa ve faydalı bilimlerden kendi ilm-i halini bilse gerçekten o kimse dünya lezzetini ve Allah rızasını bulur. Hem dünya hazzına hem ahiret sevabına ermiş olur.”*

Cemiyet ve iktisat ahlakının di er kaide ve düsturları gibi, basit geçim seviyesi de anlamını ve sınırlarını –Aristo’dan beri klasik ahlak dü üncemize yabancı olmayan– bu itidal ölçüsünde bulmaktadır.<sup>609</sup> Ahlak telakkilerinin farklı köklerden gelmelerine ve yine farklı renk ve men e’lere sahip olmalarına rağmen “itidal”<sup>610</sup> ve “vasat” görüşünde birleşmeleri, Ülgener’e göre basit bir tesadüften ibaret olmayıp reaksiyonda buldukları ve devirmeye çalıştıkları hedefin a a ı yukarı aynı olmasından ileri gelir:

*“Her şeyden evvel, ilk göçebe devirlerinden kalma büyük tip aile ile feodal yaşayışın ihtilâttan doğan konak ve malikâneler; büyük merkezlerin boydan boya ihtişam ve debdebe hevesi üzerine kurulu cemiyet hayatı; ağalık ve efendilik şuuru; bol yaşama ve bol harcama hevesi; Kur’an’a akseden taraflarıyla: ‘Kadınlardan, oğullardan, kantarlarla altın ve gümüşten, at ve davarlardan, ekinlerden’ nasibini almak...”<sup>611</sup>*

Akl-ı selimin normal ve tabii saydığı ölçülerden tarak insanın manevîyatına hâkim olacak bir madde “hipertropi”<sup>612</sup> sinin verdiği korku orta çağ ahlakçısının, ideal hayatı, kapalı ve dar ölçülü topluluklarda aramasına yol açacaktı. Bu topluluklar –büyük konak ve malikâneler yerine– “küçük aile” hayatı; –büyük i letmeler yerine– “küçük aile” ve “köy i letmeleri” yahut basit esnaf i letmesi ve –brahim Hakkı’nın sözleriyle– bu küçük i letmelerde icra edilen “mekâsibten taayyü miktarı hilesiz sanat veya insaf ile ticaret”tir. Böylece iktisadî faaliyette ölçüsüzlü e dü me korkusu, her türlü büyüme ve

<sup>609</sup> Bu durumu Ülgener Türk- slam tefekkürünün ölçü tayininde doğrudan doğruya antik ahlaka varis olmasına bakarak ve Kınalızâde’nin aynı konudaki görüşüyle dü üncesini delillendirir: “O halde anlaşırlar ki fazilet, vasat ve itidaldir. Rezilet de itidalden çıkıp iki yöne (ifrat ve tefrit) sapmaktır. ‘İhtilâlin en hayırlısı en mutedil olanıdır’ sözü buna işarettir. (Ülgener, İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, ss. 74-75; Kınalızâde, *Ahlak-ı Alâ-i*, haz. Hüseyin Algül, st.: Kervan Kitapçılık A. Ş., trhs, s. 125). Fakat Kınalızâde’nin gerek bu hadise hakkında vurgusu gerekse marifet ve fazilet cihetini ve güzel ahlakı “Sırat-ı müstakim” yoluna (Kınalızâde, a.g.e., s. 74) girmeye bakması ve bunu da Fatiha suresiyle delillendirmesi (Kınalızâde, a.g.e., s. 124) kanaatimizce Ülgener’in bu görüşüne biraz daha temkinli yaklaşımla gerekli kılabilir.

<sup>610</sup> Ülgener “iktisat” teriminin de “itidal”le aynı manada kullanıldığını dikkat çeker. “Kasd” ve “maksad”la aynı kökten gelen kelime “buna göre belli bir maksada (kendini ve yakınlarını geçindirmeye) yönelik davranış demek olur ki –yine Aristo geleneğine uyararak– kapalı bir ev veya konak (menzil) çatısı altında geçim araçlarını bulup bulup ihtiyaca denk getirmekten ibaret faaliyetlerin toplamı olarak tarif edilebilir. Ticaretin fazileti dahi, evlat ve iyâli geçindirmeyi ve bakalarına el açma –sual– mezelletini def etmeyi mümkün kıldığı kadardır. (Ta köprüzâde, *Mevzûat-el ulûm*, C.2, s. 470’den nakleden Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 58).

<sup>611</sup> Ülgener, a.g.e., s. 75.

<sup>612</sup> Marazi büyüme ve serpilme.

serpilmenin kar ısına dikilmektedir.<sup>613</sup> badetten alıkoyması yolundaki ihtimalle dinî saike; murakabe zorlu u, gaile ve külfetleri, zarar ve ziyan ihtimalleri yolundaki ihtimallerle de pratik saiklere dayandırılan mazeretlerin dinî ve pratik açıdan tek alternatifi, kendi eliyle ekip biçmekten ba ka bir ey de ildir. A a ıda *Marifetname*'den yapılan alıntılarda örneklerini görece imiz gibi ölçüsüzlük korkusu; büyüme ve normal ölçüleri a maya zanaat ve ziraatten daha elveri li oldu u için en çok ticaret kar ısında hissedilir. Pre-kapitalist dönem din ahlak ekonomi ili kilerinde ortaya koydu umuz üzere kendini ve yakınlarını geçindirmeye yetecek “insaflı” ticaret yerine, mal biriktirme ve yı ma pe inde ko an haris ve istismarcı ticaret eskiden beri en a ır tenkitlere maruz kalmı tır:

“ ‘Oyun, eğlence, süs, aramızda övünme ve çoğalma’; kalbi, huzur-u hak’tan mehcür eden şeylerdir. Bunun için Hazreti Habib-i Ekrem ‘bahçeler edinmeyin, dünyaya rağbet edersiniz’ buyurmasıyla bostanlar ve tarlaları ittihazdan men etmiştir. Zira cem’i nas, ibadet için halk olunmuştur. Hâlbuki ibadetlerin sırrı masivadan boş olan kalb-i selim ile mabudun celal ve cemalini zikir ve fikr etmektir. Bağ-bahçe sahibi ise gece ve gündüz, saat be saat bağcıların ve bostancıların, ırgatların ve mürabahların ve hizmetkârların hile ve husumetleriyle ve onların kendisine olan hıyanetleri, mahmı çalmaları ve bunun gibi türlü fikir ve vehimlerle dolu çeşit çeşit üzüntü ve gamla mahzun bulunmuştur. Diğer mal ve sınıflardan her nesne ki kalbi, teveccüh ve ibadetten meşgul eder, Allah’ın huzurundan alıkoyma, o nesne sanat ya da ticaret olsun bahçe hükmündedir ve onun zikir olunması çok olduğundandır. Zira ki her medar-ı maişete bahçe denilmiştir.”<sup>614</sup>

Madde âlemine kar ı bireyin vicdanında daima “geni mesafeleri” art ko an, kendi içine kapalı, sakin, kanaatkâr bu pasif tavır, –orta ça iktisadî hayatının genel karakteristiklerinde görüldü ü gibi– *Marifetname*'de de iktisadî faaliyetin “mekân” ve “zaman” unsurları açısından önem arzeder. Müellif, birincil ili kiler dı ında cemiyete uzak durmayı; Allah’la ili kide “yakîn”li in, “iç geli im”de “kemâl”in artı olarak görür. Bu yakla ımın sebebi, sadece sûfî gelene in uzantısı olmaktan öte, devrin cemiyet hayatının “dosdo ru kendi içinde” aranabilir: “En yakın kom uluk münasebetlerini a an temasların hüsranlı neticelerini çe itli örnekleriyle (soygunculuk,

<sup>613</sup> Ülgener’e göre mutavvasıt ölçüyü a ma endi esinden kaynaklanan bu durumun kökü büyük dinler tarihine kadar dayanır ve bir ucu ncil’de kökle ir: “Vay size ki yer kalmayıp kendiniz zemin ortasında yalnız oturuncaya kadar haneye hane ilhak ve tarlaya tarla ilave edenlerdensiniz.” ktisadî faaliyete ve kıymetlere oldukça müsait gözle bakmalarına ra men slam müçtehidlerinin “büyük zirai i letmeler” (“zay’a/zıyâ’ denilen büyük çiftlikler) kar ısında takındıkları tavır da bundan farklı de ildir. Geni bilgi için bkz. Ülgener, ktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, s. 76, 40 numaralı dipnot.

<sup>614</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 275.



mürabahacılık, ihtikâr, vs.) mü ahade etmekte bir çe it alı kanlık peydahlayan ahlakçı; ‘nas ile istinas, alamet-i iflas’<sup>615</sup> demekten kendini alamamakta haklıdır. “Avam”dan bu kaç , “havas”ın kâmil insan modelinde “cemaatle me” formülüyle yer de i tirir. Bu anlayı a göre böyle bir insan “nas ile vakit geçirmeyip uzlet ihtiyar eder ve bir تنها mekânda zikr ve fikr edip ancak cem’a ve cemaate gider ta arifbillah<sup>616</sup> oluncaya dek böyle eder.”<sup>617</sup> Bir yanda alabildi ine da ılma ve “toplumsal çözülme”ye öte yanda, kapalı meslek ve tarikat kadrolarında sımsıkı bir kayna ma ve “toplumsal bütünle me”, tek kelime ile “cemaatle me arzusu” kar ı gelir. Tarikatler gibi fütüvvetlerin de bu arzudan do du u bilinmektedir.<sup>618</sup>

*Marifetname*’nin bütününde kar ıla tı ımız “zaman” anlayı ının ise, Tefvîzname’nin bir be li inde en net ekilde ortaya konuldu unu görmekteyiz: Geçmi le geri kalma/ Müstakbele hem dalma/ Hâl ile dahî olma/ Mevla görelim neyler/ Neylerse güzel eyler.<sup>619</sup> Rızık, kader, çalı ma, tevekkül hatta zühd anlayı ının ortak paydası olarak de erlendirebilece imiz bu anlayı ın, insan psikolojisinde ve toplumsal hayatında izdü ümü, “gelecek kaygısızlı ı”dır. Ülgener’e göre sosyal/be erî ili ki ba ları gibi gelece in zaman kayıtları da, kolay kolay doldurulamayacak bir bo luk içinde ki inin önünden silinip kaybolmaktadır. ktisadî/ticarî i lerin hedef ve gaye itibariyle “bugün”den öteye gidememesi, genellikle ortaça da –ve hattâ bizde onu takip eden asırlar için de– dikkate alınmaya de er özelliklerdendir. Yarınını dü ünmemek, sadece bu dünya ile ili i ini kesmek istemeyen, kendi içine kapalı muhafazakâr bir ahlak sezi inin tezahürü olmayıp, prekapitalist dönemin prototipi olan insanın “psikolojik” yapısına “teknolojik” imkânlarına ve “hukuk” nizamlarına da tıpatıp uygundur. Kavramları açılımlarıyla ele aldı ımızda, henüz uzak bir istikbale devredilebilecek kadar çe itlenmemi olan ihtiyaçlara uygun dü en mutedil ve risk almaktan kaçınan ruh yapısı; yine uzak bir istikbalin olası de i im ve anslarına adapte olamayacak kadar basit üretim tekni i ve uzun vadeli hesapları (burada içtihat) daima

<sup>615</sup> “Ünsiyet-i nâs iden gönüldür nâsi/ Sohbetleri gafletle oldur kâsi/ flâs alâmeti bil istinasi/ Koy nâsi ho eyle yad-ı Rabbi`nnâsi”, brahim Hakkı, a.g.e., s. 322.

<sup>616</sup> “Arifbillah” olduktan sonra ise e er ilimde “kutup”sa süreklî insanlar içinde bulunup devamlı dinî ilimleri yaymaya çalı ır. Böylesi arife yalnızlık rahatı ve uzakla ma afiyeti mümkün de ildir ( brahim Hakkı, a.g.e., ss. 330-331). Bunun dı ında gönül erlerinin dilleri ve bedenleri halka yakın, kalpleri ve ahlakları da hepsinden uzak ve onlara terstir. ( brahim Hakkı, a.g.e., s. 328.)

<sup>617</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 328.

<sup>618</sup> Ülgener, a.g.e., s. 67.

<sup>619</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 385.

bo a çıkararak hatta gereksiz gören güvensizlik faktörleriyle karşılaşıyoruz.<sup>620</sup> Tasavvufun “bunların vakti” doktriniyle ortaya konulmak istenen bu durumun toplumsal bağlamda temel gayesi, asıl lüzumlu ve faydalı meşguliyet nevelerinden (bilhassa ibadet) alıkoymamak için, insanı, iktisadî faaliyeti içinde yaşıyan anın yani “bugün”ün ihtiyaç ölçüsüne uydurmaktır. İnsanın adeta hayatının manevî yükümlülük ve hazlarından çalarcasına “yarım”ını düşünmesi, ortaçağ ahlakçısının, toplum açısından “sapkınlık” olarak gördüğü genel bir kanaat ise de, gördüğümüz gibi on sekizinci yüzyılda dahi Osmanlı ahlakçısında aynı kanaat, üstelik daha da koyulaşarak devam etmektedir: “Teâkub-i leyl ve nehar ile bekay-ı ‘imar olmaz.<sup>621</sup> Sabaha sahip çıkıp ertesi fikrin çeken felâh bulmaz; ömrün ol vakittir ki, içindesin!”<sup>622</sup>

Devrin iktisadî zihniyetini “mesafe” mefhumu üzerinden bu şekilde ortaya koyduktan sonra gerisindeki –yine iktisadî bağlamı altında değerlendirilebilecek– durgun/atıl hayat anlayışının analizine geçebiliriz. “Kulun Mevla’sıyla huzur ve alıkanlılığının adap ve yolları”ndan biri, iktisadî hayat anlayışının da temel adabını oluşturur: “... ve kazanç etmeyip Hakk’ın kefaletine itimat etmek”.<sup>623</sup> “Kaza”, “kader”, “tevekkül” ve “rızk” anlayışları ile de yakından alakalı olan “kesb” ve “say” anlayışları aynı zamanda uyumlu bir bütünlük içinde “mal” ve “servet”e bakış açısının da ipuçlarını gözler önüne serer.

Kaza ve kader anlayışları, bunlara karşı en çok rızık fikri aracılığıyla gösterilen rıza ya da isyan tutumlarıyla anlam kazanır. “Ubudiyet; mevcûda rıza, elden çıkana sabır ve hududu muhafaza ile vücûda gelir”.<sup>624</sup> Böyle bir anlam dünyasında, “vahdet-i vücud”un tezahürü olarak “müahede”nin artı “mücahede”dir; bu ise ancak “yoksulluk” hali ile gerçekleşir: “Mücerret marifet faydalı değildir ki nâ-tamamdır. Ühud ise öyle kaçınılmaz bir halettir ki sadece mücahede ile hasıl olur; züll (dü künlük) ve iftikâr (yoksulluk) ile de vücûda gelir. Bu halet-i ühud o zaman sahibine faydalı olur ki bununla itba-i eriat ve evsaf-ı hamîde buluna”.<sup>625</sup> Dolayısıyla rızık taleple artmayacağı ve talebi terk etmekte de eksilmeyeceği için,<sup>626</sup> müellife göre

<sup>620</sup> brahim Hakkı, a.g.e., ss. 67-68.

<sup>621</sup> “Gece ve gündüzün birbirini takip etmesiyle hayat sonsuz olmaz.”

<sup>622</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 352.

<sup>623</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 539.

<sup>624</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 493.

<sup>625</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 494.

<sup>626</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 359.

“rızk davası” gütmek, “bütün insanların en büyük belası” ve “Huzur-u lâhi”den en çok uzakla tırandır. te bundan dolayı “basiret ve gayret erbabı kâr ve kisbi koyup gönül yolunu tutmu lardır”.<sup>627</sup>

Ba ta da belirtti imiz gibi bu rızık ve tevekkül anlayı ı, Ülgener’in deyi iyle “hep ‘takdir’e verilen mihanikî mananın izleri üstünde cereyan eder. Ferdin hayrından da errinden de uzak kalan böyle bir tevzi ve taksim kar ısında say ve talebin elbette yeri ve de eri olmamak lazım gelir”.<sup>628</sup> Madem ki “rızk-ı maksum<sup>629</sup> sana â ık ve mülazımdır” ve “hırs ile rızık ne ziyade olur ve ne noksan bulur”, öyleyse “rızkını izzetle al tezellül ne lazımdır”.<sup>630</sup> Rızık, sahibini nasıl olsa arayıp bulacak olduktan sonra onun pe inde ko up yorulmak, hatta tezellülün de ötesinde musibettir: “Ahlakçının hiddeti” de<sup>631</sup> zaten bunadır: “htimam-ı nefis ile kalbin muzdarip olup rızıkın fikrinden hâli kalmazsan pes bu bir musibet-i uzmâdır”.<sup>632</sup>

Kınalızâde’nin “ziyade say etmeyi müeddi-i noksan bulduk!” diyerek özetledi i görü te, dar ve mütevazı ölçüleri a mak isteyen kazanç gayretinde, hakiki terakkinin de il, sayısız dertlerin ve ızdırapların kayna ını sezen, pre-kapitalist dönem ahlak anlayı ının özetini görmek mümkündür. Bu te hise, Kınalızâde’yi takip eden ahlak dü üncesi silsilesinin önemli bir halkası olarak brahim Hakkı da aynen katılacaktır:

*“İki sıfatla gönüller muzdarip ve mahzundur. İlk sıfat, takdir edilmiş olandan fazlasını taleptir. İkincisi, vaktinde gerçekleşecek şeyi vaktinden önce taleptir: Acele öyle bayağı ve rezil bir huydur ki gaflet ve şehvete yakındır”.*<sup>633</sup>

Bütün bunlardan sonra bu görü lerinde brahim Hakkı’nın; ya adı ı dönemin dü ünsel ve sosyo-ekonomik yapısında ortaya koydu umuz gibi devrin bütün bu yapılarının arka planındaki –mekanizma de il– de er a ırlıklı temel özellik olarak tamamıyla “gelenekçilik”i yansıttı ını söyleyebiliriz. *Maifetname*’de ticaret hayatıyla ilgili dikkatimizi çeken bir ba ka husus, brahim Hakkı’nın “metod”u olarak da

<sup>627</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 360.

<sup>628</sup> Ülgener, a.g.e., s. 70.

<sup>629</sup> Taksim edilmi rızık

<sup>630</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 361.

<sup>631</sup> Ülgener, a.g.e., s. 70.

<sup>632</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 361.

<sup>633</sup> “ ki sıfatla gönüller muzdarip ve mahzundur. Evvelki sıfat ol nesneyi taleptir ki mukadderden efzundur. Ve ikincisi bir nesneyi vaktinden mukaddem taleptir ki, umûr evkatiyle merhundur. Pes acele bir hûlk-i rezil ve dündür ki gaflet ve ehvete makrûndur”. ( brahim hakkı, a.g.e, s. 353).

de erlendirilebilecek bir yaklaşımla alakalıdır. Ticarî faaliyetlerin (say, kesb) ele alındığı bakı açı, avam ve havas ayrılığı gözetilerek bariz farklılıklarla verildi, özellikle astronomi ve kozmografya ile ilgili konularda izlenen bu yöntemi\*<sup>634</sup> çağırılmaktadır. Kur'an'ın; emir, tavsiye, tevik, takdir ve takdirlerinde hiçbir toplumsal sınıf ve neseb farkı gözetmeksizin insanlığı bir bütün halinde ele aldığı hatırlanırken pek çok nüansa olduğu gibi, nassa dayalı bir “slam iktisadî hayatı”ndan da oldukça uzakta olduğu umulanılır.

*“...Kamil bir mürid-i sülûk murad edeni kabiliyetsiz bulursa, ona şöylece nasihat verir: Eğer bir sanatın varsa, var git sen onu işle, eğer bir sanatın yok ise insaf ve adalet üzere alışverişe (bey ü şira) başla. Zira ki Hak Teala tembel ve avare kullarını sevmez. Ve bu tembellikle bu tarika gidilmez. Eğer o mürid-i kâmil böyle kabiliyetsiz müridi sanata göndermezse onu aldatmış, kandırmış olur”<sup>635</sup>*

Aynı doğrultuda, nefsinin kınamayan mürid bu yolda yetenekli olamaz. O'na düşününce, avamdan biri olarak, avama ait bir faaliyette bulunmasıdır. Zira o, “Tarik-i evliyanın rayıhasını bile almaz. Ol nefsanî varıp kendi sanatıyla meşgul olsun ki, ticaret-i ruhaniyyînin onun elinden gelmez”<sup>636</sup>. Oysa “rızkı talep etmek ve esbab-ı tahsiline gitmek avam için lazımdır. Rızık ise taleple ziyade olmaz ve terk-i taleple noksan bulmaz. Zira ki Levh-i Mahfuz'da mektub ve mukadderdir ve mevsuf ve muvakkittir”<sup>637</sup>.

Bu mülahazaların tümü; bir devre hâkim olan durgun ve içe kapalı iktisadî zihniyet ile sosyal yapının; toplumsal bütünle meşgul kapalı mistik psikolojisi ile insan prototipinin temel karakteristiklerini belirtmesi itibarıyla “zühd” anlayışını başlı başına altında erlendirilebilir. Böyle bir de erlendirme, Kalvinizmin püriten ahlakıyla kapitalizm arasında özellikle Weber tarafından kurulan fakat Adam Smith tarafından yadsınan ilahînin “riyazet” cephesiyle, “zühd”ün mukayesesini gerektirir. Aynı zamanda bölümün başında da belirttiğimiz gibi bu karışımın –zımnen de olsa–, dini bir

<sup>634</sup> brahim Hakkı'nın hitap ettiği iki ayrı zümreden birincisi “avâm-ı nâs” dediği fazla kültüre sahip olmayan geniş halk kitlesidir. Bu hitap esnasında, belirli devirlerde slam literatürüne girip, gerileme devirlerinde revaç bulan sıralıyat ve efsaneleri kullanmakta beis görmemiştir. İkinci muhatap zümre ise, belirli kültür seviyesinin üstünde olan “havas-ı nâs” (aydın kesim)dir. Bu iki zümrenin yanı sıra, brahim Hakkı, dar görüşlü olan ve kendisinin halk arasındaki nüfuz ve öhretini kıskanan bazı resmî ulema karşısında da ihtiyatlı olmak zorundaydı. Ekmeleddin İhsanoğlu'na göre iktisadî tarafı, yazarın bu zıt görüşleri aynı eserin içinde yanyana bulundurması, ikisini de aynı hararetle sunması ve çelişkili iki zihniyet arasında bir tercih yapmamasıdır (İhsanoğlu, a.g.e., ss. 174-175).

<sup>635</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 498.

<sup>636</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 499.

<sup>637</sup> brahim Hakkı, a.g.e., s. 359.

ahlaka dayanmaları dolayısıyla, çıkış noktalarının aynı olduğu iki kavramın, İngiltere ve Osmanlı örneğinde nasıl olup da tamamiyle ayrı iktisadî anlayış ve pratiklere yol açtığı ile ilgili sonuçlara ulaşılması beklenmektedir. Ülgener'in de "zühd" ve "riyazet" arasındaki farklılaşımınla ilgili tartışma, İbrahim Hakkı'nın ekonomik görüşlerinin pek çok vechesinde olduğu gibi yine temel başvuru kaynağımız olacaktır. Böylece İbrahim Hakkı'nın "zühd" anlayışını, Protestan etiğinin asketik riyazet anlayışı ile; dolayısıyla Osmanlı iktisadî zihniyetinin, üzerinde yükselmek istediği İslam ahlak prensiplerini, kapitalizmin temelindeki vahiy göz ardı eden hüviyeti ile Protestan etik anlayışı ile karşılaştırmamıza da fırsat tanıyacak böyle bir analiz "Değerlendirme ve Sonuç" bölümünde gerçekleştirilecektir.

## DE ERLENDİRME ve SONUÇ

On sekizinci yüzyıla kadar geleneğin yönlendirdiği toplumsal hayatın, din ve ekonomi dâhil bütün alanları arasındaki bütüncül ilişkinin, bu tarihten sonra kırıldığı; özellikle ekonominin, dününsel ve toplumsal hayatta, dinin ve dinî ahlakın determinasyonundan koparak özerkleşmesinin diğer hayat alanlarının da birbirinden ayrılmasına sebep olduğu, çalımanın postulatı olarak ortaya konulmuştur.

Bu postulatı ispatlamak için, din-ahlak-ekonomi ilişkisinin kırılma dönemi olarak öne sürdüğümüz on sekizinci yüzyıl diliminden belli kriterlere dayanarak iki dününün adını öne çıkardık. Her ikisinin de incelediğimiz ilişkinin objeleri olarak din, ahlak ve ekonomi hakkındaki görüşlerini, temel eserlerine dayanarak analiz ettik. Bu analiz sırasında, eserlerdeki görüşleri, haklarındaki sayısız yorum ya da eleştirilerinde ele almaktan ziyade, “anlamacı” yaklaşım zaviyesinden hareketle, kendi orijinalitelerinden yansıtan net bir fotoğraf çekmeyi uygun gördük. Böylece aradaki benzerlik ya da farklılıklara, –devreye henüz kendi yorumumuzu dahi katmadan önce– bizzat iki dününün salt ahsî kanaatleri üzerinden varılmasını hedefledik. Gerçekten de şu safhada yapacak olduğumuz değerlendirme ve mukayese etüdüne girmeden önce bile görüşler arasında bariz bir şekilde beliren farklara, hedefimiz doğrultusunda açıkça şahit olduk: ki dününün ait oldukları toplumlar arasındaki ayrı tarihî/kültürel alt yapılardan kaynaklanan birtakım farklılıklarla birlikte ortak geleneksel yaşam biçimlerinden dolayı, özellikle toplumsal yapı ve ilişkiler söz konusu olduğunda tezahür eden ortak noktalar, özellikle bu dönemden sonra tamamen ortadan kalkarak, toplumlar dikotomik bir tarzda farklılaşmaktaydı. Batı’da dününsel hayatın, temelde din/vahiy-bilim/akıl ilişkisinin muhtevası ve negatif korelasyonunun dinamik etkisiyle belirlenen yeni çerçevesinde, ekonomi; din ve ahlakla ilgisini koparmış, sermaye; moral değerleri bir yana iterek tek ölçüt haline gelmiş ve toplum, geleneksel durumundan tümüyle farklı aksiyolojik ve yapısal bir değişime uğramıştır. Sonuçta o zamana kadar, dinî/ahlakî normların belirleyiciliği etrafında, cüzi sayılabilecek nüanslar doğrultusunda organize olan toplumsal hayat biçimleri bundan böyle, ahlak anlayışı, epistemoloji, teknoloji,

iktisadî zihniyet ve ili kiler bazında Do u-Batı keskin ayrılı ına sebebiyet verecek bir tarzda farklıla mı tır. Bu durum, o günden itibaren, mezkûr farklılı ın, tarihî ve sosyolojik plandaki sebeplerinin ortaya konulması ihtiyacını do urmu tur. Ara tırmamızı da yakından ilgilendiren bu ihtiyaca mebni olarak, sosyal dönü ümlerini, bireysel ve kurumsal planda daha çok kendi iç dinamikleri ile hazırlayan ve sonuçta gerek kendi toplumlarında, gerekse toplumlararası ölçekte bir sosyal de i im etkisi yaratan Batı toplumlarına, bu konuda muhtemel bir tenkidi de göze alarak daha kapsamlı yer ayırımı bulunuyoruz. Daha açık bir ifadeyle, din-ahlak-ekonomi ili kisinin kırılma süreci ve muhtevasıyla tamamen örtü en bu de i im, konumuzu da do rudan ilgilendirmektedir.

De erlendirme ve mukayeseye geçmeden önce, sonuç bölümünün, üzerinde yükselece i temeli sa lam kılmak adına; bu bölümde izlenecek metodu ve bizzat muhtevanın yapısını yakından ilgilendiren bazı hususlara dikkat çekmek istiyoruz. Bunlardan ilki, Adam Smith ve brahim Hakkı'nın görü lerinin de erlendirilmesi ve mukayesesi sırasında elde edilecek bulgu ve sonuçların, mensubu oldukları inanç ve medeniyet sistemlerine te mil edilip edilemeyece i ile ilgilidir. Daha net bir ifadeyle, dü ünülerin, kendi aralarında kar ıla tırılmasına geçmeden önce sistemleriyle ili kilerinin ve bu sistemleri ne ölçüde temsil ettiklerinin, bir ihtiraz kaydı olarak ortaya konulması gerekti ini dü ünüyoruz.

Ara tırmamızda Adam Smith'in temsil etti i Batı dü ünçesi, onun görü lerinde ilk tohumları serpiyen kapitalist/liberal yapıyı ve bu toplumsal yapının temelindeki homo-ekonomikus zihniyet modelini günümüze kadar, pozitivist, hümanist, psiko-analitik ve nihilist dü ünçe destekleriyle aynen muhafaza etmi , hatta daha da sivrilterek devam ettirmi tir. Bir ba ka ifadeyle, ça da Batı Medeniyetinin zihinsel ve sosyo-kültürel formu, sadece Smith'in görü lerinden kalkılarak bile izah edilebilir. Dolayısıyla bu görü lerden yola çıkarak yapılacak bir mukayesenin Batı toplum görü ü ya da medeniyetini de kapsayaca ını rahatlıkla söyleyebiliriz. Di er yandan, dü ünürün biyografisinden ve eserlerinden elde etti imiz bulgulara göre, aynı görü ler sadece Kilise'nin insiyatifindeki inanç sisteminden de il, bizzat Hıristiyanlı ın inanç normlarından da uzakla an seküler bir inanç/ahlak sistemi üzerine bina edilmektedir. Din görü leri, bu seküler sistemde, hem Hıristiyanlı ın özünden hem de dinin kurumsal yapısını temsil eden Kilise'den bütün ba ların kopartıldı ı do al ve/veya deist bir din

anlayı ı çerçevesinde ortaya konulur. Ahlak görü lerinde ise aynı din anlayı ının, psikolojik güdüler vasıtasıyla yaratılmak istenen prati inden ibaret olan otonom bir ahlak anlayı ıyla kar ıla ırız. Kısacası Adam Smith kar ımıza brahim Hakkı'nın tersine ne inançlı bir Hıristiyan, ne de Hıristiyanlı ı temsil iddiasında olan bir teolog hüviyetiyle çıkmaktadır. Dolayısıyla din ve ahlak görü leri ayrıca Hıristiyanlık (Katoliklik veya Protestanlık) ile özel bir mukayese gerektirmeyecek kadar farklıdır. Eserlerinde devam etti ini gördü ümüz bazı dinî etkilere ra men, Kilisenin normatif yapısı ile Smith'in görü leri arasında, ait oldu u medeniyetin dini köklerini reddedi inden kaynaklanan bu ayrılık, bir yandan da, onunla ilgili görü lerin de erlendirilmesi ve bunlar üzerinden yapılacak bir mukayesenin, Hıristiyanlı ın özüne de matuf olması gibi bir mahzuru bertaraf eder. Daha açık ve kesin bir ifadeyle Smith ahsında ve fikirlerinde Hıristiyanlı ı temsil etmez.

Fakat sıra brahim Hakkı'ya geldi inde durum daha hassas bir dikkati gerektirir. Çünkü dü ünür, *Marifetname*'de, ça da ı Smith gibi döneminin dünya görü ünü temsil eden mütefekkir/aydın özelli ine ilaveten slamî vecibeleri yerine getiren bir mümin, tefekkür ve inanç misyonunu tebli eden bir ulema hüviyetiyle kar ımıza çıkar. Bu yüzden bu tablo, görü lerinin, slamın din, ahlak ve iktisat dâhil olmak üzere bütün temel görü leri ile örtü tü ünü dü ünmemize ya da en azından böyle bir beklentiye girmemize yol açar. Dü ünürün, insan yaradılı ı ve kâinat hakkında bazı evrimsel mülâhazaları ya da dinî, felsefî ve eskatolojik konuları srailiyyatla delillendirmesi veya usûl-u hadis ilmine riayet etmemesi gibi yakla ımları dı ında kanaatleri, görünürde slamî temel anlayı ile; bu temelin ontolojik ve akîdevi özüne zarar vermeyen bazı yorum ve metodoloji farklarından ibarettir. Ahlakî görü lerinde ise müellif, daha çok klasik ahlak kitaplarının eklektik yapısı do rultusunda, “gelenekselci” olarak de erlendirilebilecek bir bakı sergiler. Kanımızca bütün bu görü ler ile slam'ın ahlak anlayı ı arasındaki fark; temelde, slam Tasavvuf gelene i ile slam'ın, insanın ahlakî tekâmülü ve bu tekâmülün metodu konusunda arz etti i farklılıkla örtü ür. Sûfi gelene e, gerek slam öncesi Do u mistik dü üncelerinden gerekse Yunan dü üncesi ve Batı mistisizminden sızan etkiler dü ünüldü ünde bu durum çok da a ırtıcı olmaz.

İlk bakı ta muhatabında, görü lerinin –Smith'inkilere nazarın– temsil etti i dinî görü le neredeyse tıpatıp örtü tü ü yolunda bir kanaat olu turan yukarıdaki tablo, ara tırmamızdaki derinli ine tahliller e li inde tamamen farklı bir boyut kazanır:



iktisadî ahlakın, ait olduğu genel ahlak ilkelerinin ve temel değerler sisteminin bir türevidir. Dünyâ ünlü ünde, İbrahim Hakkî'nin iktisadî zihniyetinin İslam'ın öngördüğü zihniyet ile içerdiği farklılıkların, aslında, ahlak sahasından ne getirdiği ortaya çıkar. Dünyâ ünlü, samimi mümin portresi bu ayrılıkların sebeplerini elbette İslamî muhalefetten başka bir yerde aramamızı gerektirir. Bu arayışımıza ilk etapta, geleneksel formuna ilaveten devrin “zühd” ve “pasif kadercî zihniyet”iyle belirginleşen tasavvufî anlayışını ve bu anlayışın, yazarı açısından adeta normlaştırma terkipliğini çıkarır. Dünyâ ünlüde, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar üç asır boyunca “mâsivâ naklinin ne kadar olma mâil/ehl-i tecridi yolundan eder bir iş ne”<sup>638</sup> beytindeki tavsiye doğrultusunda devam eden sufi tutum, mezkur anlayışın da temel düsturu olmuştur. Aynı düsturun toplumsal plandaki zihniyet izdüşümü, temelindeki inanç sisteminin ahlak anlayışından ayrı düşen bir iktisadî zihniyettir: “Kozal (causal) bir toplumsal etkileşim alanı içerisinde gerçekleştiren tasavvuf terbiyesi, ekonomik faaliyeti ve iktisadî madde ile yorumlamayı gözden düşürmüştür.”<sup>639</sup> *Marifetname* yazarının, ticaret hayatını ve kazanç faaliyetini ancak seyr-i sülûka kabiliyetsizliği nedeniyle mubah gördüğü “avam” a karşılık, dünya ile meşgul olmanın Allah'ı anmaktan ve kemale ulaşmaktan alıkoymuştuğu “havâs” ayrımı; gözden düşen bu faaliyetin, tasavvufî ıstılahtaki en net ifadesidir. Pek çok görüşünü olduğu gibi müellifin bu görüşünü de, Kur'an'ın ahlak ilkeleriyle rahatlıkla karşılaştırabiliriz. Allah'a en yakın olmanın, ahlakî hayatı ve “toplumsal tevhit anlayışı”nı da içine alan muhtevasıyla, emirlere en çok ittibâ ve yasaklardan en çok kaçınma bağlamında, “takva” formülü ile ortaya konduğu Kur'anî bakı açıları, burada; avam ve havâs ayrımının, toplumsal faaliyetlere de tesir eden hiyerarşik formlarıyla şekillenmesi ve yönlendirilmesindedir. Bu örnekte olduğu gibi “havâs” ve “avam”la ilgili muamelat, müellifin aynı zamanda köklü bir sufi geleneğine de inhisar eden şahsî yorumuyla adeta normlaştırılmaktadır. Tıpkı Smith'in, öncülleri ve pek çok çağdaşı ile birlikte kendi toplumu yanı sıra diğer toplumların da maddî refaha kavuşması gayesiyle startını verdiği “masum” hedefinin, bir kere yol aldıktan sonra “kapitalizm” adı altında sınıflar arası sosyal ve ekonomik uçurumlara yol açması gibi; İbrahim Hakkî'nin ve emsallerinin bu şahsî yorumları, insan tekâmülünde maddenin hilafına ön plana konulan

<sup>638</sup> Mesnevihân Mehmet Esat Dede'nin beytini zikreden Ahmet Güner Sayar, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001, s. 102.

<sup>639</sup> Sayar. a.g.e., s.102.

manâ hedefleri ve batınî gelişimin, pasif tevekkül ve züht anlayışına dönüşmesiyle, hayatın maddî alanlarının büsbütün ihmali hattâ reddine sebep olmuştur.

Her iki dü ünenin görüşlerinden, tam da bu noktada, din-ahlak-ekonomi ili kisiyle ilgili dikkat çekici bir başka sonuca daha ulaşılmıştır. Ahlak görüşlerinde ortaya koydu umuz üzere, Adam Smith'in otonom ahlak anlayışı, vahyin sınırlamaları ya da normatif ilkelerinden uzaklaşarak insanın psikolojik dürtüleri ve eğilimleri üzerine kuruludur. Bu otonom sistemde, özellikle bencil ekonomik dürtülerin, serbest bırakıldığında, toplumun çıkarıyla uyum gösterdiği dü ünülen “serbest pazar ekonomisi” etrafında şekillenen kapitalist bir sisteme yol açtığı görülür. Yani dinin özünden uzaklaşma; aynı zamanda ahlak ve ekonomi alanlarının da dinden koparak yeni bir kisveye bürünmesiyle sonuçlanmıştır. İbrahim Hakkı örneğinde de, yukarıda değeri ettiğimiz gibi yine dinin özünden yani temel ahlakî prensiplerin toplumsal muhtevası ve dinamizminden –bu ölçüde olmasa da– uzaklaşması, pasif ekonomik zihniyet ve durgun ticari hayat gibi, toplumun hedeflediği ilke ve aksiyonlara zıt dü en bir tabloya sebebiyet vermiştir. Paradoksal gibi görünen bu iki durum; norm/ahlak-reel/zihniyet ili kisi çerçevesinde rahatlıkla izah edilebilir. Görüldüğü gibi her iki dü ünenin, ait oldukları dinî sistemleri, derecelendirme farkıyla da olsa tam olarak temsil etmemektedirler. Devrin dü ünsel ve sosyo-ekonomik yapısıyla birlikte pek çok dü etki tarafından şekillendirilen bu durum, kanaatimizce; dü ünülerin görüşlerinin ve içinden çıktıkları siyasî/sosyal organizasyonların, dinin özünden ve toplumsal formunu kazandığı ilk dü ünsel ve toplumsal tecrübeden –ki buna medeniyetlerin prototipi de denilebilir– az veya çok uzaklaşmasından kaynaklanmaktadır. Batı toplum dü üncesinde kapitalizm ile sonuçlanan uzaklaşma süreci, Doğu toplum dü üncesinde gerek zihinsel gerekse pratik bağlamda, temel formunun dinamizmiyle bağda mayan farklı bir iktisat ahlakını doğurmuştur. Özellikle –“geleneksel ekol”ün, toplum teolojisini rahatsız etmeyen yaklaşımı olarak– tek Tanrılı dinlerin “aykırılığı” dü üncesi, paradoksal gibi görünen bu kutuplaşmayı kolayca telif eder. Her iki örnekte de dinin temel prensip ve normlarından uzaklaşması; örneklemelerin, bir kesidini temsil ettiği kültür ve medeniyet formlarından deşerik yön ve biçimlerden farklılaşmasına yol açmıştır. On sekizinci yüzyıldan sonra, temelinde Batıdan türeyen “siyantizm”, “pozitivizm”, “nihilizm”, “historisizm”, “sekülerizm” ve “materyalizm” gibi ideolojilerin yer aldığı; “etnosantrizim”, “kolonyalizm”, “emperyalizm”, “oryantalizm” gibi toplumlar arası ölçekte hegomonik hareketler, aynı anda bütün dünyanın sosyo-

ekonomik dengesini ve be eriyetin “geleneksel huzuru”nu sarsmı tır. Daha çok apolojetik ve reaksiyoner tarzda cereyan eden “fundamentalizm”, “tradisyonalizm”, “esoterizm”, “fideizm”, “asketizm”, “fatalizm” ve “voluntarizm” gibi içe dönük yaklaşımlar ise, İslam’ın, tarihî tecrübelerle sabit olan toplumsal dinamizmini tahrip ederek medeniyet parametrelerinin ivselliğini azaltmı tır. Görüldü ü gibi her iki örnekte de, örnek in ait oldu ü üst organizasyon olarak dinin inanç dinamiklerinden ayrılmak; bir yanda kökündeki dinî (mezhebî) bir ahlakla ili kilendirilmesine rağmen negatif bir dinamizm içeren özelli iyle kapitalizme, di er yanda yine dinin özündeki ahlakî/iktisadî dinamizmin hilafına i leyen özelli iyle, zihnî ve iktisadî bir durgunlu a yol açmı tır. Özellikle günümüz dünyasını kasıp kavuran sosyo-ekonomik kutuplaşmalar göz önüne alındı ında dinin özünden sapmalarla malul her iki durumun da toplumları hattâ toplumlar arası ili kileri menfi yönde etkiledi i açıkça görülmektedir. Aynı tarihten sonra, toplumsal her alanın ne “ilerleme”, “geli me” sıfatlarıyla, ne de buna kıyasla “gerilik” ya da “durgunluk”la tanımlandı ı durum; ilahî planda hayır ve erleriyle ilgili düzenlemelerin “mesel”, “tavsiye” ve “ikaz” e li inde net olarak ortaya kondu ü toplumsal düzen için olumlu bir katkıda bulunabilmi tir.

Buraya kadar anlatılanların ı ında ikinci olarak özellikle brahim Hakkı ile ilgili bölümde, hem ara tırmanın bir açmazını te kil eden hem de muhteva ve metodunu yakından ilgilendiren özelli iyle reel-norm çeli kisini nasıl a tı ımızı izah edebiliriz. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşı laca ı üzere brahim Hakkı’nın iktisadî görüşleri, aynı konudaki İslamî normla, ilke ve içerik açısından önemli sayılabilecek tenakuzlar arz etmektedir. Ara tırmamızda genel sebeplerin yanı sıra, sırf bu tenakuzun ortaya konulabilmesi için bile İslam iktisat ilkelerinden veya İslam ahlakının nasıl bir iktisadî sistemi güdüledi inden haberdar olmak gerekmektedir. Dolayısıyla veri toplama safhasında İslam iktisadıyla ilgili geni bir literatürü gözden geçirmi bulunuyoruz. Fakat bu veri yelpazesinin, ara tırmaya direkt olarak yansımaması; Weber’in, din sosyolojisinin konusu ile ilgili teklifinden ve bu teklifin sosyolojik platformda mâkes bulmasından yani “tez”in ait oldu ü disiplinle ilgili bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır: “Bizi ilgilendiren; dönemin ahlakî el kitaplarında teorik ve resmi olarak ne ö retildi i de il, dinî inanç ve dinî hayatın prati i vasıtasıyla yaratılan psikolojik güdülerin belirlenmesi, bunların hayatı hangi yönüyle gösterdikleri ve bireyi

onlara neyin ba ladı ıdır.”<sup>640</sup> Bu durumda, brahim Hakkı'nın eserine, devrin iktisadî zihniyetinin neredeyse bütün hatlarıyla yansıyan özellikleri, din sosyolojisi açısından önemli bir veri te kil etmekte; fakat sıra, aynı zihniyet ile ilgili görü lerin slamın iktisadî prensipleri ile kar ıla tırılmasına geldi inde bu prensipler disiplinin ilgisini çekmemektedir. Bundan dolayı ara tımanın ikinci bölümünde her iki dü ünürün görü leri, yine Weberci “ideal tip” ve “verstehende” anlayı ı do rultusunda kendi özelliklerinin saflı ı ve özerkli i ba lamında ele alınmı tır. Sonuç bölümünde ise bu yöntem bir ölçüde dikkate alınmayarak, de erlendirmede, zaman zaman dü ünürlerin ait oldukları din ve medeniyet sistemlerine göndermeler yapmaktan kaçınılmamı tır.

brahim Hakkı'nın ve Adam Smith'in ahlak görü lerindeki en büyük benzerlik, din-ahlak ili kisinin muhtevâsından kaynaklanan metodik bir bakı açısıyla ilintilidir. Gerek *Ahlakî Duygular Kuramı*'nda gerekse *Marifetname*'de ahlak görü leri, dinî görü lerle tamamen paralellik arzeden bir yakla ımla ortaya konur. Birincisinde “lâ-dinî ahlak”ın, müellifin deist din anlayı ıyla tam bir uyum arzetmesi gibi; ikincisinde “dinî ahlak”ın yine, benzer bir tarzda müellifin teist din anlayı ı do rultusunda ele alındı ı gözlenir. Newton'un “mekanik fizik”inden mülhem, “saati kurduktan sonra dünya sahnesinden çekilen Tanrı anlayı ı” benimsendi i andan itibaren, Hume, Smith ve benzerlerinin dikkatleri; dü ünen, beyan eden, hisseden, inanan yegâne varlık olarak “insan” teki üzerinde toplanmı tır. Onun bu özelliklerini hem tatmin etmek hem de zapt u rabt altına almak gerekmektedir. Artık, “do ru, de i mez ilâhi irade, toplumsal dünyaya aktif biçimde müdahale etmeyecektir.”<sup>641</sup> Ahlakî kodlar bundan böyle me ruiyetini dinin kutsal çerçevesinden de il, “araçsal rasyonalite” ile uyumlu olarak “Tabiat Kanunu”nun mekanistik kozmolojisinden alacaktır.<sup>642</sup> Bireysel plandaki bu köklü de i im aynı zamanda toplumsal kurumların me rula tırma kayna ının da kutsalın alanından profanın alanına kaymasına yol açmı tır.<sup>643</sup> brahim Hakkı'nın, tevhid anlayı ının yaradan-yaradılan dualizmi ile ikiye bölünmesine sebep oldu u dü üncesiyle ehl-i sünnet itikadınının kar ısına “vahdet-i vücûd” teorisiyle çıkan sufi

<sup>640</sup> Kehrer, Günter, “Din Sosyolojisi” (Religionssoziologie), çev. M. Emin Kökta , *Din Sosyolojisi*, der.Yasin Aktay, M. Emin Kökta , çev. M. Emin Kökta , Abdullah Topçuo lu vd., Ankara:Vadi Yay., 1998, s.36.

<sup>641</sup> Roll, Bric, “Klasik ktisat ve Adam Smith”, çev. Mustafa Özel, *İktisat Risaleleri* ( çinde), der. Mustafa Özel, stanbul: z Yayıncılık, 1997, s. 220.

<sup>642</sup> Roll, a.g.m., s. 218.

<sup>643</sup> Roll, a.g.m., s. 214.

gelenek do rultusunda “ kâmil ahlak”ı, fenafillâh ile özde le tirdi i hatırlandı ında, Adam Smith’in görü leriyle aradaki fark zaten tartı ma götürmez. Fakat iki ayrı din anlayı ının esasları ile ekillenen bu iki ahlak anlayı ının bütün ayrıntılarıyla kar ıla tırılmaya uygun olmadı mı, bir ahlak felsefecisine dayanarak da delillendirebiliriz:

Hilmi Ziya Ülken’in\* , ahlak tipleri arasındaki ili kilerin tetkik edilmesi ile ilgili olarak öne sürdü ü yöntem, iki dü ünürün ahlak sistemlerinin, mukayeseye uygun bir zemin te kil etmedikleri ile ilgili bir olasılı a da kapı açar. Ülken, ahlak tiplerinin kar ıla tırılmasının, ancak, bir ahlakçı ile cemiyetinin ili kisinin; aynı sosyal tipe mensup olan iki ahlakçının; bir cemiyetin aynı devrine mensup olan zıt ahlakçıların; muhtelif cemiyetler veya ayrı sosyal tipler içerisinde birbirinin aynı olan ahlakçıların ele alınmasıyla gerçekleşebilece ini öne sürmektedir. Bu görü e göre, aynı devre fakat ayrı sosyal tipe ve ayrı cemiyete ait olup birbirleriyle özde lik de arzetmeyen iki dü ünürün, ahlakî görü ler açısından mukayeseleri gerekli görülmemekte hatta teknik açıdan böyle bir mukayeseye imkân bulunmamaktadır. Daha açık bir deyi le örneklemimizdeki iki ahlakçı dü ünür gibi, aynı dönemde fakat ayrı cemiyette ve ayrı sosyo-kültürel artlarda, üstelik de birinin (Adam Smith) yekdi erine nazaran, cemiyetinin dinî görü ünün hilafına olu an ahlakî görü leri, haklarında, özel olarak yapılacak bir mukayeseyi gerektirmeyecek kadar farklıdır. Yine Ülken’in, müstakil bir de erlendirmede ahlakçıların, devirlerinin de er düzeni içinde; sanat, felsefe, din veya bilimle ili kisi ba lamında ele alınması yolundaki dü ününcesini, gerek ara tırmanın ilgili bölümünde gerekse bu bölümde uygulanmı bulunmaktadır.<sup>644</sup> “Ahlakçının devrin ilmüne, devrinde hâkim olan genel dünya görü üne ne dereceye kadar ba lı oldu unu, e er onu a ıyorsa kendi dünya görü ünün devrinden hangi noktalarda ayrıldı ını tespit etmelidir”<sup>645</sup> yolundaki, daha çok de erlendirme ameliyesine matuf tavsiyeyi ise bu bölümle birlikte “dönemin dü ünüsel ve sosyo-ekonomik yapısı”nı inceledi imiz bölümde zaten dikkate almı bulunuyoruz.

\* Ara tırma sırasında her iki dü ünüce dünyasında da ortaya konmu pek çok ahlak teorileri tasnifiyle kar ıla mı bulunuyoruz. Her biri, teorileri farklı biçimlerden ele alarak tasnif eden bu yakla ımlar içinde en kapsamlısı ve ihata kabiliyeti en geni olanının Ülken’e ait olan tasnif oldu unu gördük. Önemine binaen bu tasnifi tablola tırma bulunuyoruz. Bkz. **Tablo 5a-5b.**

<sup>644</sup> Geni bilgi için bkz. Ülken, H. Ziya, *Ahlak*, 2.b., stanbul: Ülken Yay., 2001.

<sup>645</sup> Ülken, a.g.e., s. 290.

Dü ünürlerin ahlak görü lerinin, kendi din görü leriyle arz etti i paralellik yanında, bir ba ka örtü me; araçlarda tebarüz eden faklılıklara ra men ahlakî konuları ele alı larındaki amaçlarla ilgilidir. Bu amaç, her ikisinin de eserlerinde, toplumlarının problemlerini tespit ederek çözüm bulmak isteyen yol gösterici bir fonksiyon üzerinden ortaya konulur. Bir ba ka deyi le eserlerinde, toplumları için toplum bilimci görevini ifa eden bir portre çizerler. ki farklı medeniyette iki farklı toplumsal bilimin (sosyoloji-fıkıh) açıklama ve düzenleme i levini fonksiyonel olarak yerine getirme konusunda birbirine tekabül etti i görü ü,<sup>646</sup> fıkıhın da, slam toplumlarında ahlak sahası ile malûm alâkası, tespitimizi destekler. Bu konuda di er bir destek de Batı sosyolojisinden alınarak, özgün bir sosyolojik çerçeve ya da perspektife sahip olmamasına ra men, on sekizinci yüzyıl dü ünçesinde varlı mını; ekonomik, politik ve tarihsel perspektifler içinde sürdüren bir ampirik metodoloji ile sosyolojik kavramların nüvesinden söz edilebilir. Swingewood, Adam Smith'in yazılarından, birbiriyle ilintili olmakla birlikte, ekonomik, felsefi ve sosyolojik olmak üzere üç ayrı analiz düzeyinin saptanabilece ini dü ünmekte haklıdır. *Ulusların Zenginliği*'nde i bölümünün ekonomik ve toplumsal sonuçları e it derecede vurgulanmı tır. *Ahlakî Duygular Kuramı*'nda ise bireysel ahlakın temel ilkesi olarak "sempati", tamamıyla toplumsal düzlemde ve toplumsal istikrar adına ele alınır. Zaten skoç Aydınlanmasının sosyolojiye katkısının dikkat çekici yanı, toplumun; ampirik bilimin yöntemleriyle saptanıp analiz edilebilecek özgül, ekonomik, toplumsal ve tarihsel güçlerin ürünü olarak bir süreç olu turdu unun açıkça farkında olmasıdır.\* Bu fikirleri, iki dü ünürün kültür sitemlerine dayanarak yapaca mız bir genellemeyle de destekleyebiliriz: slam toplumlarındaki fakihlerin muadili olarak XIX. yüzyıl sosyal teorisyenleri, açıklamalarında aynı zamanda "iyi toplum" anlayı na da katkıda bulunmu lardır, dolayısıyla toplumun yapısını açıklayan

<sup>646</sup> entürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, stanbul: z Yayıncılık., 1996, s. 106.

\* Swingewood'a göre entelektüel ba arıları üzerine pek çok yorum yapıldı ı halde, skoç Aydınlanması'nın, felsefeye ve iktisada katkılarında yo unla maya, sosyolojiye katkılarını ise küçümsemeye yönelik bir e ilim de görülmü tür. Smith, Ferguson ve Millar, mülkiyetin toplumsal rolü, yönetim biçimleri, i bölümünün geli mesi, sanayi eme inin yabancılaşması ve dilin geli mesini analiz eden, kritik önemdeki sosyolojik sorun ve problemleri gündeme getirdi lerdi: Bunlar, yalnızca onların çalı malarının içinde yer alan temalar olmakla kalmıyor; aynı zamanda, ekonomi, felsefe ve tarihin genel çerçevesi içinde sosyolojik dü ünçenin ve teorile tirmenin çekirde ini de olu turuyordu. Geni bilgi için bkz. Alan, Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998, ss. 33-45.

teoriler, ideal toplum teorileriyle iç içedirler.<sup>648</sup> skoç –hatta ngiliz– ahlak dü üncesi do rultusunda Adam Smith’in, toplumsal ili kinin ve yapının temeli olarak, bireyin psikolojik mekanizmalarını mercek altına yatırdı ı bakı açısı; brahim Hakkı’da, yine slam’ın, toplumsal bütünle menin temelindeki ferdi tekâmüle verdi i önem do rultusunda fakat bir ba ka zaviyeden ele alınır. Birincisinde, bireye rasyonel/özerk konumunda biçilen rol gitgide yüceltilerek, toplumun, bireyi kutsadı ı bir “birey kültü”nün ortaya çıkmasına yol açmı tır. kincisinde ise, dinin, toplumu ya da toplumsal bütünlü ü olu turmakta tek tek insan varlı ının tekâmülüne verdi i önem, tasavvufun “halvet der encümen” prensibi do rultusunda, manevî geli im sürecinin, bireyin toplumdan soyutlandı ı bir ba lamda gerçekte mesinin hedeflendi i bir uç noktaya çekilerek, asıl amacından uzakla mı tır.

*Marifetname* ile ilgili tetkikimiz sonucunda, müellifin tasavvufî görü leriyle tamamen örtü en ahlak görü lerinin, zihniyet ba lamında ortaya konulan iktisat görü lerine de temel te kil etti ini, dolayısıyla kendi içlerinde bir uyum arzettiklerini görmü bulunuyoruz. ki dü ünürün ilgili bölümde ayrıntılarıyla inceledi imiz iktisadî görü leri arasındaki fark, tıpkı ahlak görü lerinde oldu u gibi birbiriyle mukayese kabul etmeyecek kadar keskindir. Her ikisinin iktisadî görü lerinin de, yukarıda vurguladı ımız üzere, farklı ahlak sistemleri üzerine bina edildi i dü ünüldü ünde, mezkûr farklılık kendili inden do alla ır. Bunun tam kar ısında, bizzat Smith’in ahlak görü leriyle iktisadî görü leri arasındaki ili kinin, farklılık olarak tezahür eden boyutu yer alır. Dolayısıyla, eserleri ve görü leri hakkında yapılan bütün yorumların hatta iktisat felsefesinden ne et etti i dü ünülen kapitalist sistemin de problemi ini te kil eden konumuyla bu fark, ara tırmanın de erlendirme bölümünde özel olarak ele alınmayı gerektirir. *Ahlakî Duygular Kuramı*’ndan *Ulusların Zenginliği*’ne geçi teki insan modeli ve bu modelin, üzerine in a edildi i ahlak sistemiyle arasındaki taban tabana zıtlık o günden bu yana hemen bütün dü ünürlerin ilgisini çekmi tır. Dolayısıyla, ekonomik sisteminin ahlak sisteminin üzerine kurulup kurulmadı ı ya da de i ik bir okumayla ahlak görü lerinin ekonomik olanları güdüleyip güdülemedi iyle ilgili sorun, “Adam Smith Problemi” adı altında adeta kavramsalla mı tır. Günümüzdeki uluslararası istikrarsızlık ve sosyo-ekonomik adaletsizlik durumundan neredeyse tek

<sup>648</sup> Bramson, Leon, *The Political Context of Sociology*, 4.ed., Princeton N. J.: Princeton University Press, 1974. s. 5-6.

baına sorumlu tutulan kapitalizm, sistemin temelindeki moral –ya da immoral– yapının tarihî süreçte tespitini sadece bugün için de il gelecek için de gerekli kılmaktadır. Çünkü Smith’in *Ulusların Zenginliği*’nde kurguladığı “norm”un omurgasını oluşturan “kişisel çıkar”, hem soyut iktisat düncesinin iki yüz yıllık geçmişi içinde yerinden oynatılmaması, hem de “iktisadî hürriyetçi” toplumlarda somut iktisadî hayatı çekip çeviren güç, ondan bahsettiği kası olmamasıdır. Soyut iktisat düncesi, “kişisel çıkar”ın yitirdiği “insan”ın yerine geçecek bir tipolojiyi üretmediği gibi, reel iktisadî hayat, bu tipolojiden beklenti sahnesine kıt kaynakları daha etkin bir şekilde kullanacak bir iktisadî karar birimi çıkarmıyorsa bile oyun kötü oynanmıyorsa, kıt kaynakların dağılımı çok daha kötü bir şekilde gerçekleşebilir.<sup>649</sup>

“Problem” aynı zamanda; Polanyi, Dumont ve Finley’in görüşlerinde olduğu gibi iktisadın bir bilim olarak ortaya çıkmasını; *Ulusların Zenginliği*’nde ekonominin, toplumun bütününden ayrılmış bir özerk alan olarak ele alınıp alınmamasına bakan bir tartışmayı da bünyesinde taşımaktadır. On dokuzuncu yüz yıl düncesine damgasını vuran, siyasetten bahsettiği gibi kendi yasalarına göre işleyen toplum fikriyle, Adam Smith’e borçlu olduğu düşünce, kendi yasalarına göre işleyen ekonomi fikri arasında çok yakın bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki ise, sadece dünsel planda ortaya çıkan bir etkileşimi değil, Smith’in çalışmaları, yayınlanmalarını izleyen dönemin politik süreçleri üzerinde son derece etkili olduğunu da yansıtır.<sup>650</sup> “Ekonomik birey” kavramının, Smith’in, takas ve değişimle uğraşan vahşisinden geldiğini düşünen Polanyi konuyu, “geriye baktığımızda geçmişin hiçbir yanlış yorumunun geleceğe dair böylesine doğrudan bir kehanet içerdiği görülmemiştir” şeklinde yorumlar.<sup>651</sup> Yine Polanyi’ye göre, Smith’in düncesine hâkim olan iyimserlik, evreni yöneten yasaların, diğer alanları yönetenler gibi, insanın kaderiyle uyum içinde olmasından kaynaklanır. Tıpkı insanın deherinin; ailenin, devletin ve “büyük insan toplumunun” bir üyesi olarak ahlakî bir varlık olduğundan ileri gelmesi gibi...<sup>652</sup> Bütün bu ifadelerin ana fikri, görüldüğü üzere Smith’in insan görüşünün “homoeticus” olarak ele alındığı eserin *Ahlakî Duygular Kuramı* olduğunu. Aynı görüşün, “ahlakî insan” modelinin *Ulusların*

<sup>649</sup> Sayar, Ahmet Güner, *İktisat Metodolojisi ve Düşünce Tarihi Yazıları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2005, s. 188.

<sup>650</sup> Buğra, Ayşe, “İktisat Siyasete Karşı”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 95, K1, 2002/2003, s. 27.

<sup>651</sup> Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yay., s. 86.

<sup>652</sup> Polanyi, a.g.e., s. 169.



*Zenginliği*’nde “homoeconomicus”a dönü mesi, ahlak felsefecisi Smith’in iktisatçı Smith’e nasıl ve niçin dönü tü ü sorununu da beraberinde getirir.\* Smith’in dü üncesi içinde ele alındı ında bu iki kitabın, Ariston’un “Etik”i ile “Politika”sı gibi farklı araçlar ile aynı amaç do rultusunda birbirlerini tamamladıkları söylenebilir. Bu amacın neyle ilgili oldu unu görmek için belki de Smith’in her iki eserdeki metodunun ortaya kondu u ilk kitabına müracaat etmek gerekir: “*Astronomi Tarihinin Gösterdiği Üzere Felsefi Araştırmaları Yöneten ve Yönlendiren İlkeler*”. Bu eser aynı zamanda on sekizinci yüzyılın, daha önceden kurulmaya ba layan dü ünsel yapısını gözler önüne sererek aynı dönemin Osmanlı dü üncesiyle mukayesesine zemin te kil eder: Dü ünürün, *Principia*’nın etkisiyle yazdı ı dü ünülen eserde, Newton’un yönteminin kâinatı evrensel yasalara dayanan bir iç tutarlılı a sahip, saat gibi tıkır tıkır i leyen mükemmel bir sistem olarak incelemeye dayanan esastan, son derece etkilendi i görülür. Bu etkiyle Smith giderek di er eserlerinde de toplumun i leyi inde do anın görünürdeki karma asının ardındaki benzer bir düzen arayı ını ve bu düzen kar ısında hu û duymayı yalnız ahlak felsefecilerine de il, bütün insanlara özgü bir e ilim olarak ele alacaktır.<sup>653</sup> nsanlıkla ilgili bu amaç do rultusunda, toplumsal mekanizmanın i leyi ini yönlendiren ilkeleri olabildi ince açık seçik gözler önüne sermek ister. Sergilemenin bilimsel niteli i, toplumsal olguların karma ık ve de i ken görünümünün gerisindeki ilkelerin basitli i ve de i mezli ine ba lı olarak yapılır. te paradoks gibi görünen ey tam da bu noktadaki fikirden kaynaklanır. *Kuram*’da “farklı tüccarların bir araya geli i gibi farklı insanları bir araya getiren toplum da fayda temelinde var olabilir; sorumluluk ya da ükran duyguları olmasa da toplum herkesin kabul etti i bir de er üstünden el de i tiren hizmetler temelinde korunabilir” dü üncesinin nasıl mümkün oldu u kadar neden ahlakî açıdan kabul edilebilir oldu u gösterilir. *Zenginlik*’te ise toplumu yönlendiren temel ilke olarak artık bencilli in adı konularak, de i im ili kileri,

\* *Ahlakî Duygular Kuramı*’nın yayınlanmasından sonra aradan geçen on be yılı a kın sürede, ngiltere dü ünsel ve sosyo-ekonomik hayatının de i en yapısının Smith’in görü lerini de etkiledi i yolundaki söyleme, son yıllarda, edebiyat ele tirisi kuramlarından yola çıkarak katılan Vivienne Brown ilginç bir yakla ım sergiler: Brown’a göre iki kitap arasında, gerçekli i tartışamaz olan kopukluk, “*Duygular Kuramı*”na hâkim olan çok seslili in kar ısında, “*Ulusların Zenginliği*”nin, tek bir sesin tartışma kabul etmez otoritesiyle kaleme alınmasından kaynaklanır. Birincisinin çok seslili i ahlakın görece niteli ini yansıtırken, ikinci kitaba hâkim olan tek ses, bilimsel kesinli i yansıtır. Söz konusu söylem farkı, farklı alanlara –ahlak felsefesinin ve bilimin farkı alanlarına– özgü yöntemsel yakla ımların gerektirdi i bir eydir. Bkz. Brown, V., “Signifying Voices: Reading The ‘Adam Smith Problem’”, *Economics and Philosophy*, vol.7, 1991, ss. 187-220.

<sup>653</sup> Campbell, R. H., Skinner A. S., “Introduction”, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis: Liberty Classics, 1981, s. 2-3.

merkezi bir konuma yerleştirilir. *Kuram*'da insanın doğa olarak toplumsal niteliği, iki ilke temelinde tanımlanır: insanın baskılarını görme, fark etme, kendini onların yerine koyma yeteneği ve dolayısıyla bu sayede baskılarına zarar vermekten kaçındığı sempati ilkesi ile; insanın baskıları tarafından görüldüğü ve fark edildiği bilinciyle yaşamasına ve bu bilinç doğrudan doğruya erlerinin baskılarını içselleştirmesine yol açan “görülmez gözlemci” ilkesi. İnsan, bu ilkelerle tekâmül eden ahsîyeti üzerinden, büyük bölümünü –bundan böyle– ekonominin temel ettiği toplumsal ilişkilere katıldığı anda “görünmez bir el” tarafından yönlendirilen doğa olarak bir mekanizma olarak işleyen toplumla arasında hiçbir zıtlık olmayacaktır. Böylece baskı da maz gibi görünen iki zıtlık, aynı amaca yani müdahale gerektirmeden işleyen mükemmel bir düzenin işleyiş yasalarını ortaya koymak amacıyla hizmet ederler. Evet; ekonominin *Ulusların Zenginliği*'nde toplumun bütününden ayrılmı bir alan olarak ele alınması, *Ahlakî Duygular Kuramı*'nın, “zenginliğin” arka planını oluşturmasına mani olmaz. Fakat *Kuram*'daki ahlakî görüşlerin, on sekizinci yüzyıl doğa tabiat ve deist din görüşünün etkisiyle ortaya konulan özgür muhteva ve üslubu düşünülürken, bu görüşlerin, yine insanın ontolojik bütünlüğünü ve toplumsal diğer alanlarla ilişkisini sarsan özgür bir homo-economicus modeline yol açması paradoks olmaktan çıkar. Dolayısıyla iki eser ve iki ideal tip, Smith'in ilk eserinde ortaya koyduğu amacın da desteğiyle bu şekilde telif edilebilir.

Bütün bu bulgular ışığında Batıda, Sanayi Devrimi'nin toplumu alt üst eden etkisinin henüz açık seçik ortaya çıkmamış olduğu ve insanların kendi sosyal konumlarının gerektirdiği geçim düzeyini hâlâ bir ölçüde koruyabildikleri ve nispeten geleneksel toplum değerleri çerçevesinde anlam kazanan bir devrin; geleneksel değerlerin aynen korunduğu ve toplum düzeyinde değişim olgusunun sadece ve henüz “yabancılaştırıcı” etkisi bakımından algılandığı bir devir ile mukayesesi kolaylaşır. Bu mukayese, ilginç bir şekilde o döneme kadar Doğu ve Batı'nın ortak ya da farklı toplumsal nitelikleriyle birlikte bundan böyle isimlendirilecekleri şekilde İslam ve Batı Medeniyetlerinin prototiplerinin de özelliklerini kapsar. Zaten çalınmamız sırasında elde ettiğimiz bulgulardan, on sekizinci yüzyıldan itibaren iki dünya arasındaki en büyük farkın medeniyet prototiplerinde meydana geldiğine ulaşılabılır. Bu çerçevede “homo economicus”un en basit ve somut modelini temsil ettiği Batı medeniyetinin “homo occidentalis” insan prototipi ile İslam medeniyeti prototipi; mekân, zaman, epistemoloji, psikoloji ve varlık/ontoloji kriterleri çerçevesinde mukayese edilebilir. Bu

kıyas aynı zamanda Do u'lu prototipin, Batı'lı versiyonu kar ısındaki direni mekanizmalarının psikolojik temellerini de anlamayı mümkün kılacaktır:

Yukarıdaki kriterler do rultusunda mukayeseye geçmeden önce; uzantısını neredeyse, temel çizgileriyle Adam Smith'te gördü ümüz ortaça ve öncesi toplumsal yapının, Batı'da “ahlak ekonomisi”, Do u'da yine aynı doneler do rultusunda “ortaça la ma zihniyeti” denilen kavram emsiyeleri adı altında aynı do rultuda devam etti ini görmekteyiz. nşanın bencilini inin, toplumun mü terek iyili ini sa layan ve aynı zamanda toplumun çıkarlarını müstebitlerin müdahalelerinden koruyan Allah'ın yüce kanunları ile kontrol edildi i ideal bir toplum modeli... Ya da Batıda gerek dinî/ahlakî gerekse dü ünsel konularda bilim-din çatı ması olarak tezahür eden olguda Kilise'nin gerek devlet gerekse toplumla mücadelesinin kar ısında –kiliseninkinden daha az belirgin olsa da– dinî bir tabaka olarak siyasî hâkimiyetin me ruiyetini sorgulayan ulemanın rolü... Kalvinist “ethos” ve Kalvinist toplumun örgütlenme özellikleri kar ısında, tarikatlerin slam dünyasında bu cemaatlerin sosyal faaliyetleri gibi yeniden yapıla maya kabaca benzer yollarla özellikle siyasi ba lamda toplumun yapısı ve katmanla masındaki fonksiyonları... Genelde toplumsal ba lamda tespit etti imiz bu benzerliklerden sonra yukarıdaki kriterler do rultusunda farklılıkları ortaya koyabiliriz.

Özellikle on sekizinci yüzyıldan sonra keskinle en farklılıklar, “homo occidentalis” için “mekan”ı, dünyanın merkezini olu turan özelli iyle Batı ve özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika kılmı tır. Di er bütün bölgeler bu ana kuvvetin çevresini (periphery) te kil ederler. “Zaman” telakkisinde sosyal süreçler; alçaktan yükse e, basitten geli mi e, ilkelden moderne do ru “do rusal” bir geli im içinde seyrederek ve bu görece ilerleme mutlaka bir müspet son ile neticelenir. Dünya az boyutlu ya da nihai olarak tek boyutlu maddî bir bakı açısı ile anla ılabilir. Gerçek, tektir ve pozitif bilginin tekindedir. “Pozitif-normatif” ayırımı bundan böyle sosyal bilimlerdeki kutsanmı lı ının yanı sıra iktisat kuramında da egemen olacaktır. Bunun sonucu, pozitif ve sosyal bilimlerdeki “de erden ba ımsızlık” ve “lâ-ahlakîlik” ilkeleriyle öne çıkan epistemolojik/zihni dönü ümdür. Bu dönü üm bir yandan metafizi i ve insan üzerindeki tesirlerini idrak alanına girmedi i gerekçesiyle ekarte ederken di er yandan insanı ontolojik bütünlü ünde de il parçalanarak birbirinden kopmu hayat alanları üzerinden de erlendirir. Yine bu sistemde, insan, rasyonel akıl sayesinde geli tirdi ini dü ündü ü de er temelinden yoksun teknoloji aracılı ıyla

tabiatın yegâne hâkimi olarak onu istedi i gibi kullanma hakkına sahip olacaktır. Profanla ili i kesilerek sekülerle en böyle bir dünyada, insanın Tanrı'yla ili kisi ise ya yok olacak ya da vicdana hapsedilecektir. Bu durumda ahlakî alan da pek çok hayat alanında oldu u gibi ideolojiler ve be erî sistemler tarafından teslim alınacaktır. Liberalizmin ve demokratikle me sürecinin, e itle tirmesi beklenen toplumsal ili kiler; bireyler, sınıflar ve milletler olarak bir grup insanın di er insanlara hâkimiyeti ile sonuçlanmı tır. Aynı kriterleri slam medeniyetinin prototipine uyguladı ımızda ilk olarak, dünya üzerinde merkez-çevre farklıla masının olmadığı bir “mekân” anlayı ıyla kar ıla ırız. Çünkü “Do u da Batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz dönün Allah oradadır.”<sup>654</sup> Ruhî kozmolojinin merkezi herhangi bir maddi ve co rafi sınır tanımayan inançtır. Mekânla ilgili bu anlayı “zaman”ın da do rusal olmaktan çok devri bir sosyal süreç olarak i lemesine yol açar. “Hak ve batıl” kategorileri de i im ve geli ime tabi olmayan sabitliklerdir; dolayısıyla modern dünyanın peygamberler devrinden ya da vahyin hedefledi i ideal toplumdaki daha “ileri” olması gibi bir çıkarım söz konusu olamaz. Bu dünya mademki salt “zevk”, “haz”, “kazanç”, dünyası olmayıp bir “imtihan” dünyasıdır. O zaman insanın amellerine göre her an müspet ve menfî bir sona ula mak mümkündür. Bunun artı ise sonuçtaki ba arıyla ne kadar örtü ürse örtü sün her alanda iyi niyetle aksiyon (salih amel) da bulunmaktan geçer. Görüldü ü gibi insanı, ontolojik bütünlü ü içinde kavrayan sistemin ana hatları ahlakî hayatı, dinî temeli do rultusunda do rudan ve anlamlı bir ekilde etkilemektedir. Bu sistemde bilgi tek bir insani kayna a irca edilemeyip; dünya, slam dü ünürlerinde ve brahim Hakkı'da ahit oldu umuz üzere dinin özüne ters dü meyen çok boyutlu bilgi kaynaklarının uyumu yoluyla anla ılabilir. “Tabiat” Allah'ın insano luna ontolojik varlı nı sürdürmesi, kendisini ve di er varlıkları ke fetmesi için tıpkı toplum gibi en uygun tabii çevre olarak verdi i bir nimettir. Hâkim olmak yerine onda cereyan eden Allah'ın kanunlarını anlamak ve bütün insanlı ın yararına kullanmak esastır. Allah ile insan arasında ontolojik bir hiyerar i vardır ve insan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Hiçbir insan bu sıfattan arî olmayıp di er bütün insanlara da aynı ontolojik konum itibariyle e ittir; hiçbir insan grubu veya ekol di erleri yerine ruhî kozmolojideki inanç merkezili ini engelleyecek herhangi bir üstünlük iddiasında bulunamaz. Bu medeniyet sistemi insan varlı nın ontolojik de erini paradigma sistemle tirmesinin ana unsuru olarak ele almı

---

<sup>654</sup> 2/115.

ve dünyadaki her şeyin yaratıcı tarafında “e ref-i mahlukat”ın hayatiyeti için planlandı mı idrak etmi tir.

Bütün maddelerle birlikte özellikle insanın, “bireysellik” ve “e ref-i mahlukat” olarak ontolojik konumuna da tamamen zıt dü en bir biçimde merkeze alınması ve toplumun bu merkezî kabuldeki de i ik algılamalar üzerine in a edilmesi, sosyal mekanizmaların da bu telakkilere ba lı olarak ortaya çıkması ve i lemesine yol açmı tir. Bir ba ka deyi le bu durum, ara tırmada ayrıntılarıyla gördü ümüz üzere slam ve Batı medeniyetlerinin kendi iç bütünlükleri içinde me ruiyet meselesini tamamıyla farklı tarzlarda çözmü olmalarından kaynaklanmaktadır. En temel özelli inin “de er-ba ımlı”lık oldu u slam medeniyet tarihinde ortaya çıkan sosyal mekanizmalar ancak bu de erler sistemine uyum gösterdi i ölçüde me ruiyet kazanmı lardır. De erler sistemi ise son derece etkili ve geni kapsamlı bir tutarlılık içinde bilgi disiplini ve özel bir varlık telakkisine istinat ettirilmı tir. Bu tabloda slamî de er sistemine aykırı herhangi bir husus bütün bir toplumun isti are ve icması ile gerçekle se bile geçici bir süre uygulama sahası bulabilir; fakat uzun dönemli gerçek bir me ruiyet zemini olu turamaz. Bunun aksine Batı’da toplumsaldan siyasiye uzanan gelenekte siyasî me ruiyetin temeli mekanizmanın bizatihi kendisidir. Dolayısıyla bireylerin o mekanizmaya sınırlı ölçülerde de olsa katılımı olmaları, çıkan sonucun me ru olması için yeterlidir. Çünkü mekanizma zamanla kendi iç dinamizmi içinde sürekli de i ebilen bir de er sistemi üretebilmektedir. Yukarıda da belirtti imiz gibi; Batı felsefi/teolojik gelene i yanı sıra toplumun sekülerle en yapısı do rultusunda beliren dinin vicdanili i bu me ruiyet sürecine paralel olarak ortaya çıkan bir zihniyet dönü ümünün sonucudur. Ço ulculuk meselesine bakı taki zıtlı ı da içeren bu çerçeveden hem mukayesenin hem de ara tırmanın sonucuna ula ılabilir.

slam medeniyetini tarih içinde özellikle Osmanlı devlet yapısıyla tebarüz eden kendine özgü dinî-kültürel ço ulculuk ile Batı medeniyetinin sosyo-ekonomik ço ulculu u birbirlerine uyum gösterebilecek türler olmayıp tıpkı brahim Hakkı ve Smith’in din, ahlak ve ekonomi görü lerinin ortaya koydu u gibi gerek temelleri gerek sonuçları itibariyle örtü meleri mümkün de ildir. Smith’in; mekanik evren anlayı mı tesirinde geli en “gizli el” teorisi ile özerkle en ve olgunla an sosyo-ekonomik mekanizmaların belirleyici yönü, Batı sosyo-ekonomik ço ulculu unun temelidir. Böylece mekanizma vasıtasıyla belirlenen de er sistemleri, ancak yerel kültür ve

medeniyetlerin imhası yoluyla evrensel bir dinî/kültürel monizm doğurmuştur. Bu durumun aksine İslam medeniyetinin sosyo-ekonomik mekanizmaları da her sistemi yoluyla denetim altına alan de er-ba ımlı özelli i, İslam tarihindeki dinî/kültürel ço ulculu un temelini oluşturmuştur.\* Sadece iki dünya görüşünün çalı mamıza akseden farklılıkları değil, dünyanın içinde bulunduğu sosyo-ekonomik konjonktürün, sosyal bilimcilerce “medeniyetler çatı ması”, “tarihî sonu” veya “bildi imiz dünyanın sonu” gibi negatif yüklemelerle ifade edilen durumu, farklılı ın on sekizinci yüzyıldan bugüne artarak devam eden muhtevasını incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu farklılık gerek muhteva gerekse zaman açısından etnosantrik bir ilerilik-gerilik ön kabulü üzerinden değil zihniyet ve sosyal muhayyile oluşumunda dayandıkları alternatif temeller geçi i üzerinden anlaşılabilir.

Mekanizmaların egemenliğinde, insan boyutunu ihmal etmiş olmasının, Batı Medeniyetini ciddi bir de er krizi ile karşı karşıya bıraktığı sosyal bilimcilerin argümanlarında hiç ihmal etmedikleri sosyolojik bir gerçektir. De er-ba ımlı özelli i ile İslam Medeniyeti, “Yedullah”ın hiçbir zaman tam anlamıyla vazgeçemedi i varlığını, toplum üzerinde normatif ve tarihî dinamik etkisiyle “görünür” kılmak durumundadır. İslam Medeniyeti’nin bu özelli i girişte de vurguladığımız gibi ara tırmacının, yerel medeniyet temelleri üzerinden global dünyaya mütevazı bir katkı olarak hedefledi i çalı masının aynı konuya ilgi duyan zihinlerde yeni bir tecessüs uyandırmasıyla, akademik hayattaki i tiyakını arttıracaktır.

---

\* Me ruiyet ve ço ulculuk meselelerinin de er boyutu hakkında geni bilgi için bkz. Davuto lu, Ahmet, “ İslam ve Batı Medeniyetlerinde Me ruiyet ve Ço ulculuk Meselelerinin De er Boyutu”, *Degâh*, C.II, Sayı: 16, Haziran, s.16-17.

A. Ahlakî Hareketleri Karşılık Balamundan		B. İdeallerin Yayılma Kudreti Balamundan		C. Muhtevalarına Göre	
<b>1. Sülu (Kaileci) Ahlaklar</b>		<b>1. Örnek veya Kahraman Ahlakı</b>		<b>1. Mistik Ahlaklar</b>	
Pietizm	Nakşilik (İ. HAKKI)	Hakim, Veli, Şehid, Vatansever ahlakı		Hıristiyanlık	İslamiyet
Non Konformizm	Wahhabilik	Özgür adam		Misticizm	Tasavvuf
Kant ahlakı	Hançilik	Namushu adam			
		Vatandaş ahlakı			
<b>2. Hoşgörünürlük Ahlakı</b>		<b>2. Aydın Ahlakı</b>		<b>2. Rasyonel Ahlak</b>	
Katolik Kilisesi'nde "Konfizyon"	İslamiyette "Sübe"	Filozofların hikmeti		Eski Yunan ahlakı	Mutezile ahlakı
Ortodoks Kilisesinde "Humilisyon"	Tasavvufî Bektaşilik	Platon ahlakı		Sokrat, Platon, Aristo, Zenon	
Hıristiyanların kenite (charité) ahlakı		Stuart Mill'in ahlakı		Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Hamelin Paodi	
<b>3. Meratî Ahlakı (Moral Hiyerarşî)</b>		<b>3. Evrensel Kaide Ahlakı (Demokratik Ahlak)</b>		<b>3. His Ahlakı</b>	
Ezoterik ahlaklarda	Pratik Hikmette	Hız İsa'nın şevkat ah.	İslam ahlakı	ADAM SMITH, Shaftesbury, Hutcheson, Mill, Bain vd.	
		Kant'ın görev ahlakı		Agustin, Pascal.	
		Rousseau'nun ahlakı		Schopenhauer, Marx, Scheler.	
		Comte'un insaniyet dini ve sosyalizm ahlakı		Ehrenfels, Kneibig, Meinong.	
		Hürriyet ahlakı			
		<b>4. Meratî Ahlakı (Olasılık Ahlakı)</b>		<b>4. Trade Ahlakı</b>	
		Olgu ve İdeal ahlakı		Fichte, Maine de Biran.	
		İnsanî Vatanseverlik		Nietzsche, Marx, Hegel.	

**Table 5a:** Ahlak Tipleri ve Ahlakî Davranışların Tipolojik Tasnifi  
H. Z. Ülken'e göre

D. Dünya Görüşüne Göre Ahlak Tipleri	E. Ideale Verilen Anlam Balımından	F. Ahlaki Failin Tesciri Davranış Balımından	C. Ahlaki Failin Tabiat Karşısındaki Zihni Davranışına Balımından
<b>1. Stoacı Ahlak</b>	<b>1. Vasıfçı Ahlak</b>	<b>1. İyimser Ahlak</b>	<b>1. Fatalist (Kadenci Ahlak)</b>
Zeno, Chrysippe.	Zahid ahlakı	Platon	Jansenizm
	Bütün dinî ahlaklar	Lebniz	Kalvenizm
	Sosyolojik görüş (Dunkheim ahlakı)	Machiavelli	
	Makyavelilik	Mill	
<b>2. Epiküryen Ahlak</b>	<b>2. Gayeci Ahlak</b>	<b>2. Köstümser Ahlak</b>	<b>2. Ütopist (Hayali Ahlak)</b>
Epikürsler	Melamî ahlakı	Euda Ahlakı	Platon ahlakı
Epiküryenler	Bektâşî ahlakı	Schopenhauer, Hartman.	Katolik ahlakı
	a. Moralizm: Antik ve modern Platonî ahlak görüşleri	Kierkegaard, Heidegger, Jaspers.	
	b. Kan gayeci: Kant ahlakı Yeni Kantçılar		
<b>3. İdealist Ahlak</b>	<b>3. Müstakil Ahlak</b>	<b>3. Terakici ve İradeci Ahlak</b>	<b>3. Determinist İdeali Ahlak</b>
Klasik dinî ahlaklar		Pragmatist Ahlaklar	Parteizm
Platon ahlakı Kant ahlakı		Nietzsche Ahlakı	Tasavvuf
Sosyalist ahlakı			
Bütün dualist ahlaklar			

**Tablo 5b:** Ahlak Tipleri ve Ahlak Davranışlarının Tipolojik Tasnifi



## B BL YOGRAFYA

- ABU RAB , brahim M., *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, st.: Yöneli Yay., 2003.
- AÇIKGENÇ, Alparslan, “Kar ıla tırmalı Ahlak: Aristoteles’in Ahlak Felsefesi ve slam Ahlak Anlayı ı”, çev. Ensar Ni ancı, *Köprü*, No: 75, Yaz, st.: Yeni Asya Yay., 2001, ss. 87-98.
- ADAM, Hüdaverdi, “ slam Kelamında Ahlak”, *Köprü*, Sayı: Temmuz-A ustos-Eylül, st.: Yeni Asya Yay., 2001, ss. 43-45.
- ADANIR, O uz, “Kültür ile Zihniyet”, *Doğu Batı*, Yıl: 6, Sayı: 23, 2003, ss. 23-27.
- ADIVAR, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 2.b., st.: Remzi Kitabevi, 1969.  
.....*Osmanlı Türklerinde İlim*, 4.b., stanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- AKARSU, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, st.: Remzi Kitapevi, 1982.  
.....*Mutluluk Ahlakı*, st.: nkılap Yay., 1998.
- AKARLI, Engin Deniz, *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti, Osmanlı Topraklarında Cemaatlerin Hak ve Durumları: Genel Dü ünceler, Tartı malı İmi Toplantılar Dizisi 33*, st: Ensar Ne riyat, 2000.
- AKDO AN, Ali, *Geleneksel Toplumdan Dinî Topluma Geçişte Dinî Hayat*, st.: Ra bet Yay., 2002.
- AKSEK , Ahmet Hamdi, *Ahlak İlimi ve İslam Ahlakı*, Ank.: Gaye Matbaası, 1979.  
.....*Din*, C.I, istanbul, 1943.
- ALADA, Dinç, *İktisat Felsefesi ve Belirsizlik*, st.: Ba lam Yay., 2000.
- ALTINTA , Hayrani, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Dü ünce Eserleri Dizisi, st.: Milli E itim Bakanlı ı Yay., 1997.  
.....*Marifetname’de Tasavvuf*, stanbul, 1981.

- ALTUN, Fahrettin, *Moderleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, st.:Yöneli Yay., 2002.
- AMMAN, M. Tayfun, *Sosyal Tabakalaşma ve Günümüz Fransız Sosyolojisinin Yaklaşımları*, Yayınlanmı Doktora Tezi, st: .Ü.S.B.E., 1995.
- ANA BRITANICA, Ahlak, C.I.
- ARNOLD, David, *Coğrafi Keşifler Tarihî*, çev. Osman Bahadır, st.: Alan Yay., 1995.
- AR F Muhammed, “The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case off Social Sciences with a Special Focus On Economics”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, C. 4, vol: 1, s. 61.
- ARSLANTÜRK, Zeki; Amman, T., *Sosyoloji*, st.: Kaknüs Yay., 2000.
- AVCIO LU, Do an, *Türkiye'nin Düzeni*, st.: Tekin Yay., 1990.
- AYDIN, Mehmet, *İslam Felsefesi Yazıları*, st.: Ufuk Kitapevi, 2000.
- AYDIN, Mustafa, *İslam'ın Tarih Sosyolojisi*, 2.b., st.: Pınar Yay., 2001.
- AYENG N, Tevhid, “ İslam'da ktisadî Hayatın Ahlakî Boyutu”, *İslamî Araştırmalar*, Sayı: 4, 2003. ss. 648-659.
- AYTEK N, Yılmaz, *Modernden Post-moderne Siyasal Arayışlar*, Ank.: Vadi Yay., 1995.
- BARBER, William J., *İktisadî Düşünce Tarihî*, çev. İhsan Durdu, 3.b., st.: İncele Yay., 1999.
- BA KAYA, Fikret, *Kalkınma İktisadının Yükselişi ve Düşüşü*, 3.b., Ank.: İncele Kitapevi, 2000.
- BATUR, Enis, *Modernizmin Serüveni*, st.: Yapı Kredi Yay., 1992.
- BERGER, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Co kun, st.: İncele Yay., 1993.
- .....Peter L.; Berger, Brigitte; Kellner, Hansfried, *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, st.: Pınar Yay., 1985.

- BERMAN, Marshal, *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, çev., Ü. Altu , B. Peler, st.: İletişim Yay., 1999.
- B LGESEVEN, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, st.: Filiz Kitabevi, 1985.  
.....*Genel Sosyoloji*, st.:Fakülteler Matbaası, 1976.
- BIERSTEDT, Robert, “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, çev. Uğur Kocabaşoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Nisbet Robert, çev. Mete Tuncay; A. Uğur, Ank.: Ayraç Yay., 1997, ss. 17-51.
- BINDER, Leonard, *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Yay., 1996, ss. 350-351.
- BLOCK, Fred; Somers, Margaret R., “Ekonomist Yanılığının Ötesi: Karl Polanyi'nin Holistik Toplum Bilimi”, *Tarihsel Sosyoloji*, ed. Theda Skocpol, çev. Ahmet Fethi, st.: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999, ss. 47-85.
- BOCK, Kenneth, “Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Nisbet Robert, çev. Mete Tuncay, A. Uğur, Ank.: Ayraç Yay., 1997, ss. 51-92.
- BORAN, Behice, *Türkiye ve Sosyalizm Soruları*, st.: Gün Yay., 1968.
- BOTTOMORE, T. B., *Toplum Bilim*, çev. Ünsal Özkay, Ank.: 1977.  
.....T. B.; NISBET, R., *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. N. Robert; T. Bottomore, çev., Mete Tuncay, A. Uğur, Ank.:Ayraç Yay., 1997.
- BOUTHOU, G., *Zihniyetler Kişi ve Toplum Açısından Zihin Yapılarına Dair Psiko- sosyolojik Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, st. Üniv. Yay., st. 1975.
- BOZTEMUR, Recep, “Avrupa'nın Ondokuzuncu Yüzyılı”, *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 14, 2001, ss. 53-68.
- BRAMSON, Leon, *The Political Context of Sociology*, 4.ed, Princeton N. J.: Princeton University Press, 1974.

- BRAUDEL, Fernand, *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm, XV-XVIII. Yüzyıllar*, çev. M. Ali Kılıçbay, C.III, Ank.: Gece Yay., trhs.
- .....*Maddi Uygarlık Mübadele Oyunları*, çev. M. Ali Kılıçbay, 2.b., Ank.: mge Kitabevi, 2004.
- .....*Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, st.: A aç Yay., 1991.
- BROWN, V., “Signifying Voices: Reading The ‘Adam Smith Problem’”, *Economics and Philosophy*, vol.7, 1991, ss. 187-220.
- BRINTON, Crane, “*The Revolutions*”, *Encyclopedia of The Social Science*, C.I., New York: Macmillan Co., 1930.
- BU RA, Ay e, *İktisatçılar ve İnsanlar*, 3.b., st.: leti im Yay., 2001.
- .....“ ktisat Siyasete Kar ı”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 95, K1 , 2002/2003, ss. 23-42.
- BURNS, E. M; RALPH, R. L., *World Civilization: From Ancient to Contemporary*, vol.1, 3.b., London:W. W. Norton and Company, 1974.
- BURSALI MEHMET TAH R, *Osmanlı Müellifleri*, C.I, st.: Meral Yay., 1993.
- CAB R , Muhammed Âbid, *el-‘Âklu’l-ahlâkıyyul-‘arabî* (Arap Ahlak Dü üncesi), Ma rib: Dâru’n-Ne ri’l-Ma ribiyye-ed-Dâru’l-Beydâ, 2001.
- CAMPBELL, R. H., Skinner A.S., “Introduction”, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis: Liberty Classics, 1981.
- CANATAN, Kadir, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, st.: nсан Yay., 1995.
- CASSIRER, E., *The Philosophy of The Enlightenment*, Beacon Pr., Boston, 1995.
- CEYLAN, Yasin, “Din ve Ahlak”, *Doğu Batı*, Yıl: 1, Sayı: 4, A ustos, Eylül, Ekim, 1998, ss. 101-108.

- CEV ZC , Ahmet, *Felsefe Tarihine Giriş*, st.: Paradigma Yay., 2002.  
.....*Etîğe Giriş*, st.: Paradigma Yay., 2002.
- CHENERY, Hollis B., *Gelişme Politikaları ve Programları*, çev., N. Bengül, Ank.: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., 1959.
- COLLINS, *Dictionary of The English Language*, 2.ed., London and Glasgow, 1989.
- CONSERVATIVE BOOK CLUB, *Featured Books from conservative clasics: The Theory of Moral Sentiments by Adam Smith Volume II in the Conservative Leadership Series*, (Çevrimiçi), <http://www.regnery.com/conservative/conservative.html>, 20. 07. 2004.
- ÇA ATAY, Tahir, *Günün Sosyolojisine Giriş*, Ank.: K.T.B.Yay., 1987.
- ÇA RICI, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, st.: M.Ü. .F. Vakfı Yay., No: 31, 1989, Dergâh Yay., C. IV, 2000, s. 305.  
.....“Maverdî’de Siyaset Ahlakı”, *İslamiyât*, C.VI, Sayı: 1, 2003, ss. 71-92.  
.....“brahim Hakkı Erzurumî”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, ss. 305-311.
- ÇALI KAN, smail, *Kur’an’da Din Kavramı*, Ank.: Ankara Okulu Yay., 2002.
- ÇELEB O LU, Amil, “Erzurumlu brahim Hakkı”, Türk Büyükleri Dizisi, Ank.:Kültür ve Turizm Bakanlı ı Yay., 1998.
- ÇEL K, Celalettin, “slam ktisat Ahlakına Dair Birbirini Tamamlayan Bakı Açıları: Weber ve Ülgener Üzerine Kar ıla tırmalı Bir nceleme”, *İslami Araştırmalar*, C. 16, Sayı: 4, 2003, ss. 660-671.
- ÇIRAKMAN, Aslı, “Avrupa Fikrinden Avrupa Merkezçili e”, *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 14, 2001, ss. 28-46.
- Ç FTÇ , Adil, “Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman”, *İslam ve Modernizm, Falur Rahman Tecrübesi*, st.: .B.B.K. .D.B. Yay., 1997, ss. 50-67.

- Ç DEM, Ahmet, *Bir İmkan Olarak Modernite*, st.: İletişim Yay., 1997.  
“Eleştirel Sosyoloji ve J. Habermas Üzerine”, *Sosyoloji Konuşmaları*, Der. Saadettin Elibol, Ank.: Ecem Yay., 1991, ss. 105-115.
- DANNENFELDT, K. H., (der.) “The Renaissance: Basic Interpretations”, W. K. Ferguson, *Recent Trends in The Economic History of The Renaissance*, 2.b., London: D. C. Heath and Company, 1974.
- DAVUTO LU, Ahmet, “ İslam Dünyesinde Geleneklerin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Dîvân*, Sayı:1, 1996, ss. 1-43  
..... “ İslam ve Batı Medeniyetinde Mevlâna ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu”, *Dergâh*, C.III, Sayı: 16, Haziran, ss. 16-17.
- DEANE, Phylliss, *İlk Sanayi İnkılabı*, çev. T. Güran, Ank.: T.T.K. Yay., 1998.
- DEMİR, Ömer, *İktisat Yöntem Tartışmaları, Gelenekselden Moderne Paradigmatik Bir Geçiş: Rönesans Dönüşümü*, Ank.: Vadi Yay., 1996.
- DEMİRÇİ, Berat, “Mekanistik İktisadî Zihniyetin Eleştirisi”, *Kutadgubilig*, Sayı: 6, 2004.
- DEMİRHAN, Pertev, “ İbrahim Hakkı'nın Büyüklüğü ve Marifetname'nin Değeri”, *Tarih Yolunda Erzurum Der.*, Sayı: 13-14, Kasım, 1962.
- DEVOUX, Cara, “Ahlak”, *İslam Ansiklopedisi*, C.I., st.: M.E.B. Yay, 1965, ss. 157-160.
- DVİTÇÖLU, S., *İktisadî Büyüme, Marx'ın Görüşleri ve Harrod'la Karşılaştırma*, st.: Sermet Matbaası, 1959.  
..... *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, st.: Köz Yay., 1971.
- DOBB, Maurice, *Kapitalizmin Dünü ve Bugünü*, çev. Feyza Kantur, 4.b., st.: İletişim Yay., 2001.

- .....*Kapitalizmin Gelişmesi Üzerine İncelemeler*, çev. F. Akar, st.: Belge Yay., 1992.
- DOMAR, D. Evsey, *Essays in The Theory of Economic Growth*, Connectivut: Green Wood Press, 10.ed., 1982.
- DÖNDÜREN, Hamdi, 16. Yüzyıl Kültürümüzde Finansman ve stihdam Politikası, *U.Ü.İ.F.D.*, C.7, Sayı: 7, 1998, ss. 59-76.
- DURALI, Teoman, *Çağdaş Kültürel Medeniyet*, st.: Dergah Yay., 2000.
- EBENSTE N, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. smet Özel, 2.b., st.: üle Yay., 2001.
- EISENSTADT, S. N., *Modernization: Protest and Change*, New Jersey: Prentice-Hall, 1996.
- ELDEM, Edhem, “18. Yüzyıl ve De i im”, *Cogito*, Osmanlılar Özel Sayısı, Yapı Kredi Yay., Yaz 1999, Sayı:19, s. 189-199.
- EL ADE, Mircae, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, 2.b., Konya: Dinbilimleri Yay., 1995.
- ER, zzet, “Sosyal Bilimlerde ve slam’da Din Anlayı ı”, *U.Ü.İ.F.D.*, Yıl: 7, C. 7, Sayı: 7, Bursa, 1998, s. 1-2.
- ERCAN, Fuat, *Toplumlar ve Ekonomiler*, st.: Sarmal Yay., 1998.
- ERDEM, Hüsamettin, “Osmanlıda Ahalak ve Bazı Aahlak Risaleleri”, *S.Ü. .F.D.*, Sayı: 10, 2000, ss. 25-64.
- ERSOY, M. Akif, *Safahat*, Haz. M. Ertu rul Düзда , st: z Yay., 1991
- ERYILMAZ, Bilal, “Osmanlı Devleti’nde Farklılıklara ve Ho görüye Kavramsal Bir Yakla ım, *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı: 32, Ankara, 2000.
- ERZURUMLU brahim Hakkı, *Marifetname*, C.I, st.: Hisar Yay., trs.  
.....*Marifetname*, st.: Elif Ofset Tesisleri, 1980.  
.....*Marifetname*, Sadele tiren Durali Yılmaz, st: Kilim Mat., 2003.
- EVL YAO LU, Gökhan, *Türk İktisat Tarihî*, st.: Bereket Yay., 1972.

- EVOLA, Julies, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, çev. Fevzi Topalo lu, st.: nsan Yay., 1994.
- FAHR , Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer skendero lu, Atilla Alkan, st.: Litera Yay., 2004.
- FARUK , smail R., *Tevhid*, st.: nsan Yay., 1987.
- FAZLURRAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparsaln Açıkgenç, 6.b., Ank.: Ankara Okulu Yay., 2000.
- .....*Sağlık ve Tıp*, çev. A. Bülent Balo lu, Adil Çiftçi, Ank.: Ankara Okulu Yay., 1997.
- .....*İslamî Yenilenme Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yay, 2000.
- FINDIKO LU, Ziyaeddin Fahri, *Türkiye'de İktisat Tedrisat Tarihçesi ve İktisat FakültesiTeşkilatı*, .Ü. .K.F. ktisat ve çtımaiyat Enstitüsü Yay., st.: smail Akgün Matbaası, 1946.
- .....Erzurum airleri, st., 1927.
- FINLEY, M., *The Ancient Economy*, Berkeley: University of California Press, 1973.
- FOUCAULT, Michel, *Ders Özetleri 1970-1982*, çev. Selahattin Hilav, st.: YKY, 1995.
- .....*Kelimeler ve Şeyler*, çev., M. A. Kılıçbay, Ank.: mge Yay., 1994.
- FRANK, A. Gunder; Barry K. Gills, *Dünya Sistemi*, der. A. Gunder Frank, Barry K. Gills, çev. Esin So ancılar, Yay. haz. Alaaddin enel, Yavuz Alogan, Ank.: mge Kitabevi, 2003.
- FRAYER, Hans, *İçtimaî Nazariyeler Tarihi*, çev. Tahir Ça atay, 3.b., Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yay., No: 105, 1977.
- GAZAL , *İhya-ı Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaro lu, C.3, st., 1974.
- GENÇ, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, st.: Ötüken Yay., 2000.



- .....“19. Yüzyılda Osmanlı ktisadî Dünya Görü ünün Klasik Prensiplerindeki De i meler”, *Divân*, Yıl: 4, Sayı: 6, 1999, ss. 1-8.
- GIDDENS, Anthony, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, çev. Osman Akınhay, st.: Alfa Yay., 2000.
- .....*Sosyoloji Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. M. Ruhi Esengün, smail Ö retir, 2.b., st.: Birey Yay., 1994.
- .....*Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, 2.b., st.: Metis Yay., 2001.
- .....*Modernliğin Sonuçları*, çev.Ersin Ku dil, 2.b., st.: Ayrıntı Yay., 1994.
- GOODY, Jack, *Batı'daki Doğu*, çev. Burhan Mert Angılı, smail Mert Bezgin, Ank.: Dost Kitabevi Yay., 2002.
- GOLDMAN, L., *The Philosophy of Enlightenment*, Trans. By Henry Mass, London, 1968.
- GORZ, Andre, *İktisadî Aklın Eleştirisi*, çev. I ık Ergüden, st.: Ayrıntı Yay.,1995.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, st.: Remzi Kitabevi, 1980.
- GUENON, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, st.: Verka Yay., 1999.
- GÜLER, İlhami, “Ehl-i Sünnet’in Dindarlık Kriterleri ve Türk(iye) Dindarlı–Teolojik Bir Yaklaşım”, *İslâmiyât*, C. 5, Sayı: 4, Ekim-Aralık 2002. ss. 99-108.
- GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi*, st.: nsan Yay., 1998.
- .....“ ktisadî Ahlak ve Din”, *E.A.Ü.İ.F.D.*, Sayı:7, st., 1986, ss. 109-128.
- GÜNDÜZ, inasi, “Dinin Siyasalla ması ve Hıristiyan Misyonu”, *İslâmiyât*, C.V., Sayı: 3, 2002, ss. 49-72.
- GÜNGÖR, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 6.b., st.: Ötüken Ne r., 1996.
- HABERMAS, J., “Modernlik: Tamamlanmamı Bir Proje”, çev. G. Nali ,

- Postmodernizm*, ed. N. Zeka, st.: Kıyı Yay., 1990.
- HADDAD, Y. Y., “Kur’an’da ‘Din’ Teriminin Anlamı”, çev. Ahmet Gün, *U.Ü.İ.F.D.*, C. 9, Sayı: 9, 2000, ss. 631-640.
- HAKKIO LU, Mesih brahim, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, ist., 1973.
- HANÇERL O LU, Orhan, *Ekonomi Sözlüğü*, st.: Remzi Kitabevi Yay., 1986.
- HARROD, R. F., *Towards a Dynemic Economics*, 9.ed., London&New York: Macmillan&St. Martin Press, 1966.
- HATEM , Hüseyin, “Ahlak Ne Olsa Gerekir?”, *Köprü*, Yeni Asya Yay., No:75, Yaz, 2001, ss. 8-11.
- HEILBRONER, Robert L., *İktisat Düşünürleri*, çev., Ali Tartano lu, Ank.: Dost Kitabevi Yay., 2003.
- .....The Worldly Philosophers, 2.ed., New York, 1972.
- HENTCH, Thierry, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdeniz'den Doğu'ya Politik Bakış*, çev., Aysel Bora, st.: Metis Yay., 1996.
- HOCALU, Durmu , *Devletçilik Bumerangı*, st.: Ufuk Kitapları, 2002.
- HODSON, M. G. S., *The Venture of Islam: Consience and History in a World Civilization*, C.III., Chicago, 1974.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T., *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. O. Özügül, C.I, st.: Kabalıcı Yay., 1995.
- Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak, st.: Metis Yay., 1986.
- HUBERMAN, Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, 5.b., st.: leti im Yay., 2003.
- HUNTINGTON, S. P., “Yeni Ça ın E i inde Kültürel Kaynak ve Kimlik Üzerine Bir Çerçeve”, *Medeniyetler Çatışması*, çev. Ömer Laçiner, 2.b., st.: Vadi Yay., 1997.
- IANNOCCCE, Laurance, “The Consequences of Religous Market Structure”, *Rationality and Society* 3, April, 1991, s. 156-177; West, Edwin G., *Adam Smith, The Man and His Works*, Indianapolis, IN. Liberty Press, 1976.

- IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ate , Ank.: Kevser Yay., trs.
- BRAH MHAKKIO LU, Mesih, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, stanbul, 1973.
- HSANO LU, *Ekmeleddin, Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna*, st.. leti im Yay., 1996.
- NALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, stanbul: Eren Yayıncılık, 2.b., 1996.
- .....“State and Ideology under Sultan suleyman I”, *The Middle East and Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington, 1987, ss. 70-94.
- NAM, Ahmet, “Halsiz Kalmı Bir Ahlakın Cehenneminde: Ahlakı Hak Saklasın Bir Yarım Var çinde”, *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 4, A ustos, Eylül, Ekim, 1998.
- JEANNIERE, Abel, “Modernite Nedir?”, *Modernite Versus Postmodernite*, çev. Nilgün Tural Küçük, Der. Mehmet Küçük, Ank.: Vadi Yay., 1993, ss. 15-25.
- KA İTÇIBA I, Çi dem, *İnsan Aile Kültür*, 3.b., st.: Remzi Kitabevi, 1996.
- KALE, Nesrin, “Modernizimden Post Modernist Söyleme Do ru”, *Doğu Batı*, Yıl: 5, Sayı: 19, Mayıs-Haziran-Temmuz, 2002.
- KARA, smail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, st.: Risale Yay., 1986.
- KARLI A, Bekir, “18. Yüzyıl Ba ında Osmanlı Dü üncesi”, B.F.T., ss. 28-88.
- KAT P ÇELEB , Ke fü'z-Zünun, C. I, st., 1366/1947.
- KAYA, Esin, “Erzurumlu brahim Hakkı”, *A.Ü.İ.F.D.*, XL, 1999.
- KEDOURIE, Ellie, *Avrupa'da Milliyetçilik*, çev. Haluk Timurta , Ank.: Devlet Kitapları, 1971.
- KEHRER, Günter, “Din Sosyolojisi”, Çev. M.Emin Kökta , *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay; M. Emin Kökta , 2.b., Ank.: Vadi Yay., 1998.
- KILIÇBAY, M. Ali, *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Ank.: Teori Yay., 1985.

- KIZILÇEL K, Sezgin, *Küreselleşme ve Sosyal Bilimler*, Ank.: Anı Yay., 2001.
- KINALİZÂDE Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâ-i*, Bas. Haz. Hüseyin Algül, st.: Kervan Kitapçılık A. ., trhs.
- KOCA, Suat, Kitap, Tez, Sempozyum De erlendirmeleri”, *İslâmiyât*, C.7, Sayı: 2 Nisan-Haziran, 2004, ss. 173-178.
- KÖSE, A. H.; Öncü, A., *İktisat Üzerine Yazılar*, *Kresel Düzen: Devlet ve Sınıflar*, der. Ahmet H. Köse, Fikret enses, Erinç Yeldan, st.: let im Yay., 3.b., 2004.
- KURTKAN, *Mali Sosyoloji*, st.: .Ü. Yay., 1968.
- KYMLICA, Will, *Çok Kültürlü Yuttaşlık*, çev. Abdullah Yılmaz, st.: Ayrıntı Yay., 1998.
- LANDES, David S., *Kapitalizmin Doğuşu*, çev. Süleyman E. Gündüz, 2.b., st.: nsan Yay., 1995.
- LANGE, Oscar, *Kalkınma Yöntemleri*, çev. Melik, E. Günçe, Ank.:Sosyal Adalet Yay., trs.
- LAROUİ, Abdullah, *The Crisis of The Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, U.S.A.: University of California Press, 1976.
- LATOUCHE, Serge, *La Mégamachine, Raison Techno-scientifique, Raison Economique et Mythe Du Progrés*, Paris: La Découverte M.A.U.S.S., 1995.
- LEIBNIZ, G. W., *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, st.: M.E.G.S.B. Yay., 1986.
- LESTER, Kurtz, *Gods in The Global Village: The World Religions in The Social Perspective*, London: Pine Forge Press, 1995.
- LIPSON, Leslie, *Uygarlığın Ahlakî Bunalmaları*, çev. Jale Çam Ye iltâ , 2.b., st.: Kültür Yay., 2003.
- LUCKMAN, Thomas, “Modern Toplumda Din ve slam”, çev. M. Emin Kökta , *D.E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 5, 1989.

- MACDONALD, D. B., “Din”, *İslam Ansiklopedisi*, st.: M.E.B. Yay., C. III, 1965, ss. 590-591.
- MAC D, Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer skendero lu; Atilla Arkan, st.: Litera Yay., 2004.
- MACIANTYRE, Alasdair, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Z. Hünler, st.: Paradigma Yay., 2001.
- MANZOOR, Muhammad, (Çevrimiçi),  
<http://dbs.ruhr-uni-bochum.de/iee/download/CoELiteraturliste.pdf>,  
(02.03.2004).
- MARD N, erif ve di ., *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, ed. Sabri Orman, st.: Ensar Ne riyat, 2001.  
.....*İdeoloji*, 2.b., st.: leti im Yay., 1993.  
.....*Türkiye’de Din ve Siyaset*, 7.b., st.: leti im Yay., 2000.  
.....*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (The Genesis of Young Ottoman Thought), çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, rfan Erdo an, haz. Ömer Laçiner, 2.b., st.: leti im Yay., 1998.
- MACKEE, Arnold F., “Social Economics and Values”, *International Journal of Social Economics*, IX/6/7, Bradford, 1982, s. 6.
- MERGEN, Murat, “Ahlak Siyasetin Karakteri”, *İslamiyat*, C. 6, Sayı:1, Ocak, Mart, 2003, ss. 91-103.
- MER Ç, Cemil, *Bu Ülke*, stanbul: leti im Yay., 24.b., 2004.  
.....*Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, stanbul: leti im Yay., 2.b., 1993.  
.....*Umrandan Uygarlığa*, st: Ötüken Yay., 1997.
- MERT, Nuray, “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakı ı”,  
*Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, 2.b., st.: Metis Yay., 2001, ss. 198-205.

- MINOWITZ, Peter, *Profits, Priests and Princes*, Standford, California: Standford University Press, 1993.
- MIRAHOR, Abbas, “slam Alimleri ve ktisadî Dü ünçe”, çev. Mustafa Özel, *İktisat Risaleri*, Der. ve çev. Mustafa Özel, st.: z Yay., 1997, ss. 37-81.
- MOORE, Wilbert E., “levselcilik”, çev. irin Tekeli, *Sosyolojik Çözümlemenin Kısa Tarihi*, haz. Mete Tunçay, Aydın U ur, Ank.: Ayraç Yayınevi, 1997, s. 364-365.
- MYRDAL, Gunnar, “Modern ktisadın deolojik Arka Planı”, *İktisat Risaleleri*, ed. Mustafa Özel, st.: z Yay., 1997.
- NAKV , N. Haydar, *Ekonomi ve Ahlak*, çev. lhan Kutluer, st: nsan Yay., 1985, s. 43.
- NISBET, Robert, Bottomore, T., *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Haz. Mete Tunçay, Aydın U ur, 2.b., Ank.: Ayraç Yay., 1997.
- .....*The Sociological Philosophers*, New York: Thomas Y. Crowell, 1973.
- .....“Muhafazakarlık”, çev. Erol Mutlu, *Sosyolojik Çözülmenin Tarihi*, haz. Mete Tunçay, Aydın U ur, Ank.: Ayraç Yay., 1997, ss. 93-127.
- N ANCI, ükrü, *15-16. Yüzyıllarda Osmanlı İktisat Zihniyeti*, stanbul: Okumu Adam Yayıncılık, 2002.
- OCAK, Ahmet Ya ar, “Anadolu’nun Dinî-Kültürel Co rafyası ve Sufilik, *Dergâh*, Cilt 3, Sayı: 29, Temmuz, 1992.
- .....“Dinî Bilimler ve Ulema”, Osmanlı Uygarlı ı, hazırlayan Halil nalcık, Günsel Renda, C.I, st: T.C.K.B., 2003, s.243-265.
- ORMAN, Sabri, *Gazâlî’nin İktisat Felsefesi*, st.: nsan Yay., 1984.
- .....*İktisat, Tarih ve Toplum*, st.: Küre Yay., 2001
- ÖNAL, Sami, “190. Ölüm Yıldönümünde Erzurumlu brahim Hakkı”, Türk Kültürü Ara tırma Enstitüsü, Yıl: 8, Sayı: 85-96, ss. 39-45.

- ÖNCÜ, Ahmet, *Sosyoloji Ya Da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ank.: Öteki Yay., 1993.
- ÖZB LGEN, Erol, “ thal Malı Kavramlar ve De i en De er Yargıları”, *Dergâh*, C.II., Sayı: 18, A ustos, 1991.
- ÖZEL, Mustafa, “ ktisadî Me ruiyet ve Japon Burjuvazisinin Olu umu”, *Dergâh*, C. II., Sayı: 14, Nisan, 1991, ss. 14-15.
- .....“Türkiye’nin ktisadî Modernleşmesi”, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye “Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı”*, st.: Ensar Ne riyat, 2001.
- .....*İktisadî Düşüncenin Laikleşmesi*, der. Mustafa Özel, st.: z Yay., 1997
- ÖZENSEL, Ertan, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak De erler”, *D.E.D.*, C.I, Sayı: 3, Temmuz, 2003.
- ÖZGÜVEN, Ali, *İktisat İlimine Giriş*, .Ü. K.F.Yay., No:1790, st.: Sermet Matbaası, 1972.
- .....*İktisadi Düşünceler-Doktrinler ve Teoriler*, st., 1992.
- ÖZK RAZ, Ahmet, *Sabri F. Ülgener’de Zihniyet Analizi*, Ank.: A. Yay., 2000.
- ÖZYILMAZ, Ömer, *İbrahim Hakkı Erzurumî’nin Tertib-i Ulûm Adlı Eserindeki Eğitim Görüşleri: Yüksek Lisans Tezi*, Bursa: Uluda Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 1986.
- PAZARLI, Osman, *İslam’da Ahlak*, st.: Remzi Kitabevi, 1972.
- PARSONS, Talcott, “Religious Perspectives in College Teaching: Sociology and Social Psychology”, ed. Hoxie N. Fairchaid, *Religious Perspectives in College Teaching* (içinde), New York, 1952, ss. 286-337.
- PIEPER, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, st.: Ayrıntı Yay., 1999.
- POLANYI, Karl, *The Livelihood of Man*, Academic Press: New York, 1977.
- .....*Büyük Dönü üm*, st.: Alan Yay., 1986.

- PRIGOGINE, I.; Stengers, I., *Kaostan Düzene*, çev. Senai Demirci, st.: z Yay., 1996.
- RAMAZAN, Tarık, *İslam: Medeniyetlerin Yüzleşmesi Hangi Modernite için Hangi Proje?*, çev. Ay e Meral, st.: Anka Yay., 2002.
- RAE, John, *Life of Adam Smith*, New York: Augustus Keley, 1965.
- RAPHAEL, D. D., *Adam Smith*, New York: Oxford University Press, 1997.
- REVNAKO LU, C. S., “brahim Hakkı'nın Soy Kökü”, *Erzurum Halkevi Kültür Dergisi*, 1945, s. 32.
- ROLL, Bric, “Klasik ktisat ve Adam Smith”, *İktisat Risaleleri*, der., Mustafa Özel, st.: z Yay., 1997.
- ROSS, Ian Simpson, *The Life of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- RODINSON, Maxime, *İslamiyet ve Kapitalizm*, çev. L. Fevzi Topaço lu, 2.b., stanbul: Akyüz Yay., 2002.
- ..... “İslam Dünyasında ktisat Tarihî ve Sosyal Sınıfların Tarihî”, C.III, *Bellekten*, 1989.
- SARAÇ, Celal, “Ahlak-ı Alâî”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı:1, st., 1959, ss.19-28.
- SARIBAY, Ali Ya ar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, 3.b., st.:Alfa Yay., 2001.
- ..... “Postmodernite ve Kültür Olarak İslam: Kültürel Bir Çözümleme”, *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu'na Sunulan Bildiri*, Trabzon, 22-23 Ekim 1993.
- SAYAR, Ahmet Güner, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, st.: Dergâh Yay., 1986.
- ..... *İktisat Metodolojisi ve Düşünce Tarihî Yazıları*, st.: Ötüken Ne r., 2005.
- ..... *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Ekonomik Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, st.: Ötüken Ne r., 2001.



- SAYAR, Kemal, *Ruhun Labirentleri*, st.: Ufuk Kitapları, 2003.
- SCHUMPETER, Joseph A., *History of Economic Analysis*, der. E. B. Shumpeter, London: G. Allen and Unwin, 1954.
- .....*The Theory of Economic Development*, New York: Oxford University Press, 1961.
- SCOTT, William, *Adam Smith As Student and Professor*, Glaskow: Jakson, Son & Co., 1937.
- SENA, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C.4., st.: Remzi Kitabevi, 1976.
- SENCER, Muzaffer, *Osmanlı Toplum Yapısı*, st.: Köz Yay., 1971.
- SEZEN, Yumni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, st.: Birle ik Yay., 2000.
- .....*İslam Sosyolojisine Giriş*, st.: Turan Kültür Vakfı Yay., 1994.
- .....*Sosyoloji Açısından Din*, st.: M.Ü. .F.A.V. Yay., 1988.
- SEZER, Baykan, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, st.: .Ü.E.F.Yay., 1981.
- .....*Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, st.: .Ü.E.F. Yay., 1979.
- .....“Türk Toplum Tarihî Üzerine Tartı malar: I-Feodalizm”, *Toplum ve Bilim*, K1 1978, Sayı: 4, ss. 46-62.
- .....*Türk Sosyolojisinin Ana Soruları*, st. Sümer Kitabevi, 1988.
- SHAR F, M., *History of Muslim Philosophy*, vol: 2, Wiesbaden, 1966.
- SHAYEGAN, Daryush, *Yaralı Bilinç- Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, st.:Metis Yay., 1991.
- SKOUSEN, Mark, *Modern İktisatın İnşası*, çev. Mustafa Acar, Ekrem Erdem, Metin Toprak, Ankara: Liberte Yay., 2003.
- SMITH, Adam, *Ulusların Zenginliği*, C.2, çev. Tanju Akad, st.: Alan Yay., 2002.
- .....*The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis:Liberty Classics, 1976.

- ..... *Ulusların Zenginliği*, C.1, ev. Ay e Yunus, Mehmet Bakırcı, st.: Alan Yay., 1985.
- ..... *Essays on Philosophical Subjects*, der. W. P. D. Wigman; J. C. Bryee, Indianapolis: Liberty Press, 1982.
- ..... *Richesse des Nations*, Paris: Guillaumin, trhs.
- ..... *Letters on Justice, Police, Revenue and Arms*, ed. Edwin Cannon, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- SMITH, Antony D., *Toplumsal Değişme Anlayışı*, ev. Ülgem Oskay, Ank.: Gündo an Yay., 1996.
- SOROKIN, P. A., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, ev. Mete Tunçay, 2.b., st.: Göçebe Yay., 1997.
- SOWEL, Thomas, “Adam Smith” *Forbes*, December, s. 220; Fitzgibbons, Athol, *Adam Smith System of Liberty, Wealth and Virtue*, New York: Clarendon Press, 1995.
- STARK, Werner, “ ktisadî Dü ünce ve Toplumsal Dü ünce”, *İktisat Risaleleri*, Der. Mustafa Özel, st.: z Yay., 1999, ss. 241-306
- STAUTH, G., Turner, B.S., *Nietzsche'nin Dansı*, ev. Mehmet Küçük, Ank.: Ark Yay., 1995.
- STEAWART, Dugald, *Biographical Memoir of Adam Smith*, New York: Augustus Kelley, 1966.
- S. TOOD, Lory “Recent Literature on Ancient Greek Economic Thought”, *Journal of Economic Literature*, Vol. XVII, March, 1979.
- SWEDBERG, Richard, *Max Weber and The Idea of Economic Sociology*, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- ENTÜRK, Recep, *Modernleşme ve Toplum Bilim*, st.: z Yay., 1996.
- TABAKO LU, Ahmet, “Zihniyet ve zafiyet”, *Dergâh*, C.3, Sayı: 29, Temmuz, 1992, s. 11.
- TAKI , Ta kın, “Avrupa'nın Avrupalıla ması”, *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 14, 2001, s. 1-2.

- TOURAINÉ, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, st.: Y.K. Yay., 1994.
- TURNER, Bryan S., *Religion and Social Theory*, 2. ed., London, 1991.  
.....*Max Weber ve İslam*, Ank.: Vadi Yay., 1991.
- TÜMER, Günay, “Çe itli Yönleriyle Din”, *A.Ü.İ.F.D.*, C. XXVIII, Ank., 1986, ss. 213-267.
- TÜRKDO AN, Orhan, *Milli Kültür, Modernleşme ve İslam*, 2.b., st.: Birle ik Yay., 1996.
- TÜRKGÜLÜ, Mustafa, *F.Ü.İ.F.D.*, Sayı:3, 1998.
- UÇAR, ahin, *İslam'da Mülk*, st.: z Yay., 1996.
- ULUDA , Süleyman, “Ahlak ve De i im”, *Köprü*, Yeni Asya Yay., No: 75, Yaz, 2001, ss. 27-42.  
.....*Tasavvuf Terimleri Sözlü ü*, st.: Marifet Yay., 1991.
- UNIVERSITY of CALIFORNIA, Berkeley, (Çevrimiçi),  
<http://globtrotter.berkeley.edu/İslam/economicsB.html>,  
(27.02.2004).
- URHAN, Veli, “Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm”, *Doğu-Batı*, Yıl: 2, Sayı: 8, A ustos, Eylül, Ekim, 1999, ss. 128-152.
- ÜLGENER, Sabri, “ ktisadî Geli me ve Yenilenmenin Zihniyet Muhasebesi”, *Türkler*, Ankara:Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 812-821.  
.....*İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, st.: Der Yay., 1981.  
.....*Aydınlar ve İzm'ler*, Ank.: Maya Yay., 1983.  
.....*Dünü ve Bugünüyle Zihniyet ve Din*, st.: Der Yay., 1981.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesine Giriş*, st.: .Ü.E.F.Yay., 1954.  
.....*Ahlak*, 2.b., st.: Ülken Yay., 1997.
- ÜNAL, Ahmet Zeki, “Dinselli in Dönü ümü ve Sekülerlik Tartı maları”, *İslamiyat*, C.5, Sayı:4, 2002, ss. 67-68.

- VAN DER LOO, Hans, *Williem Van Reijen*, çev. Kadir Canatan, st.: İnsan Yay., 2003.
- VATANDA , Celalettin, “Tarihsel Bir Deneyim Olarak Çok Kültürlülük: İmparatorluklar (Osmanlı Örneği)”, *Avrupa Günlüğü/Euro Agenda*, Sayı: 2, 2001, ss. 345-351.
- VINER, Jacob, *The Role of Providence in the Social Order*, Princeton: Princeton University Press, 1972.
- .....“Adam Smith and Laissez Faire”, *The Long View and Short: Studies in Economic Theory and Policy*, London: G. Allen and Unwin, 1974.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Jeopolitik ve Jeokültür*, çev. Mustafa Özel, st.: İnkilap Yay., 1993.
- .....“Status in World System and Ethnic Mobilization”, *Journal of Conflict Resolution*, December, 1998.
- .....*Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, çev. Tuncay Birkan, st.: Metis Yay., 2000.
- WATT, Montgomery, *İslam Nedir?*, çev. Elif Rıza, 2.b., st.: Birlik Yay., 1993.
- WEBER, M., *Protestanlık Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Z. Aruoba, st.: Ayraç Yay., 1985.
- WEISSER, Henry G., 18th- Century British Society (Çevrimiçi), [http://encarta.msn.com/encyclopedia\\_761553483\\_22/United\\_Kingdom.html](http://encarta.msn.com/encyclopedia_761553483_22/United_Kingdom.html), 27.08.2004.
- WEISSKOPF, Walter A., “Batı Uygarlığında Yabancılaşma ve Bastırma Mekanizmaları”, çev. Değer Eryar, *Yabancılaşma ve İktisat*, haz. Oya Köymen, st.: Anahtar Kitaplar Yay., 1996, ss. 33-46.
- .....“İktisatta İnsan Mgesi”, *İktisat Risaleleri*, Der. Musatafa Özel, st.: İnkilap Yay., 1997, ss. 111-130.

- WEST, David, *Kıta Avrupasına Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, st.: Paradigma Yay., 1998.
- WEST, Edwin G., *Adam Smith, The Man and His Works*, Indianapolis: IN. Liberty Press., 1976.
- WILSON, B. R., “Secularization: The Inherited Model”, *The sacred in Regular Age*, der. P.H. Hammond , California, 1985.
- WISMAN, John D., “Legitimation, Ideology-Critique and Economics”, *Social Research*, 46/2, 1979.
- YANKELOVICH, Dannie, “Business in The 70’s: The Decade Of Crisis”, Michigan Business Review, XXIV, November, 1972.
- YED YILDIZ, Bahaeddin, “Osmanlı Toplumunu”, *Osmanlı Devleti Medeniyeti ve Tarihi*, st: Feza Yayıncılık, 1999, ss. 444-481.
- YILDIZ, Sakıp, *İbrahim Hakkı Hazretlerinde Ahlak Analizi*, A.Ü. .F., Ank.: Sevinç Matbaası, 1990.