

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**NURETTİN TOPÇU'DA İKTİSADİ İNSAN TASAVVURU**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Muhammed Beşir ÇALIŞKAN**

**Enstitü Anabilim Dalı: İslam Ekonomisi ve Finansı**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Kenan GÖÇER**

**AĞUSTOS – 2020**

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**NURETTİN TOPÇU'DA İKTİSADİ İNSAN TASAVVURU**




**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Muhammed Beşir ÇALIŞKAN**

**Enstitü Anabilim Dalı : İSLAM EKONOMİSİ VE FİNANSI**

**“Bu tez sınavı 25/08/2020 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”**

<b>JÜRİ ÜYESİ</b>	<b>KANAATI</b>
Doç. Dr. Kenan GÖÇER	BAŞARILI
Prof. Dr. Mahmut BİLEN	BAŞARILI
Prof. Dr. Ömer KARAOĞLU	BAŞARILI

 SAKARYA ÜNİVERSİTESİ	<b>T.C.</b> <b>SAKARYA ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b> <b>TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU</b>	Sayfa : 1/1
<b>Öğrencinin</b>		
Adı Soyadı	:	MUHAMMED BEŞİR ÇALIŞKAN
Öğrenci Numarası	:	Y176060020
Enstitü Anabilim Dalı	:	İSLAM EKONOMİSİ VE FİNANSI
Enstitü Bilim Dalı	:	
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	NURETTİN TOPÇU'DA İKTİSADİ İNSAN TASAVVURU
Benzerlik Oranı	:	%8
<b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,</b>		
<input checked="" type="checkbox"/> Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.		
13/08/2020 		
<input type="checkbox"/> Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciyi ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafıma yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere .....@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.		
Bilgilerinize arz ederim.		
...../...../20..... İmza		
<b>Uygundur</b>		
Danışman Unvanı / Adı-Soyadı: Doç. Dr. Kenan Göçer Tarih: 13/08/2020 İmza: 		
<input type="checkbox"/> KABUL EDİLMİŞTİR <input type="checkbox"/> REDDEDİLMİŞTİR EYK Tarih ve No:	Enstitü Birim Sorumlusu Onayı	

## ÖNSÖZ

Tezimin gerek fikir aşamasında, gerek yazımında her türlü yardımı gösteren saygıdeğer hocam Doç. Dr. Kenan Göçer'e öncelikli teşekkürü bir borç bilirim. Verimli bir atmosferde akademik çalışmalarımı sürdürme imkanı sunan sayın Müdürüm Prof. Dr. Mustafa Çalışır, Doç. Dr. Süleyman Kaya ve çalışma arkadaşlarıma ayrı ayrı teşekkür ederim. Yanlarında bulunduğumda günlük hayatın stresini attığım ve güzel vakitler geçirdiğim sevgili dostlarıma minnettarım. İlimle meşgul olmam için beni daima teşvik eden, rahat bir hayat sürmem için şehir değiştirmeyi göze alan muhterem valideme ve sevgili aile fertlerime en içten şükranlarımı sunarım. Son olarak yazım sürecinin en zor zamanlarında gösterdiği sabır ve desteklerinden ötürü kıymetli eşime teşekkür ederim.

**Muhammed Beşir ÇALIŞKAN**

**25.08.2020**

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
ABSTRACT .....	iii
GİRİŞ .....	1
1. HOMO ECONOMICUS ve HOMO İSLAMİCUS'A GENEL BİR BAKIŞ .....	6
1.1. Homo Economicus.....	6
1.1.1 Fayda Ençoklaştırma.....	13
1.1.2. Rasyonalite.....	17
1.1.3. Metodolojik Bireycilik.....	20
1.2. Homo İslamicus .....	24
1.2.1. Sabahattin Zaim'in İnsan Anlayışı .....	24
1.2.2. Ahmet Tabakoğlu'nun İnsan Anlayışı .....	27
1.2.3. Mehmet Asutay'ın İnsan Anlayışı.....	30
1.2.4. Ahmed En-Neccar'ın İnsan Anlayışı .....	32
1.2.5. Asad Zaman'ın İnsan Anlayışı.....	33
1.2.6. Muhammad Akram Khan'ın İnsan Anlayışı.....	35
2. NURETTİN TOPÇU'DA İKTİSADİ İNSAN TASAVVURU.....	38
2.1. Kazanan İnsan .....	38
2.2. Faydacı Anlayış .....	53
2.3. Rasyonalite .....	58
2.4. Metodolojik Bireycilik .....	64
3. İSYAN AHLAKINDAN İSLAM İNSANINA.....	70
3.1. Hareket Felsefesi .....	70
3.2. Vahdet-i Vücut.....	77
3.3. İsyan Ahlakı.....	82
3.4. İslam İnsanı .....	89
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....	99
KAYNAKÇA .....	104
ÖZGEÇMİŞ.....	109

**Sakarya Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti**

<b>Yüksek Lisans</b>	X	<b>Doktora</b>	
<b>Tezin Başlığı:</b> Nurettin Topçu'da İktisadi İnsan Tasavvuru			
<b>Tezin Yazarı:</b> Muhammed Beşir ÇALIŞKAN <b>Danışman:</b> Dr. Öğr. Üyesi Kenan GÖÇER			
<b>Kabul Tarihi:</b>		<b>Sayfa Sayısı:</b> 109	
<b>Anabilim Dalı:</b> İslam Ekonomisi ve Finansı			
<p>Ekonomi biliminin temel kavramlarından biri <i>homo economicus</i>dur. Alanın dayandığı insan anlayışını oluşturan bu kavramın özellikleri ise şunlardır; <i> fayda ençoklaştırma, rasyonel olma ve metodolojik bireycilik</i>. Homo economicus disiplinin tarihi gelişimi içerisinde önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla ekonomi bilimi içerisindeki heterodoks okullar tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu okullardan birisi de <i>İslam ekonomisidir</i>. Homo economicusun karşısına alternatif olarak <i>homo islamicus</i> konulmaktadır. Fakat ayrıntılı bir inceleme sonucunda görülecektir ki; homo islamicusun homo economicustan ciddi farklılıkları bulunmamaktadır. Homo economicusa yapılacak meydan okumanın ontolojik bir düzlem içerisinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Nurettin Topçu anti-kapitalist duruşu nedeni ile bu konuda başvurulacak isim olarak belirlenmiştir.</p> <p>Çalışmanın temel kaynakları Topçu'nun eserleri olmuştur. İlk olarak yapılan Topçu'nun metinlerinde homo economicus kavramına yapılan doğrudan atıfları tespit etmek olmuştur. Sonrasında ise kavramın bileşenleri ayrı ayrı incelenmiştir. Homo economicus, Topçu tarafından <i>kazanan insan</i> olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca <i>kamil insanın</i> ortaya çıkışını engelleyen özellikler barındırması nedeni ile eleştirilmektedir. Ona göre, insanların fayda ençoklaştırma adına kararlar alması ahlaki değildir. Çünkü iyi ile kötü, haz ve fayda tarafından belirlenemez. Akıl ise hesap yapmaya indirgenemeyeceğinden rasyonel tutum da kabul edilmemektedir. Topçu birey meselesine önem vermesine rağmen, metodolojik bireyciliği uç noktalara gittiği için eleştirmiştir.</p> <p>Homo economicusun karşısına konulacak ideal insanın tespiti için Topçu'nun temel kavramları ele alınmıştır. Hareket-irade-isyan olarak belirlenen kavramların etrafında bir insan tiplmesi ortaya çıkarılmıştır. Entelektüel tarih yöntemi gereği bu kavramlar ele alınırken Topçu'nun düşünce dünyasına etki eden isimler de incelenmiştir. Hareket felsefesi ve vahdet-i vücud düşüncesi gerekli olan ontolojik zemini sunmaktadır. İsyen ahlaki ise aksiyolojinin ortaya çıkarılmasında önemli bir rol oynamaktadır.</p>			
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Nurettin Topçu, Homo Economicus, Homo İslamicus			

**Sakarya University**  
**Institute of Social Sciences Abstract of Thesis**

<b>Master Degree</b>	X	<b>Ph.D.</b>	
<b>Title of Thesis:</b> The Concept of Homo Economicus in Nurettin Topçu			
<b>Author of Thesis:</b> Muhammed Beşir ÇALIŞKAN <b>Supervisor:</b> Assoc. Prof. Kenan GÖÇER			
<b>Accepted Date:</b>		<b>Number of Pages:</b> 109	
<b>Department:</b> Islamic Economics and Finance			
<p>One of the basic concepts of economics is <i>homo economicus</i>. The characteristics of this concept, which constitutes the human understanding of the field, are <i>utility maximization, rationality</i> and <i>methodological individualism</i>. Homo economicus plays an important role in the historical development of the field. Therefore, it has been criticized by heterodox schools in economics. One of these schools is <i>Islamic economics</i>. <i>Homo islamicus</i> would be an alternative to homo economicus. However as a result of a detailed examination it will be seen that; homo islamicus does not have serious differences from homo economicus. The challenge to homo economicus must take place on an ontological level. Nurettin Topçu has been determined as the person to refer to in this regard due to his anti-capitalist stance.</p> <p>The main sources of the study are Topçu's works. Firstly, the direct references to the concept of homo economicus were determined in the texts of Topçu. Afterwards, the components of the concept were examined separately. Homo economicus is defined by Topçu as <i>the earner</i>. In addition, it has been criticized for having features that prevent the emergence of <i>perfect human being</i>. According to him, it is not moral for people to make decisions in accordance with utility maximization because good and bad can not be determined by pleasure and benefit. Since reason cannot be reduced to calculation, rational attitude is not accepted. Although Topçu gives importance to the concept of individual, he has criticized methodological individualism for going to extremes.</p> <p>The basic concepts of Topçu are discussed in order to determine the ideal person to be confronted with Homo economicus. An ideal human has been revealed around the concepts defined as movement-will-revolt. While dealing with these concepts, the names affecting Topçu's thought were also examined due to the intellectual history method. The philosophy of movement and the idea of unity of existence provide the necessary ontological ground. The moral of revolt plays an important role in revealing axiology.</p>			
<b>Keywords:</b> Nurettin Topçu, Homo Economicus, Homo Islamicus			

# GİRİŞ

## Araştırmanın Konusu

Homo economicus kavramı ana akım ekonomi çalışmalarının temel kavramlarından biridir. Her ne kadar disiplin içerisinde tartışmalara neden olmuş olsa bile kavramın öngördüğü varsayımlar terk edilmemiştir. Homo economicusu ortaya çıkaran bu varsayımlar ise sırası ile fayda maksimizasyonu doğrultusunda hareket etme, rasyonel olma ve metodolojik bireyciliktir. Her bir maddeye eleştiriler gelmekte fakat kabuller değişmemektedir. Ana akım ekonomiye alternatif olma iddiasını taşıyan İslam ekonomisi çalışmaları da insan kavramını ele almaktadır. Fayda fonksiyonu ve rasyonel tutum onun için de geçerli varsayımlardır. Nurettin Topçu ise homo economicusu ve bileşenlerini yazılarında konu edinmektedir. Homo economicus, kendisi tarafından doğrudan ele alınmış ve incelenmiştir. Ayrıca faydacılık, rasyonalite ve bireyciliğe dair tutumları da ortaya konulacaktır. Sonrasında ise kendi düşünce dünyasından hareket ile İslam ekonomisi için önerilebilecek insan tipinin nasıl olması gerektiği tartışılacaktır.

## Araştırmanın Amacı

İslam ekonomisi çalışmalarının özellikle finans odaklı olması, alanın çıkış amacının tersine bir yönde ilerlemeye neden olmaktadır. Dolayısıyla yapılması gereken, İslam ekonomisinin alternatif olma iddiasını güçlendirecek çalışmalara yer vermektir. Bir sosyal bilim olması hasebiyle ekonominin merkezinde insan bulunmaktadır. Ana akım ekonominin karşısında bir söz söylemek için ise insan anlayışlarının farklı olması gerekmektedir. Aynı kabuller ile farklı sonuçlara ulaşmak ancak alanın çizdiği sınırlar içerisinde olabilir. Dolayısıyla ana akıma bir eklemlenme söz konusu olacaktır. İslam ekonomisinin bu tür tehlikelerden korunması amacı ile temel varsayımlarını özgün bir şekilde geliştirmesi gerekmektedir. Bu amaç doğrultusunda ülkemizin yetiştirdiği önemli düşünürlerden Nurettin Topçu'nun insan anlayışı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

## Araştırmanın Önemi

Türkiye'de muhafazakarlar ve İslamcılar özelinde Batı'ya karşı bir savunma pozisyonu geliştirildiği görülmektedir. Batı'nın özü itibari ile temsil ettiği şey ise modernitenin getirdiği şeylerdir. Yaklaşık üç yüzyıldır yaşanan dönüşümler eleştiriye tabi tutulmaktadır. Fakat bu eleştirilerin ortak noktası kültürel düzlemi aşamamasıdır.



Kapitalizm karşıtı eleştiriler de aynı durumdadır. Gerçek manası ile mesele ile yüzleşmek, ontolojik, epistemolojik ve etik yönlerini ortaya koymak için uğraşılmamaktadır. Bu bir konfor alanı sorunu olabileceği gibi, meselenin özünün anlaşılmasından da kaynaklanıyor olabilir. Ana akım ekonominin karşısına *İslam ekonomisi* denilen bir şey ile karşı çıkmak ise bu savunma pozisyonlarının bir tahkimi gibi görünmektedir. Özellikle ülkemizdeki İslamcı ve muhafazakar çevrelerin konu ile ilgili bütüncül bir yaklaşımı veya esasa dair eleştirileri bulunmamaktadır. Müslümanların fabrika açtığına veya serveti elde ettiğinde kapitalizm kaynaklı sorunların ve zulümlerin çözüleceği düşüncesinin bilinçaltında yatan bir çözüm önerisi olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Fakat Topçu, dönemindeki muhafazakar ve İslamcılardan ayrılarak anti-kapitalist duruşunu kültürel düzlemde çıkarıp, ekonomi-politik seviyeye çekmiştir. Çalışmanın önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Ana akımın temel bir kavramı ele alınıp tüm boyutları ile ortaya çıkarılmaya ve alternatifi ikame edilmeye çalışılmıştır.

Nurettin Topçu ile ilgili gerek Dergah Yayınları etrafında talebeleri ve gerekse de akademik metinler kaleme alınmaktadır. Fakat bu çalışmada ele alınan konu ile ilgili literatür oldukça kısıtlıdır. Nurettin Topçu'nun hayatına, düşüncesine ve insan anlayışına yönelik bakılabilecek kaynaklara dair genel bilgi verilecektir.

İsmail Kara (2017) "Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası" adlı kitabında Nurettin Topçu'nun hayatını muhtasar bir şekilde ele almıştır. Ayrıca bazı belge ve fotoğraflara da kitabında yer vermiştir. Mütefekkirin fikir dünyasına dair de birkaç başlık altında inceleme sunduktan sonra eserlerinin bibliyografyasını sunmuştur. Özellikle dergi ve gazete yazılarının hangi tarihte ve hangi yayında basıldığını görmek adına önemli bir çalışmadır. Yine aynı yazara ait "İsyan Ahlakı Peşinde Nurettin Topçu Albümü" adlı eser 2018 yılında ilk baskısını yapmış ve önceki kitaba göre daha fazla görsel malzeme içermesi yönünden ilgi çekicidir. Yine bu eserde mütefekkirin hayatı kronolojik olarak verilmiştir.

"Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar" adlı kitabında Fırat Mollaer, Nurettin Topçu'nun politik düzlemde ortaya koyduğu düşünceleri bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasının felsefi temellerini incelemiştir. Yine aynı yazarın yüksek lisans tezi olan fakat sonrasında kitaplaştırılan "Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu" adlı eserde de muhafazakarlık düşüncesi öncelikle genel manada ortaya konulmuş, sonrasında ise

Türkiye'deki muhafazakar düşünce incelenmiştir. Son olarak ise Nurettin Topçu'nun ortaya koyduğu fikirleri ülkemizdeki muhafazakar düşünceyle karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutulmuştur. Bu noktada yapılan en önemli tespit (Mollaer, 2017) Türkiye'deki muhafazakarlığın genel olarak *kültürel* dönüşüm üzerinde yoğunlaştığı fakat *kapitalist* düzenle herhangi bir hesaplaşmaya girmediğidir. Buna karşın Nurettin Topçu'nun bu hesaplaşmayı eserlerinde ve zihin dünyasında açık bir şekilde gerçekleştirdiği belirtilmiştir.

“Nurettin Topçu'da İnsan ve Şahsiyet” adlı makalesinde Sinan Köseadağ, Nurettin Topçu'nun insanı aradığı ve bireycilik ve toplumsalculuk düşünceleri yerine *şahsiyetçiliği* doğru yol olarak belirlediğini ifade etmiştir. Cengiz Özmen ve Hüseyin Öztürk ise “Nurettin Topçu'ya Göre Ahlak ve Şahsiyet” adlı makalelerinde 1939-1953 yılları arasında düşünürün Hareket Dergisi'nde yayınladığı yazılar üzerinde bir değerlendirmede bulunmuşlardır.

Ahmet Mesut Zebun, “Nurettin Topçu Düşüncesinde Ahlak, İktisat Münasebeti” adlı basılmamış yüksek lisans tezinde Nurettin Topçu'nun genel bir düşünce dünyasını sunduktan sonra, mütefekkirin ekonomiye dair görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Sonrasında ise ahlaka dair meselelerde söylediklerini incelemiştir. Son olarak ise ahlak ve iktisat ilişkisini din, milliyetçilik ve dış etkenler bağlamında ortaya koymuştur.

Sümevra Akay, “Blondel'in Aksiyon Felsefesi Işığında Nurettin Topçu'nun İnsan Anlayışı” adlı basılmamış yüksek lisans tezinde Nurettin Topçu'nun insan anlayışının temelleri ahlak, din, siyaset bağlamında incelenmiştir. Ayrıca on adet kavram üzerinden Nurettin Topçu'nun insana bakışı ortaya konulmak istenmiştir.

### **Araştırmanın Soruları**

Araştırmanın amaçlarına ulaşabilmesi için şu soruların cevaplarının aranması hedeflenmektedir:

- Homo economicus nedir ve nasıl bir düşünce ikliminde oluşmuştur?
- Homo islamicus nedir ve homo economicusa bir alternatif oluşturabilir mi?
- Topçu'nun metinlerinde homo economicus nasıl görülmüştür?
- Topçu homo economicusun bileşenlerini nasıl değerlendirmektedir?
- Topçu'nun zihin dünyasından homo economicusa alternatif oluşturacak bir homo islamicus çıkarmak mümkün müdür?

## **Araştırmanın Kısıtları ve Sınırlılıkları**

Nurettin Topçu akademik anlamda doçent ünvanına sahip olmuş olsa da yazılarını genellikle deneme şeklinde kaleme almıştır. Ayrıca kendisinin ihtisasını yaptığı alan ekonomi değildir. Dolayısıyla tam manası ile ekonomik analizler yapmanın önünde bir sınırlılık oluşturmaktadır. Fakat bu durum çalışmanın yürütülmesine engel olmamaktadır. Çünkü kendisi akademik çalışmalarını ahlak alanında yapmış olmasından ötürü ekonomi-politik ile ahlakı iyi bir şekilde harmanlamaktadır. Bununla birlikte bir diğer sınırlılık Topçu'nun düşüncesinin ekonomik boyutlarının tam manası ile çalışılmamasıdır. İkincil kaynak eksikliği dikkat çekmektedir.

## **Araştırmanın Yöntemi**

Çalışmanın temelini Nurettin Topçu'nun Dergah Yayınları tarafından basılmış eserleri oluşturmaktadır. Bu eserler belirlenen kavram doğrultusunda incelenmiş ve tahlil edilmiştir. Kavramın doğrudan geçtiği yerlerin tespitinin ardından, bileşenleri ile ilgili Topçu'nun görüşleri ortaya konmuştur. Sonrasında ise Topçu'nun düşünce dünyasını oluşturan temel kavramlar üzerinden insan anlayışı betimlenmeye çalışılmıştır. Entelektüel tarih yöntemi gereği (Whatmore, 2017) Nurettin Topçu'nun fikirlerinin oluşmasını sağlayan insanlar ve düşüncesinin önemli kavramları incelenmiştir. Homo economicus ve homo islamicusa yönelik yapılan literatür taramasında kavramların ne ifade ettiği, nasıl kullanıldığı ve etrafında dönen tartışmalara yer verilmiştir.

## **Araştırmanın Kapsamı**

Araştırmanın kapsamı üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde konunun genel hatlarını belirlemesi için tartışılacak kavramlar olan homo economicus ve homo islamicusun kendi disiplinleri içerisinde nasıl ele alındığı ortaya konmuştur. Tarihsel süreçler, kavramların yaşadığı dönüşümler, benzerlikler ve farklılıklar incelenmiştir.

İkinci bölümde ise Nurettin Topçu'nun eserlerinde homo economicus kavramına yapılan doğrudan atıflar ortaya çıkarılmış ve tahlil edilmiştir. Tespit edilebildiği kadarı ile Topçu'nun kitaplarında 8 yerde homo economicus kavramına doğrudan atıf yapılmıştır. Bununla birlikte homo economicusu oluşturan kavramlar da Faydacı Anlayış, Rasyonalite ve Metodolojik Bireycilik alt başlıklarında incelenmiştir.

Üçüncü bölümde Topçu'nun düşüncesini ortaya çıkaran hareket, irade ve isyan kavramları incelenerek İslam insanın nasıl olması gerektiğine yönelik tespitler dile getirilmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme başlığında ise Topçu'nun insanının İslam ekonomisi çalışmaları için kullanıma ne kadar elverişli olduğu meselesi tartışılmaktadır.

# 1. HOMO ECONOMICUS ve HOMO İSLAMICUS'A GENEL BİR BAKIŞ

## 1.1. Homo Economicus

Ekonomi bilimi ortaya çıkışıyla birlikte, bir sosyal bilim olmasından ötürü, inceleme konusu olan insan üzerine bazı varsayımlar ortaya koymuştur. Bunların bir bütün halinde resmedilmesi ise “homo economicus” kavramında gerçekleşmiştir. Her ne kadar bu kavramın doğuşu John Stuart Mill’e kadar götürülse bile, bu ismin eserlerinde doğrudan böyle bir ifadeye rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte bu kavramı kullanmamış olsa bile, içeriğinin oluşturulması konusunda John Stuart Mill’in eserleri ön plana çıkmaktadır (Rodriguez-Sickert, 2009, 223). Joseph Persky (1995), yapmış olduğu çalışmada bu konuya açıklık getirmiş ve homo economicus kavramının 19.yy sonlarında tarihçi okulun, Mill’in soyutlayıcı çalışmalarına karşı küçümseyici bir tavırla “economic man” (iktisadi insan) tabirini kullandığını belirtmiştir. Bulabildiği ilk kaynak olarak da John Kells Ingram’ın *A History of Political Economy* kitabını göstermiştir. Burada Ingram, Mill’in politik ekonomisinin gerçekle bağdaşmayan, hayali bir iktisadi insan varsayıp, onu da para kazanan bir hayvan olarak gördüğünü belirtmiştir (akt. Persky, 1995, s.222). Ayrıca Mill, Viktoryan dönemi ahlakçıları tarafından ortaya koyduğu soyutlamalar bencilce bulunduğu için eleştiriye tabi tutulmuştur (Levent, 2019, s.105). Fakat, kendisi de özellikle *Özgürlük Üzerine* (1859) adlı eserinde dönemin ahlak anlayışına karşı eleştirilerde bulunmuştur (Skousen, 2016, s.136). Her ne kadar yaptığı soyutlamalar üzerine ciddi sorgulamalarda bulunmuş ve pejoratif bir tutumla karşılaşmış olsa da, Persky (1995, s.223) bu soyutlamaların düşünüldüğünden daha karmaşık olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, Mill’in ortaya koymuş olduğu insan dört özelliğe sahiptir; birikim, boş zaman, lüks ve üretimdir. Bu özelliklerin hepsi de zenginlik arzusunun içinde barınmaktadır. Homo economicusun bencil yönünün arka planında, Thomas Hobbes ve Bernard de Mandeville’in çalışmalarının olduğu da öne sürülmüştür. Hobbes’un doğa durumu için yaptığı insan tanımı kinci, kendini başkalarının üzerinde konumlandırın ve kendisiyle daima iftihar eden bir homo economicusa benzetilmektedir (Moss, 2010, s.500). Mandeville ise *The Fable of the Bees* (1705) adlı eserinde kişilerin kendilerine karşı olan sevgilerinin toplumsal düzeyde olumlu sonuçlar doğuracağını ileri sürmüştür. Bu ifadeden sadece Mill’in değil Adam Smith’in de etkilendiği düşünülebilir (Rodriguez-Sickert, 2009, s.224).

Homo economicus kavramının ortaya çıkışında insanın bencilliği fikri önemli bir rol oynamışsa da, en az onun kadar önemli olan bir diğer düşünce de hazcı ahlak anlayışına dayanan faydacılıktır. Burada söz konusu olan hazcı-faydacı anlayışın başlangıç noktası ise Epikür değil Jeremy Bentham'dır. Epikürcü haz anlayışında bedensel zevklerden ziyade ruhi zevkler ön planda tutulmaktadır. Bir lokma bir hırka anlayışıyla hazza ulaşılabileceği düşüncesi mevcuttur (Jones, 2006, s.469). Fakat Bentham ile yaygınlaşmaya başlayan *faydacılık* ise bedensel zevklerin hayatın gayesi haline getirilmesi sürecidir. Faydacılık anlayışını ortaya koyduğu *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) adlı eserinde insanın doğa tarafından iki gücün hükmüne verildiği, dolayısıyla tek amacın hazzı elde etmek, elemenden de kaçınmak olduğunu belirtmiştir (akt. Skousen, 2016, s.133). Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Bentham'a göre insanların hayattaki mücadelesi doğru ve yanlış, güzel ve çirkin veya iyi ve kötü arasında değil, haz ve elem arasında gerçekleşmelidir. Bu görüşlere sahip olmasının sebebinin ise yurt dışına yaptığı geziler olduğu iddia edilmiştir (Skousen, 2016, s.133). Bentham bu noktada da durmamış, günümüzdeki fayda-maliyet analizlerine öncülük edebilecek olan *felisifik kalkülüsü* yani haz ve elem hesaplamasını öne sürmüştür. Haz ve elem derecelerine *util* diyerek ayrı ayrı ölçümlerin mümkün olabileceğini, dolayısıyla insanların faydacı anlayışa göre yaşamalarını sağlayan araçlar temin edilebileceğini iddia etmiştir. Bentham'ın fikirlerini bu noktaya kadar ilerletmesi, modern ekonominin sahip olduğu atomcu birey anlayışının gelişimi konusunda bir dönüm noktası olmuştur. Fakat kendisinin bile ilerleyen dönemlerde aşırı bireyci anlayışı reddettiği belirtilmiştir (Skousen, 2016, s.133).

Kavramın gelişiminde bu noktadan sonra devreye girip önemli bir rol oynayanlar ise Avusturya okuluna mensup iktisatçılar olmuştur. Marjinalist devrimi birbirlerinden habersiz bir şekilde gerçekleştiren bu kişiler Stanley Jevons, Carl Menger ve Leon Walras'tır. Başardıkları şey ise haz kavramını psikologların o güne kadar yaptıklarından daha tutarlı bir şekilde ele alıp, disiplinin kullanımına sunmak olmuştur (Levent, 2019, s.109). Değer teorisindeki nesnel maliyet temelli bakış açısına karşı çıkarak, bunun yerine öznel bir fayda ilkesi ve tüketici talebini ikame etmişlerdir. Bireylerin seçimlerinde hakim olan unsurun tercihler ve değerler olduğunu belirttiler. Bu yaklaşımları Jean Baptiste Say'ın değer ile ilgili olan görüşlerine benzemektedir. Bu yaklaşıma göre emek ve üretim, değer hesabının dışında kalmalıdır (Skousen, 2016, s.190). Öznel değer teorisinin

temelini oluşturan fayda kavramı incelenecek olursa, bireylerin mal veya hizmetle kurmuş oldukları tinsel ilişkiyle irtibatlı olduğu görülecektir. Marjinalist teorisyenlerden Jevons faydayı, kişiye haz veren veya acıdan uzaklaştıran her türlü eşya, mal ve hizmet olarak tanımlamıştır. Yani fayda, bu sayılan şeylerin doğasında içkin olup herkes için aynı şekilde geçerli olan bir durum değildir, bireylerin ihtiyaç ve arzularından kaynaklanan bir yapıya sahiptir. Menger ise malları kişilerin arzuları üzerinden tanımlamaktadır. Öncelikle insanların bir arzu duyması gerekir, sonrasında ise mal olarak tanımlanan nesnenin bu arzuyu karşılaması gerekmektedir. Ayrıca bu mallar, insanların gereksinimlerine oranla sınırlı olarak bulunmalı ve insanların malın bu özelliğinden haberdar olması gerekmektedir (Kazgan, 2010, s.126-127).

Değer ve bununla ilişkili olarak faydanın tanımları yapıldıktan sonra marjinal teori ortaya çıkmak üzereydi. Sonrasında fark edilen mesele ise, insanların bir mala sahip olma oranları arttıkça o malın birimine verdikleri değer düşük olduğunu tespit etmeleri oldu. Bu meselenin izahı için yaygın bir örnek olarak gösterilen suyun fiyatlaması kullanılabilir. Çölde ve suya ulaşım imkanı rahat olan bir yerleşim yerinde bir bardak suya ödenecek paranın farklı olacağı barizdir. Böylece azalan marjinal fayda ilkesi ortaya çıkmıştır (Skousen, 2016, s.151). Gündelik hayatta rahatlıkla israf edilerek kullanılan su, rahat erişimi olmayan bir ortamda uğruna çok ciddi bedeller ödenerek alınacak bir mala dönüşebilir. Tam bu noktada devreye Walras girmektedir. Menger ve Jevons her ne kadar fayda, değer ve mal kavramlarını tartışmış olsalar da bu ilişkilerin tüketici fiyatına yansımalarının çözümünü Walras başarmıştır. Fiyatlardaki azalış veya artış, tüketimde ters etki oluşturacaktır (Kazgan, 2010, s.127). Bu ilişkiyi tersten de okumak mümkündür. Mallardaki oransal çokluk veya azlık, fiyatlarının da düşük veya yüksek olmasını belirleyecektir. Sonuç olarak marjinalist teorisyenlerin ve dolayısıyla Avusturya okulunun başarısı disiplinde hakim olan ve David Ricardo'ya dayanan objektif mekanistik determinizmi yıkıp, yerine bireyin hareketlerinin ve tercihlerinin subjektifliğini getirmeleri olmuştur. Bu durum Ricardo gibi, Adam Smith ve Karl Marx'ın da mümkün görmediği mübadele değerinin yerine faydanın konması sayesinde gerçekleşmiştir (Kazgan, 2010, s.126; Skousen, 2016, s.193).

Avusturya okulunun sahip olduğu düşünce biçimi kendilerinden bir asır sonra da ardılları tarafından devam ettirilmiştir. Özellikle Ludwig von Mises ve Friedrich Hayek neo-Avusturyacılığın önde gelen isimleri olmuştur. Mises, yazmış olduğu *İnsan Eylemi*

(1949) adlı kitabıyla disipline yeniden yön vermek istemiştir. Eserlerinde herhangi bir şekil, grafik veya tablo mevcut değildi. Bununla birlikte matematiksel ifadeler, formüller ve ekonometrik modeller, ampirik bir çalışma, kantitatif bir kanıt ve hatta arz-talep eğrilerini bile ihtiva etmiyordu. Mises'in disipline bakışı saf bir apriorizm üzerine kuruluydu (Skousen, 2016, s.356). Ona göre insanların davranışlarını ve dolayısıyla buna bağlı olarak ekonomi bilimini anlamının yegane yolu, insan tabiatını kendi çıkarını gözetken olarak kabul eden bir aprioriye sahip olarak incelemektir. Tümdengelimci yöntem kabul edildiğinde, iktisadi analiz için insanlar mutlak olarak rasyonel bir şekilde hareket eden varlıklar anlamına gelmiştir (Irene ve Tseng, 2008, s.267). Bu anlayış Lionel Robbins'in yaptığı meşhur ekonomi tanımında gün yüzüne çıkmaktadır. Ona göre ekonomi bilimi, insan davranışlarının sınırlı olan kaynaklarla irtibatını incelemektir. Yapmış olduğu tanımın dipnotunda Mises'a yapmış olduğu atfı da görmemiz mümkündür (Robbins, 1932, s.15). Disiplinle ilgili yapılan bu tarif daha sonra evrilerek ve *sınırsız ihtiyaçlar* ifadesini de yanına alarak ders kitaplarına da girmiştir. Robbins'in bu tanımı insanların artık ekonomi bilimine nasıl bakılması gerektiğini vaz etmiştir. Ekonomi, ne olması gerektiğini vurgulayan değil, ne olduğunu inceleyen bir bilim dalıdır. Disipline karşı normatif bir tutum kabul edilmeyecektir. Yani ekonomi bir nötrleşme sürecinden geçmiştir. Değişen durumlara karşı dünyanın her yerinde aynı şekilde uygulanacak bir ekonomik teori elde edilmiştir (Irene ve Tseng, 2008, s.267). Bu tutumu, etiğin ekonomiden koparılma sürecinin bir parçası olarak da görmek mümkündür.

Avusturya okulunun 19. yüzyılda gerçekleştirdiği devrimin önemli sonuçlarından biri de homo economicus soyutlamasının Walrasyan iktisadın merkezine yerleşmiş olmasıdır. Bu soyutlama, insanların kişisel tercihleri doğrultusunda aksiyon aldığını ve merhamet, nefret veya sevgi gibi duyguları göz ardı ettiğini var saymaktadır. Yani bireyin almış olduğu kararların sonuçları çok dar bir çerçeveye hasredilmiş olmaktadır. Tercihlerin sonuçları, doğruluk veya sürecin nasıl ilerlediğine dair kaygılardan daha çok öneme sahiptir (Levent, 2019, s.111). Fakat Walrasyan iktisadın sahip olduğu bu insan anlayışına çeşitli itirazlar gelmiştir. İlk olarak kendisi de bir neo-klasik olan Alfred Marshall, böyle bir soyutlamaya karşı çıkmış ve ampirik olarak ortaya konulabilen, heterojen ama düzenli olan insan davranışlarına dayalı varsayımları savunmuştur. Bu davranışları incelemek için de bilişsel olarak benzer durumda olan belirli sosyal grupların incelenmesi



gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca insanların davranışlarında alışkanlıkların, yaşadıkları ve çalıştıkları ekonomik şartlar altında oluştuğunu vurgulamaktadır. Neo-klasik okuldan bir itiraz gelmiş olmasına rağmen, okul içindeki Walrasyan etkinin kırılması mümkün olmamıştır (Bowles ve Gintis, 2010, s.1413). Disiplin içerisinde homo economicusa karşı çıkan önemli bir okul daha mevcuttur. Kurumsal iktisadın kurucuları ve ilk temsilcileri diyebileceğimiz isimler bu soyutlamalara sosyolojik bir bakış açısıyla karşı çıkmışlardır. Bu noktada ilk olarak görebileceğimiz isim Thorstein Veblen olmuştur. *Gösterişçi tüketim* kavramını kullanarak getirmiş olduğu eleştirilerde, James Duesenbery'nin geliştirmiş olduğu tüketim/yatırım modelinden yararlanmışır. Sonrasında ise John Kenneth Galbraith, tüketici zevklerinin reklamlar üzerinden oluştuğunu öne sürmüştür. Simon Herbert ise rasyonalite kavramını yeniden ele alarak *sınırlı rasyonalite* kavramını geliştirmiş ve homo economicusun rasyonalite varsayımını eleştirmiştir (Bowles ve Gintis, 2010, s.1414).

Homo economicus sadece ekonomi bilimi içerisinde değil, diğer sosyal bilim dallarıyla uğraşan kişiler tarafından da eleştiriye tabi tutulmuştur. Bunlar içerisinde en önemlilerinden biri de, Batı düşüncesinde yaşanan epistemolojik kırılmaları gözlemleyen Michel Foucault tarafından getirilen kritiklerdir (Levent, 2019, s.107). Kendi araştırma sahasının odağında insan tabiatına özgü bir kavramın üretimi, özneliğin belirli bir formda tesisi ve belirli bir ideoloji üzerine belirli bir şekilde düşünebilmenin irtibatı bulunuyor olmasına rağmen, Foucault kültürün insanları nasıl özne haline getirdiğini tespit etmeye çalıştığından, bu uğraşı nihayetinde iktidar-bilgi rejimlerinin incelenmesine ve dolayısıyla açıkça belirtilmiş olmasa bile homo economicus ile ilgili düşüncelerin açığa çıkmasına neden olmaktadır. Fakat bu alanda yapılan çalışmalar içerisinde doğrudan bir kaynak olarak görülmemesinin nedeni, çalışmalarının Antik Yunan'dan 19. yüzyıla kadar olan süreyi kapsıyor olmasından kaynaklanabilir. Neoliberalizmi de içeren modern gelişmeler üzerine geniş kapsamda incelemeleri bulunmaktadır. Bu konularla ilgili en net görüşleri ise ancak 1970'li yılların sonunda Collège de France'da vermiş olduğu ve bir yıl süren neoliberalizm konulu derslerinde görülebilir. Lakin bu ders notları, alışlageldiği üzere Foucault külliyyatının içerisine girip basılı hale getirilmemiştir (Read, 2009, s.25-26). *Klasik* ve *neo* arasındaki farkı anlatırken ise esas aldığı kavramlar mübadele ve rekabettir. Klasik anlayışın Adam Smith'e dayanan alışveriş, takas ve mübadele kavramları üzerinden ilerlediği ve dolayısıyla özgürlüklerin de piyasanın içinde

belli şeyler karşılığında mübadele edildiğini söylemiştir. Fakat neoliberalizm doğal olmayan bir rekabet anlayışı ortaya koyarak tekellerin oluşmasına neden olmuş ve dolayısıyla piyasanın sağlıklı işleyebilmesi adına gerekli koşullarda devlet müdahalesini zorunlu hale getirmiştir. Ayrıca ona göre neoliberalizm, ekonominin kapsamını ve alanını da genişletmiştir. Artık insanların evlilikleri, işleyecekleri suçlar ya da çocukları için yapacakları harcamalar fayda-maliyet analizlerine tabi tutulacaktır. İşte bu noktada liberalizminin iki görünümü arasındaki antropolojik fark ortaya çıkmış olacaktır. Homo economicus gerek klasik, gerekse neoliberalizm için kullanışlı bir kavram olmakla birlikte artık rekabet esasına göre yeniden yorumlanması gerekmektedir. Bununla birlikte emek ve işçi de yeniden tanımlanacak ve işçiler artık beşeri sermaye olarak görülecektir. Dolayısıyla üst yöneticiden sıradan bir çalışana kadar herkes bir girişimci olarak görülecektir. Kişilerin kazançları, kendilerine yaptıkları yatırım üzerinden sağlanmış olacaktır. Bu durum da yeni bir hakikat rejiminin ortaya çıkmasına ve devletin *homo juridicus* olarak gördüğü bireylerin haklar ve yasalara dayanan yönetim anlayışının değişip, yerine çıkarım, yatırımın ve rekabetin tesis edildiği bir yönetim anlayışının var olmasına neden olmuştur (Read, 2009, s.27-29).

Homo economicus kavramı, ortaya çıkışından günümüze kadar disiplin içerisindeki önemini korumayı başarmıştır. Çok ciddi eleştirilere maruz kalmasına, önemli dönüşümler geçirmesine rağmen hala tartışılmaya ve iktisadi analizlerde kendisine yer bulmaya devam etmektedir. Persky (1995), kavramın sonunun geldiğini ve ölümünü ilan eden çalışmaları sıraladıktan sonra, pek çok ekonomistin de favori türlerinin hayatta kalmayı başaramayacağını düşündüğünü ekler. Peki kavramın disiplin için ne gibi bir önemi vardır ki hala varlığını sürdürmektedir? Soruyu cevaplamaya geçmeden önce belirtmek gerekir ki, kavramın kaderi de disiplinin seyriyle birlikte çizilmektedir. Disiplinin geçirdiği en kritik dönüşümlerden başarıyla çıkmasını sağlayan ve disiplinin sert kabuğunu oluşturan kavramlardan biri olması, homo economicusun hala nefes alıyor olmasını sağlamıştır. Sert kabuğun nasıl ortaya çıktığını anlamak için, ekonominin bir bilim dalı olarak ortaya çıkış emareleri gösterdiği döneme yani 18. yüzyılın ikinci yarısına bakmamız gerekmektedir.

Fen bilimleri nedensellik ilkesi üzerinden gerçekleştirdiği ilerlemeyle birlikte düşünce dünyasına hakim olmaya başlamıştır. O dönem için varlığı bir tartışma konusu olsa bile sosyal bilimler veya bunların kapsadığı alanlar hakkında çalışan insanlar da bu ilkedden

etkilenmektedir. Fakat, sosyal bilimlerin doğuşunda önemli bir rol oynamış olan skolastik doğa yasasının böyle bir anlayışa müsaade etmesi düşünülemezdi. Yani, insan ilişkilerini belirleyen toplumdan bağımsız bir ilkenin kabul edilmesi skolastik doğa felsefesi içinde bir çelişkiye yol açacaktı. Bu dönüşümün gerçekleşmesi için modern doğa felsefesi içinde oluşturulacak bir teoriye ihtiyaç duyulmaktaydı. Fizyokratlar, bu düşünüş biçiminin ilk örneğini sergileyerek ekonomik aktivitenin temeline toprağı koydular. Fakat müstakil bir ekonomi bilimi için bu ilke yeterli olmayacaktır. Bu noktada asıl sıçramayı başaran kişi ise Adam Smith olmuştur. Fen bilimlerinde uygulanan yöntemlerin ekonomi bilimi için de uygulanmasını sağlamak adına toplumdan soyutlanmış bireyi, analizinin merkezine koymuştur. Yani homo economicusun disiplin içerisinde sahip olduğu birinci öncelik, kendisini bilimsellik zeminine taşımış olmasıdır. Bilimsellikten kasıt, dönemin bilim anlayışına uygun olarak soyut bir ilkeden hareketle evrensel geçerliliği olan sonuçlar elde etmeyi başarmak kast edilmektedir. Homo economicusun bir diğer faydası ise, dönemin düşünürlerinin zihin dünyalarındaki insan-toplum ilişkilerini yeniden tesis etme imkanı sağlamasıdır. Eşitlik ve özgürlük kavramları etrafında dizayn edilmiş bir toplum arzusuna sahip olan bu insanlar, toplum içerisinde statüye dayalı ve aileye bağlı ekonomik ilişkileri kırarak insanları aynı zemin üzerinde buluşturmak istemiş ve bunu başarmışlardır. Kendiliğinden işleyen bir piyasa mekanizmasında, kendi varlığıyla toplumdan soyutlanmış bir birey olarak sözleşmeler yapabilen insanlar sayesinde ekonomi bilimi de evrenselliğini sağlamış olacaktır. Yani homo economicus ekonomi bilimi için sıradan bir analiz aracı olmaktan çok, aramış olduğu soyut ilkeyi ona vermiş olmaktadır (Buğra, 2018, s.87-93).

Bu anlayış dönüşümünü farklı şekilde yorumlayanlar da olmuştur. Tüm bu olan bitenin kendiliğinden olan bir süreç değil, aksine kasıtlı bir yönlendirmeye gerçekleştiği de iddia edilmiştir. Homo economicus kavramlaştırmasıyla birlikte birey anlayışının güçlenmesi, piyasa ekonomisinin önündeki bir engeli daha aşmasına imkan tanımıştı. Bu engel dindi. Mustafa Özel (1992, s.119), Matta'da geçen bir ifadeye atıfla insanların ya Tanrı'ya ya da Mammon denilen hırs ve servet tanrısına kul olabilecekleri bir din anlayışından, kâr odaklı mübadeleye dayanan bir iktisadi hayatın aktörü olabilmeleri sürecinin homo economicus soyutlamasının sağladığı imkanlarla olabileceğini belirtmektedir. Alınan kararların ahlaki tarafı bireylerden saklanmış ve neticeleriyle arasındaki irtibat koparılmıştır. Yazar bu süreci iktisadın laikleşmesi olarak adlandırmaktadır. Ayrıca bu

süreç, ekonomi biliminin bağımsız bir çalışma sahası haline gelmesiyle paralel olarak ilerlemiştir (Özel, 1992, s.105). Kişilerin karar almasındaki ahlaki ve estetik kriterlerin, ekonominin *kesinliğin* peşinde koşan bir bilim olmasıyla birlikte ortadan kalktığı iddia edilmiştir. Yani bu disiplin için sorun neyin iyi ya da kötü olduğunu bilmekten değil, davranışların doğru hesaplanabilirliği olmuştur (Gorz, 2019, s.162).

Kavramın tarihi gelişimi ortaya konulduktan ve ekonomi bilimi için sahip olduğu önem tartışıldıktan sonra, homo economicusun soyutlamış olduğu tipten ana özellikleri detaylı bir şekilde incelenecektir. Kapsamlı bir tanım üzerinden yapılacak inceleme daha sağlıklı olacağından, Doucouliagos'un (1994) sıralamakta olduğu özellikler tercih edilmiştir. Buna göre homo economicusun üç temel özelliği vardır. Bunlar ise sırasıyla; fayda maksimizasyonuna göre davranma, rasyonel seçim teorisini uygulayabilecek bilişsel yeteneğe sahip olma ve bireysel davranış ve bağımsız tat ve karar alma mekanizmalarına sahip olmaktır (Doucouliagos, 1994, s.877). Homo economicus kavramına getirilen eleştiriler de bu özellikler etrafında belirtilmiş olacaktır.

### **1.1.1 Fayda Ençoklaştırma**

Ana akım iktisadın yapmış olduğu varsayımına göre bireyler, davranışlarında faydalarını ençoklaştırma yönünde hareket ederler. Bu varsayımın nasıl ortaya çıktığını anlamak için faydacı felsefenin incelenmesi gerekmektedir. Faydacılık felsefesinin zeminini anlamak için de klasik Yunan felsefesindeki Epikürcülük yani hazcı felsefeye bakılacaktır. Bu kısımda önce hazcı felsefe, sonrasında ise faydacı felsefe incelenecektir. Daha sonrasında ise, bu akımların ekonomi bilimine yapmış olduğu katkıların sonuçları ortaya konulacaktır.

Homo economicus soyutlamasının dayandığı sacayaklarından ilki olan *fayda* kavramı, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill sayesinde modern dönemde popülerlik kazanmış olsa da kavramın geçmişi antik döneme kadar uzanmaktadır. Hazcı felsefe içinde en meşhur okul olan Epikürcülük, Sokrates sonrası dönemde ortaya çıkmıştır. Okulun kurucusu olan Epikür, M.Ö. 341 yılında Sisam adasında dünyaya gelmiştir. Aristoteles'in ölüm tarihi civarlarında Atina'yı ziyaret etmiş ve orda bulunan insanlara yapmış olduğu konuşmalarda kitleyi ciddi manada etkilemiştir. Sonrasında ise M.Ö. 306 yılında bölgeye yerleşmiş ve eğitim faaliyetlerine başlamıştır. Etrafında, kendisine teveccüh gösteren önemli miktarda öğrenci ve toplumun her kesiminden insan toplanmıştır. Fakat sade ve

mütevazı yaşantısını terk etmemiştir. Bir gün dostundan peynir istemiş ve bununla ziyafet çekeceğini belirtmiştir (Jones, 2006, s.468). Epikür'ün hayatına dair bu bilgiler, sahip olduğu felsefi anlayış ile ilgili önemli ipuçları vermektedir.

Öne sürmüştüğü olduğu hazcı felsefe, kendisinden önce Kireneliler tarafından ortaya konulmuş niceliksel hazcılıktan ayrılmaktadır. İki düşünce sistemi arasındaki temel fark ise Epikür'ün, hazcı felsefe ile Sokrates'in ortaya koymuş olduğu mutlu bir hayatın erdemlilikle mümkün olduğu eudaimonizm düşüncesini birleştirmiş olmasıdır (Cevizci, 2016, s.478). Ona göre, herhangi bir arzunun doyurulması kişiye haz vermektedir. Fakat bu anlayış her hazzın şiddetli bir şekilde ve aşırıya kaçarak doyurulması anlamına gelmemektedir. Aydınlanmış kişiler, aşırıya gittiklerinde başlarına gelecek sıkıntı ve zararları görerek bundan uzak duracaklardır. Kanaat ederek sade bir yaşam sürülmesi, kişilere uzun dönemde daha fazla haz verecektir. Epikür, takipçilerinin hangi hazları tercih edip hangilerinden kaçınmaları gerektiğini ise hazlar arasında bir kategorilendirme yaparak göstermiştir. Ona göre bazı hazlar doğal, bazıları da gereksizdir. Doğal olan hazlar ise zorunlu ve zorunsuz olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrıma göre kişinin açlık duygusunu bastırarak kadar yemesi ve gün içinde kendisini dinç tutacak kadar uyuması, karşılanması gereken doğal-zorunlu arzular arasındadır. Bu kategoride bulunan arzuların en önemli yanı tatminlerinin kolay olması ve zararlı etkilerinin bulunmamasıdır. Öte yandan doğal olup zorunlu olmayan arzular ise cinsel istekler gibi arzulardır. Bu tür arzular giderilebilir, fakat hiçbir zaman öncelikli konumda değildirler. Son olarak ise gereksiz olarak addedilen arzular vardır. Bu arzular, doğal olmadıkları için tatmin edilmeleri de gerekmez. İnsanların yemek yiyerek açlıklarını gidermeleri gerekir ama havyar gibi lüks yiyecekler tüketerek açlıklarını gidermeleri gerekmez. Bu tür arzuların tatmin edilmemesinden insanlar acı duymazlar. Ayrıca, bunların tatmini genellikle zor olmaktadır çünkü genellikle az bulunan şeylerdir ve tüketimlerinde doğal bir sınır belirleme imkanı yoktur. Epikür'e göre bilge olan kişi, dipsiz bir kuyuya benzeyen doğal olmayan arzuların tatmininden uzak durmalıdırlar. Epikür felsefeye kendiliğinden bir değer vermemektedir. Ona göre önemli olan felsefenin, insanlara mutlu bir hayat yaşama imkanı sağlamasıdır. İlk ve en büyük iyinin basiret olduğunu ve dolayısıyla felsefeden bile kıymetli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir (Jones, 2006, s.470-471).

Hazcı felsefenin sahip olduğu bir anlayış ise homo economicusun kendisiyle çelişmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere Epikür, hazcı felsefeyi eudaimonizm ile

birleştirmişti. Eudaimoniayı ortaya çıkarmak için ise iki şey gereklidir. Bunlardan ilki atarkeia, yani kişinin özgürlüğü olarak ifade edilebilecek olan durumdur. İkincisi ise ataraxia, yani kişinin dinginlik durumu içinde bulunmasıdır. Bu dinginlik durumu ise hem zihni hem de bedeni durumları kapsamaktadır. Yani kişilerin bir bütün halinde sükûnet içinde olması gerekmektedir (Cevizci, 2016, s.479). Homo economicusla çeliştiği iddia edilen nokta ise ikinci durumdur. Homo economicusun içinde bulunduğu ortam gereği rekabetçi olması gerekmektedir. Lakin rekabet hali içinde bulunmak, insanların sükûnetini ortadan kaldıracaktır (Jones, 2006, s.475). Jeremy Bentham ve John Stuart Mill, tıpkı Epikür gibi iyi olanla hazzı eşitlemiş ve faydacı felsefelerini bu temel üzerinden inşa etmiş olmalarına rağmen (Driver, 2014), Epikür'ün *dinginlik* anlayışına ters düşerek *rekabet* odaklı bir dünya için yapılan insan soyutlamasında bu felsefeyi nasıl kullandıklarını görmek için faydacı felsefeye bakmak gerekmektedir.

Faydacı felsefeye göre ahlaki olan davranış en çok iyiyi yani hazzı ortaya çıkaran davranıştır. Dolayısıyla bir davranışın doğru olup olmadığı ancak sonuçlarına bağlı olarak anlaşılabilir. Faydacı felsefenin sahip olduğu bu anlayış zaman zaman bencillik olarak görülmüştür. Fakat faydacı felsefeye göre kişi, başkalarının iyiliğini kendisinin iyi oluşunun bir parçası kabul ederek toplam iyiliği artırmaya yönelik davranışlarda bulunmalıdır. Bu yönüyle faydacı felsefe tarafsız bir anlayışa sahiptir. Ayrıca kişiler birbirlerine denk kabul edilerek, bir kişinin elde edeceği haz başka birinden üstün tutulmamaktadır. İnsanların toplam iyiliği artırma yönünde atacağı adımlar da bu motivasyona dayanılarak açıklanmaktadır (Driver, 2014). Hazzın bu şekilde hiçbir üst otorite olmadan bireylerce belirlenmesi ise bir demokratikleşme sürecidir. Kendisini toplumdan üstün gören herhangi bir elit grubun veya kişinin, böyle bir şeyin varlığından rahatsız olacağı şüphesizdir. Haz nesnesini kendisi dışındaki bir karar merciine yönelmeden belirleyebilen insan, aslında özgür bireyin ortaya çıkışına da neden olmaktadır (H. Özel, 2013)

Faydacı felsefenin klasik temsilcileri olarak Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gösterilmektedir. Jeremy Bentham'ın felsefi anlayışı incelenecek olursa, Thomas Hobbes'un insan doğası üzerine olan görüşleri ile David Hume'un sosyal fayda ile ilgili görüşlerinden etkilendiği söylenebilir. Ona göre insanları yönlendiren iki tane egemen güç bulunmaktadır. Bunlar ise haz ve acıdır. İnsanlar öncelikli olarak acıdan uzak durarak haza ulaşmaya çalışırlar. Bu durum ise Bentham'ın felsefi anlayışının araçsal bir yapıya

sahip olmasına neden olmaktadır. Yani insanların davranışları sonuçlarına göre değerlendirilmektedir. Sonuç odaklı yaklaşımdan ötürü insanların eylemleri süresince dilediği gibi hareket edebilecekleri yönünde itirazlar geliştirebilir fakat Bentham'a göre kişilerin özerklikleri ve özgürlükleri araçsal olarak iyi olduğu için, bu alanlara yapılacak müdahaleler de kötü olarak görülecek ve acıya neden olacağından uzak durulması gerekecektir (Driver, 2014).

John Stuart Mill'e bakıldığında ise, her ne kadar uzlaşmadığı meseleler bulunsa bile, Bentham'ın sıkı bir takipçisi olduğu görülecektir. Mill'in faydacı felsefe içinde çatıştığı ilk düşünce, Bentham'ın hazları düzleyici bir şekilde eşitlemesiydi. Mill'e göre televizyon karşısında oturup bir şeyler izlemek ile karmaşık bir matematik problemini çözmek aynı hazzı sağlamalıdır. Yani hazlar arasında bir üstünlük kurulabilmelidir. İkinci olarak ise, hazlar arasında keyfiyet olarak bir ayrımın bulunmaması, insanların sahip olduğu hazlar ile hayvanlarınkisi arasında bir fark olmadığını gösterecektir. Mill, bu anlayışı da kabul etmemektedir. Son olarak ise, önceki anlayışın tezahürü olarak insan ve hayvanların duydukları acılar arasında da bir ayrım olmayacaktır. Bir hayvanı öldürmek ile bir insanı öldürmek aynı derecede kötü olarak görülecektir. Bu ise çoğu kimsenin kabul edemeyeceği bir şeydir. John Stuart Mill bu nedenle sezgileriyle teoriyi birleştirmenin yollarını aramıştır (Driver, 2014).

Faydacı felsefe, sahip olduğu varsayımlar yorumlanarak bazı eleştirilere tabi tutulmuştur. Buna göre kendi çıkarından başka bir şey düşünmeyen bencil insanlar, kendileri dışında kalan eşyayı ve varlıkları sadece haz elde edip acıdan uzak durmalarını sağlayacak bir araç olarak görmektedir. Bu davranış biçimini de, daha önce ifade edildiği gibi, toplumsal refahın en önemli şartlarından biri olarak görerek piyasa düzeninin işlerlik kazanmasını sağlamaktadır. Ekonomi bilimi de bu noktada devreye girerek ,toplumsal düzenin ancak bu varsayımlarla sağlanabileceğini ispatlamaya çalışmaktadır (H. Özel, 2013, s.52-53). Maddi çıkar arzusu, ekonominin temel yönlendiricisi olmak için gerekli teorik zemini faydacı felsefe sayesinde elde etmektedir. Topluma yönelik yapılan analiz metodları, geçerli olsun veya olmasın, insanı maddi çıkarları doğrultusunda hareket eden bir canlı olarak kabul etmekte ve bu ideolojik alt yapı doğrultusunda resmetmektedir. Modern toplum artık elde etmek üzerinden tanımlanmaktadır (Buğra, 2018, s.78).

Eleştiriye tabi tutulan faydacı insan prototipi, klasik iktisatçıların kendi içlerinde de çatışma yaşamalarına neden olmuştur. Maddi çıkar dürtüsüyle hareket etmekte olan

rasyonel bir insan tipi, Adam Smith ve birçok iktisatçının zihinlerinde var olan insan tasavvurları ile bir aykırılık oluşturmaktaydı. İnsanların kendi çıkarları peşinde koşan varlıklar olarak betimlenmesi, halihazırda var olan, yaygın ahlak kurallarıyla bir çelişki içerisindeydi. Bu nedenle yaptıkları soyutlamaların, başta Smith olmak üzere, keyfiyeti üzerine birtakım açıklamalar geliştirmek zorunda kalmışlardır (Buğra, 2018, s.95). Bu tür düşüncelere sahip olmalarına rağmen onları bu anlayıştan istifade etmeye iten sebep ise, ekonomi üzerine yapılan çalışmalara bilimsel bir hüviyet kazandırma arzusudur. John Stuart Mill'in kendisinde yolları kesişen faydacı felsefe ve ekonomi disiplini, aslında Mill'in bilim anlayışına tutarlı bir temel oluşturması için bir araya getirilmiştir (Buğra, 2018, s.91). Her ne kadar faydacı felsefe, ekonomi bilimi için yöntemsel bir araç olmaktan çıkmışsa bile rasyonalite ve seçim teorisinin arka planında izlerini görmek günümüzde bile mümkün olmaktadır.

### 1.1.2. Rasyonalite

Homo economicusun ikinci özelliği olarak ise, rasyonel seçim teorisini uygulayabilecek bir bilişsel yeteneğe sahip olduğu zikredilmişti. Yani, bireyin elde etmeye çalıştığı hedefler ile kendisini sonuca götürecek araçlar arasında bağlantıyı tesis edecek araçsal bir rasyonellik öngörülmektedir (H. Özel, 2013, s.51). Bu kısımda rasyonalite kavramının kendisi incelenecek olup, sonrasında ise rasyonel seçim teorisine yönelik eleştiriler ve bu eleştirilere verilmiş olan bazı cevaplara yer verilecektir.

Rasyonellik dilimizde akılcılık olarak ifade edilmektedir. Fakat bu kavramın taşıdığı anlam, bilgiye ulaşmada aklın kullanılması olarak beyan edildiğinde yeterli ve tatmin edici bir tanımlamaya ulaşmamız pek mümkün görünmemektedir. Bu durumu anlayabilmek için kavramın geçirdiği dönüşümleri ve altında yatan zihin dünyasını anlamak gerekmektedir. Aristoteles'den itibaren yapılan en önemli insan tanımlarından biri insanın *düşünen hayvan* olduğudur. Fakat düşünen olarak çevrilen ifadenin kökeni, Grekçe ve Arapça'da sırasıyla *logos* ve *nutuk* kelimeleridir. Nutuk kelimesinin sözlük anlamına bakıldığında söz söylemek, kelam manalarına geldiği görülmektedir (Vankulu, 2015). Heidegger'e göre logos, legein kökünden gelir. Anlamı ise söylemektir (aktaran; Yılmaz, 2009, s.17). Sözlü kültürün hakim olduğu bir dönem için bu kelimenin bir şeyi açığa çıkarmak, olduğu haliyle ortaya koymak ve gün yüzüne çıkarmak gibi anlamlara gelecek olması şaşırtıcı olmayacaktır. Logos kelimesine bakıldığında ise Latince'ye ratio



olarak çevrildiği görülecektir. Fakat ratio kelimesinin logos kelimesini birebir biçimde karşılaması mümkün gözükmemektedir çünkü logos, ratio kavramının hesaplayıcı düşünme öğelerini içerisinde barındırmakla birlikte daha genel bir kavram olarak gözükmemektedir. Dolayısıyla logos'tan ratio'ya geçişin sıradan bir tercüme faaliyeti olmadığı ileri sürülebilir. Bu dönüşüm aynı zamanda Batı düşüncesi içerisinde var olan bir zihin dönüşümünün de yansımasıdır. Kavramın Antik Yunan döneminde sahip olduğu kapsamlı anlam, günümüzde de varlığını sürdüren hesaplayıcı ve teknik bir düşünme biçimine indirgenmiştir (Yılmaz, 2009, s.17).

Rasyonalite kavramının ekonomi disiplini için taşıdığı önemin başında, bilim olma yolunda disiplin için sunduğu imkanlar olmuştur. Faydacı felsefeden elde edilen maddi çıkar dürtüsü ile hareket eden insan tipi, doğa bilimlerinin metodolojisine uygun bir bilimsel çalışma yapma yönünde disiplinin istediği kesinlikten yoksundur. Ayrıca bu insan tipi, sırtını felsefi bir birikime dayadığı için disiplinin bu tiplere ile yola çıkması düşünülemezdi. Nihayetinde felsefe ve ona dair olan şeyler, bilim devriminden öncesini çağrıştırmaktadır. Bu noktada ihtiyaç duyulan şey ise ortaya konulan insan tipinin matematiksel bir ifadeye büründürülerek, davranışlarının matematik diliyle ifade edilebilmesini sağlamak olmuştur. Rasyonalite, araçsal kullanımının en ileri noktasına kadar götürülmüştür. Sahip olduğu yeni biçim, ikili bağıntılar şeklinde ortaya konulup analiz edilebilme imkanını sağlamıştır. Ortaya çıkan biçimin içsel tutarlığı sağlaması kavramın geçerliliği için önemli bir koşul olacaktır çünkü rasyonel seçim teorisinin başarısı bu tutarlığın oluşturulması ile doğrudan irtibatlıdır (Yılmaz, 2009, s.8-9). Rasyonel seçim teorisi, dayanmış olduğu felsefi ve psikolojik bütün öncülleri Abrow-Debreu modeli ile ardında bırakmayı başarmıştır.

Buna göre bir kişinin gelecekle ilgili tam ve kesin bilgiye sahip olduğu varsayıldığında, tercihte bulunması için yapacağı tek şey alternatifleri sıraya koyup en çok kazandıracak alternatifi belirlemesidir. Tüketici tercihlerinin, rastgele oluşturulmuş a, b ve c mallarını içeren bir sepet için, genel özelliklerine bakıldığında, bu ürün grupları arasında ise bazı bağıntıların söz konusu olduğu görülecektir. Bunlar R, yani biri diğerine tercih edilebilir; P, biri diğerine kuvvetli bir şekilde tercih edilir ve I ise kayıtsızlık durumunu ifade eder. İlk olarak yansıtma özelliği söz konusudur. Buna göre, herhangi bir a için aRa olmalıdır. Mevcut olan alternatifler kendisi kadar iyi olmak zorundadır. İkinci olarak ise tamlık özelliği görülmektedir. Buna göre herhangi bir a ve b ürün grupları için aRb ve bRa

bağıntıları mevcuttur. Yani, bunlar kendi aralarında mukayese edilebilir durumdadır. İçsel tutarlılık adına var olan bir diğer özellik ise geçişlilik. Yani a, b ve c grupları için,  $aRb$  ve  $bRc$  ise  $aRc$  bağıntısı da ortaya çıkar. Sayılan bu ilk üç özellik teorinin tutarlılığını sağlamak adına önemlidir fakat fayda fonksiyonunun ortaya çıkmasını sağlayan özellik sürekliliktir. Ürün grupları içerisinde yapılacak mal artırımını ya da azaltımı ilkinden farksız bir ürün grubu tanımlama imkanı vermektedir. Sonraki özellik ise doymamışlıktır. Bu özellik sayesinde insanları tatmin eden eylemlerin sınırı, var olan bütçenin kısıtıyla belirlenir (Yılmaz, 2009, s.105-108).

Rasyonalite ile ilgili bahsedilen şeyler üzerine, kavramın iki farklı tanımını yapmak mümkündür. İlk olarak rasyonalite, kişilerin seçimlerindeki tutarlılık olarak ifade edilebilir. İkinci tanım ise karar alma mekanizmasının, bireysel çıkarın azami seviyeye getirilmesi yönünde çalıştırılmasıdır. Kavrama dair eleştirilerin ilki bu tanımlar üzerinden getirilmektedir. Buna göre, rasyonalite için yapılan tanımlar aynı mantık örgüsü içerisinde ele alındığında çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Rasyonel tercih, kişilerin elde etmeyi arzu ettikleri sonuçlar ile bu sonuçlara ulaşmak için attıkları adımların belli bir düzeyde örtüşmesini gerektirmektedir. Kişisel çıkarın ençoklaştırmasının gerçekleşebilmesi için de dışsal uygunluk kriterleri ile değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla içsel tutarlılık tek başına bir anlam ifade etmeyecek, dışsal faktörlerin de teorinin içine dahil edilmesi gerekecektir (Levent, 2019, s.113).

Rasyonalite kavramına ve dolayısıyla onunla bağlantılı olarak rasyonel seçim teorisine bir diğer eleştiri H. A. Simon tarafından geliştirilmiştir. Ekonomi bilimi içerisinde, insanların sınırsız bir şekilde rasyonalite sahibi olduğu varsayılmıştır. Simon, bu varsayıma itiraz ederek sınırlı rasyonalite kavramını ortaya atmış ve ampirik olarak firmaların sınırlı rasyonaliteye göre hareket ettiğini ortaya koyan bir çok çalışma yapmıştır (Yılmaz, 2009, s.147). Sınırlı rasyonaliteye göre birey, neoklasik iktisadın varsaydığı gibi, tutarlı bir fayda fonksiyonu olan, mevcut alternatifler hakkında tam ve kesin bilgiye sahip ve bu alternatifler arasında faydayı ençoklaştırmak için analizler yaparak en çok faydaya ulaşabilen bir birey değildir. Ona göre ekonomik ajan, alternatifler için belirli araştırmalar yapmak zorunda olan, davranışlarının sonuçları hakkında yeterli olmayan bilgiye sahip ve dolayısıyla tercihlerini en çok faydayı umduğu şekilde yapmaktadır. İnsanlar mümkün olan bütün alternatifler arasından değil, o an için

imkanları doğrultusunda mevcut olan alternatifler arasından en iyisini tercih etmeye çalışmaktadırlar (Yılmaz, 2009, s.149-150).

Sınırlı rasyonalitenin ortaya çıkışı ekonomistlerin insan doğası hakkında sahip oldukları görüşler hakkında köklü bir dönüşüme neden olmamıştır. Sınırlı rasyonalite var olan kısıtlamalara, daha öncesinde dikkate alınmayan, bilişsel kısıtlamalar getirerek kümeyi geliştirir. Bununla birlikte, faydanın azamileştirilmesi bir norm olarak varlığını sürdürmeye devam eder. Dolayısıyla, sınırlı rasyonalite tarafından teorinin daha gerçekçi bir hale getirilmesi, homo economicusun esasen rasyonel varlığını değiştirmez; sadece rasyonalitenin sınırlarını yeniden belirler. Sınırlı olarak rasyonel bir homo economicus, bilişsel sınırlamalara tabi olarak faydayı azamileştirebilir, ilgili maliyetleri ve faydaları göz önünde bulundurarak optimum seçimler yapabilir. Simon, bireylerin değişen koşullara uyum sağladıklarını, fayda ençoklaştırması yapmadıklarını iddia etmektedir. Ancak, uyum süreci insanların fayda azamileştirme davranışlarını dışlamak zorunda değildir. Burada söz konusu olan şey, fayda ençoklamaştırma davranışının uyum süreci nedeni ile bir zaman kısıtıyla beraber gerçekleştirilmesidir (Doucouliagos, 1994, s.878-879). Simon'un ortaya koyduğu sınırlı rasyonalite, tatmin elde edilen davranışlar ile fayda azamileştirmeyi birbirinden ayırmaktadır.

Fakat bu ayrımın gerçekçi olmadığı ileri sürülmüştür. Tatmin düzeyine ulaşılan davranışlar için de fırsat maliyeti geçerlidir. İnsanların kabul edilebilir asgari seviyeye sahip veya tatmin edici bir seviyeye sahip olduğunu iddia etmek, aslında bu kişilerin fazladan elde edecekleri tatminin ayrı bir çabaya ihtiyaç olmadığını söylemek ile aynı şeydir. Yani asgari bir tatmin seviyesine sahip olduğu düşünülen bu insanlar, halihazırda faydalarını azamileştirmiş olmaktadır. Dolayısıyla fayda azamileştirmekten başka asgari bir tatmin düzeyinin var olduğunu iddia etmenin tek yolu, kişilerin herhangi bir fırsat maliyeti üstlenmemesidir. (Doucouliagos, 1994, s.879-880). Ekonomi bilimi içerisindeki heterodoks okullar, kavrama farklı eleştiriler de geliştirmiştir. Fakat bunlar, hiçbir zaman kavramın disiplin içerisindeki konumunu sarsacak şekilde olmamıştır (Yılmaz, 2009, s.144).

### **1.1.3. Metodolojik Bireycilik**

Homo economicusun üzerinde yükseldiği sacayaklarının sonuncusu olarak davranış ve tat alma mekanizmalarındaki özerklik dile getirilmiştir. Bu ise disiplin içerisindeki metodolojik bireycilik anlayışının irdelenmesi gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Piyasa toplumunun işlerlik kazanabilmesi, özel mülkiyetin ve akit yapabilme özgürlüğünün tek başına sağlayabileceği bir durum değildir. Esas mesele, bu iki aleti kullanabilecek yeterli imkanlara sahip bireyin doğuşunu sağlamaktır (H. Özel, 2013, s.54). Dolayısıyla, yukarıda anlatılmış olan faydacı felsefe ve rasyonalite kavramlarının da vücut bulacağı bir bedene ihtiyaçları bulunmaktadır. Metodolojik bireycilik, disipline bu imkanı vermektedir. Bu kısımda kavramın tarihi seyri ortaya konulacak ve ona karşı geliştirilen itirazlar dile getirilecektir.

Kavrama ait farklı tanımlamalar yapmak mümkün gözükmemektedir. Genel bir ifade ile metodolojik bireycilik, sosyal olana dair olguların ve sosyal fenomenlerin izah edilmesi noktasında sadece bireylere dair vakıaların kullanılması gerekliliğini ifade eden anlayıştır. Dolayısıyla bu anlayışın öncelikli olarak sahip olduğu varsayım, bireyin önemini ve davranışlarının amaçlı olduğunun kabul edilmesidir. Özellikleri sıralanacak olursa da, üç tane özelliğin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunların ilki, sadece bireylerin bir amacının ve çıkarının var olmasıdır. Yani adına cemiyet, toplum veya cemaat ne denirse densin, insanların bir arada var olduğu topluluklar için böyle bir durum söz konusu değildir. Diğer özellik ise, toplumsal düzenin ortaya çıkışının ve kaynağının, bireylerin hareket ve tutumları olarak görülmesidir. Sonuncusu ise, tanımda da belirtildiği üzere, var olan toplumsal fenomenlerin izah edilmesi sırasında bireyin kendisine, niyetine, inancına ve ilişki ağlarına başvuru yapılmalıdır. Bireyin üstünde bir analiz ögesi belirlemek doğru kabul edilmemektedir (Levent, 2019, s.120). Bu durum ise, piyasanın varlığını sürdürebileceği bir toplumsal formasyonun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Artık bireyleşme sürecini tamamlayan kişiler için, ekonomik davranışlarını kısıtlayan toplumsal normlar, yasalar ve değerler söz konusu değildir. Piyasa toplumunu diğer toplumlardan ayıran temel kıstas da bu noktada yatmaktadır (Buğra, 2018, s.61).

Kavramın anlaşılması adına, ortaya çıkış sürecinde yaşanan dönüşümlerin de ortaya konması gerekmektedir. Piyasa sisteminin filizlenme dönemi, Rönesans ve Reform hareketleriyle kesişmiştir. Bunları ise doğa bilimleri adına yaşanan önemli devrimler takip etmiştir. Kopernik'in çalışmaları insanların var olan kozmoloji anlayışını kökünden değiştirmiş ve bu durumun sosyal alana yansımaları da söz konusu olmuştur. Aydınlanma

ile birlikte, o güne kadar yaşanan zihni dönüşüm süreçleri zirvesine ulaşmış ve artık insanlık için yeni ontolojilerin ve dolayısıyla epistemolojilerin ve aksiyolojilerin ortaya çıktığı bir dönem yaşanmıştır. <sup>1</sup> Bu süreçlerin ortaya çıkardığı şey ise modern özgür birey olmuştur. Yaşanan dönüşümler, var olan topluluk biçimlerini de değiştirmiştir. Artık insanlar, içine doğdukları ve bağlı buldukları cemaatin bir parçası değil, özgür bireyler olarak, sözleşme esasına dayanarak cemiyetler oluşturmuşlardır (H. Özel, 2013, s.62). Kapitalizmin yükselişine kadar dünyanın genelinde, eşyaya dair yasaları belirleyen ve mülkiyet haklarını düzenleyen şey insanlar arasındaki ilişkiler olmuştur. Bu dönemden öncesi için bireysel mülkiyetin varlığından söz etmek mümkün değildir çünkü mülkiyet, insanların toplumsal statülerine bağlı olan bir şeydir (Buğra, 2018, s.65). Yani insanlar, sahip oldukları şeylere bizatihi kendi varlıklarından değil, ailelerinin, kabilelerinin veyahut o an için kendilerinin toplumda sahip oldukları konum gereği sahip olmaktadır. Ekonomi politik anlamda bağımsız bireyin ortaya çıkışı, var olan düzeni bozmuş ve insanlar arasında yeni ilişkilerin tesis edilmesine neden olmuştur. Yaşanan bu değişimler, dönemin bazı önemli düşünürleri tarafından tuhaflıkla karşılanmış ve eleştirilmiştir. Sözlü kültürün hala hakimiyetini sürdürdüğü bir dönem için, iki insanın birbirleri arasında yaptıkları sözleşmeleri kağıda dökmesi ve itibar edilenin bu kağıtlar olması, W. Shakespeare'den T. Moore'a kadar birçok düşünürü anlamsız gözükmektedir (Buğra, 2018, s.69). Fakat sözleşme özgürlüğünün ortaya çıkışı cemaat tipi toplumdaki piyasa toplumuna geçişin önünü açmış ve bireyin ortaya çıkışına katkı sunmuştur.

Metodolojik bireycilik, her ne kadar piyasa toplumunun ortaya çıkışı için kritik bir rol oynamış olsa bile, homo economicus soyutlamasının en zayıf taraflarından biri olarak görülmüştür (Doucouliagos, 1994, s.881). Ana akım iktisat içerisinde çizilmiş olan homo economicusun, herhangi bir toplumsal davranış normu gözetmeksizin ve kurumların etkisi olmaksızın kararlar aldığı varsayılmıştır. Bu türde bir karar almanın en önemli başarısızlığı, firmanın neoklasik iktisatta yeterli bir teorisinin mevcut olmaması görülmüştür. Bireysel, atomistik ve sadece kendi çıkarlarını hesap ederek karar verme mekanizmasının, firmaların kurumsal ve norm temelli doğası ile uyum sağlamadığı ileri

---

<sup>1</sup> Kopernik'in çalışmaları kendi döneminden ziyade sonrasını etkilemiştir. Değişen kozmoloji anlayışı nedeniyle, insanlar parçaları olduğu ve önceden verili ilişkilerin söz konusu olduğu evren anlayışlarını terk ederek, varlıklar arasındaki ilişkilerin belirli etkenler ve güçler sayesinde oluşturulduğunu düşünmektedirler. Bu durum, kendi başarısından başka bir şey düşünmeyen insan için dünyanın araçsallaştırılması sürecinin ontolojik zeminini sağlamaktadır (H. Özel, 2013, s.69).

sürülmüştür. Bu durum ise homo economicus için yeni bir karar alma mekanizması geliştirilme ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. (Doucouliagos, 1994, s.881). Bu doğrultuda yapılan çalışmalarda, homo economicusun fayda fonksiyonunun belirli ölçüde geliştirildiği ve bazılarında sosyal normların fayda fonksiyonuna dahil edildiği görülebilir. İktisatçıların genel tavrı, maddi faydaları fayda fonksiyonundaki tek çıktı olarak görmeleridir. Dolayısıyla kişiler, yaşam kalitesini ekonomik yollarla artırabilirler. Toplumsal normların fayda fonksiyonlarında dikkate alınması, insanlar hala fayda azamileştirme tutumuna sahip olduğundan, aslında kendi çıkarlarına göre hareket ettikleri varsayımı ile çelişmez. Yani homo economicus normlara bağlı kalarak, onları içselleştirmemiş olsa bile, faydasını artıracaktır. Bununla birlikte, fayda fonksiyonunun sosyal yönünün güçlendirilmesi, homo economicusun toplumsallaştığı ve kendi çıkarlarından başka bir şey düşündüğü anlamlarına gelmeyecektir (Irene ve Tseng, 2008, s.272).

Sosyal bilimlerdeki en önemli ayrımlardan biri, insan üzerine yapılan tanımlar üzerinden geliştirilen homo economicus ve homo sociologicus kavramlarına yöneliktir. Bu kavramlar arasındaki temel davranış farklılıkları sıralanacaktır. Homo economicus kavramı atomistik bir anlayışla bireysel tercihleri öne alırken, homo sociologicus kavramı, normların toplumsal olarak nasıl kavrandığı ve uygulandığı üzerinde durur. Homo sociologicus çok daha bağımlı bir insan olarak betimlenirken, homo economicus kişisel ilişkiden arındırılmış ve onlardan bağımsız hareket edebilen bir birey olarak tasvir edilmektedir. Homo economicusun mutlak rasyonalite sahibi olduğu varsayılırken, homo sociologicus mutlak rasyonalite sahibi değildir ve toplumun bir parçası olarak hareket etmesi gerekmektedir. Homo sociologicus cemiyet tarafından ona verilmiş olan toplumsal rolünü yerine getirmek ile varlığını sürdürürken, homo economicusu yönlendiren ise daima kişisel çıkarları olmaktadır. Yani karşılıklı bağımlılık, sınırlı rasyonellik, öğrenme, sosyal olan tarafından inşa edilme, normlar, roller ve insanlar arası ilişkiler tarafından yönlendirilme homo sociologicusu, homo economicustan ayıran özellikler olarak dikkat çekmektedir (Irene ve Tseng, 2008, s.273). Homo economicusun sosyal yönünün var olmaması ve dolayısıyla toplumdan soyutlanması, beraberinde bazı zıtlıklar da getirmektedir. Bir çeşit diyalektik olarak adlandırılabilen bir durum ortaya çıkmaktadır. Bireyleşme süreçleri, insanların kendileri hakkındaki farkındalıklarını artırmış, kendilerine duydukları özgüvenlerinin yükselmesine neden olmuştur. Fakat öte

yandan, topluma ve eşyaya bir yabancılaşma söz konusu olmuş ve korku hali artış göstermeye başlamıştır. Var olan toplumsal ilişkilerinden kurtulan insan, buradan doğan boşluğu başka ilişkilerle doldurmak istemiştir. Bir yandan tek başına üzerinde hissettiği piyasa baskısı, bir yandan da insanlığını yaşamak için sosyal olana duyduğu ihtiyaç insanı yeni bir örgütlemeye itmiştir. Bu noktada ortaya çıkan örgütlenme biçimi ise etnik, mesleki, dinsel vb. cemaatçi yapılar olmuştur. Maruz kalınan piyasa baskılarına direnmek adına bir barınak olarak görülebilecek bu yapılar, politik alan ile piyasa arasında bir çatışma sahasına da dönebilmektedir. Kişiler, sahip oldukları ağlar sayesinde hem piyasanın yıkıcı etkilerinden korunma hem de rekabet edebilme avantajına sahip olmaktadır. Bu durum ise piyasaya yönelik politik müdahalelerin artışına sebebiyet vermektedir (H. Özel, 2013, s.72-73).

## **1.2. Homo İslamicus**

İslam iktisadı çalışmaları, ekonomi disiplini içerisindeki ana akım anlayış içerisine doğrudan dahil edilemeyeceğinden dolayı heteredoks bir okul olma yönünde ilerlemektedir. Bu nedenle, İslam iktisadındaki insan anlayışının disiplin içindeki temel kabullerinden farklı olacağını varsayılabilir. Bireysel çıkarları ve faydaları doğrultusunda hareket eden rasyonel ekonomik insanın İslam ekonomisi için bir karşılığı olmadığı belirtilmiştir (Chapra, 2008). Fakat Yılmaz (2009, s.144), rasyonalite kavramı özelinde olmakla birlikte, heteredoks okulların ana akım ekonominin temel kavramlarına karşı doğrudan bir tutum geliştirmek yerine, daha genel meseleler üzerinden eleştirilerde bulduklarını belirtmektedir. Bu kısımda yapılmak istenen, İslam iktisadı çalışmalarının nasıl bir tutum içinde bulduklarını ortaya koymaktır. Ancak bunu yaparken karşılaşılan bir zorluk bulunmaktadır. İslam iktisadının, üzerinde belirli bir çoğunluğun uzlaştığı bir metodolojisi bulunmamaktadır. Alan içerisindeki araştırmacıların bu konuyla ilgili yoğun tartışmaları devam etmektedir (Kızılkaya, 2019, s.404). Dolayısıyla homo economicus meselesinin incelenme örgüsü, bu kısımda kullanılmaya müsait değildir. Homo islamicusun, yani İslam iktisadı çalışmalarındaki insan kavramının, genel geçer bir tanımı ve bu tanımdan çıkarılacak temel özellikler ortaya konulamamaktadır. Bundan ötürü, İslam iktisadı düşüncesi ile ilgili önemli çalışmalarda bulunmuş isimlerin insan ile ilgili kanaatleri tartışılacaktır.

### **1.2.1. Sabahattin Zaim'in İnsan Anlayışı**

İslam iktisadı çalışmalarının ülkemize de taşınması yönünde önemli girişimlerde bulunmuş merhum Sabahattin Zaim, alanla ilgili görüşlerinin ana hatlarını çizdiği, ayrıca kapitalizm ve sosyalizm özelinde mukayeselerde bulunduğu kitabının adını *İnsan, İslam ve Ekonomi* (1992) olarak belirlemiştir. Bu durum, kendisinin konuya verdiği ehemmiyeti görmek açısından önemlidir. Eserinde, homo economicus ve homo islamicus arasında karşılaştırmalar yapmak sureti ile kendi anlayışı doğrultusunda, iki kavram arasındaki farklılıkları ortaya koymaktadır. Homo islamicus üzerine yaptığı tanımlama ve ayırım noktalarını ele alınacaktır.

Zaim, İslam iktisadının ele alacağı insan tipinin Müslüman insan yani homo islamicus olması gerektiğini belirtmektedir. Bahsi geçen Müslüman insan ise, İslam dininin gereklilikleri doğrultusunda oluşmuş toplumun bir parçası olmaktadır. Bu toplum adalet, eşitlik, özgürlük, kardeşlik ve birlik temelinde ve İslam şeriatının yaşanması ile ortaya çıkmaktadır. Böyle bir toplumun ferdi olması sayesinde insan, yaratılmışların en şerefli mertebesine ulaşacak ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi olacaktır. Hz. Muhammed öncesinde gelen vahiyler de insanın içindeki bu cevheri ortaya çıkarıp, hak ettiği seviyeye ulaştırma doğrultusundadır (Zaim, 1992, s.161). Öte yandan homo economicus kavramını ele aldığı tanımlama ise rönesansla birlikte Avrupa'da başlayan sürecin ortaya çıkardığı, akılcı, seküler bir makine gibi işleyen ve aldığı her kararda faydasını ençoklaştırma saikiyle hareket eden bir insan modeli olmaktadır. Homo economicusun hem kapitalizm, hem de Marksizm'de geçerli olan insan anlayışı olduğu belirtilmektedir (Zaim, 1992, s.161).

Kavramlara ait tanımlar ortaya konulduktan sonra Zaim, temel ayırım noktasını izah etmektedir. Ona göre din, insanların sadece ölüm sonrası hayatlarını tanzim etmek üzere gönderilmiş kurallar bütünü değildir (Zaim, 1992, s.162). Esasen din, insanların yaşamış oldukları dünya hayatını belirleyen kuralları da ortaya koyar ve inananlarının yaşamaları gereken hayatı tasvir eder. Gerek dünya gerek ahiret hayatındaki kurtuluşu ve refahı belirleyecek olan da kişilerin bu kurallara ne derece uyup uymadıklarıdır. Sadece yaşamakta olan dünyanın iyiliği ve refahı peşinden koşanların ebedi bir hüsrana karşılaşacağı bilgisi Müslümanlarda verili olduğundan, bu tutum doğru olmayacaktır. Dolayısıyla, fayda çoklaştırma peşinde koşan bir homo economicusun aslında refaha ulaşamayacağı sonucuna ulaşılmaktadır.



Fakat, homo islamicus için bu geçerli değildir çünkü ona telkin edilen şey hem dünya hem ahiret hayatının iyiliğini istemesidir. Yani Müslüman bir kimse için ölüm, varlığın sonu anlamına gelmeyeceğinden hem ölümden öncesi hem sonrası için çalışmalarda bulunması gerekir. Bu noktada Zaim, Müslüman'ın hesap defterini iyi hazırlaması gerektiği tavsiyesinde bulunmaktadır (Zaim, 1992, s.161).

Fakat bu durum rasyonalite ile yeniden bir hesaplaşmayı ya da daha doğru bir ifade ile hakkının verilmesini gerektirmektedir. Resmedilen insan, homo economicusun bir benzeridir. Onunla aynı karar alma mekanizmasına sahiptir. Aralarındaki tek fark ise homo economicusun, daha önce ifade edildiği gibi, sekülerleşme süreçlerinden geçmesi sonucu ölümden sonraki hayat gibi bir mefhumu sahip olmadan kararlarını vermesidir. Homo islamikusun yaptığı şey, fayda fonksiyonuna yeni değişkenler eklemesi ve aynı fonksiyona göre hareket etmesidir. Yani, homo islamicusun faydasını ençoklaştırmak için ahiret faktörünü de düşünmesi gerekir aksi taktirde başarıya ulaşamayacaktır. Aslında bu durum, ilk kısımda rasyonaliteye getirilen eleştiriler arasında bulunan sınırlı rasyonalite kavramının izah edilmesi sırasında tartışılmıştır. İnsanın rasyonel bir varlık olarak, hesap yapmayı bırakması gibi bir durum burada da söz konusu olmamaktadır. Bu zeminde durarak, insanın rasyonel ve fayda azamileştirme odaklı hareket etmediğini söylemek tutarlı bir çıkarım olmayacaktır. İslam iktisadı çalışmaları ana akım iktisadın insanla ilgili bahsi geçen varsayımlarını inkar etmek yerine, kurulmuş olan fonksiyona yeni değişkenler ve kısıtlar getirmektedir.

Homo islamicus, Sabahattin Zaim'in iktisat anlayışı için çok kritik bir öneme sahiptir. Teorik zeminde inşa edilmesi planlanan (veyahut inşa edilmiş) İslam iktisadının gerçek hayatta pratik bir yansımasının olmasının birinci şartı, bu insan tipinin yetiştirilmesi olarak gösterilmektedir (Zaim, 1992, s.164). Dolayısıyla homo islamicus, toplum içindeki hakim kişilik yapısını oluşturmadığı sürece İslam iktisadının uygulanabilir olmadığı söylenebilir. Bundan ötürü Zaim, homo islamicusun egemen olmadığı toplumlarda ortaya çıkarılacak her türlü kurumsal yapının, beklenen operasyonel yeterliliği karşılamayacağını belirtmektedir. Bu tür kurumlar, hali hazırda cari olan ve dengesiz bir yapıya sahip olan serbest piyasa sisteminin dengesizliğini artırma ihtimaline sahiptirler. Faizsiz bankacılık ve zekat kurumları gibi uygulamaların piyasaya uyumsuzluğu gösterilmiş ve İslam ülkelerinin durumu bu şekilde açıklanmıştır (Zaim, 1992, s.164). Bir kişinin Müslüman olması, Zaim'in tasavvurundaki homo islamicus gibi hareket etmesi

için tek başına yeterli gözükmemektedir. İmanın ve İslam'ın gereklerini bilmeyen bir Müslüman, iktisadi alanda dönüşümü sağlayacak hareket ve tutumlara sahip olmayacaktır. Dolayısıyla yapılması gereken ilk iş, imanın şartları yerine getirildikten sonra İslam'ın şartlarının insanlara öğretilmesidir. Zaim, bu noktada seküler eğitim anlayışını eleştiriye tabi tutmaktadır. Çocukların, ergenlik çağlarına kadar herhangi bir dini eğitime tabi tutulmadan, din ile ilişkisini belirlemelerinin önünü açmanın sakıncalı bir davranış olduğunu düşünmektedir. Her Müslüman'ın, tasavvur edilen homo islamicus gibi davranmamasının en önemli nedenlerinden biri, yeterli dini terbiyeyi almaması olarak gösterilmektedir (Zaim, 1992, s.162-163). Bilginin ahlaklı olmak için yeterli olması kabulü burada da ortaya çıkmış gözükmektedir. Fakat bilgi sahibi olan her Müslüman'ın, Zaim'in tasavvurundaki homo islamicus gibi hareket ettiğini varsaymak doğru olmayacaktır. Bunun farkında olan Zaim, asıl mücadelenin bilgi edindikten sonra gerçekleştiğini belirtmektedir. Kişilerin, öğrendiklerini yaşamlarında ortaya koyabilmeleri için ciddi bir uğraş gerekmede, bu çaba ise cihad-ı ekber olarak nitelendirilmektedir (Zaim, 1992, s.163). Sonuç olarak Sabahattin Zaim'in homo islamicusu, İslam dininin esaslarına göre toplum içinde yaşayan bir kişidir.

### **1.2.2. Ahmet Tabakoğlu'nun İnsan Anlayışı**

İktisat tarihi alanında yapmış olduğu çalışmaları İslam iktisadı ile birleştiren ve ilk baskısı 1979 yılında yapılmış *İslam İktisadına Giriş* adlı eserin sahibi olan Ahmet Tabakoğlu, alanla ilgili Türkçe yayın yapmış önemli isimlerden birisidir. Eserlerinde, İslam iktisadının sadece tarihi yönünü değil, düşüncesini de ortaya koymaktadır. Bu nedenle insan ile ilgili yapmış olduğu tespitlere yer verilecektir. Ayrıca Tabakoğlu'nun bu çalışma için bir önemi daha bulunmaktadır. Kendisi, yukarıda zikredilen eserinde mevcut olan yazılarının bir kısmını Hareket Dergisi için yazmıştır. Yani, Nurettin Topçu'nun oluşturmuş olduğu entelektüel çevre içerisinde bulunmaktadır. Tabakoğlu'nun sahip olduğu insan anlayışının Topçu'dan ne derece etkilendiği ilerleyen kısımlarda Topçu'nun insan üzerine olan görüşleri incelenirken ortaya konacaktır.

İslam iktisadı çalışmalarının temel İslami ilimler arasından temel referans kaynağı fıkıh olagelmıştır. Fakat Tabakoğlu, söz konusu insan meselesi olduğunda iktisadın ve tasavvufun bir araya geldiğini belirtmektedir (Tabakoğlu, 2005, s.47). Buradan hareketle yapacağı insan tanımı da tasavvufta vurgulanan insan tanımıyla aynı olmaktadır. İslam

iktisadının öznesi olan insan, insan-ı kamildir. Tabakoğlu, bu insan tipi için örneklerin müslüman toplumlardaki ahilik ve fütüvvet teşkilatlarında var olduğunu düşünmektedir. Buna göre, insan-ı kamilin sahip olduğu temel özellikler arasında ilk olarak özgecilik bulunmaktadır. Yani bu insan, kendi yararının yanı sıra bir başkasını da düşünmekte hatta bazı durumlarda başkasını kendisine tercih etmektedir. Bu ise homo economicus için geçerli olamayacak bir özelliktir. Homo economicusun başkasının yararını düşünmesi ancak kendi fayda maksimizasyonu fonksiyonu için olumlu bir etkiye sahip olmasına bağlıdır. İnsan-ı kamil için bir diğer özellik, toplum adına yararlı faaliyetlerde bulunmasıdır. Bu özellik aslında bir öncekinin tezahürü olarak da değerlendirilebilir. Üçüncü olarak gördüğümüz özellik kanaatkarlık olmaktadır. Kanaat denildiğinde ilk akla gelecek tanım sahip olduğu ile yetinme olmaktadır. Fakat bu tanım, kanaati tam anlamıyla yansıtmamaktadır. İnsanın elinden gelen çabayı gösterdikten sonra elde ettiği ile yetinmeyi bilmesi aslında tamahkar olmadığına bir işaret olarak da görülebilir. Kanaat, hep daha fazlası adına elinden gelen çabayı göstermeden elde edilen ile yetinmek olarak tanımlandığında konumuz açısından daha doğru olarak anlaşılacaktır. Tabakoğlu'nun ahilerle ilgili verdiği bilgiler incelendiğinde bu tanım daha net olarak anlaşılacaktır. Son olarak görülen özellik ise dünyanın bir imtihan yeri olarak algılanmasıdır. Bu şekilde bir anlayışa sahip olan insan, imtihanı gerçekleştirenin isteklerini ve yasaklarını sürekli göz önünde bulunduracaktır (Tabakoğlu, 2005, s.47).

İslam iktisadı için önerilecek insan modelinin tasavvufun içinde aranması gerektiği ve pratikteki yansımalarının ahiler sayesinde görülebileceği belirtilmişti. Tasavvuf öznel yapısı gereği çok fazla tanıma sahiptir. Bu nedenle Tabakoğlu'nun kastının ne olduğunun anlaşılması için kendi tasavvuf tanımına bakılması gerekmektedir. Aynı durum ahilik için de geçerlidir. Farklı bakış açıları kurumların değişik algılanmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla iki kavram için de yazarın tarifleri incelenecektir. İlk olarak tasavvuf, masivadan yani Allah'tan gayrısından kalbin irtibatını koparmak olarak tanımlanmaktadır (Tabakoğlu, 2005, s.44). Burada kast edilen, mevcudatın tasavvuf yolunda bulunan salikin gönlünde asli bir yer tutmamasıdır. Yani, var olana karşı duyulan sevgi, nefret, hırs ve tamah gibi duyguların hepsi gönlün asıl sahibi Allah'tan gelmelidir. İnsanlar girmiş oldukları ekonomik ilişkiler sonucu belli kazançlar elde etmekte veyahut sosyal hayatın içinde olmalarından ötürü bazılarına sevgi, bazılarına nefret beslemektedirler. Dünya hayatına ait her ne varsa Allah tarafından verildiğinin ve

dilediğinde geri alınabileceğinin farkında olması hedeflenen kişi, Allah dışında bir şeye mutlak manada ehemmiyet de atfetmeyecektir. Yani, Tabakoğlu'nun insan anlayışının dayandığı tasavvuf yorumuna göre kişilerin eşya ile ilişkisi, mutlak manada özel mülkiyete izin vermeyecek bir şekilde çizilmektedir. Bu durum kendisi tarafından da mülkün sahibinin Allah olduğu ve insanlara emanet olarak verilerek mesuliyet konusu haline getirildiği şeklinde belirtilmektedir (Tabakoğlu, 2013, s.277). Ahiler ise, kökleri İslam coğrafyasında bulunan fütüvvet teşkilatından gelmekle birlikte Anadolu'da kurulumu Ahi Evren'e dayanmaktadır. Genel özellikleri arasında ilk sırada gelen helal kazanç elde etmek için bir zanaat sahibi olmaları bulunmaktadır. Ayrıca ahiler yardımsever insanlar olup toplumdaki yoksullarla ilgilenmelidirler. Bu görevlerini yerine getirirken alçak gönüllülüğü elden bırakmamaları gerekmektedir. Toplumsal rolleri bununla da sınırlı kalmamaktadır. İlim ehline, ihtiyaç duydukları desteği sağlamayı da üstlenmişlerdir. Kendi içlerinde de liyakat meselesine ihtimam göstermişler, meslek içi eğitim noktasında ihmalkar davranmamışlardır. Ahilerin sahip oldukları kişisel özelliklerin en başında kanaatkarlık vurgulanmaktadır. Bir ahi, belirlenen kurallar gereğince en fazla 18 dirhemlik bir kazançta sahip olabilmektedir (Tabakoğlu, 2005, s.46). Bu durum, kanaatle ilgili yukarıda yapmış olduğumuz tanıma da uygun düşmektedir. Ahilik müessesinden yola çıkılarak ortaya konulacak insan modeli için fayda ençoklaştırma gibi bir nosyonun mevcut olmadığı çok rahatlıkla söylenebilir. Tabakoğlu da bu durumu ifade etmektedir. Ona göre, Batı iktisadının insan tipi olan homo economicusun somut hali burjuvada ortaya çıkmaktadır. Burjuva ve ahi arasındaki temel fark kişisel çıkar dürtüsüyle hareket edip etmemektir. Ayrıca bu ayırım, ahi zihniyetine sahip olan toplumumuzun kapitalistleşmemesinin izahında kullanılmaktadır (Tabakoğlu, 2005, s.47).

Tabakoğlu'nun insana dair yaklaşımında bir diğer önemli ayırım noktası, toplum ve birey meselelerinde durduğu nokta olmuştur. Daha öncesinde de bahsedildiği üzere, homo economicus varsayımı *atomistik* bir birey anlayışına dayanmaktadır. Öte yandan, bu varsayımı kabul etmeyenler insanın sosyal yönüne işaret etmekte ve onu *homo sociologicus* olarak tanımlamaktadırlar. Yani kabaca ifade edilecek olursa, insan-cemiyet ilişkisini belirlemede yaygın olan iki akım vardır. Bunlar *bireyci* ve *toplumcu* anlayışlardır. Tabakoğlu ise bunların arasında *şahsiyetçi* bir anlayışa sahiptir.

Ona göre bireyci anlayış, insanı toplumun üstünde bir konuma yerleştirmesinden ötürü İslam'ın emirlerine tezat teşkil etmektedir. Kişiler, Allah'a karşı olan sorumluluklarının yanı sıra beraber yaşadığı insanlara karşı da belli sorumluluklara sahiptirler. Bunların görmezden gelinmesi kabul edilemeyecek bir durumdur. Fakat toplumcu anlayışın sahip olduğu, kişileri bütünü sıradan bir parçası görüp onların üstünde mutlak otorite olarak toplumu kabul etmek de İslam'ın ortaya koyduğu nizama aykırı olmaktadır. Şahsiyetçilik ise bu iki anlayışın arasında, ifrat ve tefrite kaçmadan, kişiyi topluma ezdirmeden hak ettiği yeri vererek, bireyi ise topluma karşı yükümlülüklerini yerine getirmesi noktasında teşvik ederek orta noktayı temsil etmektedir. Bu nedenle Tabakoğlu, şahsiyetçiliğin İslam'ın öngördüğü birey toplum ilişkileri ile örtüştüğünü belirtmektedir (Tabakoğlu, 2013, s.259). Şahsiyetçi yaklaşımın önemli taraflarından biri insanın kişisel tekamülü için gerekli mücadeleyi, toplum hayatı içerisinde göstermesini salık vermesidir. Kişilerin vereceği bu mücadele sonucu samimiyet elde edilecek ve bu da davranışların değer kazanması için gereken şeyi sağlayacaktır. Böylelikle kişiler, hem kendileri hem de içerisinde buldukları cemiyet için yararlı işler yapabilme imkanına kavuşacaklardır. Kendi faydalarını, diğer insanların faydasının üstüne koymayacaklardır. İnfak adı altında yapılan ibadetler, aslında bu anlayışın bir tezahürü olmaktadır (Tabakoğlu, 2013, s.259). Şahsiyetçilik kavramı ilerleyen kısımlarda daha detaylı tartışılacaktır.

### **1.2.3. Mehmet Asutay'ın İnsan Anlayışı**

İslam iktisadı alanında yaptığı çalışmalar ile disiplini sadece finans üzerinden değil, politik ekonomi zemini üzerinden de okumaya çalışan Mehmet Asutay, İslam iktisat düşüncesine önemli katkılar vermiş ve vermeye devam etmektedir. Bu kısımda kendisinin insan varsayımları ile ilgili genel bir çerçeve sunulmaya çalışılacaktır.

İslam iktisadı kavramı gündeme geldiğinde akla ilk gelen çoğu kez finansal meseleler olmaktadır. Bunun kurumsal yansımaları, yapılan teorik çalışmaların pratiğe yansımalarının genellikle bankalar üzerinden gerçekleşmesi ile görebiliriz. İnsanlar arasında da yapılan finansal işlemlerin caiz olup olmadığı önemli görülmektedir. İslam iktisadının diğer bileşenleri bu ehemmiyete kavuşmuş durumda gözükmemektedir. Bunlar arasında en önemlilerinden biri olan ekonomik hayatın ahlak ile olan ilişkisi ne organizasyonel düzeyde, ne de toplumsal düzeyde gerekli dikkati çekememektedir. Asutay'ın çalışmalarının önemi burada ortaya çıkmaktadır. İslam iktisadını, finans

kıskacından kurtarıp politik ekonomi zemine çekerken “moral” sıfatını da disiplini adlandırırken kullanmaktadır (Asutay, 2007a, s.3). Homo economicus ve homo islamicus arasında yapılacak bir kıyaslama da esasen bu noktaya dayanmaktadır. Ona göre, İslam ekonomisi ile İslami bankacılık ve finansın arasındaki gerilim ve ayırım noktalarının tezahürü aslında homo economicus ve homo islamicus üzerinden okunmaya müsait durumdadır (Asutay, 2007b, s.169).

Bu ifade ile kast edilen, homo economicusun arkasında yatan zihin yapısının aslında İslami finans uygulamalarının arkasında da bulunduğudır. Mevcut olan ekonomi düzeninden farklı bir yapı ortaya koymak, aynı şekilde hareket edeceği varsayılan insan ile mümkün gözükmemektedir. O halde, homo economicus ve homo islamicus arasındaki temel farklar açık bir şekilde ortaya konulmalıdır. Homo economicus metodolojik bireyciliğin bir ürünüdür lakin homo islamicus sosyal olanla da alakalı olmak zorundadır. Bu durumun yansması kişisel çıkarların ne şekilde konumlanacağı meselesinde ortaya çıkmaktadır. Homo economicus kendi faydasını her şeyin önüne koyarken, homo islamicus toplumsal iyiyi de göz önünde bulundurmalıdır. Buna bağlı olarak, kişisel fayda azamileştirme anlayışları da farklılaşmaktadır. Homo economicus kendi çıkarını azamileştirirken, homo islamicus denklemin içerisine toplumsal refahı ve ahireti eklemelidir. Yani hesabını düzgün tutmalıdır. O halde rasyonellik bu iki insan tipi için de geçerlidir. Fakat homo islamicus, insanlar ile olan irtibatında İslami sınırların farkında olmalı ve ahirette vereceği hesabı düşünerek rasyonel olmalıdır (Asutay, 2007a, s.12).

Homo economicus tek boyutlu bir fayda anlayışa sahipken, homo islamicus iki boyutlu fayda anlayışına sahiptir. Yukarıda da belirtildiği üzere, yaşadığı hayatın yanı sıra ölümden sonra bir yaşamın bilgisine sahip olduğundan fonksiyonu çift boyutlu olmaktadır. Fakat bu noktada bir ayırım söz konusudur. Tıpkı Sabahattin Zaim’in insan anlayışında görüldüğü üzere, burada da müslüman olan herkes homo islamicus olarak tanımlanmamaktadır. İslam’ın emirlerini gündelik hayatının her yönüne yansıtmaya çalışan insanlar için homo islamicus ifadesi kullanılabilir. Asutay, buradaki ayrımı belirtmek üzere Muhammad Arif’in kullandığı *teb’a* yani itaatkar kişi ifadesinin de tercih edilebileceğini belirtmektedir (Asutay, 2007b, s.171). İnsan üzerine yapılan bu yorumlar normatif bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bireylerin homo economicus olarak tanımlanmaları aslında normatif bakış açısının reddi anlamına gelmektedir. Daha öncesinde de değinildiği üzere, ekonomi disiplini içerisinde homo economicus

kavramının gelişmesi ile birlikte insanların nasıl davranması gerektiği ile ilgilenen etik, alan dışına itilmiş ve artık insanların sadece ne şekilde davrandıklarının inceleneceği ilan edilmiştir. Homo islamicus için ortaya atılan bu tanımlar, insanların ne şekilde davrandıklarının tespitinin yanı sıra, nasıl davranmaları gerektiğinin de ortaya konulmasının elzem olduğunu gündeme getirmiştir (Asutay, 2007a, s.14).

Homo economicus ve homo islamicusun aralarındaki farkların açıklanması gereği söz konusu olduğunda, en çetrefilli hususlardan biri fayda meselesi olmuştur. Özgeci bir anlayışla yaklaşıldığında kişisel fayda kavramı, insanlarda olmaması gereken ve kaçınılması lazım olan bir fenomen gibi gözükmektedir. Fakat Asutay, İslam iktisadının sahip olduğu ahlaki kabuller de göz önüne alındığında, kişisel çıkar peşinde koşmanın insan davranışları için temel bir motivasyon kaynağı olduğunu reddetmemektedir. Önemli olan husus, insanların kişisel çıkarları uğruna toplumda beraber yaşadığı insanları hiçe saymaması, onların da haklarını gözetecek şekilde davranmayı bilmesidir (Asutay, 2007a, s.10). Kişisel çıkarın varlığının kabul edilmesi özel mülkiyeti koyutlamaktadır. Lakin Asutay, Tabakoğlu'nda da görüldüğü gibi, özel mülkiyetin koşulsuz bir yapıya sahip olmadığını farkındadır. Şeriatın ve İslam ahlakının, insanlara sahip oldukları şeylerin aslında birer emanet olduğunu hatırlatıcı fonksiyonu olduğu vurgulanmıştır (Asutay, 2007a, s.10). Bununla birlikte, insanların var olan düzen içerisinde emanet bilincini yaşatıp, eşyaya yaklaşımlarını bu şekilde belirlemeleri güç olmaktadır. Böylelikle kişisel çıkarların, toplumsal çıkarın üstüne çıkması da kolay olmaktadır. Çağımızda, İslam adına bu dengeyi otoriter bir şekilde kurmaya çalışan rejimler başarılı olamamıştır. İnsanların gönüllü olarak, kendiliğinden bir denge tesis etmeleri ise bir muamma olarak ortada durmaktadır. Dolayısıyla Asutay'ın ortaya koymuş olduğu homo islamicusunun, fayda problemini ne şekilde çözeceği belirsiz gözükmektedir. M. A. Choudhury'e atıfla aşamalı gerçekleşecek bir adaptasyon süreci dile getirilmektedir. Bunun, aynı zamanda ahlak kurallarının içselleştirilme süreci olduğu belirtilmektedir. Fakat gerçek hayatta bu süreçlerin gözlenemediği ifade edilmektedir (Asutay, 2007b, s.181).

#### **1.2.4. Ahmed En-Neccar'ın İnsan Anlayışı**

İslam ekonomisi denildiğinde akla gelen ilk isimlerden olan Ahmed En-Neccar, alana yaptığı teorik katkıların yanı sıra, İslami finansın modern anlamdaki ilk örneği olan

sosyal bankacılık sistemini hayata geçiren kişidir. Mısır'ın yoksul kesimlerini kalkındırmak amacıyla Mitğamr bölgesinde faaliyetlerine başlayan banka, dönemin siyasi otoritesi tarafından 1967 yılında kapatılmıştır. Fakat bu durum kendisini yıldırılmamış, konuyla ilgili çalışmalarına gerek akademide gerek bürokraside bulunduğu sıralarda devam etmiştir (En-Neccar, 1978, s.10).

İnsan ile ilgili görüşleri incelendiğinde, İslam iktisadının temel anlayışını göstermek için kapitalizm ve komünizm ile insan-toplum ilişkilerine bakışların kıyaslandığı görülecektir. Kapitalizm, Hıristiyanlık'ta mevcut olan Sezar'ın ve Tanrı'nın hakları ayırımından etkilenmiş ve bu nedenle topluma ait ne kadar kutsal varsa kişilerin kendi arzuları uğruna çığnenebilir hale gelmiştir. Öte yandan komünizm, devleti ilah konumuna getirmiştir. Dolayısıyla bireyin arzu ve isteklerinden bahsetmek zor gözükmemekte, kapitalizmin aksine, toplumun fertlere mutlak bir baskınlık kurması söz konusu olmaktadır. Fakat İslam, iki uca savrulan bu anlayışların ortasında durmakta ve bu sayede adaleti tesis etme noktasında başarılı olmaktadır (En-Neccar, 1978, s.78). Vasatlık kavramı En-Neccar için merkezi bir konumda bulunmaktadır. Yaşadığı dönemde dünyaya hakim olan iki ideolojinin, iki uç arasında birbirleriyle mücadele ettiğini düşünüp, adaletin ve refahın İslam dininin hakim olduğu düzende geleceği iddia edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de müslümanların vasat ümmet olarak adlandırılması bahsi geçen kanaatlere delil olarak getirilmiştir (En-Neccar, 1978, s.79). Orta yol siyaseti olarak kavramlaştırılan bu tutumun özellikleri arasında fitrata uygunluk, fert ve toplum arasındaki hak ve hukuku aşırılığa kaçmadan düzenlemesi ve adaletin tesis edilmesine imkan tanınması sıralanmıştır (En-Neccar, 1978, s.73). Ahmed En-Neccar'ın düşünceleri de şahsiyetçilik fikrine çıkmaktadır fakat bu açık bir şekilde dile getirilmemiştir. Müslümanların zihin dünyalarında önemli bir yeri bulunan vasatlık kavramıyla durum izah edilmiştir.

### **1.2.5. Asad Zaman'ın İnsan Anlayışı**

Homo economicusu anlamlandırmak ve onun karşısına alternatif bir kavram koymak basit bir eylem değildir. Daha öncesinde de belirtildiği üzere, yapılan çalışmalar homo economicusun ontolojik ve epistemolojik sorgulamalarına yeteri düzeyde yer vermemektedir. Kavramın yerini alması umulan yeni girişimler, iddia ettikleri misyonu yerine getirememektedir. Çünkü değişik bir şey söylenmemektedir. Asad Zaman (2014), bu durumun farkında olmalıdır ki İslam iktisadına ait tanımları tartışıp, yeni bir tanım



geliştirdiği çalışmasında ilk olarak farklı bilgi anlayışlarını gündeme getirmiştir. İnsan meselesi de bu minvalde ele alınmaktadır.

Homo islamicus kavramı, betimleyici olmaktan daha çok normatif olarak olması gerekeni ortaya koyan bir kavramdır. Bu nedenle alternatifini olarak ortaya atıldığı homo economicusun tabii tutulduğu eleştiriye maruz kalmıştır. Bu insan gerçek hayatta sürekli karşılaşılan insan değildir. Hatta daha ileri gidilip homo economicusun, homo islamicustan daha somut olduğu bile ileri sürülebilir. Dolayısıyla İslam iktisadı çalışmaları boşa düşecektir. Var olmayan bir insandan oluşacak toplumun ekonomik işleyişini belirlemek abesle iştigal etmektir. Asad Zaman, bu şekilde gelişebilecek bir düşünceye karşı çıkmaktadır. İslam dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Bu ise iki aşama sonucu oluşacak bir süreçtir. Öncelikle ideal olanın belirlenip tanımlanmalıdır. Böylelikle gidilecek istikamet çizilmiş olacaktır. Sonrasında ise belirlenen yolda yürümek gelecektir. İdealler ortaya konulmaya çalışılırken, tanımsal anlamda doğruluğun sağlanması bir gereklilik olarak görülmemektedir. Bu nedenle homo islamicus, tedavülden kaldırılması gereken bir kavram değildir. İdeallerin ortaya konulması anlamında kullanışlı bir tanımlamadır (Zaman, 2014, s.93-94).

Homo islamicusun vücudiyet kazanması meselesi şimdiye kadar incelenen kişilerin ortak meselelerinden biridir. Bu konuda çeşitli öneriler getirilmiş olmakla birlikte, bir uzlaşma oluşması veya kesin bir reçete beklenmesi sıhhatli bir tutum olmayacaktır çünkü insanlar yeryüzünde sürekli bir imtihana tabii tutulmaktadır. İnsanın meleklerden üstün, hayvanlardan aşağı bir konumda bulunma potansiyeli Sabahattin Zaim (1992) tarafından vurgulanmıştır. Yani bir salınım içinde olan insan, mücadelesini bunun farkında olarak sürdürmelidir. Öte yandan İslam'ın dönüştürücü yanı, homo islamicusun ortaya çıkışı için vurgulanan bir diğer yol olmuştur. Kişiler kendilerini homo islamicus haline getirecek mücadeleleri vermelerinin yanı sıra, çevrelerinin de bu yönde değişimlerini sağlamak adına çaba içerisinde bulunacaklardır. Asad Zaman da bu görüşün bir destekçisidir. Buna göre, Müslüman hareket merkezli bir hayatın içerisinde ve her hareketi ibadet olmalıdır. Bu dönüşüm uğruna verilen mücadelenin ise kendisi ibadettir (Zaman, 2014, s.91). Ayrıca ona göre ana akım ekonominin kendisi de dönüşümseldir. Ortaya konulan teoriler ideal olanı tasvir etmektedir. Dünyanın hiçbir yerinde tarif edildiği şekilde mükemmel bir rekabet bulunmamaktadır. Buna rağmen insanlar bu teorileri kullanmaya devam etmektedir. İslam iktisadı söz konusu olduğunda ise Asad Zaman'ın ifadesine

göre, normatif yapının bilimsel olmadığından ve tanımsal doğruluğun mevcut olmamasından utanç duyan kişiler bulunmaktadır (Zaman, 2014, s.95). Ana akım iktisadın bunlardan beri olduğunu iddia etmek güç olacaktır. Bu duruma tüketici davranışları örnek gösterilmiştir. İnsanların arzu ve isteklerinin giderilmesinin refahın artışına sebep olduğu temel varsayımına karşın, İslam'ın emirleri temel ihtiyaçların giderildikten sonra yararsız olarak nitelendirilebilecek olan arzuların bastırılması doğrultusundadır. Günlük hayata bakıldığında ise insanlara, herkesin kendi faydasını ençoklaştırma saikiyle hareket ettiği ve görünmez bir el sayesinde bu hareket tarzının toplam faydayı artıracığı öğretilmesi sonucu davranışların bu yönde dönüşeceği gözlenmektedir (Zaman, 2014, s.97).

Metodolojik bireycilik konusunda ise Zaman, daha önce incelenen kişilerde görülmeyen farklı bir ayrıma gitmektedir. Buna göre birey ve toplum (Zaman'da daha çok ümmet olarak geçmektedir) arasında bir tabaka olarak cemaat bulunmaktadır. Ona göre İslam iktisadı, Allah'ın emir ve yasaklarının üç düzeyde gerçekleştirilme çabasıdır. *Mikro* ve *makro* düzeyin arasında *meso* olarak cemaatler yer almaktadır (Zaman, 2014, s.90). Fakat burada cemaatten kasıt belirli bir anlayışa sahip insanların bir araya gelip oluşturduğu bir yapı değildir. Oturulan mahalleden başlayarak bir araya gelinen gruplar meso iktisadın araştırma konusuna dahil olmaktadır. Zaman, özellikle mahallelerin temel bir cemaat yapısı olduğunu ve ümmetin, bilinçli cemaat yapılanmaları sayesinde oluşacağını belirtmektedir. Hadislerde komşu haklarına olan vurguyu görüşünü desteklemek için kullanmaktadır (Zaman, 2014, s.104). Konvansiyonel ekonomi, grup gerçeğini ıskaladığı için eleştirilmektedir. Bireyleri anlamak, toplumu anlamak için yeterli gelmeyecektir. Özellikle bireyler üzerinde etki sahibi olan grupların da anlaşılmasını zaruri kılmaktadır. Bu konuda kurumsal iktisatta var olan anlayış daha isabetli görülmektedir. Aynı kişiler farklı kurumlar içerisinde farklı iktisadi düzenlere sahip olması daha olası görülmektedir (Zaman, 2014, s.103-104). Kurumsal iktisat, heterodoks okullardan biri olması hasebiyle İslam iktisadı çalışmaları içerisinde kendisine yer bulmaktadır. Fakat kurumsal iktisadın kurumlara bakışı ile, Zaman'ın sahip olduğu anlayış tam olarak örtüşmemektedir.

### **1.2.6. Muhammad Akram Khan'ın İnsan Anlayışı**

İslam iktisadı çalışmalarına 1960'lı yıllarda tamamladığı lisansüstü eğitimlerinden bu yana akademik anlamda önemli katkılar sunmuş olan Muhammad Akram Khan,

uluslararası bir çok yayına sahiptir. Aynı zamanda ülkesi Pakistan’da bürokratik görevler de üstlenmiştir. Ana akım ekonominin kabul ettiği insan varsayımıyla, İslam iktisadı için öngörmüş olduğu insan tanımı incelenecektir.

İlk olarak, insanı anlamak için bulunmuş olduğu kainat ile ilişkilerinin de belirlenmiş olması gerektiğini düşünen Khan, evrenin insanın kullanması ve faydalanması için yaratıldığını belirtmektedir (Khan, 2017, s.3). İnsana verilmiş olan kıymet bu ifadelerden ortaya çıkmaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken, bunca imkanın verildiği insanın başboş bırakılmadığıdır. Belirli kurallar bütünü içerisinde hareketlerini tertip etmesi gerekmektedir. Ayrıca eşyaya yaklaşımı aşırılığa kaçmadan, dengeli bir şekilde olmalıdır. İnsanların hesap verecekleri vaktin bilinci ile hareket etmeleri öngörülmektedir. Adaleti küresel manada tesis edecek olan davranış biçimi bu şekilde tasvir edilmektedir (Khan, 2017, s.4).

İnsana ilişkin ana akım ekonominin öne sürdüğü varsayımlar burada da aynı şekilde vurgulanmıştır. İnsanoğlu doğası gereği bencil olduğundan öncelikli amacı kişisel fayda maksimizasyonunu gerçekleştirmek ve tatmine ulaşmaktır. Kişilerin kendi faydaları peşinde koşmalarının toplumun faydasını artıracığı varsayımı, rasyonel hale getirilmesinin yanı sıra teşvik edildiği belirtilmektedir (Khan, 2017, s.5). Bir toplum içerisinde insanların, birbirlerinin gelişimlerini önemsememesi de bu sonuçlar arasındadır. Fakat bu durum, iyiliğin emredilip kötülükten sakındırılmasına yönelik var olan toplumsal kaidenin de çiğnenmesi anlamına gelecektir. Yine aynı şekilde uluslararası ilişkilerin mikro boyutta kabul edilen bu anlayışlardan etkilendiği ve bundan dolayı çıkar uğruna benimsenen her türlü politikanın meşru kabul edildiği vurgulanmaktadır (Khan, 2017, s.5).

Öte yandan İslam’ın insan meselesine nasıl yaklaştığını Khan’ın perspektifinden inceleyecek olursak, ilk karşılaşılan mesele insanların sahip olduğu ikili doğa yapısı olacaktır. Buna göre kişiler bencilliklerinin yanı sıra özgeci bir tutuma da sahip olabilmektedirler (Khan, 2017, s.5). Bu yorum, daha önce incelenen araştırmacıların hemen hemen hepsinde mevcuttur. Fakat Khan’ın anlatımındaki fark, düalist yapının nasıl yönetildiğini anlatmasındadır. Ona göre, insanın egoist yanına yönelik teşvik mekanizmaları ortadan kaldırılarak kontrol edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca insanın bu yönünün toplum yararına kullanabileceği durumlar oluşturulmaya çalışılır ve orada ortaya çıkması sağlanır. İnsanların özgeci taraflarına hitap edecek düzeneklerin

geliştirilmesi de insanın meyli açısından önemlidir (Khan, 2017, s.5). Bunu başarmanın çözümlü ise günümüzde üçüncü sektör olarak literatüre geçmiş uygulamaların hayata geçirilmesidir. İslam toplumlarında var olan kamu yararı uygulamaları infak kültürü olarak nitelendirildiğinde, üçüncü sektör ile aynı şey olup olmadıkları meselesi tartışılabilir. Fakat buradaki kasıt açıktır. Bu şekilde bir kıyaslama yerine vurgulanmak istenen, insanların özgeci yönlerinin açığa çıkarılmasına yönelik adımlardır.

## 2. NURETTİN TOPÇU'DA İKTİSADİ İNSAN TASAVVURU

Homo economicus, ana akım iktisadın en önemli varsayımlarından biri olarak varlığına devam etmektedir. Fakat ciddi eleştirilerle karşı karşıya kalmaktadır. Nurettin Topçu da bu eleştiri sahiplerinden biri olarak gözükmektedir. Ancak onu dönemindeki düşünürlerden farklı kılan, Türkiye'deki muhafazakarlığın aksine, yaptığı kritikleri kültür politik düzeyde değil, ekonomi politik düzeyde gerçekleştirmesidir. Ekonomi söz konusu olduğunda muhafazakar düşünürlerin kültürle ilgili ortaya koydukları savları geliştiremedikleri görülecektir. Bu durum bir suskunluk olarak da isimlendirilebilir (Mollaer, 2016, s.99). Topçu'nun getirdiği eleştirilerin bütüncül bir şekilde anlaşılması için yapılacak inceleme iki aşamada gerçekleşecektir. İlk olarak kavramı doğrudan kullandığı yerler tartışılacak, sonrasında ise kavramın karakteristik özelliklerinin Topçu'daki yansımalarının analizi yapılacaktır.

### 2.1. Kazanan İnsan

Bu bölümde homo economicusun Topçu tarafından nasıl betimlendiği, kavramı metinlerinde doğrudan kullandığı kısımlar aracılığıyla ortaya konulacaktır. Bağlamın doğru anlaşılmasına yönelik gereken detaylar verilerek, kendisinin zihin dünyasına yönelik fikir sahibi olunması sağlanacaktır. Bazı kimselere göre aşırı olabilecek yorumlar ile karşılaşılacağından dolayı, mevzulara kapsayıcı şekilde yaklaşılması haksız değerlendirmelerin önünü alacaktır. Söz konusu acımasız eleştiriler karşısında akılda tutulması gereken şey, Topçu'nun tüm bunları insana verdiği değerden ötürü yaptığıdır. Başlığın kazanan insan olarak belirlenmesi, Topçu'nun metinlerindeki tercihlerinden ileri gelmektedir:

Kant'ı hayrette bırakan iki şey, “başımızın üstündeki yıldızlı gökyüzü ve içimizdeki vicdan” varlığın aslı olan kuvvetin, birincisi madde yapısında, ikincisi ruh yapısında görülen, başıyla sonunda tanınan iki kutbudur. Kainatın başlangıcında aşkın eseri olan maddi kuvvet, herhalde kendinde bir ruh gizliyordu. Sonra bu ruh, canlılığın basamağından geçerek, insanda gerçekten gözüktü. Ancak yapıcı insan (homo faber) ile kazanan insan (homo economicus) da hayatın hizasından ayrılamadığı halde düşünen insan (homo sapiens) da onu aşarak, sadece maddenin insan şeklindeki iskeletine bürünerek, hayatın üstüne yükseldi. (Topçu, 2017a, s.174)

Homo economicusun yanında iki kavram daha vurgulanmaktadır. Bunlardan ilki olan homo faber, Topçu'nun da işaret ettiği üzere yapıcı insan, pragmatist felsefenin sahip

olduğu insan anlayışıdır. Buna göre, insanlar amaçlarına ulaşmak için gerekli alet ve edavatı üretme noktasında mahirdirler. Pragmatist felsefenin kurucusu konumunda bulunan William James de insan zihninin yaratıcı ve icat edici fonksiyonlara sahip olduğunu belirtmektedir (Suckiel, 2003, s.15). Homo sapiens ise aslında insan neslinin bilim literatüründeki adıdır. Fakat Topçu'nun terkibi düşünen insan şeklinindedir. Yani, homo sapiens ifadesi ile kastedilen mana insanın logos veyahut nutk sahibi olmasıdır. Düşünme ve akıl kelimeleri rasyonalitenin taşıdığı anlamın ötesinde kullanılmaktadır. İlerleyen kısımlarda bu konu daha detaylı tartışılacaktır. Homo faber ve homo economicus Topçu için kabul edilebilir insan tipleri değildir. İlkinin nedenini anlamak için kendisinin teknik ile ilgili görüşleri incelenmelidir. Çünkü teknik manada ilerlemeyi sağlayan ve hayatının merkezine bu gayeyi alan insan homo faberdir.

Teknik tanım itibari ile elde edilen ilmin tatbiki olarak ifade edilebilir. Fakat ilimlerin gayesi tekniği ilerletmek değil, kişiye hakikate ulaştırmada aracılık vazifesi görmektir. Çağımızda ise öyle bir noktaya ulaşmıştır ki artık tüm dünyayı makineleşmeye doğru hızlı adımlarla götürmektedir. İnsanlar ise kendilerini de makineleştirmek bu süreci önlemek yerine her gün daha da hızlanması için çalışmalarda bulunmaktadırlar (Topçu, 2017a, s.19-20). Günümüz tekniği zulüm ve haksızlıklarla özdeşleştirilmektedir. Bu nedenle müslümanların bu teknik imkana sahip olmak istemeleri eleştirilmektedir. Böylelikle aynı vasıtalarla kendi nefislerine tatmin etmek için bir mücadele içine girecekleri belirtilmektedir (Topçu, 2017b, s.111). Fakat bununla birlikte Topçu ilginç bir öngörüde bulunmaktadır. Doğunun çocuklarının teknik konusunda aslında sanılandan daha başarılı ve istekli olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu insanlar ibadetlerinin içerisine bile tekniği dahil etmeyi başarmışlardır ve bir gün Batı medeniyeti teknik anlamda geride kalacaktır (Topçu, 2016, s.14). Homo faber, makine insana dönüşebilme gayesi doğrultusunda çalışmasına devam etmektedir (Topçu, 2017a, s.225).

Homo faber, homo economicusa benzer yönü nedeniyle tasvip edilmemekte, bu iki insana alternatif olarak homo sapiens yani düşünen insan konulmaktadır. Bu tercihin nedeni de anlaşıldığında, homo economicusun kritiğe tabi tutularak kotlenmesinin arkasında yatan sebepler görülebilecektir. Topçu ruhsal sağlığı, doğru düşünme ile koyutlamaktadır (Topçu, 2017c, s.13). İnsanlar ift yönlü varlıklardır. Dışlarında bulunan et ve kemik onun sadece bir yönünü temsil edebilir. Ruhu ihmal eden bir yaşantıya sahip olarak tasarlanan homo economicus ve homo faberin, tam anlamıyla sıhhatli bir yaşantıları

olmadığı iddia edilebilir. Eksik kalan taraf, doğru düşünme ile kemale ulaşabilir. Bununla birlikte düşünce, ahlak için de bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Ahlaklı olma, isteyerek yapılan hareket sonucu varılan bir durumdur (Topçu, 2017d, s.30). Hareketi başlatan ise insanın sahip olduğu düşüncelerdir. Ahlaklılık ile ilgili en önemli kriter, zihin dünyasında var olan şeyleri davranışlar yoluyla gerçek hayata yansıtılabilmektedir (Topçu, 2018a, s.19). Aksi takdirde kişiler ciddi bir tehdit ile karşı karşıya gelecektir. Davranışlar ile düşünceler örtüşmedikleri zaman, düşünceler yitip gitme ihtimaline sahiptir. Artık eski netliğinde bir düşünce söz konusu olmayacaktır (Topçu, 2018b, s.47). Yani, düşünce hareketi doğurmak zorundadır yoksa maruz kalacağı şey yok olma tehlikesidir. O halde homo sapiens için sadece düşünen insan demek yeterli olmayacaktır. Aynı zamanda hareket eden insandır. Ahlaklı olması da böylelikle gerçekleşecektir. Ayrıca düşünmek pasif bir eylem olarak görülmemelidir. Düşünmek proaktif bir süreç olarak tasarlanmaktadır. Zihnin sahip olduğu bilgileri geri çağırması eylemi düşünmenin kapsamı içerisinde değerlendirilmemelidir (Topçu, 2017b, 46). Homo sapiensin homo economicustan en önemli farklarından biri bu olsa gerektir. Homo economicus yönlendirilmeye müsait bir yapıdadır. Ona kabul ettirilen varsayımlar doğrultusunda hareketlerini devam ettirir. Oysa homo sapiens, bulunduğu hali sürekli sorgulamaya devam ederek istikametini korumayı başaracaktır. Aslında kişinin iddialarını yaşaması meselesi de bundan ibarettir. Günümüzde dış etmenler o derece ileri gitmiştir ki (Foucault'nun kavramlaştırması ile benlik teknolojileri) insanların bir anda, bir mekanda düşündükleri ve yaşamayı iddia ettikleri fikirleri zeminin değişimi ile mevcudiyetini kaybeder hale gelmektedir. Topçu bu sebeplerden ötürü İslam'ın öngördüğü temel insanın düşünen insan olduğunu ve gayenin bu insanı hak ettiği yere yükseltmek olduğunu belirtmektedir. Yapıcı insan ise şeriatın sınırları içerisinde dinin ideallerine ters düşmeyecek şekilde insanın beşeri ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendine bir yer bulabilir (Topçu, 2017b, 65). Homo economicus ise kendisine bir yer bulamamış gözükmektedir. Çünkü o, insan varlığına nihayetinde zarar vermektedir. Bu zarar ise kazanan olarak sıfatlanması ile ilgilidir.

Homo economicus kazanan insan olarak nitelendirilmektedir. Fakat kişinin kendi geçimini kazanma yönünde çaba göstermesi İslam'da yasaklanan bir şey değildir. Bu durum kesb ya da bazen iktisab olarak isimlendirilir. El-İsfahani kesbi, faydalı olduğu

düşünülen şeyi elde etme çabası olarak tanımlamakta iken iktisab yalnız kendisi için faydalı olan şeyleri kazanması anlamına gelmektedir.

O halde kazanmanın kötü görülen yönünün izah edilmesi gerekmektedir. Kapitalizmin ortaya çıkışı ve dünya üzerindeki hakimiyetini tesis etmesi ile birlikte ahlak, ekonomik kaygıların gerisinde kalmış gözükmemektedir. Bireyler, makineler karşısında ezilmekle birlikte kişisel arzu ve isteklerini büyütmemektedir. Artık insanlar, kendi istekleri peşinde koşmaktan durup dinlenmeye fırsat bulamamakta ve yorgun düşmektedirler. Bu koşuşturma sırasında farkına varılmayan şey ise asıl sorunun arzu ve isteklerin giderilmemesi değil, tatmin edilenin yerine yenisinin hızlı bir şekilde almasıdır. Anında karşılanamayan istekler ise insan ruhunda yaralar açmaya başlamaktadır. Sürekli bir şekilde artan isteklerin aynı hızda karşılanamaması ise bir süre sonra insanların ruhlarında kalıcı yaralar bırakacaktır. Sonuçta olacak şey ise insanların sefalete sürüklenmesidir (Topçu, 2017e, s.207). O halde kazanmanın hoş görülmemesinin ilk nedeni ahlakın üstünü örtecek derecede çok istenmesidir. İnsanlar kazanma hırslarının peşinde öyle bir hale gelmektedir ki kendi ruhlarına zarar verdiklerinin farkına varamamaktadırlar. İnsanı kendi nefsinin esiri hale getiren kahredici kuvvetlerin en tepesinde para görülmüştür. Paranın insan üzerindeki dönüştürücü etkisi öyle bir noktaya ulaşmaktadır ki insanlar para ve buna bağlı nefsi arzularının dışında hiçbir şeyi sevemez hale gelmektedirler. Fakat bu azap verici şeyden insanları kurtarmak çok zor bir eylem olarak görülmektedir. Yapılacak olan şey hasta ruhlardan insanları arındırmak, sınırsız iştihalarını engellemek ve insanın ruhu ile sükuna erebileceği bir toplum düzeni oluşturmaktır (Topçu, 2017e, s.211). Paranın ne kadar kahredici bir şey olduğu ise tüccarlar örnek verilerek açıklanmıştır. Her gün yaşanan başarı kaygısı, kaybetme korkusu, batma endişesi ve ekonomik dalgalanmalardan etkilenme olasılığı bu insanlarda anksiyeteye neden olabilmekte, elde ettikleri servetler ile tatmin edebilecekleri arzu ve istekler, bu insanlara huzur sağlamamaktadır. Bilinçaltında var olan her an her şeyi kaybetme korkusu huzurlarına her daim gölge düşürmektedir. Bu durum ile başa çıkmak isteyen insanların dini hayata yönelmeleri bile onları teskin etmeyecektir. Din, ticaretleri için bir aracı konumuna gelme ihtimaline sahiptir. Ahiret hayatı için yaptıkları işleri dünyadaki ticaretleri gibi yürütmekte ve aynı imkanlara orada da sahip olmak istemektedirler. Dünyada elde edilebilecek keyifleri ve zevkleri insana sunan “Allah’sız kazancın”, hakiki mutluluğa götürüp götürmediği sorgulanmalıdır (Topçu, 2017e, s.210-211). Kazancın Allah’sız



olarak nitelendirilmesi ahlakiliği ile alakalıdır. İnsanlar yaşamlarını, Allah'ın ortaya koyduğu kural ve kaidelere uyarak devam ettirebilmek için gerekli imkanları elde etmek için çalışabilir ve kazanabilir. Bu durumun aksi ise kabul edilemeyecek bir davranış olacaktır. Keza misal olarak verilen tüccarlar, hayatlarını ilk durumda anlatılan şekilde yaşamayan insanlardır. Din ile bir irtibat kursalar bile bu hakiki bir bağlılık olmamaktadır. Topçu'nun ticaretin kendisini hakir olarak gördüğü iddia edilemez. Fakat günümüzde büyük sermaye ve ağır sanayi gerektiren ticareti, ki bu ticaret ahlakı geri plana itmektedir, kabul etmemekte ve ciddi bir eleştiriye tabi tutmaktadır.

Topçu, homo economicus kavramına atıf yaptığı bir diğer yerde kavramın hazcı kökenlerini sorgulamaktadır:

Homo economicus görüşüne bağlananlar için insan, yeryüzünde yeme, giyinme ve barınma ihtiyaçlarını gidermek için yaşıyor. Bu ihtiyaçları o tıpkı hayvanlar gibi, hem de onlardan daha mükemmel şekilde karşılıyor. Hayvanda birer içgüdüye bağlanan bu ihtiyaçlar, insanda ayrı ayrı zevklerin konusu oluyor ve insan zevkleri için yaşıyor. Bu anlayışa göre hayatın manası zevktir. Şüphesiz insanların büyük çoğunluğu zevki için yaşamaktadır. Ancak şunu da söylemeli ki ekonomik insanın davranışlarında, Hobbes'un dediği gibi ister istemez "insan insanın kurdu" oluyor. Bu güneşli kürenin üstünde dünya nimetlerini toplayalım derken birbirlerini de yiyorlar. (Topçu, 2017a, s.180)

İlk bölümde ele alındığı üzere hazcı felsefe, faydacı felsefeye olan etkileri itibari ile homo economicusun üzerinde durduğu üç sacayağından biri olan fayda ençoklaştırma varsayımına temel teşkil etmektedir. Bu irtibatın farkında olan Topçu, zevk almanın insan davranışları için önemli bir motivasyon olduğuna işaret etmektedir. Fakat burada Epikürcü haz anlayışına atıf olmadığı söylenebilir. Çünkü Epikür'ün tasvir ettiği haz anlayışı, insanı kendi nesli için bir tehdit unsuru haline getirmemektedir. Az olan ile yetinme anlayışı mevcut olan bu felsefede, insanı kürenin üstünde ve altında olanları birbirleriyle rekabet ederek tüketmesine yol açması düşünülemez. Bu söylenenler Epikür'ün ortaya koyduğu görüşler üzerinden çıkarılmaktadır. Fakat hazcı felsefe içinde farklı okullar mevcuttur. Topçu'nun işaret ettiği hazcı felsefeyi anlamak için liseler için hazırladığı ders kitabında konu ile ilgili kullandığı bilgilere bakmak gerekmektedir. Ahlak ile ilgili geliştirilen felsefi sistemler ampirik ve akılcı olarak ikiye ayrılmaktadır. Ampirik sistemler tecrübe ve deneyimlere dayanmaktadır. Bu kategorinin içerisinde üç alt başlık zikredilebilir; bencil, özgeci ve biyolojik. Hazcı felsefe, mutluluk ahlakı ve

faydacı ahlak ile beraber bencil ahlak grubunu teşkil etmektedir. Topçu'ya göre hedonizm, nasıl olduğu ve sonuçlarının ne olduğundan bağımsız, hayatın gayesini zevk olarak belirlemiş ahlak sistemidir. Bu ise insanı hayvanlardan daha aşağı götürebilecek ve içinde mevcut olan iyiyi ortaya çıkarmasına engel olacak bir anlayıştır (Topçu, 2018c, s.156).

Hazcı felsefenin ahlak görüşü bu şekilde ortaya konulduğunda Topçu'nun getirmiş olduğu eleştiriler de tutarlı gözükmemektedir. Mutluluk ahlakı ise hedonizmin evrimi olarak nitelendirilmektedir ve Epikür'e atıf yapılmaktadır (Topçu, 2018c, s.156). Fakat, daha önce belirtildiği üzere, mutluluk ahlakı Sokrates'e atfedilen bir sistemdir. Epikür'ün yaptığı ise niceliksel hazcılık ve Sokrates'in eudomonizmini birleştirmek olmuştur (Cevizci, 2016, s.478). Topçu'nun vurgusu bu anlayışın arketipine yönelik olmalıdır. Meselenin önemi ise faydacı ahlakın da bu silsilenin bir devamı olmasından dolayıdır. Homo economicusun temel varsayımlarından birini ortaya koyan faydacı felsefeyi anlamak, geçmişini de anlamayı gerektirmektedir. Topçu bu bağlantıyı, ilk bölümde dile getirilenden biraz farklı bir şekilde kurmuş olsa bile yine aynı kapıya çıkmaktadır. Faydacı ahlaka dair görüşleri, ilerleyen kısımlarda ayrıntılı bir şekilde belirtilecektir.

Homo economicus görüşüne bağlanan insan için hayatın gayesi zevk almak ise bu görüşe bağlanmayan ve hayatın gerçek manasını arayanlar için ne olmalıdır? Topçu bu soruya da cevap aramaktadır. Onun fikir dünyasının genel özelliklerinden biri eleştiri getirdiği davranışların karşısına bir şey koyabilmesidir. Fakat bu reçeteler, her zaman kolay uygulanabilir olmamaktadır. Hayatın manasını ararken sonuca kolayca ulaşmak, hakikat yolcularının her zaman başına gelebilecek bir durum değildir. Akli başından gitmiş insanlar hayatın içerisine doğrudan dalma cesaretine sahipken, yaşamının zahmetini hissedenler bu duruma katlanmak için sebepler bulmuşlardır. Burada karşımıza çıkan kavramlar ise acı ve düşünce olmaktadır. Acı duyan insan durup düşünmek zorunda kalmakta, bu düşünceler ise onu, yaşamını anlamlandırmaya zorlamaktadır. Topçu, insanların acı duymaktan korkmalarının nedeninin aslında düşünmekten korkmalarından kaynaklandığını belirtmektedir (Topçu, 2017a, s.96). Hazcı ahlakın esaslarından birinin acıdan uzak durmak olduğu düşünüldüğünde, Topçu'nun homo economicusa olan tepkisi anlam kazanacaktır. Ona göre değerli olan düşünen insandır. Acı duymak engellendiği takdirde düşünmek de engellenecektir. Bu ise insanın kendisindeki cevheri ortaya çıkarmasının önünü kapatacaktır. Yani hedonizmin insanlara verdiği zarar, onları sadece

zevke yönlendirerek hayvandan aşağı bir konuma hapsetmesi değil aynı zamanda düşünebilmelerinin en önemli imkanlarının birinden uzaklaştırmasıdır. Esasen Topçu saadet veya zevk karşıtı olarak da tanımlanamaz. Onun önerisi, geçici saadetlere aldanmayıp hakiki saadeti bulmaktır. İnsan, kainat içerisinde müstesna bir yere sahiptir. Yapması gereken ise hiçbir zaman tam manası ile doyuramayacağı nefsinin istekleri doğrultusunda kendisini harap etmeyip, içinde bulunduğu evreni düşünmesidir. Ki o evren, onun bir yansıması ve adeta bir şerhi konumundadır. Yani insan, ona baktığı zaman kendisini de okuyabilme imkanını elde eder. İşte bu noktada hikmete ulaşmış olacaktır. Bedel olarak bir ömür boyu acı çekmeyi gerektirse bile sahip olduğu hikmet, bu ezaya fazlasıyla değerlidir. Topçu, hayatı yaşanılır kılan şeyin, hikmet nazarı ile aleme bakan insanın duyduğu neşve olduğunu dile getirmektedir. Bu öyle güçlü bir duyudur ki insanı kendinden geçirmekte ve gerçek saadeti tattırmaktadır. Alemde ve kendisinde bu neşveyi duyamayan insanlar hayatın anlamını kaybetmişlerdir (Topçu, 2017a, s.97).

İnsan, meleklerden üstün ya da hayvandan aşağı bir varlık olma potansiyelini daima kendinde bulundurmaktadır. İyi ile kötü arasında bir sarkaç gibi hareket etmektedir. Bu noktada akla gelen soru, insanın bahsi geçen üç insan tipinden sadece biri olarak mı varlığını devam ettirdiğidir. Diğer soru ise bu tiplerin tarihi gelişiminin nasıl olduğuna yöneliktir. Topçu'nun konu ile ilgili görüşleri farklı yorumlar yapmaya açıktır:

Görülüyor ki homo economicus yiyip içen, (kazanan ve harcayan insan) anlayışı, homo faber (yapıcı insan) anlayışına yol açmaktadır. İlk cemiyetlerde baltasını ve balçıktan kulübesini yapan insandan XX. asrın büyük tekniğine ulaşan insanına kadar hepsinde bu yapıcı insan karakterini görmekteyiz. İnsanın maharetleri, önce ihtiyaçlarını, sonra bu ihtiyaçların sanki bir bahane oluşu ile zevklerini doyurmak için geliyor. (Topçu, 2017a, s.181)

Aynı konu ile bir başka yerde ise şu ifadeler geçmektedir:

Ruh bu dünyaya beden penceresinden bakıyor. Onun aslı bedensiz olmaktır. Öyle iken hiçbir yerde bedensiz görülüyor. Onun bedene bağlantısı önce yapıcı insan (homo faber)'ı yarattı. Düşünen insan (homo sapiens)'ın maddeye ve bedene bağlılığı kendinden, kazanan insan (homo economicus)'ı çıkardı ve öz yapısından ayırdı. Kazanan insan, hırsların ve iştihaların insan düşüncesini sömürmesidir. Yapıcı insan yani zenaat adamı nasıl maharet sahibi bir hayvan ise kazanan insan yani ticaret adamı da şuura yapışmış, onu aslından ayırmak isteyen zehirli bir hayvandır. (Topçu, 2017a, s.183)

Topçu ele alınan ilk pasajda homo economicusun, homo faberi ortaya çıkardığını söyledikten sonra, geçmişten günümüze bu insanın yaptıklarından bahsetmektedir. Sonraki pasajda ise insan türleri arasındaki evrimin homo faber, homo sapiens ve homo economicus şeklinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu iki yargı arasında bir çelişki gözükmemektedir. Ayrıca bildiğimiz haliyle homo economicus modern dönemde ortaya çıkmış bir insandır. Bireyin ve piyasa toplumunun olmadığı bir dönem için homo economicustan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Oluşan tezatın çözümü için Kojin Karatani'nin mübadele tarzlarını açıklama biçimi kullanılabilir. Dünya tarihini incelediği eserinde, baskın olan mübadele tarzına göre yeni bir dönemlendirme yapmaktadır. Çizgisel bir tarih anlayışı ortaya koymamakta, öne sürdüğü mübadele tiplerinin aynı anda ve aynı zamanda bulunduğunu, sadece baskın tipin değiştiğini belirtmektedir. Yani her dönemde mübadele tarzlarının bir mübadele tipi olarak bulunabileceğini ve bunlardan sadece birinin sırasıyla baskın olacağını söylemektedir (Karatani, 2017, s.39). Mübadele tarzlarının her dönemde bulunuyor olması, aslında baskın mübadele tarzının değişebilmesine de imkan tanımaktadır. Çizgisel tarih yerine döngüsel bir anlayışın kabul edilmesi de bu nedenden ötürüdür. Aynı bakış açısı buraya da uygulanmaya müsait gözükmemektedir. Buna göre insan tipleri, tarihin her döneminde mevcuttur. Homo economicusun modern bir fenomen olduğu kabul edilmişken böyle bir iddianın ileri sürülmesi doğru görülmez. Kast edilen, homo economicusun eleştirilen kazanma hırsı özelliğinin tarih boyunca insanların içinde var olduğudur. İnsan tipleri mevcut olmak ile birlikte, baskın olan tip değişmektedir. Homo faberden, homo sapiense, oradan da homo economicusa seyreden yolculuğun bu sayede anlam kazandığı söylenebilir. Ayrıca homo economicusun homo faberi nasıl ortaya çıktığı da anlaşılmaktadır: Döngü tekrar etmektedir. Topçu bu duruma işaret ettiği bir yerde (2017a, s.229), homo economicus ve homo faber dönemlerinin öyle kasvetli geçeceğini belirtmiştir ki insanlar bu dönemleri hatırlamak bile istemeyecektir. Kendi öngörüsüne göre bu dönemlerin bitmesi ve insanların “kurtuluş müjdesi” almaları için büyük bir dünya savaşı gerekmektedir (Topçu, 2017a, s.229). Bu noktada Karatani'nin teorisine dönmek gerekecektir. Onun dönemlendirmesine göre insanların gerçek manada özgürlük ve eşitliğin aynı anda

sağlandığı adil bir düzen kurmaları mümkün olacak D tipi mübadele tarzına<sup>2</sup> geçişin yolu barış ile değil savaş ile olacaktır (Karatani, 2017, s.412).

Topçu, insan tipleri arasındaki döngü ile ilgili bir başka sıralama daha yapmaktadır. Bu sıralamaya göre, ilk olarak yine homo faber görülmektedir. Homo sapiensin bu aşamada ortaya çıkamamasının nedeni olarak homo faberin şahsi anlamda bir düşünce geliştiremeyip, toplumdan aldığı komutları yerine getirmesi söylenebilir. Bu hayat tarzı uzun süre devam ettikten sonra gelişen düşünme ve araştırma yeteneği sayesinde, felsefenin ilk nüveleri ortaya çıkmıştır. Evren hakkında yapılan sorgulamalar da homo sapiensin doğuşunda önemli bir adım olarak öne çıkmaktadır (Topçu, 2018c, s.88). Sonrasında olanları ise Topçu şu şekilde dile getirmektedir:

Batı medeniyeti bu yolda en az üç asırlık bir harika ortaya koymuş bulunuyor. Ancak geçen asırdan beri yapıcı insanın gücünü teknik alanında akıl almayacak ölçüde geliştiren büyük sanayi, büyük ticareti meydana çıkardı ve insandaki kazanma hırsını sonsuz yapan kazanan insan (homo economicus) tipini ortaya koydu. Bu hırsın gün geçtikçe şiddetini artırması, ilim, ahlak ve sanat peşinde koşan, sonsuzluğa götürücü menfaatsiz duygularını törpülemekte ve onda avını yakalamaya çalışan hayvanlarla ortaklaşa olan taraflara aşırı kuvvet kazandırmaktadır. Devrimizin bunalımını yaratan sebep de budur. (Topçu, 2018c, s.88)

Homo faber ve homo sapiens arasında uzun süre devam eden mücadeleye, kapitalizmin ortaya çıkışı veya Topçu'nun ifadesi ile "büyük ticaret" sonucu dahil olan homo economicus, kendisinden önce var olanı çözmek yerine yeni problemleri beraberinde getirmiştir. İnsanı aşağı çeken yönünün güçlenmesi sayesinde ortaya çıkmıştır. Bu sorunun çözülememesi veyahut farkında olunmaması çağımızdaki temel sıkıntıyı teşkil etmektedir. Ayrıca yukarıda ifade edilen, homo economicusun ticaret adamı olarak tanımlanması da anlam kazanmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere ticaret, öz itibarıyla kötü ilan edilmemektedir. Ticaretin, *büyük* sıfatını alacak seviyelere çıkması gelinen durumlara neden olmaktadır. Dolayısıyla büyük ticaret ve homo economicusun aldığı eleştiriler genellikle kesişmektedirler.

---

<sup>2</sup> Karatani'ye göre baskın olan mübadele tarzları armağan, himaye (yağma-talan) ve meta mübadelesidir. Bunlar sırasıyla A, B ve C tipi mübadele tarzlarını oluştururlar. D tipi ise karşılıksız armağan olarak tanımlanabilir. D tipi mübadele tarzına örnek olarak evrensel dinler kategorisine koyduğu dinlerin ilk ortaya çıkış dönemlerindeki komünal yaşam tarzlarını örnek olarak vermiştir (Karatani, 2017, s.37-38). Karşılıksızlık ilkesi ilerleyen kısımlarda tekrar gündeme getirilecektir.

Kazanan insanın, kendi türüne verdiği zararlardan biri de Topçu'nun belirttiği üzere, ilim, ahlak ve sanat ile ruhunu yükseltmesi gereken insanları engellemesidir. Üç kavram da kendisi için önemli bir içeriğe sahiptir. Örneğin gerçek bir sanat eseri “bir tövbe, bir vecd, bir tabiat değiştirme eseridir” (Topçu, 2017f, s.150). Homo economicus için ise ilim, ahlak ve sanat kazanç vesilesi olmadıkları sürece kullanışsız araçlar olacaktır. Maddi kazançlar uğruna yapıldıkları takdirde asıl amaçlarının dışına taşmış olacaklardır. Bu ise, insanlar için herhangi bir fayda üretmez, aksine değerlerinin yitirilmesine neden olur. Sanatkarın en önemli özelliklerinden birisi eşya ile herhangi bir menfaat ilişkisine girmeden irtibat kurabilmesidir (Topçu, 2017g, s.115). İnsanların eğitimi ve terbiyesi ile ilgilenen insanlar için de bu özellik geçerlidir. Topçu, hayatı ile bu örnekliliği göstermiştir. İstanbul İmam Hatip Lisesi'nde felsefe grubu derslerine dışardan görevlendirme ile girmiştir. Fakat bu görevlendirme için para almayı kabul etmemiştir. Kendisine tevdi edilen paranın verdiği dersin değeri olarak değil, standart uygulama gereği verildiği belirtilmiş fakat o yine de tüm ısrarlara rağmen bu parayı kabul etmemiştir (Işık, 2019, s.133). İnsanların ihtiraslarının ahlak, ilim ve sanat gibi esasında Allah'a doğru yönelişlerin gerçekleştiği yerlerin istikametini bozma yollarından biri de demokrasi olarak görülmektedir (Topçu, 2018b, s.141). Bu durumun nedeni demokrasinin, insanları aynı düzeyde eşit kabul edip sonrasında ise çoğunluğun herkesi yönetmesine imkan tanımasıdır. Şu ana kadar gördüğümüz üzere Topçu, her ne kadar insan sevgisine sahip olsa da, zikrettiği insan tipleri arasında bir derecelendirmeye gitmektedir. Elitist bir tutum olarak görülebilecek bu hareket, demokrasinin temel varsayımları ile örtüşmeyeceği açıktır. Onun zihin dünyasında, bilen ile bilmeyenin bir olarak görülmesi kabul edilemeyecek bir durumdur. Otokrasiler nasıl tek kişinin zulmü olabilirse, demokrasilerin de halk zulmüne dönüşme imkanı vardır (Topçu, 2018b, s.163). Buradaki zulümden kasıt insanı Allah'a ulaştıracak vasıtaların yanlış yöne doğru sürüklenmesidir. Psikoloji ve pazarlama alanlarının birleşiminin, toplumsal manipülasyon için bir vasıta olduğu görülmektedir (Curtis, 2002).

Kazanan insanın sahip olduğu ihtiraslar, ruhun Allah'a atılımlarını engellemektedir. Kişilerin ihtiraslarından kurtulmaları için ise düşünen insana dönüşmeleri gerekmektedir. Topçu'nun kazanan ve yapıcı insandan, düşünen insana ulaşmak için önerdiği yol ise çile gerektirmektedir:

Gerçeğe yönelen insanda görülen ilk inkılap, ilk ilahi tecelli, etrafına saldıran iştihalarını red edip bütün başkalarının, başka insanların sefaletlerine uzanan ızdırabı benimsemesidir. Bu, bizde merhametin hareketidir. Çocukluk çağında başlayarak döven, zulmeden, işkence yapan, hemcinsine saldıran insan, merhamet güneşinin kendinde doğuşu ile bu sefaletten kurtuluyor, selamete kavuşuyor: Başkalarına koşan, sefaletlere uzanan, hemcinsi için yaşayan bir varlık oluyor. Saldırgan aç gövdesi, yerini bizde ilahi hareket olan merhamete terk ediyor. Sade biyolojik ve ekonomik varlık olan insanda ahlaki bir varlık doğuyor ve evvelkini idare etmeye başlıyor. (Topçu, 2017b, s.18)

Karşımıza iki önemli kavram çıkmaktadır. Bunların ilki olan ızdırabın Topçu'nun fikir dünyası için çok önemli olduğu söylenebilir. Kavrama farklı yazılarında da değinmektedir. Iızdırabın Kubbealtı lüğatındaki karşılığı “maddi veya manevi acı, azap, eziyet, zahmet, sıkıntı” şeklindedir (lugatim.com). Yukarıda verilen metinde ızdırabın manevi yönüne işaret edilmektedir. Iızdırap, merhameti doğuran bir devinim olmakla birlikte insanda iradenin ortaya çıkışını da sağlamaktadır. Ona göre, kişinin ızdırap duyması aslında kendi varlığında sahip olduğu iradeye delalet etmektedir (Topçu, 2018b, s.27). İrade meselesi üçüncü bölümde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır. İnsanı sadece yiyip, içen ve hayatta kalmak için temel gereksinimlerini gideren bir varlık olmaktan kurtarıp onu asli hüviyetine kavuşturmanın yolu ızdırap duymasından geçmektedir. Bu noktada ızdırap sahibi insanların homo economicustan ayrışacağı rahatlıkla ifade edilebilir.

Fakat önermemize şu şekilde bir itiraz da geliştirilebilir. Homo economicus tiplmesi ile ortaya çıkan modern insanın da ruhunda duyduğu birçok acı ve azap bulunmaktadır. Her geçen gün birçokları tarafından da bu durum itiraf edilmektedir. Lakin Topçu'nun kavram dünyasındaki ızdıraplar ile homo economicusun sahip oldukları arasında ciddi bir fark bulunmaktadır. Homo economicusta mevcut olan elemelerin temel nedeni ilk bölümde hazcılık bahsinde incelenen Epikür'ün görüşlerinde bulunabilir. Buna göre Epikür'ün hazcılığı az ile yetinme üzerine kuruludur, çünkü sahip olunan imkanlar veya tadılan her lezzet ardından insana bir acı bırakmaktadır. Kaybedildiğinde veya yeterince tatmin edilmediğinde bu lezzetler insanda ciddi bir eleme neden olabilmektedir. Dolayısıyla Topçu'nun böyle bir ızdıraptan bahsetmediği açıktır. Kişinin dünya üzerindeki yerini tayin etme ve varlık amacını keşfe götürecek bir ızdırap hakiki olandır. Bu ızdıraba sahip olmak şanssızlık değil büyük bir lütuf olarak görülecektir.

Izdırabın merhameti doğurucu hareketi yapabilmesi insanın yaralanabilmesi ile ilgilidir. Topçu'nun bahsettiği gibi hemcinsine saldıran, ona eziyet veren insan aslında yaralanmaktan kaçmaktadır. İnsanların başkalarını görüp onlara karşı merhamet duyguları geliştirmeleri için öncelikle kendilerini görmeleri gerekmektedir. Kendisini göremeyen bir insan başkasını görüp, ona empati besleyemez. Dolayısıyla verdiği acının farkında olmadan ötekine olan eziyetine devam edebilir. O halde insanın kendisini görmesinin yolu yaralanmasından geçer, yani ızdırap duymasından. İncinmeyen birinin duygulu olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Aynı şekilde düşünme de yaralanma sayesinde kendisini gerçekleştirebilir. Izdırap eksikliği aynı olanın ve adetin devamını sağlar ki bu durum düşüncenin önündeki en büyük perdelerden biridir (Han, 2019, s.36-37). Düşüncenin önünü açabilmek ızdırap sayesinde olacaksa, ızdırabın gerçekleşmesini engelleyen şeylere de bakmak gerekmektedir. Bu noktada en önemli engelin pürüzsüzlük arzusu olduğu söylenebilir.

Byung-Chul Han da bu duruma işaret etmekte ve pürüzsüz olanın yaşadığımız dönemin en önemli göstergelerinden olduğunu belirtmektedir. Ona göre pürüzsüzlük, estetik algının ötesine geçip sosyal bir rol üstlenmeye başlamıştır. Yaşadığımız toplumlar olumluluk üzerinden varlığını sürdürmekte ve çevremizde gördüğümüz şeyler bu durumun devamını sağlamaktadır. Fiziki dünyanın yanı sıra dijital dünya da bunun üzerine tasarlanmıştır. Han'a göre bunun sebebi pürüzsüz olanın özneye bir yara açamayacağı ve herhangi bir direnç oluşturmayacağıdır (Han, 2019, s.3). Pozitif toplumun sürdürülebilmesi için negatifliklerin ortadan kaldırılması veya görünürlüklerinin engellenmesi gerekmektedir. Hatta bir adım öteye geçerek tüm bu çabaların pürüzsüzlüğü, tüketim dininin bir görünümü olduğunu belirtmektedir (Han, 2019, s.8).

Topçu'nun ızdırap kavramı üzerinde duruşu bu nedenle anlamlıdır. Klasik manada bir çilecilik çağrısı olmayıp, bireysel seviyede düzene karşı isyan hareketidir. Böyle bir ızdıraptan doğan merhamet de sıradan bir acıma duygusu olmayacaktır. Merhameti şu şekilde izah etmektedir:

Hörmet benliğimizden taşarak aleme yayılan bir hal olunca, herşeyin, her varlığın ve özellikle her insan ruhunun nefsimizden ziyade sevilmesi demek olan merhameti doğuruyor. Merhamet, zayıfa, fakire ve sefile acımak değildir. Bunlar küçük ruhların kötürüm merhametidir. O daha ziyade gururlu, kuvvetli ve devletli olana acıma halinde samimi olarak yaşanır. Bir zulüm karşısında mazlumdan ziyade zalimin



vicdanına, bir sultanın saltanatına esir olan ruhuna, haksızlık rejimi olan kapitalist sistemde fakirlerden önce zenginlerin ruhuna acımak, gerçek merhamete uygun davranıştır (Topçu, 2017b, s.101).

Bu tanımlamada merhametle ilgili en önemli nokta, mazluma karşı değil adil olmayan bir düzen olan kapitalizmin muzafferlerine acıma ile ilgili olan yerdir. Topçu, cari olan sistemin haksızlıkları üzerinden büyük servetlere ulaşmış insanların acınılacak konumda olduklarını ortaya koymuştur. Aslında bu insanlar yaptıkları işler ile insaniyetlerine zarar vermekte ve dolayısıyla böyle bir konuma düşmektedirler. Kendisinde aşkın merhamet olan insan, varlığının kıymetinin farkına varamayan bu kişilere karşı acıma duyguları ile gerçeği gösterme noktasında çaba sarf edecektir. İsyanı da böylelikle ortaya çıkmış olacaktır.

Akademik çalışmalarını ahlak ve felsefe alanında yürütmüş olmakla birlikte Topçu, entelektüel faaliyetlerini bir disiplin içerisine sıkıştırmamıştır. Sosyal bilimlerin birçok sahasında düşünceler geliştirmiştir. Bu alanlardan biri de siyaset bilimine dairdir. En meşhur kavramlaştırması “Anadolu sosyalizmi”dir. Söz konusu alanda düşüncelerini geliştirirken diğer siyasi rejimlerin de analizlerini yapmıştır. Konumuzla ilgili kısmı ise faşizm ve komünizme ilişkin incelemeleri sırasında homo economicus kavramına yer vermiş olmasıdır. Bunların ilki şu şekildedir: “Faşizm, ekonomik insan tanımıyor. Ona göre insan, ahlaki, dini, harpçi ve siyasi bir varlıktır” (Topçu, 2017e, s.261). Bu düşünce Topçu’nun zihin dünyasında da yer bulacak bir düşüncedir. Daha önce de ifade edildiği üzere homo economicus, onun varlığını onaylayabileceği ve isteyebileceği bir insan tipi değildir. Onun faşizm ile ilgili kullandığı ifadeler, Anadolu sosyalizmi fikirleriyle teorik zeminde eşleştikleri noktaları işaret etmektedir. Bu ifadeler şu şekildedir:

Devlet sosyalizmi gelenekçi ve muhafazakardır. Cemiyetin şartlarını kabul eder, tarihi zaruretlere bağlanır, inkılapçı değil, tekamülcüdür. Milli değerlerle geleneklere dayanan faşizm ile aynı esaslara dayanan Alman milli sosyalizmi, devlet sosyalizminin en mükemmel gerçekleşmesi olmuştur. Her ikisi de spiritüalisttir yani ruhi ve ahlaki kıymetlere dayanır. (Topçu, 2017e, s.260)

Anadolu sosyalizmi ise kendi ifadeleri ile şu şekilde tanımlanabilir: “Çoğunluğu çiftçi olan Anadolu’nun, kendi içinden gelen evrimi takip eden toprağa bağlı insanını, toprağın sahibi, hakimi yapacak ve alın terinin meyvası olan mülke hürmet ederek sade üretimi sosyalleştirici bir çalışma nizamı. Bu Anadolu’nun sosyalizmidir.” (Topçu, 2016, s.69). Toplumun sahip olduğu değerlerin esas alınması ve tekâmülcülük Anadolu sosyalizmi ve

faşizm arasındaki ortak noktalar arasında gözükmektedir. Bir diğeri ise ruhçuluk olarak göze çarpmaktadır. Topçu kendi fikir dünyasındaki iktisadi düzenin ruhçu bir sosyalist sistem olduğunu belirtmektedir (Topçu, 2017e, s.323). Bu ruhçu sosyalist sistemin ahlakının ise, İslam'ın merhamet ahlakı olduğunu söylemektedir (Topçu, 2018a, s.67). Merhametin kendisi için ne kadar kritik bir öneme haiz olduğu bu ifadelerinden de tekrar anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bir ruh taşımadığı ve merhamet hissine sahip olamayacağını düşündüğü homo economicusa kendi sistemi içinde yer vermemesi tutarlı bir tercihtir. Bu kısım bitirilirken üzerinde durulması gereken bir mesele daha bulunmaktadır. Topçu'nun sistemini kavramlaştırırken ısrarla sosyalizm kelimesini tercih etmesi ve faşizm ile ilgili kullandığı ifadeler, eleştiri oklarının kendisine yönelmesine neden olmaktadır. Muhafazakar-milliyetçi çevreler arasında bulunan Topçu'nun, yaşadığı dönem göz önüne alındığında, bu kavramları rahatça kullanması etrafında bulunan veya benzer görüşleri paylaştığı kişiler tarafından hoş görülmemiştir. Kendisi ise bunlara şöyle cevap vermektedir: “Müslüman Türk'ün devlet terakkisi, Müslüman Anadolu'nun sosyalizmidir. Bu kelimedenden gocunanların hali, saflıkla bilgisizlikten başka bir şey değildir.” (Topçu, 2017e, s.28).

Devlet sosyalizminde iktisadi insanın yerinin olmadığı Topçu tarafından ortaya konulmaktadır. Öte yandan komünizm ile ilgili yaptığı tespit ise bunun aksi yönündedir. Ona göre “komünizmin dünyası, iktisat adamını (homo economicus) barındıran Allahsız bir dünyadır” (Topçu, 2017e, s.279). Komünizmin Allahsız olarak vasıflandırılması, aslında kendisinin idealizme ve ruhçuluğa verdiği önemi ortaya koymaktadır. Zaten komünizmi tanımlarken de bu eksikliği özellikle vurgulamaktadır. Topçu'ya göre bu ideoloji, herhangi bir inşa faaliyeti içinde olmaktan ziyade var olanı yıkmak üzerine kuruludur. İnsanlığın bugüne kadar sahip olduğu bütün değerler bir yanılma ve vehim olarak lanse edildiğinden, varlıklarına son verilmesi gereken şeylerdir. Yapıcı olmayan eleştiri ve inkar, ideolojinin temel özellikleri arasında sayılmıştır. Komünistler, insanlığı mutluluğa ulaştıracak yolun ancak şu şekilde gerçekleşeceğini varsaymışlardır; zenginliği insanlar arasında eşit bir şekilde dağıtarak ve insanları esaretleri altında bulunduranların elinde bir silah olan din ve ahlak gibi kurumları ortadan kaldırarak. Topçu'ya göre bu durum, dine ve idealist felsefelere savaş açmaktır (Topçu, 2017e, s.279). Komünizmin insan anlayışı, Platon'dan günümüze kadar var olan belirli prensiplere karşı çıkma yolu ile insanlığı ilkel güdülerini hareket eden bir varlığa irca etmektir. Bu prensipler ise

sırasıyla “Yaratıcı tekamüle inanmayı, ideal anlayışsızlığı, hürmet yokluğu ve kaidesiz yaşama isteğidir” (Topçu, 2017e, s.287). Bir kısım iktibaslar yapılan bu yazı 1964 yılında yazılmıştır. Yani ülkemizde siyasi ve sosyal atmosfer karışmaya başlamaktaydı. Topçu ülkemizde komünistlere karşı olan cephenin, tam da komünistlerin din algısına uyacak şekilde din bezirganları olduğunu belirtmektedir. Tam bu noktada çıkış noktası olarak ruhçu sosyalizmi önermektedir (Topçu, 2017e, s.287).

Komünizm karşıtlığı Topçu’da net bir şekilde görülmekle birlikte, devlet sosyalizmine yakın bir duruşu olduğu rahatlıkla görülmektedir. Fakat kendi zihin dünyasında belirlediği insanlığı kurtuluşa ulaştıracak yolu, homo economicusa da yaptığı bir atıfla, şu şekilde anlatmaktadır:

Fertçi ve devletçi iktisat, maddenin esaretinden sıyrılmadıkça insanlığı umduğu selamete ulaştıramaz. Ancak devlet gücüyle gerçekleştirilip düzenlenen bir iktisat cihazı, ruha değer verdiği ve ahlaki değerlere bağlandığı nisbette hayatı gerçek gayesine yaklaştırabilir. Büyük sermaye sistemi ruha ve ahlaka karşı koyulmuş düzenli bir suikast cihazıdır. Hep ahlaksız servetlerden dertliyiz. Homo economicus idealini yaşatan tarihi maddecilik, kazananları çalışanlara vurmaktan kurtarıp, çalışanları kazananlara vurmaya kavgayı ortadan kaldırmıyor ve hayata huzur getirmiyor. Bizim varlığımızı selamete kavuşturacak olan, hayatın değerine inandıracak ve birlikte el ele yaşamayı sevdirecek bir ahlak nizamıdır. (Topçu, 2017e, s.206)

Ruhçu veya Anadolu sosyalizmi Topçu’ya göre, planlı ekonomilerin insanlığı kurtarmadaki başarısızlığa düştüğü nokta olan ruha ve ahlaka önem vermeme hatasına düşmemektedir. Bu sayede insanlık selamete ulaştırılabilecektir. Bu değerlendirmelerin yapılmasının sebebi kapitalizmin getirdiği zulümlerdir. Kendisi de “ahlaksız servetlerden” şikayetçi olduğunu belirterek bu durumu ifade etmiştir. Yani kapitalizm ortak bir düşman olarak değerlendirilebilir. Bu düşman ile mücadele eden bir diğer grup olan komünistler ise aslında zulmü ortadan kaldırmak yerine mazlum ve zalimi yer değiştirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, homo economicus hala hayatın içerisinde. O olduğu sürece de barışın ve sükûnetin insanların hayatında kalıcı olması mümkün gözükmemektedir. Hayatın bir manaya kavuşacağı sistem ise ahlak nizamı ile olacaktır. Fakat Topçu’nun üzerini hızlı bir şekilde örttüğü bir mesele vardır. Kendisi, ahlaksız sermayenin ancak devletçilikle yenileceğini söylemektedir. Fakat bizim anladığımız manası ile devlet, bu ahlaksız sermayenin bir ürünüdür. Sermayeyi, ulus ve devletten

ayırarak yapılan çözümler başarılı olamayacaktır. Bu hataya Marksistler de düşmektedir. Ekonominin alt yapı olduğu iddiasını sürdürüp, burada gerçekleşecek bir dönüşümle birlikte ulus ve devlet yapısının çözüleceğini söylemek doğru olmayacaktır. Keza sosyalist devrim iddiasındaki devrimlerde bu hataya düşülmüştür. Yani bu üçlü, aynı anda hedef alınmadığı müddetçe kapitalizmden çıkış mümkün gözükmemektedir (Karatani, 2017, s.24). Dolayısıyla Topçu'nun devletçiliği, ahlaksız sermayeyi ortadan kaldıramayacağı gibi homo economicusu da yok etmesi ihtimal dahilinde bulunmamaktadır. Komünistlerin başarısız olacağına yönelik yaptığı tespitlerdeki hataya kendisi de düşmektedir.

Nurettin Topçu'nun eserlerinde homo economicusa yapılmış doğrudan atıflar tespit edilebildiği kadarı ile yukarıda incelemeye tabi tutulmuştur. Bahsettiği temel üç insan tipi (homo faber, homo economicus ve homo sapiens) arasında en çok eleştiriye tabi tuttuğu insan tipi homo economicus olmuştur. Kazanan insan olarak vasıflandırılarak sadece maddi yönünün olduğunun üzerinde durulmuş ve insanın gerçekliğine aykırı olduğu düşünüldüğünden tenkit edilmiştir. Ayrıca toplumların bu tür insanlardan oluşmasının, adaletsizliğe neden olacağı belirtilmiştir. Doğrudan atıflarının yanı sıra homo economicusun özellikleri de eleştiriye tabi tutulmuştur. Bunlar ilk bölümde incelenen sıra ile fayda maksimizasyonu peşinde olma, rasyonel olma ve metodolojik bireyciliktir. Aşağıdaki kısımlarda Topçu'nun, bunlara dair analizlerine ve görüşlerine yer verilecektir.

## **2.2. Faydacı Anlayış**

Nurettin Topçu, eğitim hayatı süresince bir çok sosyal bilim alanına ilgi duymuş olmasına rağmen asıl uzmanlığını ahlak felsefesi alanında yapmıştır. İsmail Kara'ya (2018, s.11) göre, Cumhuriyet sonrası düşünürler arasında verdiği eserler ve hayatı boyunca konu üzerindeki ısrarlı duruşu ile bu alanda en başta gelen isimler arasında yer almaktadır. Liselerde okutulmak üzere yazdığı ders kitaplarından bir tanesi de Ahlak'tır. Dolayısı ile homo economicus tiplemesini oluşturan sacayaklarından biri olan ve hazzı-faydacı felsefeye dayanan fayda ençoklaştırma konusunda görüşleri olması çok doğaldır. İlk olarak, bu felsefeyi nasıl tanımladığı gösterilecektir. Topçu, insanların sahip oldukları ahlak sistemlerini öncelikli olarak dört ana başlık altında toplamıştır. Bunlar sırasıyla; ampirist (deneye dayanan) ahlaklar, akılcı (akla dayanan) ahlaklar, duygu ahlakları ve dini ahlaklardır. Ampirist ahlak sistemleri ise kendi içerisinde üçe ayrılmaktadır; egoist

(bencil) ahlaklar, özgeci (altruiste) ahlaklar ve biyolojik ahlaklar. Söz konusu olan hazcı-faydacı anlayış ampirist ahlak türleri arasındadır (Topçu, 2018c, s.156-167). Bencil ahlaklardan ilki hedonizm yani hazcılık olarak belirtilmiştir. Buna göre yaşamın tek amacı, hangi yolla elde edilmiş olursa olsun zevktir. Topçu, bu felsefenin Antik Yunan'daki kurucusunun Aristip olduğunu, modern dönemdeki temsilcilerinden birinin ise edebiyatçı Andre Gide olduğunu ifade etmiştir. Bu ahlak anlayışının insanı, geleneğimizde esfel-i safilin olarak nitelendirilen seviyeye indireceği belirtilmiştir (Topçu, 2018c, s.156). Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Topçu, homo economicus içerisinde var olan fayda ençoklaştırmanın aslında sürekli bir haz arayışı olduğu ve bu arayışın insanın mahvına neden olacağını söylemektedir. İnsanı hayvandan aşağı götürecek olan davranışlar bu ahlaktan kaynaklanmaktadır. Yani sadece ne yiyip ne içeceğini, ne giyeceğini ve hangi zevkleri tadacağı düşüncesi ile yaşayan insanın, diğer canlılardan bir farkı kalmayacaktır. Hatta, kendisine verilen akıl sayesinde düşünme eylemini hakkı ile yerine getiremediğinden dolayı hayvanlardan da aşağı düşmesi muhtemeldir. Bu ifadeler insanlar için çarpıcı gelebilir. Fakat ahlak ile ilgili kanaatleri sadece akademik düzeyde kalmamış, hayatının içerisinde ona yer veren ve bu uğurda büyük bedeller de ödeyen bir düşünürün böyle ifadeler kullanması şaşırtıcı olmasa gerekir. Galatasaray Lisesi'nde yaptığı öğretmenlik sırasında, müdürün bazı etkili ailelerin çocuklarını ikmal sınavlarında geçirmesi için yaptığı telkinleri hak edenin geçeceğini söyleyerek reddetmiş ve bunun üzerine düğün gününün akşamı İzmir'e sürgün olarak gönderilmiştir (Kara, 2018, s.77).

Antik Yunan döneminde Epikür'e gelindiğinde ise hazcı anlayışın birtakım değişikliklere uğradığı görülmektedir. Topçu, bu anlayışa göre hayatın gayesinin mutluluk olduğunu ileri sürmektedir. Epikür'ün acı duymamak ve ruhun huzurunu bozmamak şeklinde özetlenebilecek anlayışı, ona göre bazı çelişkiler içermektedir.

Bu görüş, tabiatın bir kanunuyla çelişme halindedir. Tabiat her canlı varlığa, zevkini değil, kendi şeklini yani kendine özel yetinin evrimlenmesini en yüksek gaye olarak sunmuştur, bütün hayvan cinsleri, şekillerini mükemmelleştirme gayesine doğru hep birlikte koşuyorlar. Evrensel olan biyoloji kanunundan çıkacak olan sonuç şudur: Tabiat her canlı varlıkta zevki harekete tabi tutuyor. Zevkçilik ilkesi, hayatın kanununa karşıdır. Hayat, kendisi için istenmez; o hareket için sadece bir alettir. (Topçu, 2018c, s.156)

Evrensel bir biyoloji kanunu olarak öne sürülen evrim, Epikür'ün felsefesinin inkarında bir delil olarak kullanılmaktadır. Topçu'nun eserleri incelendiğinde evrim teorisi hakkında düşündükleri ile ilgili bütünlüklü bir yaklaşım ortaya çıkarılamamaktadır. Yaratılışı kabul etmekte, hatta hikmetinin aşta gizli olduğunu belirtmektedir (Topçu, 2017b, s.38). Fakat evrimde var olan ilerlemeyi de kabul ettiği anlaşılmaktadır. Başka bir eserinde ülkemizdeki Batılılaşma yanlılarının milli benliği inkar ettiğini, fakat karşısındakilerin de evrimin ne olduğunu anlamadığını ifade etmiştir (Topçu, 2017h, s.99). Daha önce Anadolu sosyalizmi kavramını kullanması tartışılırken de ifade edildiği üzere Topçu, bulunduğu çevrede hoş karşılanmayacak kavramları kullanmaktan çekinmemiştir. Bu durumun ilmi anlamda sahip olduğu özgüvenden kaynaklandığı iddia edilebilir. Kavramları bir canavar olarak gösterip içeriklerinden uzak durmak yerine kendi zihin dünyasındaki çağrışımları ile kullanmıştır. Burada evrimden kast ettiği de varlığın kemale ulaşmasıdır. Ona göre, insanın kemali ancak Allah'a ulaşması ile olur (Topçu, 2017b, s.155).

Epikürcülüğün sahip olduğu zevk anlayışı, doğada var olan tekamül ilkesine zıt düşmektedir. Hayatın gayesi haz, zevk veya mutluluk olarak belirlendiğinde aslında yapılmış olan şey, hayatın kendisini hayat için gaye edinmektir. Fakat aslolan kemale doğru hareket edebilmektir. Hayat, bu hareket için bir araç rolündedir. Topçu, ele aldığımız ifadelerinin devamında zevklerin doyuruldukça gerilerinde çaresiz bir pişmanlık bıraktıklarını dile getirmiştir. Namık Kemal'in "Zevk namiyle ne yaptım sa peşiman oldum!" dizesini de kendi görüşleriyle birlikte zikretmektedir. Bedenin mutlu oldukça iradenin zayıflamasını da kendi görüşüne bir delil olarak göstermektedir (Topçu, 2018c, s.157).

Epikürcü haz felsefesinden sonra bu akımın devamı niteliğinde olan ve homo economicusun fayda anlayışına modern dönemde dayanak oluşturan Jeremy Bentham'ın faydacı ahlakını şu ifadelerle tarif edilmektedir:

Bencil ahlakların bir başkası da İngiliz Bentham'ın menfaat ahlakıdır. Bentham'a göre, insan için faydalı olan zevktir. Zevklerin miktarını artırmak ahlaklılıktır. Zevklerle acıların terazisinde mümkün olduğu kadar zevk kefi ağır basmalıdır. İnsanın daima daha çok zevkler elde etmesi için, başkalarının zevkini araması gereklidir.

Bir toplumdaki zevklerin miktarı çoğaldıkça her ferdin payına düşen zevkler de artacaktır. Bu ahlak, başkalarının zevkini artırmak prensibini güttüğünden özgeci

(altruiste) ahlaklara doğru atılmış bir adım gibi görünürse de, gayede yine ferdin kendi zevklerinin çoğaltılmasını aradığı için bencil ahlaklardandır. Stuart Mill, zevk veya fayda ahlakını, özgeciliğe doğru ilerletmiştir. Ancak ona göre de hayatın gayesi mutluluktur. (Topçu, 2018c, s.157)

Jeremy Bentham'ın sahip olduğu kişinin kendi zevkini artırmak için başkalarının zevkini de artırma gerekliliği ekonomik refah için de geçerlidir. Klasik iktisadın kurucuları da bu fikirleri benimsemiştir. Fakat Topçu bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bireylerin zevklerini veya refahlarını artırmalarının toplumda da aynı etkiye sahip olduğuna dair ve kapitalist sistemi olumlamaya yönelik liberal söylemin, aslında bir yanılsama olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla faydacı ahlak anlayışını özgeci ahlaklar arasında zikretmeyip bencil ahlak kategorisinde zikretmiştir.

Faydacı ahlaklar, yukarıda da belirtildiği üzere ampirist ahlak sistemleri içerisinde kategorilendirilmektedir. Topçu, bu tür ahlak anlayışlarının düştüğü bazı hataları şu şekilde açıklamaktadır:

İhtibarcılara yollarını şaşırtan sebep ise, hepsinin de, hususiyeti kabul edilen bir ahlaki vakıadan hareket etmeyip gah hayati ve içtimai, gah felsefi ve ruhi ve daima ihtibari bir unsurdan hareket etmiş olmalarıdır. Onlar, ahlaki hakikatlerin vakıa hakikatleri olmayıp zaruret hakikatleri olduklarını unutuyorlar. Hareketin içindeki iradeyi, yani insanın tam manasıyla istediği zaman elinde tuttuğu iradeyi araştırarak yerde, onlar, zevk ve saadet gibi, içtimai veya ferdi menfaat gibi hareketin bazı umumi neticelerini araştırdılar. Halbuki bunlar, insan hareketinin hakiki gayeleri değildir. Hazcılık, hareketi haz için vasıta yapmak suretiyle şe'niyetden uzaklaşıyor. Hareketin gayesi, kendi şeklinin tekamülüdür. Hazcıların iddia ettikleri gibi, insanın elemnden kaçıp zevki aradığı doğru değildir. Sade hareket etmek için, çünkü bu hayatın zaruri bir neticesidir, insan isteyerek, zevki olduğu kadar, hatta ondan fazla elemi kabul ediyor. Menfaatçilik mesleği, elemle zevkin ikisini de, ferdi veya içtimai menfaatin tahakkukuna tabi kıldı. Lakin menfaat de zevk gibi hareketin gayesi sayılamaz. O da zevkin umumileştirilmiş bir şeklidir. Hazcılığa yapılan tenkitler menfaatçilik için de aynen tekrarlanabilir. (Topçu, 2016b, s.35-36)

İhtibarcılar, ampiristlere denk gelmektedir. Yaptıkları en temel hata olarak ahlaki kaidelerini, ahlaklılığın kendiliğinden yola çıkarak değil birtakım değişkenlere bağlamış olmalarıdır. Bu değişkenin psikolojik, sosyal, biyolojik veya felsefi olması bir farklılık arz etmeyecektir. Ahlakın gerçekliğini olgulara indirmek Topçu'ya göre doğru bir tutum değildir. Çünkü ona göre bu hakikatler zaruridir. Ahlaki kaidelerin olgusal olarak

belirlenmesi, gerçek eyleyenin keyfiyeti konusunda da bir ayrıma işaret etmektedir. Davranışların olgusal olduğu inkar edilemeyecek bir şeydir fakat bu davranışların arkasında olan şey iradedir. İrade ise olgulara indirgenemeyecek metafizik bir varlıktır. Olgulara dayalı gerçeklikler duyumsal olduğundan mümkündürler ve bir zıtları vardır. Lakin bu durum akli hakikatler için geçerli değildir.

Topçu'nun bu konu üzerinde ısrarla durmasının sebebi, iradenin metafizik varlığını ortaya koyarak özgürlüğü irade üzerinden açıklamaktır. Ampiristlerin ahlakı duyusal olana indirgemesi, metafizik bir ahlak anlayışına sahip Topçu'nun kabul edemeyeceği bir tutumdur. Onun zihin dünyasında insan davranışlarının metafizik yansıması ahlak üzerinden tartışılmaktadır. Her ne kadar olgusal olma iddiası taşısada da hiçbir ahlak sisteminin tamamı ile bunu başaramayacağı açıktır. İncelemekte olduğumuz hazcı-faydacı ahlakların zevk veya mutluluk ilkesi aslında metafizik inanışların bir izdüşümü konumundadır. Tecrübi bilgiler, ancak bu metafizik temeller üzerinden bir sistem kurma noktasında işlevsel hale gelmektedir. Aynı şekilde özgürlük veya sorumluluk gibi kavramlar da tecrübi veya deneysel bir bilgi ile elde edilemezler. Ancak metafizik devreye girdiğinde bu kavramlar ahlak sistemleri içerisinde bir yere oturacaktır. Toptan bir red veya şüphe ile ahlak anlayışının geliştirilmesi de mümkün gözükmemektedir. Kişilerin kendi varlığı, deneysel bilgilerine dayanak oluşturacaktır. Dolayısıyla insanların sahip olduğu inançlar ve yönelimler, olguların değerlendirilmesi sırasında devreye girecektir (Topçu, 2017a, s.59). Olguya dayalı ahlaki sistemler, başlangıçta yapmış oldukları şeyi sonrasında inkar ederek aslında kendi sistemlerini çelişki içinde bırakmış olmaktadır.

Topçu hazza veya zevklere dayalı olgusal bir ahlak anlayışını kabul etmemekle birlikte, insanın hayatından tamamen dışlayan bir tutum da geliştirmemiştir. Bazı zevkler insan hayatının devamı için gerekli olmaktadır. Bu durum şu şekilde izah edilmektedir:

İki yöneliş insanın varlığını bölmüş bulunuyor. Bir taraftan duyumsal zevklerle bu zevklere götüren iktisadi değerler yani servet ve parayı elde etme zevki; öbür taraftan evrensel düzene yöneliş yani herkes için iyi olanın aranması. Ahlaki gelişmede bu iki gayenin aynı tempoda gerçekleştirilmesi lazımdır. Daha ziyade birinciler ikincilere tabi tutulmalı, yüksek gayeler aşağı gayelere hakim olmalıdır. (Topçu, 2018c, s.52)

İnsanların maddi refahı istemesinin sebebi haz ve faydaları elde etmektir. Fakat Topçu'nun da işaret ettiği gibi zenginliği elde etmenin de kendisi bir zevk haline



gelmiştir. Dolayısıyla fayda maksimizasyonunu gerçekleştirme gayesi ile hareket eden insanların serveti elde etme doğrultusunda yaptıkları şeyler faydacı ahlaka göre iyi davranışlar olacaktır. Fakat Topçu'ya göre, insanı yönetmesi gereken kuvvetler bunlar olmamalıdır. İnsanlar yaşamlarını idame ettirebilmek için gerekli geçimlerini temin etmek için çaba göstereceklerdir. Bazıları ihtiyacından fazlasını da elde edecektir. Lakin önemli olan tekil iyiliğin değil evrensel iyiliğin peşinde olmaktır. İnsanı diğer canlılardan ayıran şeylerden biri de budur. Topçu, bitkilerin ve hayvanların kötüye doğru bir yönelimlerinin olmadığını belirtmiş, sadece insana bu yönelimi seçme melekesi olan şuur verilmiştir. İnsanlar, sürekli duyumsal zevklerin peşine takılıp kötülük işleme potansiyeline de ulvi hedefler doğrultusunda hayatını geçirme imkanına da sahiptir. Yapılması gereken egoist nefsin kişiye hakim olmasını engellemektir (Topçu, 2018c, s.52). Bu yapılmadığı takdirde ise yaşanılacak şeylerin bedeli umumi olacaktır. Daha önce ifade edildiği üzere bazı teorisyenler faydacı ahlak anlayışının özgeci bir yönünün olduğunu belirtmişlerdir. Topçu da bu görüşe yer vermiştir. Fakat bu anlayışın zararının umumiliğine yönelik de tespitleri vardır. İkinci Dünya Savaşı sırasında Paris'in işgali sonrası sığındığı yerden radyo yayını yapan Fransa Cumhurbaşkanı Pétain kendilerini mahvedenin zevkleri olduğunu belirtmiştir. Buna atıfla Topçu da heveslerin ve hırsların memleketimizi mahvettiğini ifade etmiştir (Topçu, 2017i, s.173-174). Toplumun her kesimine ve meslek grubuna yansıyan kazanma hırsı, milli birlik ve beraberliği tesis etmenin önündeki engellerden biri olarak nitelendirilmektedir. Üniversite hocasından tüccarına, gencinden yaşlısına insanlar hırslarının peşinden koşmaktadırlar (Topçu, 2017i, s.174). İddia edildiği üzere umumi bir fayda beklentisi varken, çıkan sonuç aksi istikamettedir. Topçu'nun zevk ve hazlar ile ilgili önerdiği hassas dengenin nasıl kurulacağı son bölümde tartışılacaktır.

### **2.3. Rasyonalite**

Ekonomik öznelerin günlük yaşamları içerisindeki iktisadi aktiviteleri, disiplin içerisinde genel olarak, ister ana akım ister heteredoks olsun, rasyonel olarak kabul edilmektedir. Daha öncesinde de incelendiği üzere rasyonellikten anlaşılması gereken, bireylerin tercihlerindeki tutarlılık ve fayda ençoklaştırması hedefine götürücü araçsal işlemdir. Bu ise homo economicusu ortaya çıkaran en önemli zihni dönüşüm olarak gösterilebilir. Topçu'nun homo faberden homo economicusa geçişte bahsettiği, insanın ihtiyaçlarını

karşılama üzere sahip olduğu teknik maharetlerinin sonrasında zevklerini tatmine yönelmesi süreci, rasyonalitenin faydayı ençoklaştırmada üstlendiği araçsal rol ile irtibatlı gözükmemektedir. Dolayısıyla Topçu'nun görüşleri bu bağlamda incelemeye tabi tutulacaktır.

Akılcılık, düşünme eylemi ile özdeş tutulmaktadır. Akılcılığın kendisine yönelik getirilecek eleştiriler düşünme eyleminin kendisine getirilmiş olarak kabul edildiğinden üzerinde durulmaya gerek görülmemektedir. Topçu'nun bu bahiste getirdiği eleştirileri görmeden önce düşünme eyleminin kendisi hakkındaki görüşlerine yer vermek, konunun sağlıklı bir şekilde ortaya konması için önemlidir. Kendisi düşünme eylemi için farklı ilim dallarındaki ve düzeylerdeki tanımları vererek, sonrasında doğru düşünmenin nasıl olması gerektiğini izah etmektedir. Mantık ilmi içerisinde düşünme, zihin ile nesnel arasında irtibat kurma olarak görülmektedir (Topçu, 2017j, s.28). Fakat bu tanım, insan psikolojisini ihmal ettiği için eksik kalmaktadır. İnsan, bir makine gibi sadece olayları gözlemleyip aralarında sebep sonuç ilişkisi kuran bir varlık değildir. Yaşadığı olaylardan etkilenip belirli duygulara kapılmakta veya bazı önyargıları taşımaktadır. Dolayısıyla düşünme eylemi de bunlardan etkilenmektedir. Herkes için ortak bir hakikatin, bizzat kendiliğinden var oluşu bu nedenle mümkün gözükmemektedir. İnsanların zevkleri, menfaatleri, hırsları veya iştihaları düşünceleri üzerinde fazlası ile aktif rol oynamaktadır. Psikoloji bilimindeki gelişmeler doğrultusunda, Topçu'nun düşünme ile ilgili verdiği tanım budur (Topçu, 2017j, s.29). Fakat kendisi bu tanımlamayı kabul etmemektedir. Çünkü buna göre müstakil bir hakikatin varlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Kişilerin eşyaya bakışı hakikat nazarı ile değil heves ve arzuları odaklıdır. Gerçekliğin olmadığı bir dünyada mikro hakikatler ortaya çıkar. Bu durum ise iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın ayırt edilememesine neden olacaktır. Hakikate ulaştıracak düşünce ancak "istek ve iştihalarıyla ferdi duygularından ve her türlü menfaatler sisteminden kendini kurtararak sonsuzluğun ilhamı" ile akletme mümkün olur (Topçu, 2017j, s.30). Akılla ilgili yapılacak bir ayırım, Topçu'nun fikirlerini destekleyecektir. Akıl öznel ve nesnel olarak ikiye ayrılabilir. Öznel akıl, kişilerin zihnine indirgenmiştir. Bununla birlikte yaptığı işler de sınırlandırılmıştır. Bireylerin kendi fayda fonksiyonlarını maksimize etme yönünde çalışır. Rasyonel akıl, öznel akıl içerisinde bir küme hatta özdeş bir küme olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla gelişimi de, kapitalizmin tarihi seyrine denk düşmektedir (Mollaer, 2016b, s.73). Topçu'nun böyle bir akı

olumlaması mümkün gözükmemektedir. Öznele akıl ile ilgili daha kapsamlı bir tanım ise Max Horkheimer şu şekilde yapmaktadır:

Esas olarak, araçlar ve amaçlarla ilgilidir; az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur. Amaçların kendilerinin de akla uygun olup olmadığı sorusunu bir yana bırakmıştır. Amaçlarla ilgilenecek olduğunda da, daha baştan, bunların da öznele anlamda akla uygun olduğunu, yani öznenin varlığını (bu, bireyin varlığı da olabilir, bireyin hayatının bağlı olduğu topluluğun varlığı da) sürdürmesine hizmet ettiklerini kabul eder. Bir hedefin herhangi bir öznele kazanç ya da çıkardan bağımsız olarak, kendi başına taşıdığını sezdiğimiz erdemleriyle akla uygun olabileceği düşüncesi, öznele akla tümüyle yabancıdır; en yakın faydacı değerlerin ötesine geçip, kendini toplumsal düzenin bütünüyle ilgili düşüncelere adadığında da böyledir bu. (Horkheimer, 2018, s.59-60)

Topçu'nun sürekli vurguladığı ve düşünceleri yönlendirdiğini söylediği zevk ve arzular, öznele aklın amaçlarıdır. Dolayısıyla bunların akli olmaması gayet tabiidir. Öznele aklın asıl işi gerekli araçların elde edilmesine yöneliktir. Amaçlar olarak ortaya çıkan hırslar, istihalar ve hevesler, belirlenmiş olarak kendisine iletilir. Onun görevi bunlara ulaşabilmektir. Kendiliğinden bir hakikati bu aklın bulması mümkün gözükmemektedir. Horkheimer ise ahlak meselesine gelerek müstakil erdemlerin bu akıl türü için söz konusu olmadığını belirtmiştir. Araçsal rasyonalite öznele aklın bir türü olduğundan, yukarıda sayılanlar onun için de geçerli olacaktır. O halde rahatlıkla söylenebilir ki, Topçu için araçsal rasyonalitede ahlak bulunmaz. Bu aklın, ahlakı da araçsallaştırması veya dönüştürmesi beklenmektedir. Araçsal rasyonalitenin onun düşünce dünyası için "insanlığın yıkımının başlıca mimarlarından" olduğu dile getirilmiştir (Mollaer, 2016b, s.73). Tekrar ifade etmek gerekirse Topçu'nun derdi akılla değil, araçsallaşmasıyla. Bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Sokrat'ın müjdelediği rasyonalizm denen aklın saltanatı, Eflatun'nun mistisizmiyle ilahi beldeye yükseldikten sonra Agora'da sönsün mü?" (Topçu, 2017h, s.44). Görüldüğü üzere aklın hakimiyeti Topçu için müjdelenmiş bir şeydir. Sonrasındaki süreçte kendisinin de vurguladığı ilahi ilhamı elde etme çabaları ile de taçlanmış. Fakat bu süreci baltalayan yer olarak Agora'nın dile getirilmesi Topçu'nun konuya bakışını dair enfes bir özet niteliği taşımaktadır. Agora, insanların ihtiyaçlarını temin ettikleri bir yer olmaktan ziyade daha çok hırslarını gerçekleştirme fırsatı aradıkları bir yer olarak düşünülmalıdır. Hayat gayesinin menfaatler peşinde

koşmak olması durumunda, muştulanmış olan aklın saltanatı bir tiranlığa dönüşebilir. Bu ise aydınlıkları karanlığa çeviren bir durum olarak betimlenmiştir.

Aklın araçsallaştırılması menfaatlerini artırma peşinde koşan insanın tekniğe yönelmesine neden olmuştur. Kapitalizmin tarih sahnesine çıkışı ve gelişimi ile birlikte insanlık teknik alanda çok önemli işler başarmıştır. Topçu da bu durumun farkında olarak ilerleyen teknoloji ile bir hesaplaşma içine girmiştir. Teknik alandaki gelişmeler tarih boyunca olmuştur fakat Topçu'nun kapitalizm sonrası gelişmelere yönelik getirdiği eleştiriler aklın ve insanın asıl hüviyetinden kopuşu nedeniyledir. Bu durumu şöyle anlatmaktadır:

Tabiat ve eşya mukaddestir; bunlar zevklerimiz için, hevesimizi tatmin için bayağı alet değildirler. Eşyayı, ruhun yükselmesine ve evrensel hayatın ilerleyişine yararlı yapalım. Çinli çocuğu bu dine inanıyordu. Bu din, içimizin en derinlerinde yaşayan dindir. Hepimiz için bu gizli dini şuura çıkarmanın zamanı gelmiştir. Avrupalı, bu dine en yaman darbeyi vurdu. Avrupa çocuğu, eşyayı ve başkalarını, nefsi için alet gibi kullanmayı, alemlerini yaşayışı uğruna telef etmeyi mefkure sanıyor. Sarf etmekten, yok etmekten zevk alıyor. Avrupa'nın büyük üretimi, büyük tüketim faciasını yaratan bir vasıta olmuştur. Büyük üretim, tabiat tapınına değil, tabiatın ve insanlığın Avrupalı elinde esir oluşu imanına bağlıdır. Avrupa'da Rönesans, sömürge ve istismar kuvvetleriyle, en fazla harcama hırsıyla başladı. Böyle bir üretim davası ile ilerleyerek ahlaki bir medeniyet kurmak imkansızdı. (Topçu, 2016a, s.29-30)

Topçu'nun burada bahsetmiş olduğu din, bir inanç manasındadır. Ortak bir din tasavvuru gibi bir şey söz konusu değildir. Bu inanca sahip insanlar, eşyayı sıradan bir nesne nazarı ile göremezler. Tabiatta var olan şeyler kutsaldır, insanların zevk ve emelleri doğrultusunda hoyratça kullanılmalarına müsaade edilemez. Elbette burada bir ölçü söz konusudur. İnsanın varlığını sürdürmesi için doğada var olan kaynakları, bitkileri ve hayvanları kullanması gerekmektedir. Fakat bu kullanımı belirleyen şey kişilerin fayda fonksiyonları olmamalıdır. Eğer fayda fonksiyonu azamileştirilmeye çalışılırsa ortaya çıkacak şey sömürü ve yıkımdan başka bir şey olmayacaktır. Topçu da bu nedenle böyle bir anlayışın ahlaki bir medeniyet kurmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir. Kendi tasavvurunda eşya ile sağlıklı bir münasebet kurup, hem onlardan istifade edip hem de zarar vermemenin yolunu ise şu şekilde anlatmaktadır:

Bizim anlayışımızda iş, sadece kainat nizamında sağlanan bir kazanç da değildir. Kazanç bir neticedir ve esasında egoist bir davadır. Avını tedarikte en cesur ve mahir canlılar, insanlığın gayesi olan bir iş peşinde değildirler. Nihayet iş, mücerret bir faaliyet, gayesi kendinde olan bir çalışmadan ibaret değildir. Felsefi anlayışla tam ve şumüllü manada iş insanın kainatla hemahenk oluşudur. Kainatımız sürekli ve sonsuz bir akış ve değişme halinde bulunuyor. Bu'd-u mücerrette madde bin bir cevherini oluşturuyor, kainat sanki bir kemal yarışı halinde; her canlı bir feyz yağmuruna yakalanmış gibi yerinden fırlıyor; fezada güneşlerin her biri bir başka bakışla yanıp yakmada yokluk vehmiyle eğlenirken var olan varlık hayr-ı a'lanın ta kendisi olan rahmet sırrına bürünmüş; Allah'ın gözü görene her şeyde bakıyor. (Topçu, 2016a, s.22)

Dolayısıyla teknik, insanın işlerini bu şekilde yürütmesine imkan sağladığında ancak hakikatine kavuşmuş olur. Eşyaya bakıldığında Allah'ın o an kendisine baktığını hisseden insan zulüm ve eziyet ile meşgul olamaz. Teknolojinin gerek insan gerek tabiat üzerindeki yıkıcı etkisi ise böyle bir anlayışa müsaade etmemektedir. Topçu bu anlayışını birçok insan için kabul edilemeyecek bir örnek ile açıklamaktadır. Kendisi 1940'lı yılların İstanbul'unu tasvir ederken arabaların şehre olan hakimiyetine karşı ciddi bir tavır geliştirmiştir. O dönemki İstanbul, Topçu için "yollarında birinci derecede motorlu vasıtaların selameti ve tam hürriyeti tanınmış, yaya yürüyenlere ise sadece kaçıp kurtulabilmek hakkı verilmiştir" (Topçu, 2018d, s.20). Her ne kadar arabaların içindekiler insan olsa da ona göre öncelik yayadadır çünkü insan dik durabilen ve aslı bu olan bir canlıdır. Bir taşıt ile gitmekten ziyade yürümek kendi varlığındandır. Ayrıca araba kullanımı sırasında kişinin kendini yayalardan üstün görmesi, Topçu için kabul edilemeyecek bir davranıştır. Ülkemizde yaya geçidinde bekleyen kişilere yol vermek bir kural olarak belirlenmiş ve yapılmaması durumunda yasal bir ceza tayin edilmiş olmasına rağmen, yaygın bir davranış olarak uygulanmamasının sebeplerinden biri de bu olsa gerektir. Topçu'nun düşünceleri araçsal akıl için kabul edilemeyecek fikirlerdir. Arabaların hakimiyeti, araçsal aklın da bir zaferi olarak nitelendirilebilir.

Nurettin Topçu'nun araçsal akıl ve tekniğe bakışı, İslamcı ideolojiden ayrıştığı noktalardan biri olmuştur. İslamcılık, ortaya çıkışı itibari ile Müslüman coğrafyalarda modernliğe bir tepki olarak doğmuş olsa da karakteristik özellikleri moderndir. Ortaya konulan fikirlerin dayanakları İslam dininde aranmakla birlikte, modernliğin getirmiş olduğu şeyleri olumlamaktadır. Kullanılan teoriler, tezler ve kavramlar, kendilerini

karşıtlıklarında konumladıkları Batı ile eşgüdümlü gitmektedir (Akgül, 1999, s.218). Din, Topçu'nun fikirlerini doğrudan belirleyen bir etkiye sahiptir. Ontolojisini vahdet-i vücud üzerine kurmuştur. Dolayısıyla epistemolojisi ve aksiyolojisi bu temelde ilerlemiştir. Fakat dinin bu etkisi onu İslamcı yapmamıştır çünkü o karşı çıktığı şeye sahip olmak istememektedir. İslamcıların düştükleri en büyük handikap da budur. Aslında karşı çıkmış oldukları şeyi elde etmek isterler. Bunun en güzel örneği ekonomik sahada gözlenebilir. Kapitalizme getirilen sömürü, zulüm ve adaletsizlik temelli eleştiriler hiçbir zaman için gerçek bir hesaplaşma boyutuna varmamıştır. Çünkü asıl söylenmek istenen "Kapitalizmi de en iyi şekilde biz uygularız"dır. Türkiye'de yapılmış olan ağır sanayi hamlelerinin ve liberalleşme dönemlerinin hangi siyasi iktidarlar döneminde gerçekleştiği göz önüne getirilebilir. Topçu tüm bunlara, karşı pozisyonda yer almaktadır. Her minareyi bir fabrika bacası ile nişanlayacak anlayış onun kabul etmeyeceği bir şeydir. Hatta bu anlayışın "eşsiz sahtekarlık hünerleriyle, dergahı kah fabrika bacası, kah ikbal ve siyaset kapısı haline koyan bu hezeyan alayı İslam dinine bugün en büyük tehlikeyi" getireceğini ifade eder (Topçu, 2017b, s.119). Kendisinin de bir zamanlar intisap etmiş olduğu Gümüşhanevi Tekkesi'nin adının bir fabrikaya verilmesi, yanlış bir davranış olarak değerlendirilmektedir.

Düalist bir zihin yapısının var olduğu günümüzde madde ve mana ayrımı sıklıkla dile getirilen bir konu olmaktadır. Bu zihin yapısına sahip Müslümanlar ise maddi hayatlarında aklı araçsallaştırdıktan sonra bunun manevi hayatlarına bir yansıması olmayacağı vehmine kapıldılar. Homo islamicus incelenirken de görüldüğü üzere İslam iktisadı ile uğraşanlar, insanın rasyonel olduğuna dair herhangi bir eleştiri getirmeyip, bu varsayımı kabul etmektedirler. Oysa Topçu, aklın araçsallaşmasının ve tekniğin güçlenmesinin insanların dini yaşamlarını da etkilediğini dile getirmiştir. Hatta, ekonomik hayatta bu durumun gerçekleşmesinden önce Doğu toplumları dini yaşamlarına bunu getirmişlerdir. Bu durumu şöyle dile getirmektedir: "Şarklı yaman teknisyendir. O, dini hayatın iradesi olan ibadetlerine bile tekniği sokan insandır. Makine tekniğinde Şarklı, gelecek asırlarda, Batı'nın çocuklarını geride bırakacaktır." (Topçu, 2016a, s.14). Toplumda dini hayatın yaşadığı dönüşüme dair Topçu'nun getirdiği eleştiriler, aslında araçsal rasyonalitenin hakimiyeti ile irtibatlıdır. Din, araçsal aklın boyunduruğuna girdiği andan itibaren bir nicelik ve teknik hesabına dönüşmektedir. Kapitalist piyasa kurallarının dine uygulanması da bunun bir neticesidir. Kişilerin fayda

fonksiyonlarına ahirette elde edecekleri getirileri eklemeleri bunun en güzel örneklerinden biridir. Bu durum ise dinin özünün kaybedilmesine yol açacaktır. Ruhta ortaya çıkması beklenen merhamet hareketi, araçsal aklın kontrolünde varlık bulamayacaktır. Bir diğer tehlike ise aklın alet haline gelmesi ile dinin de toplumsal bir alete dönüşmesidir (Mollaer, 2016b, s.82). Topçu'nun siyaset sahasında ortaya çıkabilecek bu tehlikeyi işaret ettiği kısım yukarıda belirtilmişti. Din adına yola çıkılarak yapılacak bu hareketler, esas niyetin vücuda gelmesini engelleyerek, şahsi ve hizbi hırsların aracısı olacaktır. Dolayısıyla Topçu'nun araçsal akla olan karşıtlığı, sadece ekonomik düzeyde değil çok katmanlı bir yapıdadır.

#### **2.4. Metodolojik Bireycilik**

Homo economicusu oluşturan sacayaklarının sonuncusu *metodolojik bireyciliktir*. Bu varsayıma göre insan kendi zevklerini belirlemede ve kararlarını almada bağımsız bir ajan olarak hareket etmektedir. Homo economicusun bir tiplene olarak ortaya çıkmasında, birey kavramının doğuşu çok etkili olmuştur. Cemaat örgütlenmesi şeklinde hayatlarını sürdüren insan topluluklarının, piyasa ekonomisi için uygun bir toplumsal formasyon olmadığı daha önce tartışılmıştı. Cemaat yapıları cemiyetlere dönüşürken, aynı zamanda bireyler de ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimlerde de bu ayrışma kendini belirgin bir şekilde hissettirmiş; toplumcu ve bireyci anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ekonomi disiplini ise sosyal bilimlerin içerisinde bireyci anlayışın kalesi durumuna gelmiştir. Nurettin Topçu da bu anlayışları yazılarında tartışmış ve üçüncü bir kavramı benimsemiştir; şahsiyetçilik. Bu kısımda Topçu'nun toplumculuk ve bireyciliği nasıl gördüğü gösterilip, sonrasında getirdiği eleştiriler ele alınacaktır.

İlk olarak toplumculuk anlayışı ele alınacaktır. Topçu lise sosyoloji dersleri için hazırladığı kitabında toplumu şu ifadelerle tanımlamaktadır:

Gördüğümüz karakterlere sahip olayları ile ferdi her tarafından ihata eden çevreye cemiyet denir. Cemiyet şöyle tarif edilir: Aralarında kurumlar halinde organlaşmış bağıntılarla karşılıklı yardımlaşma münasebetleri bulunan fertlerin bütünüdür. Cemiyet, teşkilatlanmış bir insan topluluğudur. Ekonomi, hukuk, ahlak, sanat ve din çalışmalarını idare eden bu teşkilata sosyal kurumlar denilmektedir. (Topçu, 2018e, s.19)

Genel bir tanımla verilmekle birlikte toplum, bazıları tarafından yaşayan bir vücuda benzetilmiştir. Bu anlayışa göre toplum, evrimin bir sonucu olarak canlılar dünyasının

devamı mesabesinde. Toplum sanki bir bedenmiş gibi belirli organları olan bir yapı olarak görülmüştür. Bir başka anlayış ise toplumun bir bedeni olmayıp sadece canlı bir şuur olduğu yönündedir. Gelenekler bu anlayış için toplumun varlığının sürdürülmesinde çok kritik bir rol üstlenmektedir. Diğer bir anlayış ise toplumun sözleşmeye dayalı olduğunu iddia etmektedir. Bu görüşün en önemli temsilcileri olarak Thomas Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau gösterilebilir. Topçu, özellikle Rousseau'nun görüşlerine değer vermektedir. İnsan zekasının gelişimi ile birlikte ortaya çıkan işbirliklerinin sonucunda, insanlar tabiat halinden çıkarak toplumsal hayata geçiş yapmışlardır. Fakat bu geçişin bazı bedelleri olmuştur. Tabiat durumunda insanların sahip oldukları saflıkları, mutlulukları ve samimiyetleri toplumun doğuşu ile birlikte ortadan kaybolmaya başlamıştır. Dostluk ve merhamet duyguları yerini, savaş ve geçimsizliklere bıraktı. Bu durumun tek çözümü ise Rousseau'ya göre, insanın yeniden doğaya dönüşü ile birlikte olacaktır (Topçu, 2018e, s.19-20). Tabiata dönüş çağrısı Topçu tarafından da yapılmıştır. Kendisi de hayatında fırsat buldukça doğaya dönmüştür.

Kuvvetli ruhların, yani iman sahibi olanların esaslı vasıfları olan samimiyet, yani halkın değil, menfaatlerin değil, heveslerin değil, kendi kendinin olma sebebiyle onlar, şöhretlerine veya menfaatlerine değil de, yalnız kendi kalplerine kayıtsız şartsız ve şüphesiz çevrilen dost arama ihtiyacındadırlar. Halk denen şaşkın sürünün içinde aradıklarını bulamadıklarından, onlar kalabalığın için yalnız yaşamaya mahkumdurlar. Bu yalnızlıkta onlara, sanki asıllarını kendi mahrem aynasında gösteren tabiatın sevgisine bağlanırlar. (Topçu, 2017a, s.176)

Yaşamının bir döneminde tabiata dönme arzusu çok baskın hale gelmiş olmalı ki; Beykoz'un doğa ile iç içe bir yerinden küçük bir arsa almıştır. Fakat, Abdulaziz Bekkine'nin izin vermemesi üzerine orada yaşamamıştır (Civelek, 2017, s.131).

Topçu'nun topluma dair görüşlerinden sonra, toplumculuğu nasıl tanımladığı gösterilecektir. Kendisi, bu anlayışın öncüsü olan Emile Durkheim'ın görüşlerini özetleyerek toplumculuğu tanımlamış ve eleştirilecek yönlerini göstermiştir.

Durkheim ferdin şuru yerine cemiyetin şuurunu, ferdin vicdanı yerine cemiyetin vicdanını, ferdin Allah'ı yerine cemiyetin ta kendisini koymuştu. Ona göre fert, düşüncesinin temel şartlarını cemiyette hazırlanmış bulur, cemiyetten alır ve öylece kullanır. İyi ve kötünün örneğini yine cemiyetten alır, onun emrettiğini yapar, yasaklarından uzak durar. Nihayet, her bakımdan kendisinden üstün olan, maddi ve manevi bütün iktidarı kendisine bağışlayan cemiyete, her din içinde başka şekil ve



hüviyet vererek, fakat daima aynı üstünlük tasavvuru altında, tapınır. Ferdin, cemiyetinkinden ayrı bir şuuru, bir ahlaki hayatı ve Allah'ı olamaz. Şuur, cemiyetten gelen bir yeti, cemiyet kadrosu içerisinde hükümler verme fonksiyonu; ahlak, cemiyetin emir ve kumandası altında hareketlerimizin kazandığı zaruri düzen, Allah ise, cemiyetin bize üstün olan ve üzerimizde her an hakimiyetini hissettiğimiz kendi varlığıdır. Bu anlayışa göre, fert, cemiyetin her taraftan kendini çeviren tazyik cihazı içerisine sıkışmış bir otomat olarak kalıyor. (Topçu, 2016a, s.39)

Toplumcu anlayışı özetleyen ifade her şeyin sosyal olarak inşa edilmesidir. Topçu da bu durumu izah etmektedir. Özellikle şuur, Allah ve irade kavramlarına değinmesi toplumun bireyler üzerindeki etkisini ortaya koymak açısından önemlidir. Toplumcu anlayışa göre insanların düşünceleri, inançları ve iradeleri toplumun elindedir. Mutlak bir determinizm kabulü ile birlikte özgür iradenin ortadan kaldırıldığı bu anlayışa göre irade ancak topluma uyum sağlamaktan ibarettir. Fakat topluma uyma yönünde iradenin gösterilmesi bile mevcut değildir, halihazırda kişinin dünyaya gelişi ile bulunduğu toplum onun üzerinde hakim hale gelmektedir. Topçu bu görüşün ülkemizdeki temsilcisi olarak Ziya Gökalp'i işaret etmektedir. Aynı zamanda cumhuriyet dönemi milliyetçiliğinin mimarı olarak kabul edilen Gökalp, toplumcu anlayışın sosyal determinizm ilkesini kendi milliyetçiliğinin esası olarak görmüştür.

Sosyoloji mektebinin ortaya koyduğu içtimai determinizm anlayışı, bizde Ziya Gökalp tarafından benimsendi ve bir milliyetçilik davasının temeli olarak kabul edildi. Gökalp, “fert yok, cemiyet var” diye formüllendirdiği bu davadan, ferdi egoizmlerden feragat ahlakı çıkaracak yerde ferdi şahsiyeti inkar ettiren ve bazı fertlerle kuvveti temsil eden zümrelerin arzularını, uluhiyeti bile temsil eden cemiyetin arzusu gibi göstermek gayesini güttü. Ferdin hataya ve şerre isyan edici şuurunu inkar etti. Bir harbe mi karar veriliyor? İçtimai şuur kararını veriyor, dedi. Hataya ve zulme isyan eden fertlerin imhası mı düşünülüyor? “İçtimai vicdan böyle istiyor” dedi. Tanrıyı mı arıyorsunuz? Cemiyetin ta kendisidir, dedi. (Topçu, 2016a, s.40)

Görüldüğü üzere Gökalp'in görüşleri, Topçu için kabul edilemeyecek bir aşırılık içermektedir. Topçu da toplumun iyiliğini arzu etmekte, bu uğurda mücadele edenleri “millet mistikleri” olarak isimlendirmektedir. Fakat toplumu mutlaklaştırmak, insanı inkar etmek anlamına gelecektir. Bireyler, kişisel çıkarlarından arınarak umurun iyiliğini arzulamalıdır fakat bu kendi varlıklarını yok saymak anlamına gelmemelidir. Topçu'nun toplumcu anlayışa dönük eleştirilerin bir sebebi de bir dönem siyasi ihtiraslar

uğruna yapılan işlerin bu görüşler doğrultusunda meşrulaştırılmasıdır. Yaşananları onaylamayan Topçu'nun, olanların arkasındaki fikirler ile de çatışacağı açıktır. Ona göre, fert yok cemiyet var söylemi ancak kişilerin şahsiyetlerinin gelişmesi ile bir anlam kazanabilir çünkü özgür olan, yaratıcı olan benliği kısıtlayan ve engelleyen toplumsal benliktir. Toplum taklitlere ve alışkanlıklara dayanır ve düşünmekten hazzetmez (Topçu, 2016a, s.47).

Topçu'nun metinlerinde birey kavramı yerine fert kavramı kullanılmaktadır. Ona göre fert, "bölünmez bir bütün teşkil eden varlığın adıdır" (Topçu, 2017c, s.159). Toplumculuk, Topçu tarafından, genel itibari ile ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Fakat bireycilik meselesindeki tutumu biraz daha farklıdır. İnsanın bir benliği olduğunu düşündüğü için birey meselesindeki tutumu daha yumuşaktır. Aşağıda yer alan sözlerinden bu durumu anlamak mümkündür:

Bu hususta sosyoloji mektebinin görüşlerine işaret ettik. Aksi tezi müdafaa eden Jean Jacques Rousseau ve Nietzsche gibi fertçiler, cemiyetin insanı küçülttüğüne inanıyorlar. Onlar büyük varlık, ahlaki varlık olarak ferdi alıyorlar. Cemiyetin bir şahsiyet olarak varlığını tanımıyorlar. Ruso'ya göre, insan, cemiyet hayatına girdiği günden beri gerçek benliğini teşkil eden kalbini kaybetmiştir. Şimdi her yerde, insanın durumu sefalettir; çünkü her yerde insan, cemiyet içindedir. Onun için tek kurtuluş çaresi, cemiyeti terkedip tabiata dönmektir, ki bu da artık mümkün değildir. Cemiyet, insanı ifsad etmiş, çürütmüştür. Onda artık ahlak aranmaz, ulvi idealler barınmaz.

Nietzsche, sürü dediği cemiyetin dışında kalan insanüstü varlıkları (übermensch) ayırarak, ahlakı ve bütün idealleri bunlara bağışladı. Bunlar, değer hükümlerinin yaratıcılarıdır. Sürüyü idare ederler. Çobanın idare ettiği cemiyet ise, bütün küçüklüklerle dolu, kendi iktidarsızlığına inanmış bir kalabalıktır. İktidar iradesi, üstün insanlardadır. Onlar, sürüyü nereye sürerlerse, sürü o tarafa gider. Onun mukavemeti yoktur, şahsiyeti yoktur, idealleri yoktur. Halkın ahlakı olmaz, ahlak üstün insanlardadır. (Topçu, 2016a, s.42)

Toplumculuğun bireysel benliği kabul etmeyen anlayışı, Topçu tarafından eleştirilmektedir. Bireyci düşünürlerin ise bireyleri ahlaki varlık olarak kabul etmesi onun düşünce dünyası için daha uygun bir kabuldür. Bireyler ile ilgilenmeyi bırakarak toplumları hedefleyen ideolojilerin ulaştığı tek sonucun gözü kapalı şekilde gösterilen herhangi bir hedefe doğru ilerleyen kuşaklar olduğunu belirtmektedir (Topçu, 2018f, s.96). Bireylerin yani fertlerin varlığının inkarı mutlak bir uysallığa yol açacaktır.

İnsanların önce bir birey olarak varlıklarının farkına varması gerekmektedir. Yoksa düşünceleri, inançları ve hareketleri kontrol edilen bir makine haline gelirler. Bu nedenle Topçu, insanlara uygulanacak terbiye metodlarının “ferdiyetçi, ruhçu, spiritüalist ve milliyetçi” olması gerektiğini ifade etmiştir (Topçu, 2017i, s.195). Kendisinin birey meselesine yapmış olduğu vurgunun altında yatan asıl neden, insanlardaki iradeyi harekete geçirme ve isyana götürme kaygısıdır. Bireye ve bireyciliğe dair belirttiği olumlu görüşlerin ardında bulunan neden budur. Kendisi de bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Ferdi olarak yaşamasını bilen insan, isyana aşıktır; hakkın çiğnendiği yerde, haykırmak ister. Halka sevimli görünmesini bilen zalime karşı dikelmek onca hakiki cihaddır. Haksızlığa karşı isyan halinde o, Allah’a yaklaştığını hissederek, benliğinde ilahi bir temasın varlığını duyar. Hayati menfaatler, kibirler ve istişnalar uğrunda değil de, sade hakkın yaralandığı yerde içimizden Allah’a doğru yönelen bu isyan, ahlak hadisesini ortaya koyucudur. İnsanın tarifi, bu vasıfları ile isyan edici varlık diye yapılırsa, hakiki varlığını yaşıyan insanın en doğru tarifi ortaya koyulmuş olurdu. İsyana, bizi hayat kanunlarının tazyikinden kurtararak uluhiyete teslim eden hamledir. (Topçu, 2016a, s.48)

Birey olma sürecini tamamlamış insanın elde edeceği en önemli kazanım isyan edebilmektir. Daha önce de ifade edildiği üzere toplum içerisinde benliğini geliştirememiş kişi, uysallıktan yana olacaktır. Bu ise kendi hakikatinin farkında olmamaktadır. Çünkü insanın isyanı hakikati olmaktadır. Fert olan kişiler bunu başarma yolunda büyük adımlar atmışlardır. Bu noktada akla şu soru gelmektedir: Bireyciliğin zirvesini yaşamakta olduğumuz bir çağda Topçu’nun dile getirdiği isyanları insanlar neden gerçekleştirememektedirler? Aslında bu sorunun cevabı, kendisinin neden bireyciliği benimsemediğinin de bir cevabı olacaktır. Topçu’yu üçüncü bir yol arayışına iten birkaç neden zikredilebilir. İlk olarak zikredilebilecek neden, Rousseau tarafından ortaya konulan bireyciliği “Allahsız” olarak görmesi söylenebilir (Topçu, 2017d, s.193). Burada kast edilen, Müslüman olmayan biri tarafından geliştirilen bir fikrin Allahsız olarak nitelendirilmesi değildir. Rousseau, bir isyan hareketi içinde olduğundan ötürü Topçu’nun takdirini kazanmıştır. Ferdin varlığını ortaya koymak, toplum içindeki uysallara bunu dile getirmek önemli bir harekettir. Fakat buradaki isyan, hakiki mahiyetinde gerçekleşmemiştir. Allah ile birlikte, onun istemediklerine karşı gelişmesi

gereken isyan, bireycilik anlayışında bu doğrultuda gerçekleşmediği için Topçu tarafından Allahsız olarak nitelendirilmiştir.

Topçu'nun bireyciliğe karşı çıkmasının bir diğer nedeni ise onu zulümlerin bir kaynağı olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle ekonomik anlamda yaşanan haksızlıkların altındaki sebeplerden biri olarak bunu görmektedir. Kapitalizmin ortaya çıkışında ve varlığını sürdürmesinde önemli bir etken olarak bireycilik gözükmektedir. Mülkiyetin yaşadığı dönüşümün en önemli nedeni olarak toplumsal mülkiyet anlayışından bireysel mülkiyete geçilmesi ile olduğunu belirtmektedir (Topçu, 2018e, s.189).

Daha önce de tartışıldığı üzere, günümüzde anladığımız manada mutlak mülkiyetin ortaya çıkışı bireyin doğuşu ile irtibatlıdır. Bireyin doğuşunun özel mülkiyetin ortaya çıkışındaki etkisinin farkında olmak ve buna işaret etmek kendisinin yaşadığı dönemde önemli bir açılamdır. Yaşadığımız dönemin güçlülere, bireysel menfaatler ile birbirlerine bağlanarak maddi ve iktisadi kuvvetleri elde etmektedirler (Topçu, 2016a, s.233). Bu kuvvetlerin belirli kişilerin elinde toplanması sonucunda dünyanın her yerinde bir baskı ve zorbalık mevcuttur. Bir grup insanın diğerlerinin yaşamlarını, mallarını ve özgürlüklerini gasp ettiği bu düzenin arkasında toplumlar görülmektedir. Toplumlar, yönetmek üzere bir araya gelen insanların koruyucusu mesabesinde. Onların görünen yüzü olarak varlıklarını sürdürmektedirler.

Bu nedenle Topçu, hem bireyciliğin hem de toplumculuğun insanların başına bir bela olduğunu dile getirmekte; aslında aralarında bir fark olmadığını, cemiyetçiliğin teşkilatlanmış bireycilik olduğunu söylemektedir (Topçu, 2016a, s.235). Bireycilik ve toplumculuk birbirlerine zıt iki akım olarak gözükmelerine rağmen Topçu, ikisini de eşit olarak gördüğünü belirtmiştir. Topçu'da birey ve toplum meselesi ilk ele alındığında, üçüncü yolun imkansızlığı prensibinden ötürü içinden çıkılmayan bir hale dönüşebilmektedir. Fakat görüldüğü üzere aslında Topçu, üçüncü bir yol aradığını ifade etmesine rağmen ikinci bir yol önermektedir. Bireycilik ve toplumculuğun karşısında şahsiyetçilik fikri konumlandırılmaktadır. Buna dair görüşleri son bölümde tartışılacaktır.

### 3. İSYAN AHLAKINDAN İSLAM İNSANINA

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde Nurettin Topçu'nun eserlerinde ortaya koymuş olduğu görüşlerden hareketle İslam ekonomisi için bir insan tanımlaması yapılmaya çalışılacaktır. *Homo islamicus* kavramlaştırması tartışması devam eden bir konudur. Bu tercihin başlıkta kullanılmasının sebebi İslam ekonomisi çalışan kişilerin bu kavrama yaptıkları atıftır. Müslüman yerine homo islamicus denmesinin sebebi sarahatle izah edilmemektedir. İslam'ın emir ve yasaklarını yerine getiren, ekonomik aktivitelerini bu kıstasla belirleyen insanın homo islamicus olarak nitelendirildiği varsayılırsa her Müslümanın homo islamicus olmayacağı sonucu çıkmaktadır. Bununla birlikte, Müslüman olmayan bir kişi de bu şekilde davrandığında homo islamicus olarak tanımlanabilir. Bu durum ise metafizik bir gerilimin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Din olarak İslam'ı kabul etmeyen birinin İslam insanı olarak görülmesi anlamsız gözükmektedir. Fakat bu hataya sıklıkla düşülmektedir. Özellikle İslamilik endeksleri altında yapılan çalışmalarda Müslüman olmayan toplumların, Müslüman toplumlara göre daha İslami bulunması bu duruma bir örnektir. Bu sonuca göre İslam, o toplumlarda daha iyi yaşanmaktadır. Ancak unutulmuş şey, dinin aksiyolojiden önce ontolojik boyutunun varlığıdır. İslam dinini kabul etmeden İslam'ı yaşamış olamazsınız. Dolayısıyla *İslam insanı* kavramı gönül rahatlığı ile tercih ettiğimiz bir kavram değildir. Lakin halihazırda kullanılıyor olması ve disiplin içerisinde var olan kavrama benzemesi hasebi ile bu kavram metnimizde yer alacaktır.

Topçu'nun fikir kümesinin temel kavramları olarak *hareket*, *irade* ve *isyan* zikredilmektedir (Kara, 2018, s.11). Dolayısıyla onun düşünce dünyasından bir homo islamicus modeline ulaşmak için takip edeceğimiz yol, *hareket felsefesi*, *vahdet-i vücud* ve *isyan ahlakı* olacaktır. Bu üçleme bizi şahsiyetçiliğe götürecektir ve Topçu'nun ideal insana dair yaptığı tespitlerinden yapılan çıkarımlara yer verilecektir. Bu görüşleri benimsemesinde etkili olan isimlere yer verilerek, zihin dünyasının daha iyi anlaşılması sağlanacaktır.

#### 3.1. Hareket Felsefesi

Rasyonel felsefi akımlarının karşıtı olarak gösterilebilecek en önemli isimlerin başında Henri Bergson gelmektedir. Fakat onun kadar meşhur olmayan bir önemli isim daha bulunmaktadır. Hareket felsefesinin kurucusu olan Maurice Blondel, 1893 yılında

yayınlanmış olduğu *L'action* isimli eseri ile felsefesinin esaslarını ortaya koymuştur. Kısa sürede baskısı tükenen eserin sonrasında diğer Avrupa dillerine de tercümesi yapılmış ve birçok Avrupa ülkesinde derslerde tartışmaya açılmıştır. Çağdaşları tarafından Fransa'daki Katolik modernleşmenin ruhi lideri olarak görülmüştür (Gilbert, 1924, s.273). Maurice Blondel'in *L'action* isimli eseri aynı zamanda kendisinin doktora tezidir. Bu eser yüzünden akademik camia tarafından baskıya uğramış ve savunması geciktirilmiştir. Tezini savunduktan sonra da uzun bir süre akademik bir görev elde edememiştir. Bekleyişinin ardından Aix'te öğretim faaliyetlerine başlamıştır (Birgül, 2013, s.143). Topçu'nun Fransa'ya gittiği ilk vakitler o şehirde bulunması tanışmalarına imkan sağlaması açısından önemli bir tesadüf olarak gözükmektedir. Fakat aralarındaki ilişki, resmi boyutta bir hoca-öğrenci ilişkisi değildir. Blondel, yaşadığı rahatsızlıklardan ötürü 1927 yılında emekliye ayrılmıştır. Topçu'nun Fransa'ya gelişi ise 1928 yılıdır. Ancak resmi bir hoca-öğrenci münasebetleri olmamasına rağmen Topçu, Blondel'in özel ders halkalarına ve konferanslarına katılmak sureti ile filozoftan etkilenmiştir (Birgül, 2013, s.143). Çıkardığı derginin adını *Hareket* koymuş ve ilk sayısında Blondel'in meşhur eserinin Türkçe bir muhtasarını yayınlamıştır. Fakat Topçu'nun eserleri geniş bir biçimde incelendiğinde Blondel'e doğrudan atıflar az miktarda kalmaktadır. Aynı şekilde, günlük hayatında da hocası ile irtibatına dair naklettiği anılar az miktardadır. Bu durum, Topçu'nun ketumluğu ve kendisini meşhur edecek hareketlerden kaçınması nedeniyledir. Sağlığında doktora tezini Türkçeye çevirmiş, fakat yayınlanmasına müsaade etmemiştir. Bu eser dolayısıyla göreceği muhtemel ilgiye layık olmadığı düşüncesine sahiptir (Birgül, 2013, s.151). Kendisini bir ilgi odağı haline getirmemesine rağmen üniversite hocaları tarafından tehlikeli görülmüş, belki de kendi popülaritelerini aşacağı kaygısı ile Topçu'ya akademik bir kadro verilmesinin önüne geçmişlerdir. Doçent ünvanına sahip olmasına rağmen akademik bir görev almamıştır. Bu durumun bir nedeni de Topçu'nun kendisini Fransa'daki hocalarının Türkiye şubesi olarak görmemesi olabilir. Topçu, Blondel'i bir başlangıç noktası olarak görüp düşüncesini geliştirmeye çalışmıştır. Halbuki o dönemde akademide öne çıkmış isimler, yurtdışında takip ettikleri kişilerin ülkemizdeki sözcüsü konumundadır. Bu durum bir konfor alanı oluşturmasından ötürü uysallığa neden olacağından Topçu için kabul edilebilir değildir. Dolayısıyla Topçu, hocasının bir kopyası veya tercümanı değildir (Birgül, 2013, s.153). Onu aşmasını bilmiş ve hareket felsefesini kendi varlık dünyasından yorumlamasını bilmiştir. Katolik

bir düşünürün felsefesini bir ölçüde benimsemiş, fakat bunu taklitçiliğe götürmemiştir. Özcü bir Batıcılık yaparak kendine alan açmaya çalışmamıştır. Bir görüşün Batı'da olması nedeni ile değerli olmadığını, ancak evrensellik ile değerli olacağını göstermiştir. Hareket felsefesini incelemeye başlarken üzerinde durulması gereken ilk kavram *mesuliyet* olmalıdır. Bilimsel teorilere başvurmadan insandaki hakikatin mesuliyet olduğunu söylemek bu felsefeye göre mümkün gözükmemektedir. Teoriler, kişilerin iman arayışlarına cevap veremeyecektir. Hareket felsefesinin bu varsayımı fenomenolojik bir kabuldür. İnancı bilginin konusu yapmak, gerçekte bilimsel bilginin gösterebileceği şeylerden daha fazlasını göstermesini beklemektedir. Kendisinden haksız beklentiler mevcut olan bilimden hakikat elde etmek de mümkün olmayacaktır. O halde numen-fenomen ayırımına benzer bir ayırım hareket felsefesi için de geçerli olacaktır. Mesuliyetlerin kişilerde var olduğu bir alemin tanımlanması gerekmektedir. Buna göre hareketlerin dünyasını içeren alem, insanların içindedir. Kişilerin bu alemini tespiti ile birlikte mesuliyet ortaya çıkmaktadır. İnsanlar, sadece kendi hayatlarını idame ettirmek için yaşamamaktadırlar. Kurtuluşa erbilmek ancak başkalarını da kurtarma yönünde çaba göstermekle mümkün olmaktadır. Kainat yaratılmış ve mesuliyeti insanın omuzlarına yüklenmiştir. Blondel'e göre insanı ve kainatı değiştiren şey ise hareket olmaktadır (Topçu, 2017k, s.51-52). Bu düşünceye göre hareket, mantıki olarak zorunlu bir önermedir. Düşünmenin kendisi de harekete bağlandığı için hareketi inkar mümkün olmamaktadır. Hareket bir hakikat olarak insanın hayatında sürekli var olan bir zorunluluktur. Hareket öyle bir şeydir ki; insanı kendisine mecbur bırakmaktadır. İnsanların hareketi reddetmesi veya beklemesi gibi bir şey söz konusu değildir. Seçimler insana bırakılmamıştır. İnsan dursa bile kainattaki hareketi durduramadığından, kendisi dışında hareket edenler kendisinin aleyhine hareket edecektir. Sulh, bozgunluk olarak görülmektedir. Hareketin durması ancak varlığın sona ermesi ile mümkündür. Bu yaklaşım determinizme benzemektedir. Fakat hareket felsefesinin determinist olduğunu söylemek mümkün değildir. İnsanın kendisini, açıkça ve bilinçli olarak sadece kendi fikirleri ile yönetmesi kabul edilmemektedir çünkü hareket tam manası ile açıklığa kavuşturulmuş bir şey değildir. Hareketin tam bir analizi sahip olduğumuz muhayyile ile mümkün gözükmemektedir. Fakat bu felsefeyi determinizmden ayıran şey sahip oldukları bir anlayıştan kaynaklanmaktadır. Bu konu ile ilgili geliştirilecek teoriler ve soyut kurallar boş ve faydasız olarak görülmektedir. Dolayısıyla mesele mutlak manada

açıklığa kavuşmaya kadar yapılacak olan şey hareket halinden ayrılmamaktadır. Mevzunun açığa kavuşması ise ancak ölüm ile mümkün olacaktır. Hatırlandığı üzere Maurice Blondel'in dini bir yönü bulunmaktadır. Bu yön, felsefesinde kendisini fazlası ile hissettirmektedir. Onun için zihin insanı harekete geçirmek için yeterli değildir. Her hareketin arkasında iman yatmaktadır (Topçu, 2017k, s.52).

İnsanlar ana akım ekonomi içerisinde kararlarını kendi başına alabilen ve rasyonel varlıklar olarak görülmektedir. Hareket felsefesi ise karar alma süreçlerini daha farklı görmektedir. İnsanların aldıkları kararları harfiyen yerine getirebilen ajanlar olmadığı söylenmektedir. Kişilerin bildikleri, istedikleri ve yaptıkları arasında açıklanamayan ve düzensiz bir irtibatsızlık mevcuttur. İnsanlar, bazı durumlarda istediklerini yapamazken, bazen de bilinçli olmadan istediklerini yapmaktadırlar. Hareketler, insanların onlar üzerinde sahip olduğu etkiden daha çok insanlar üzerinde etkili olmaktadır. İnsanların hareketlerinin hakimi olduğunu sanmalarına rağmen vakıa tam tersini işaret etmektedir. Hareket geçmişi var etti, bundan ötürü geleceği de inşa edecektir. İnsanın içinde bir kuvvet ona karşı gelmektedir. Bir yandan da hareket etme zorunluluğu bulunmaktadır. O halde bunu kim kontrol edecektir? Hareket felsefesine göre bunun cevabı zihin değildir. Ancak kişilerin sahip olduğu irade bunu yapabilme gücüne sahiptir çünkü insan zihinden ibaret değildir. Hareket felsefesi Platoncu bir kökene sahiptir, idealisttir. Dolayısıyla Aristoteles'in temsil ettiği görüşler genellikle eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bilmenin eylemedeki rolü de bu nedenle reddedilmiştir. Hareket, felsefenin merkezine yerleştirilmiştir. Onun hakikatini bilimin ortaya koyması mümkün değildir. Aristoteles kökenli bilimsel faaliyetlerin yapabileceği tek şey meseleyi kategorilere ve şemalara indirgemek olacaktır. Pozitivizm, bir metot yanlışlığı olarak görülmektedir. Rasyonalizm ise akli öncelemesi ve hareketin rolünü inkar etmesi nedeni ile eleştirilmektedir. Halbuki hareket felsefesine göre hareket, tefekkürden önce gelmektedir (Topçu, 2017k, s.53-54). Hareket felsefesine göre insanın nasıl karar aldığı, Topçu tarafından şu şekilde izah edilmektedir:

Umumiyetle kendimizi iyi tanırız, fakat her an kendimizi unuturuz; hareket kararını veren işte bu andır. Arzularımız, çok kere bizden hakiki arzularımızı gizlerler, insan kalbinde iki kalp vardır; biri öbürünün düşüncelerini bilmez. Lakin bir kere karar verilip ceht denendi mi deruni vaziyet değişmiştir; bizde örtülü duran misafir açılır, ve istenildiği gibi istemeğe devam etmek için, daha fazla ve biraz başka türlü istemelidir. Bunda içli bir tezat saklıdır. Bu tezadlı çarkın dişleri arasına düşmek ve



çarpışmak lazımdır. Çarpışmayan yenilmiştir; hareket etmiyen hareket ettirilmiş ve bozguna uğratılmıştır. (Topçu, 2017k, s.51-52)

İnsanın iki kalbi olması meselesi elbette pozitif bilim sınırları içerisinde hareket edildiğinde öne sürülemeyecek bir iddiadır. Fakat buradaki kalpten, Türkçe’de gönül olarak ifade ettiğimiz ve sezginin gerçekleştiği yer olarak söyleyebileceğimiz anlam anlaşılmalıdır. Kalplerden biri gönül olarak kabul edilirse, ikincisi de nefis olabilir. Blondel’in mistik bir yönü olması hasebi ile böyle bir çıkarım yapmak mümkün gözükmemektedir. Geleneğimizde de bu tür görüşlerin varlığı, Topçu’nun bu felsefe ile olan irtibatını kolaylaştırdığı varsayılabilir. Sosyal bilimler içerisinde hakim görüşe göre insanın zevkleri ve kararları ya toplum tarafından ya da birey tarafından alınmaktadır. Fakat bu pasajda gördüğümüz üzere gerek toplumu, gerek bireyi aşan mekanizmalar bulunmaktadır. Bireyin içinde kendisinin bile farkında olmadığı ve kendisini yönlendiren bir mekanizma bulunmaktadır. O halde hareket felsefesi içinde homo economicusun ve homo sociologicusun barınma imkanı bulunmamaktadır.

Topçu ise hareketi şu şekilde tanımlamaktadır:

Tam ve gerçek hareket, önce hareketin sahibi olan insanda başlar, hareket iradesi olur. Sonsuz imkanlarla yüklü kainata çevrilir, hareket iradesi olur. Sonsuz imkanlarla yüklü kainata çevrilir, hareketin safhalarını meydana getirir. Hedefi sonsuzluktur, meyvesini sonsuzlukta verir. İnsan onu sonsuzluğun sınırına kadar götürür, orada sonsuzluğa teslim eder. Bu, tam ve muvaffak olmuş bir harekettir; ahlaki vasfını taşıyan iş işte budur. Sadece “iş sahibi” denen, “işini bilir” diye övülen, “büyük işler yaptığı” söylenen muvaffakiyet adamı, bu ahlaki manada iş sahibi sayılmaz. Böylelerinin her biri kurnaz avcı, bir av köpeği veya bir sinek kapanıdır. Bizden çıkıp hiç olmazsa aynı hareket olarak bir daha bize dönmek üzere aleme çevrilen ve sonsuzluğa doğru yol alan hareket, kurtarıcı olan harekettir; hür ve ahlaki olan insanca davranışımızdır. Alemden kendimize yönelttiğimiz hareketler ise, insanı kainatın tek suçlusunu yapan ahlak dışı ve kainata karşı zalim davranışlarımızdır. İnsan gerçekte hareket ederken gözlerini sonsuzluğa dikmiş bulunuyor. Bütün ahlaki davranışlarımızın hedefi, sonsuzluktur. (Topçu, 2016a, s.23-24)

İnsanın hareketinin sonsuzluk ile var olması aslında Allah ile var olduğunun göstergesidir. Harekete ahlakiliğini kazandıran, yapılan bir işi hakiki bir iş yapan, hareketin Allah’a yönelmesidir. Fakat, günümüzde hakim olan anlayış zulüm ve sömürüye dayandığı için yapılan işlerin Allah’a yönelmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Topçu, cari düzende işlerini ilerleten ve başarılı olan kişilerin ahlaki

olarak olumlanamayacağını belirtmektedir. Burada bir genelleme söz konusudur. Başarılı olan herkes, Topçu'nun sonraki ithamlarının muhatabı değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi, kendisinin bu tür ağır ifadeler kullanması yaşadığı ızdırabın şiddetinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, insanın davranışlarının ahlaki olmamasının şartı ise alemden kendisine yönelen veya sonsuzluğu hedeflemeyen hareketlerdir. İnsanın eşyaya olan zulmü hareketin kendisine yönelmesi ile olmaktadır. Sonsuzluğa yönelmeyen hareketin sonuçlarını ise şöyle anlatmaktadır:

İnsanlığın içinde büyük servetin, sermayenin, sınıf farklarının ve bütün zorbalıkların doğuşunu başka nasıl izah edebiliriz? Kendi emeğiyle yaşamayı dini bir temel olarak tanıyan adam hangi zorbalığı yapabilir? İmanlı insanlıktan zorbalık doğamaz. Zorba-esir, hareket ahlakına düşmandır, hareket kudretlerini kendinde öldürdükten sonra, başkalarının emeğiyle yaşama yollarını arayan adamdır. İktisadi zorbalıklar, bugün servet ve sermayeyi her şekilde insanlığa meşru göstermek için cemiyeti teşkilatlandırmıştır. İktisadın bir din ve ahlak hayatına bağlanması, ancak insanlığı esirlikten kurtarabilir. Küçük sanayi içinde, iktisadın aynı zamanda dini bir teşkilata bağlı olması, insani ve ahlaki medeniyetler kurucu oluyordu. Bugün iş ahlakından ve hareket dininden ayrılmış olan bir iktisadi hayat, medeniyetimizin temellerini teşkil ediyor. Bu medeniyetin, bu temeller üstünde durdukça insanlığı kurtarıcı olmasına imkan yoktur. Bu medeniyet zorba-esir medeniyetidir. Sermaye sahipleri, insan sürülerinin emeğiyle kendilerine saltanatlar kurdukları gibi, Batı dünyası da zorbalığını bütün insanlığı kuvvet ve kabiliyetlerini kendi hesabına kullanarak yapıyor. İktisadın bencillerin elinde zaferi, asrımızda kaba maddeciliğin doğmasına sebep oldu. Menfaatin zekası, ruhun kudretini inkar ediyor. Bugünkü insanlık, kör hareketi temsil edenlere tapıyor. Asrımızın hareket adamı, varlığını makineleştirmiş olan, kalbe hakaret eden, sömürücü siyasetle kuvvetlenen zorba-esirdir. (Topçu, 2016a, s.27-28)

Hareketin kainattan insanın kendisine yönelmesi durumunda ortaya çıkan kötülüklerin, bugün kapitalizmden kaynaklı sorunlarla aynı olduğu görülmektedir. Zaten Topçu da bu soruyu sormaktadır. Gerçek bir hareket ve iman insanının kapitalizmi ortaya çıkaramayacağını göstermektedir. Zorba-esir olarak tarif edilen insan, aslında homo economicus olarak yorumlanabilir. Bu insan hareketin hakikatine düşmandır. İki kalbinden kendisini zulme yönlendireni dinlemektedir. Bir illüzyon olarak da toplumu örgütlemiş ve kendisinin yaptığı kötülüklerle bütün insanlığı ortak etmiştir. Dolayısıyla zorba-esir kelimelerinin birlikte kullanılması buradan kaynaklanmaktadır. Büyük servet

sahipleri gücü elinde bulundurmalarından ötürü zorbadırlar, fakat aynı zamanda hareketin hakikatini kavrayamamış olduklarından aslında birer esirdirler. Geri kalan insanlar ise toplum örgütlenmesi içerisinde yaşanılanlara karşı çıkmamak ile zorbalığa ortak olmakta, fakat emeklerinin sömürülmesinden ötürü de esir konumundadırlar. Topçu'nun bu durumdan çıkış olarak ahlakın ve dinin ekonomik hayata hakim olması kanaatine sahip olması önemlidir. Ekonomi politik disiplinin canlanıp ahlak ile harmanlanması çağrısı farklı ideolojik görüşlerden de gelmektedir. Her ne kadar finansallaşması ile ortaya çıkış amacının dışına çıkmış gözükse de İslam ekonomisi çalışmaları, bu çağrıya cevap verme imkanına sahiptir. Mehmet Asutay'ın disiplin için önerdiği İslam Moral Politik Ekonomisi (Asutay, 2007a) ismi başlangıç için önemli bir adımdır. Bir ilim dalının isminin o alanda yapılacak çalışmaları önemli ölçüde şekillendirdiği geçmişten beri bilinen bir mevzudur. Ekonomi bilimi için İngilizce'de kullanılan economics kelimesinin sonu matematik ile, sosyolojinin ise biyoloji ile aynıdır. Bu durum sosyal bilimlerin hangi doğa biliminden etkilendiğine dair ipucu vermektedir. İslam ekonomisinin yanına finansın eklenmesi hatta bazı yerlerde sadece İslami finans olarak geçmesi alanın geleceğine dair öngörü sunmaktadır. Ekonomi disiplini halihazırda sekülerleşme sürecini tamamlamış bir daldır. Finans ise sömürünün günümüzde asıl gerçekleştiği yer olarak gözükmektedir. Başına sıfat olarak İslam'ın getirilmesi kendisini ne kadar temize çıkaracaktır? Topçu'nun kast ettiği mana da kesinlikle bu değildir. Büyük sermayeyi dağıtmayan, dolayısıyla zulmü engelleyemeyen bir girişimin İslam sıfatı alması onun için ancak din tacirliğinin bir başka görünümü olacaktır. Daha önce yer verildiği üzere, dini kimliğini kullanarak ticaretini yürüten insanlar hakkında ağır ifadeler kullanmaktadır. Topçu'nun çağrısı hakiki bir çözüm bulmak üzerinedir. Pragmatist yaklaşımlar, hangi kılıf ile yapılırsa yapılsın iyi sonuçlar doğurmayacaktır. Bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

Hareketin bizzat kendisine gönül vermeyerek onun devşirilecek yemişlerini düşünmek, fayda sağlayıcı gayeyi gözetmek, hareketin iflasıdır. Her harekette, en bayağı davranışlarda bile, sonsuzluğa götüren yolu görmeyerek onu, benliğimize bağlayıcı unsuru bulmak ve orada karar kılmak, hareketin mutlak ölümüdür. İnsan hareketlerini böyle bir iflastan koruyan, bu mutlak ölüm tehlikesine karşı koyan kuvvet, ahlaki yapımızı teşkil ediyor. Ahlaklılık yukarıdaki tahlillerde belirttiğimiz gibi, hareketin gerçeğine uymaktan başka bir şey değildir; varlığımızı, kendi gerçek hedefi olan sonsuzluğa götürmesini bilmektir. Bu sebepten, insanın

davranışlarındaki değeri ortaya koyacak olan, hareket ahlakıdır. (Topçu, 2016a, s.25)

Topçu'nun burada eleştiri getirdiği şey pragmatizm olmakla birlikte, homo economicusun sacayaklarından metodolojik bireycilik meselesine değindiği de görülmektedir. İnsanların hareketlerini kendilerinden bilmelerinin, hareketin hakikatine zarar veren bir davranış olduğu belirtilmektedir. Ahlak ise harekete zarar verici durumlara karşı bir kalkan vazifesi görmektedir. Bu kalkan kalktığında ise, insan başkalarına zarar verir bir hale gelmektedir. Hareket ahlakını muhafaza etmek isteyen kişilerin yapması gereken şey ise işlerini sonsuzluğa yöneltmeleridir.

### **3.2. Vahdet-i Vücut**

Hareket felsefesi Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasını şekillendirme açısından önemli bir konuma sahiptir. Vahdet-i vücud anlayışı Topçu'nun hareket felsefesini benimseyip, düşüncesini onun üzerinde geliştirmesi için gerekli ontolojik imkanı sağlamıştır. Fransa'da tanıştığı, ders aldığı, ve hatta bir dönem Türkçe dersi verdiği Louis Massignon sayesinde Hallac-ı Mansur'u tanımış ve bu düşünce ile karşılaşmıştır. Öncelikle Louis Massignon'un kim olduğu ve aralarındaki irtibatı incelemek gerekecektir. 1883 yılında Paris'te dünyaya gelmiştir. Üniversite eğitiminin ardından katılmış olduğu oryantalist çevrenin etkisi ile bu alanda araştırmalar yapmak için Irak ve Kahire'de bulundu. Irak'ta bulunduğu sırada önemli ulema ailelerinden Alusiler ile tanışmış ve ders almıştır. Orada yaptığı araştırmalar sırasında Hallac-ı Mansur ilgisini çekmiş ve çalışmalarını onun üzerine yoğunlaştırmıştır. Hristiyan ve İslam mistikliğinin ortak noktaları üzerinde durmaktadır. Dindar bir Katolik olmakla birlikte İslam'a muhabbeti bulunmaktadır. Fransa'nın Cezayir politikalarına karşı çıkmış, Vatikan'ın İslam ile ilgili görüşleri üzerinde bazı tesirleri bulunmuştur. Hallac ve tasavvuf terimleri üzerine yaptığı çalışmalar birçok araştırmacının başvurduğu eserler olmuştur (Bilici, 2003). Bunlardan biri de Topçu'dur. Doktora tezinin bir kısmında Allah'ın insanda isyanı özelinde Hallac'ı incelemiş ve Massignon'a sıklıkla atıfta bulunmuştur.

Uzun süre iddia edilenin aksine İslam da bunun dışında değildir. Yakın zamanda ortaya kondu ki, Hz. Muhammed'in mistik tefekküründen doğan İslam dininin kendisi, güçlü bir mistik eğilim arz eder. Bu mesele burada hayati bir önem taşımaktadır. Zira kaynağı bakımından en gelişmiş din, bütün dinlerin en sonu olan din söz konusudur. İslam mistikliği Kur'an'dan doğmuştur. Massignon hakkaniyetle

kabul etmektedir ki, “Kur’an’da mistikliğin gerçek tohumları, yabancı bir etkileşmeye ihtiyaç göstermeksizin kendi kendine gelişmeye elverişli nüveler halinde bulunmaktadır”. Keza, “İslami mistikliğin, başlangıcında ve gelişme seyrinde sürekli ezbere okunan, üzerinde derin derin düşünülen ve uygulanan Kur’an’dan kaynaklandığını” aynı düşünür ifade etmektedir. Massignon, çok dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde pek çok Kur’an ayetinin bize derin bir mistikliğin ilhamlarını verdiğini göstermektedir (Topçu, 2017d, s.184).

Kendisinin yolunun Massignon ile kesişmesi tasavvufa olan ilgisini artırmıştır. Katolik bir oryantalistten duyduğu ifadeler de hakkaniyetli bir yaklaşım içerdiğinden konu üzerinde durmasını sağlamıştır. İsyân çağrısını temellendirmek için tasavvuf çokça atıf yaptığı bir yer olmuştur.

Topçu’nun tasavvufa olan ilgisi fikri düzeyde kalmamıştır. Bir çocukluk arkadaşı vasıtası ile Nakşibendi tarikatının Halidi kolunun Gümüşhanevi tekkesi şeyhlerinden Serezli Hasip Efendi ve Kazanlı Abdülaziz Efendi ile tanışmıştır. Kendisinin intisabının Abdülaziz Bekkine’ye olduğu aktarılmaktadır (Kara, 2018, s.129). Abdülaziz Efendi, İstanbul’da Mercan semtinde doğmuştur. Ailesi Kazan’dan göçmüş ve ticaret ile uğraşmaktaydı. Fakat kendisi ilim yolunda bulunmuştur. 15 yaşına geldiğinde ailesi Kazan’a geri dönmüştür. Eğitimine bir süre orada devam ettikten sonra Buhara’ya geçmiş ve önemli isimlerden ders almıştır. Sovyet Devrimi’nin gerçekleşmesinden sonra ailesi ile tekrar İstanbul’a dönmüştür. Burada Beyazıt medresesine devam etmiştir. Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendiye intisap ederek tekkeye girmiştir. Sonrasında ise Hasip Efendinin yanında bulunmuştur. İrşad icazeti aldıktan sonra imamlık görevlerinde bulunmuştur. Üniversite hocaları ve öğrencilerinden birçok talebesi olmuştur (Azamat, 1992). Topçu’nun hocasına karşı derin bir muhabbeti bulunmaktaydı. Vefatının ardından yazdığı bir hikayede durumunu şöyle anlatmaktadır:

Ruhlarımızın önünde yürüyen o büyük varlığı kaybettim. Acılarım zamanın ve kaderin kollarıyla kucaklanmayacak kadar engindi. Onun, şimdi bende muamma olan son bakışında melek masumlğu ile ilahi bir emir birleşmiş gibiydi. Hicab ile ihtarın bir bakışta böyle birleştiğini görmemiştim. Peygamberane sakalının üstünde namütenahiye kolayca dalan mavi gözler de kapandıktan sonra sahipsiz kalmıştım. Sanki hakikat ve aşk aleminden atılmış da gölgeler ve yoksul mücrimler dünyasına sığınmıştım. Başım bir taş ocağından alınmış iri bir parça gibi gövdemin üstüne yüklenmişti. (Topçu, 2017l, s.262)

Hocasına olan sevgisi hayatının sonuna kadar sürmüştür. Ömrünün sonlarında hastanede yatarken, kendisini tekke ile tanıştıran arkadaşı Sırrı bey ziyaretine gelmiş ve kendisini sıkıntılı görmüş. Bunun üzerine derdini sorduğunda Topçu, Aziz Efendiyi (Abdülaziz Bekkine) önceki gece rüyasında göremediğini, bunun için dua etmelerini istemiştir (Kara, 2018, s.185). Topçu'nun bağlı olduğu ile sahip olduğu vahdet-i vücud anlayışı çatışıyor gibi gözükabilir. Günümüzde Nakşi-Halidi geleneğe bağlı isimler vahdet-i vücudu kabul etmemektedirler. Bunun arkasında İmam-ı Rabbani'nin vahdet-i vücuda alternatif olarak vahdet-i şühud görüşünü ileri sürmesi yatmaktadır. Osmanlı dönemindeki Müceddidiler ise İbn Arabi'nin görüşlerine bağlı kalmışlardır. Fakat günümüzün aksine Halidiler kesin bir tercihte bulunmamış, şahsi zevk, idrak ve duyuya göre hareket etmişlerdir (Tosun, 2018, s.673). Dolayısıyla bir Halidi olarak Topçu'nun vahdet-i vücudu savunmasında bir tenakuz yoktur.

Vahdet-i vücuda genel bir bakış getirildikten sonra Topçu'nun konuya dair görüşlerine yer verilecektir. Kelime manası ile varlığın birliği anlamına gelen vahdet-i vücud, düşünce itibari ile varlığın mümkün ve zorunlu olarak ayrımını hakiki bir ayrım olarak görmemektir. Buna göre varlık, kendinde bir hakikati olan şeydir. Zorunlu ve mümkün ayrımı bu hakikatin birer ucu mesabesinde. Varlığın böyle algılanması nedeni ile yaratılmış olanlar, Hakk'a izafe edilmektedir. Ontolojinin bu anlayış üzerine kurulmasından ötürü Yaratıcı-insan ilişkisi, kötülük sorunu, insanın iradesi ve hürriyeti, ahlak ve diğer dini konular hakkında kapsamlı bir düşünce sistemi ortaya konmuş olmaktadır (Demirli, 2012). Vahdet-i vücud düşüncesinin kurucusu olarak İbn Arabi gösterilmekle birlikte, doğrudan bu kavramlaştırmaya gittiğine dair bir delil bulunmamaktadır. Talebelerinden Sadreddin Konevi'nin bu kavramı kullanmasından ötürü, bazılarının göre isim babası odur. Fakat ifadenin metinlerde geçtiği yerler, bu metafizik düşünceyi isimlendirme gayesinde görünmemektedir. İtibar edilen görüş ise, İbn Arabi'nin talebelerinin ve şarihlerinin bu ismi ortaya çıkardığına yöneliktir (Demirli, 2012). Bu düşüncenin en temel önermesi "Varlık Hakk'tır" olmakla birlikte, sadece bu önermeden ötürü müstakil bir düşüncenin ortaya çıkması düşünülemez. İslam toplumlarındaki sufî anlayışta bir fena makamı bulunmaktadır. Yani varlığın Hakk olduğuna dair görüşler mevcuttur. İbn Arabi'yi kendisinden önceki sufîlerden ayıran şey, eşyanın ilahi ilimde değişmez gerçekliklerinin bulunduğunu kabul etmesidir. Bu hakikatler a'yan-ı sabite olarak isimlendirilmektedir. Buna göre, mutlak varlık anlayışının

yanı sıra, Tanrı-alem irtibatının açıklanmasında sabit hakikatlerin olduğu kabul edilmektedir. Böylelikle kainattaki birlik ve çokluk problemi çözülmek istenmektedir. Vahdet-i vücud düşüncesinin temel amacı da bu mesele olmuştur. Alemin Tanrı'dan nasıl çıktığı, aralarındaki etki eden-edilen ilişkileri, eylemlerin yapısı, bilgi ve kötülük gibi sorunların çözümü ile ilgilenmektedir. Bu noktada konuları, filozoflar ve kelamcılar arasındadır. Kelamcıların kullanmış oldukları ilahi sıfatlar teorisi, bu düşünce içerisinde yeniden yoruma tabi tutularak Tanrı-alem ilişkisini izah etmek üzere kullanılmıştır. Birbirine zıt sıfatların bir varlıkta toplanması aklen elde edilen değil vahiy ile elde edilen bir bilgidir. Bu anlayışla kelamcılara yaklaşılmıştır. Fakat kelamcılar Tanrı-alem ilişkisini açıklamada yetersiz kalmaktadırlar. İbn Arabi ise ilahi sıfatların ancak gerekleri ile olabileceğini ortaya koyarak kelamcılardan ayrışmaktadır. Yani İlim bir sıfat olarak mevcutsa, bu ancak malum ile birlikte olur (Demirli, 2012). Yaratılanın Yaratan'a izafe edilmesi böylelikle mümkün olmaktadır. Yukarıda zikredilen meselelerin çözümü bu düşünce ile sağlanmaktadır.

Vahdet-i vücud düşüncesi geçmişte olduğu gibi günümüzde de birçok eleştiriye tabi tutulmuştur. Fakat bunlardan en yaygın olanı ve insanın zihnine ilk gelen şey genellikle vahdet-i vücud düşüncesinin panteizm ile karıştırılmasıdır. Fakat bu düşüncenin panteizmden belirgin ayrımları bulunmaktadır. İlk olarak dile getirilebilecek ayrım varlığın konumlandırılması ile ilgilidir. Vahdet-i vücud anlayışında varlık Hakk olarak belirtilmekte, Allah'tan gayrısı ise O'na tabi kılınmaktadır. Lakin panteizm mutlak varlık olarak bir ve tek olan Yaratıcı'yı görmeyip onu yaratılmışlara indirgemektedir. Bundan ötürü görülen aleme Tanrı vasfı verilmektedir. Panteizm özünde inkar barındırırken, vahdet-i vücudda Hakk'ı tasdik ve iman söz konusudur. A'yan-ı sabite kavramının ortaya konulması, sofistlerin eşyanın gerçekliğini inkar etmelerinin kabul edilmemesi anlamına gelir. İbn Arabi Hakk'ı bir nur, yaratılmış olanları ise zulmet yani karanlık olarak tavsif ederek bu ikisinin asla bir araya gelemeyeceğini söylemiştir (Kılıç, 2019, s.119). Topçu Spinoza'ya getirdiği eleştirilerde bu meseleye yer vermektedir. Allah'tan başka bir şeyin olamayacağını iddia eden Spinoza'nın, sonrasında Hakk'ı varlıktaki zorunluluğa indirgemesi sonucunda kendi zorunlu kanunları doğrultusunda hareket eden varlığı tanımıştır. Topçu bu durumu "Yahudi'nin Allah deyişi bile Allah'ın inkarı oldu" sözleri ile ifade etmiştir (Topçu, 2017e, s.230).

Topçu vahdet-i vücud anlayışını tanımlamış, tarihsel gelişim seyrini ortaya koymuş ve nasıl erişileceğini izah etmiştir. Sırasıyla incelendiğinde, kendi tarifi şöyledir:

Dünyamızı vehim ve hayalden, gölgelerden ibaret gören Eflatun'un ideler dünyası, hakikat alemi idi. Bu görüşte iki dünya kabul edilmektedir. Biri içinde bulunduğumuz hayaller ve gölgeler dünyası, öbürü bu dünyadaki gölge olan varlıkların gerçek asıllarının bulunduğu hakikat elemi, Allah, o hakikat alemindedir. Ruh ise, Allah'tan kopup bu dünyaya inmiş ve burada ten kafesine girerek onda hapsedilmiş bir zerredir. Vahdet-i vücud bu görüşü tekamül ettirerek bu ikiliği ortadan kaldırmış bulunuyor. Onda Allah ve kainat bir ve aynı şeydir; iki dünya yoktur. Olsa olsa gafilin görebildiği zevahirle arifin gördüğü hakikat ayrılığı vardır. İki de aynı dünyanın tasavvurudur. Ayrılık, görüş farklarından ibarettir. (Topçu, 2017b, s.142-143)

Topçu, vahdet-i vücudun inkar edilemez bir hakikat olduğunu düşünmektedir. İnsanlar bu gerçeği ancak gafletlerinden dolayı göremezler. Vahdet-i vücud temellendirilirken Platon'a atıf yapılması ise kendisinin düşünce dünyasında tuttuğu saf ile ilgilidir. Kendisi Aristoteles'e karşı Platon'u öne çıkarmaktadır. Bu durum bilgi anlayışına da yansımış ve kıyası öne çıkararak bir bilgi üretiminden uzak durmuştur.

Vahdet-i vücudun bir düşünce olarak İslam'dan önce var olduğunu düşünmektedir. İskenderiye mektebinde bu görüşlerin var olduğunu belirtmektedir (Topçu, 2017b, s.138). İskenderiye mektebinin Neo-Platoncu olduğu düşünüldüğünde bu durum anlaşılır olmaktadır. Modern dönemde ise Spinoza ile tekrar canlanan bu fikir, Topçu'nun işaret ettiği üzere gayesini aşmıştır. Fakat İslam tasavvufu içerisinde gayet meşhur bir düşüncedir. Anadolu'da bu görüşün yayılması ise İbn Arabi'nin meşhur talebesi ve üvey oğlu olan Sadreddin Konevi aracılığı ile olmuştur. Kendisini ise Mevlana Celaleddin Rumi takip etmiştir. Topçu bu konu ile ilgili Hareket dergisinde Mevlana'da Vahdet-i Vücud isminde müstakil bir yazı da kaleme almıştır. Ona göre, Mevlana'nın Grekçe bilmesinden ötürü Platon'un metinleri ile doğrudan irtibat kurabilmesi önemli bir avantajdır. Buradan elde ettiği düşünceleri, Sadreddin Konevi'nin hocalığı altında geliştirmesi ile birlikte hayatına tatbik edebilir hale gelmiştir (Topçu, 2017b, s.142). Zaten vahdet-i vücudun bir düşünceden ibaret kalması mümkün görünmemektedir. Topçu bu durumu şu şekilde izah etmiştir:

Vahdet-i vücud yaşanan bir haldir. Fikir halinde anlatılmaz. İkna ve ispatı kabil değildir. Karşı tezi olan bir dava da zannedilmemelidir. O, aşkın insanı alıp



götürdüğü dünyalarda keşfolunan bir sırdır. O hali yaşamayanlara anlatılması kabil olmadığı gibi, yaşayanın bu halini red ve inkar etmek de kabil değildir. Aklın şüphesi var, aşkın şüphesi yoktur. Yerin altında defineler saklı, gökler sonsuzluğun kabristanı değil midir? Fani varlığımız gibi aklımız da fani ve acizdir. (Topçu, 2017b, s.145).

Daha öncesinde ifade edildiği üzere vahdet-i vücudun karşı tezi olarak vahdet-i şühud yer almaktadır. Fakat Topçu, karşı bir tezi olmadığını söylemektedir. Ona göre vahdet-i şühud, yokluk iddiasıdır, Allah'tan başkasının olmadığını dile getirir. Dolayısıyla karşı çıkmış olduğu vahdet-i vücudla birleşir ve onu tasdik etmiş olur (Topçu, 2017b, s.141). Topçu'nun isyan anlayışını ve ahlakını incelemeye geçmeden önce hareket felsefesi ile vahdet-i vücudun birleştiği noktaya işaret etmek gerekmektedir. İnsanın hareketlerini yönlendirecek olan sır, vahdet-i vücud sayesinde elde edilmektedir. Hareketin istikameti, Yunus'un "benden içerü" olarak tarif ettiğine göre olmadığında insan kemale erememektedir. "Ene'l Hakk" ile başlayan içimizdeki bu iradeyi tanıma yolculuğu "la mevcude illa hu" (O'ndan başka varlık yok) ile bitmektedir (Topçu, 2017a, s.156). Topçu'nun Blondel'den almış olduğu hareket felsefesine yaptığı dokunuş burada yatmaktadır. Kişinin iradesini Hakk'ın iradesine katması ile hareket tamamlanmış olur ve insan-ı kamil ortaya çıkar.

### **3.3. İsyah Ahlakı**

Nurettin Topçu'nun hareket felsefesi ve vahdet-i vücud üzerinden teorik alt yapısını oluşturduğu ahlaki nizam isyan ahlakıdır. Soyut bir şekilde ortaya konulan meselelerin pratik yansımalarının bütünü isyan ahlakı olarak isimlendirilebilir. Dolayısıyla Topçu'nun eserlerinde görmüş olduğumuz kural ve kaideler bunun bir parçasıdır. Haliyle geniş bir yer tutmaktadır. Burada yapılmak istenen ise uysallık ve isyan üzerinden meseleyi inceleyerek bir Müslümanın şahsiyetini nasıl oluşturacağını tespit edebilmektir. Topçu doktora çalışmasını tercüme etmiş olmasına rağmen yayımlanmasına müsaade etmemiştir. Fakat kendisinin yaptığı tercüme Dergah Yayınları tarafından, vefatının 40. yılında (2015), tercümenin Arap alfabesi ile yapılmış hali ile birlikte, yayımlanmıştır. Tezin orijinal başlığı "Conformisme et Révolte" olmasına rağmen, Topçu'nun kendi tercümesinden önce yayımlanan tercümenin başlığı "İsyah Ahlakı" olarak belirlenmiştir. Tercümenin önsözünde bu durumun nedeni olarak Topçu'nun Hareket dergisinde yayımlamış olduğu yazılardan ikisinin başlığı olarak İsyah Ahlakı'nı seçmesi

gösterilmiştir (Topçu, 2017d, s.18). Topçu'nun eserleri incelendiğinde bu seçimin isabetli olduğu görülecektir. Öncelikle kendisinin bu şekilde bir tamlamayı kullanmış olması çok önemlidir. Yazdığı yazılar, yaptığı konuşmalar ve tüm hayatı ortaya attığı isyan fikrinin bir ahlak nizamı olarak şekil bulmasına yöneliktir. "Uysallık ve İsyân" olarak yapılacak doğrudan bir tercüme, isyan ahlakı tamlamasının insanlarda uyandırmış olduğu merak, heyecan ve iştihakı ortaya çıkarma konusunda aynı başarı göstermesi düşük ihtimallidir. İsyân kelimesi duyulduğunda itaatın ön plana çıkarıldığı toplumlarda yetişmiş insanlar için bir irkilme meydana gelecektir. Hele ki isyan devlete karşı olduğunda sonu ölüm ile biten bir maceradır. Dolayısıyla nasıl bir ahlak anlayışı ortaya konulduğunu anlamak için isyan kelimesi ile yüzleşmek gerekmektedir. Topçu şu satırlarda bunu yapmaktadır:

Ahlakta iradeyi bu kelime ile ifade edeceğiz. Onu şiddetli bulanlar ve asileri bozguncu sayanlar çoktur. Birçokları asi ve şaki kelimelerini aynı manada kullanmaktan hoşlandılar. Bunlar hayat rüyalarının bozulmasından korkanlardır. Bu cemiyet hayranlarının ahlakta son sözleri, beldenin kanunlarına itaat ve cemiyet nizamına uymaktır. Dekart'ın muvakkat ahlakı ve sosyoloji mektebinin uysallık vaazları bunlara tatlı gelir. Hukukçu zihniyetler de bunlar gibi, cemiyet nizamından öteye geçmek istemezler. Bunlar düşünmezler ki, eğer bir nizamın muhafazası ahlakın gayesi olsaydı, ilk cemiyetin hayat nizamını bugüne kadar muhafaza etmemiz lazım gelecekti. Onların tekamül kelimesiyle ifade etmek istedikleri bütün yaratıcılıklar, mevcut nizamın ötesine geçen iradelerin eseridir; ve bu irade, mevcut nizam içindeki bütün imkanları kullanıp her zaman menfaat ve ihtiraslarının, tatminine doğru koşan insanlığa karşı gelerek, yani isyan ederek yeni ve daima daha üstün nizamlar yarata yarata Allah'a doğru ilerlemektedir. İçinde yaşadığımız cemiyetin nizamında nice yaratıcı iradelerin, nice asilerin eseri gömülüdür! Şu halde yaşayan cemiyet, hareketlerimizin eseridir. Ancak bizim hareketimiz, her zaman onu geçmek, kendi yaratıcılığı ile daha üstün bir nizama yükselmek istiyor. (Topçu, 2018b, s.75-76)

İsyân kendi toplumumuzda da kötü bir anlama sahiptir. Topçu da bu durumu ifade etmektedir. Fakat bunun kasıtlı bir hareket olduğunu ima etmektedir. Özellikle şakilik ve isyanın aynı anlamda kullanılmasına dikkat çekmektedir. Eşkiya kelimesinin kökeni şakilik, insanların canını, malını ve ırzını tehdit ettiği için tasvip edilemeyecek bir şeydir. Ancak isyan kelimesi şakilikle özdeşleştirilmemelidir. Bu nedenle kendisi ahlaki davranışının iradesi olarak isyanı görmüştür. İsyân kelimesini kötüleyenler ve insanları bu tür davranışlardan uzaklaştırmak isteyenler ise mevcut durumdan istifade edenlerdir.

Topçu, onları rüyasını bozmak istemeyen bir kişiye benzetmektedir. Topluma olan hayranlıkları elde etmiş oldukları konulardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu tür kişilerin yaşanacak dönüşümleri engellemek istemeleri ve etki alanlarını kaybetmemek için çaba göstermeleri doğaldır. Daha önce de incelendiği üzere toplumculuk, Topçu tarafından eleştirilen bir şeydir. Özellikle sosyoloji ilminde toplumu mutlak konuma yerleştiren anlayışların insanları uysallığa yönlendirdiği ve bundan isyan kelimesine karşı olan kesimlerce hoş karşılandığı belirtilmiştir. Kendisinin eleştirdiği bir diğer kesim ise hukukçu zihniyetlerdir. Burada hukukun kendisinin değersiz bir şey olarak görülmesinden ziyade hukukçu zihniyetin biçim ve şekil takıntısı eleştirilmektedir. Beraber yaşayan insanların aralarındaki ilişkileri geliştirmek üzere birtakım kural ve kanunlar ortaya koymaları mümkündür. Fakat formun esas alınması ve yeterli görülmesi ahlaklı insanları ortaya çıkarmayacaktır. Ayrıca toplumların düzeninin korunmasının kendinde bir değer taşıması durumunda, insanların yapması gereken şey en baştaki düzeni muhafaza etmektir. Fakat bugün övülen ve takdir edilen dönüşümlerin hepsi uysal kişiler tarafından değil, kendisinde isyan iradesi bulunan kişilerce gerçekleştirilmiştir. İnsanın mikro tekamülünü sağlayacak isyan, aynı zamanda makro düzeyde alemin de tekamüle gitmesini mümkün kılacaktır. İnsanların ve dolayısıyla toplumların Allah'a hareketi isyan ile mümkündür. Hareketin duraklamayacağı, kişinin hareket etmediğini iddia ettiği anda dahi hareketin ona karşı devam ettiği unutulmamalıdır. İnsanın isyan iradesini kuşanmadığında sahip olduğu uysallık, tekamülünün önünde engel olarak durmaktadır. İsyen edebilen insanların kendilerini ve yaşadıkları toplumları tekamüle götürdükleri ifade edilmişti. Fakat kapitalizm karşıtı bir düşünür olan Topçu'nun, yaşadığımız dönemi bu sürecin bir parçası olarak görmediği rahatlıkla dile getirilebilir. Kendisi de yaşananları bir duraksama olarak tarif etmektedir.

Yaratıcılığın, kendi kendimizi aşmanın, başka terimlerle Allah'a doğru yolculuğun duraksadığı yerde ise varlığımız bir tufeyli gibi kendisine çevriliyor. Zevk, ruh kuvvetini daha kaynağında iken telef ediyor. İçtimai bağlılık, hep benliklerden ve hodgam nefislerden meydana gelen bir cemiyet içinde bütün fertleri dolaştıktan sonra yine ferdin arzularına çevrilmede fayda buluyor. Sonsuzluğa gidecek yolculuğumuz, daracık bir cemiyet dairesinin yaratıcılıktan mahrum ve karanlık sınırlarında nihayet buluyor. (...) Yeni yeni cemiyet nizamını yaratanlar, nefslere çevrilen tüketici hareketlere isyan ettiler. Nefslerdeki lezzetlerin düşkünleri ise bu

asilerin hareketlerinde kendi huzur ve rahatları için en büyük tehlikeyi görerek onlara engel oldular; takip ve itham ettiler. (Topçu, 2018b, s.76)

Topçu, uysallığın nedeni olarak ruhun hareketini engelleyen zevki göstermektedir. Arzunun ise kişilere döndüğü ve faydanın orada bulunduğu ifade edilmektedir. Homo economicuslardan oluşan bir piyasa toplumu için bu tespit önem arz etmektedir. Faydanın umumiliği sürekli vurgulanan bir şey olmakla birlikte kişisel çıkarlar her zaman daha önde gelmektedir. Nefisleri öne çıkaran bu anlayış, ruhun isyan edici kuvvetini yok etme hedefi taşımaktadır. İsyan eden kişiler ise var olan düzen tarafından engellemelerle karşılaşmaktadır. Günümüzde isyan iradesi gösteren insanların yapması gereken şey ise şu şekilde ifade edilmektedir:

Zevk gibi, iş bölümünden doğan bağıllık da ileri derecede karmakarışık şekiller aldıkça ve devlet hakimiyeti şiddetini arttırdıkça fert kendini o nisbette esir hissediyor. Bu esareten onu kurtaracak olan, bunlardan kaçınmak değil, bilakis hür olarak hepsinden mesuliyet iradesini, bir mefkure halinde benimsemesi olacaktır. Mesuliyet, sade hareketten sonra bizi karşılayan hukuki hadise değil, belki hareketten önce var olan bir iradedir. O, insanın hareket kudretinin ölçüsüdür. Mesuliyet iradesi, kainat nizamını hedef yaparak medeniyetlerin ve vicdanların bekçisi oluyor ve insan hayatına gerçek değerini veren de bu iradenin sonsuzluğa doğru uzanmasıdır. (Topçu, 2017a, s.150)

İnsanın daha fazla bir kuşanmışlık altında olduğu Topçu tarafından dile getirilmiştir. Özellikle devletin ve sermayenin baskısı altında kişiler, köşeye sıkışmış durumdadır. Yapılması gereken ise olan biteni görmezden gelerek durumu kabullenmek değil, sorumluluk duygusunu yaşamaktır. İnsanlar kendilerini, kendisinin, ailesinin, arkadaşlarının, toplumun, bitkilerin, hayvanların ve tüm kainatın sorumluluğunu almış olarak görmelidir. Bu durum, kişilerin üzerlerine fazla yük alması olarak görülebilir. Uysallık davranışlarının yerleşik olduğu yerler için bu geçerlidir. Fakat isyan iradesine sahip olan kişilerin yapacağı şey mesuliyetten kaçmak değil, kainatın mesuliyetini üstlenecek iradeyi göstermek olacaktır. Topçu, insanın yaşamını anlamlandırılan şey olarak bunu görmüştür. Mesuliyetsiz bir hayatın manası kalmayacaktır.

Topçu'nun isyan ahlakı içinde tartıştığı bir mesele de hürriyet meselesidir. Konumuz ile doğrudan alakalı olması nedeni ile hürriyetin nasıl ele alındığı gösterilmeye çalışılacaktır. Homo economicusun var olabilmesi için yapılan varsayımlardan biri de özgür iradedir.

Bireyin özgür iradesi olmaz ise fayda maksimizasyonunu sağlayacak kararlar alıp uygulaması mümkün olmayacaktır. Mutlak bir özgür irade anlayışının dışına çıktığında ise ortaya çıkacak farklılıklar Topçu'nun insanını tanımak açısından önemli olacaktır. Doktora tezinde hürriyet meselesi ele alınırken ilk olarak Spinoza ve Bergson'un yorumları ortaya konmuş ve eleştirilmiştir (Topçu, 2016b). Bu tercihin bir sebebi vardır. Spinoza, determinist bir anlayışa sahip olması nedeni ile hürriyeti ortadan kaldırmaktadır. Topçu bu görüşü şöyle anlatmaktadır:

Zeka ve irade, başka başka varlık tarzlarına sahip, ayrı iki şey olamazlar; aynı bir şeyi meydana getirirler: Ruh. İşte böyle hür olarak bir vücut hareketi yaptığımızı olan itikadımızda iki cehilden doğma iki hata gizli bulunur: Ruhta bu hareketin ifadesi olan fikrin kendi kendine yettiğini tahayyül ediyoruz, halbuki bu fikirler başka fikirler manzumesine bağlıdır; hareketin kendi kendine meydana geldiğini tahayyül ediyoruz, halbuki bu da başka hareketler manzumesine bağlıdır. Kendilerini meydana getirenlerden ancak keyfi olarak ayrılabilen bu iki hal arasında sun'i bir münasebet kuruyoruz: Cehlimizden ileri gelen muayyeniyetsizlik, dileğimizdeki muayyeniyetsizlik oluyor. (Topçu, 2016b, s.44)

Spinoza, irade ve akli birbirinden bağımsız değil bilakis aynı bir yeti olarak görmektedir. Bundan ötürü fikir ve hareketin kaynağı ruh olmaktadır. Fikirler ve hareketler, kendi kendilerini müstakil bir şekilde doğurmamaktadır. İnsan, hür olarak karar aldığı veya hareket ettiğini zannettiğinde aslında olan şey başka fikirlerin ve hareketlerin sonucudur. Dolayısıyla hür irade olarak ifade edilen şey bir vehimden ibaret gözükmemektedir. Bu ise cehalet olarak tanımlanmaktadır. Zeka ve irade diye bir ayrımın gerçek olmadığını bilincinde olmayanlar tarafından yapay bir hürriyet ortaya çıkarılmaktadır. Kişiler, arzularından ötürü kendilerini hür irade sahibi kılmaktadır. Topçu ise Spinoza'ya katılmaz. Hürriyetin mutlak manada reddi hareketin de reddi anlamına geleceğinden hakikat olarak kabul edilebilecek bir önerme değildir. İtirazını şu şekilde dile getirmiştir:

Spinoza'nın hatası, varlığın temelinde tek bir cevher tanınması, ve insanın bütün hareketlerini bu zeka varlığından çıkarması olmuştur. Biz hareketle zekanın ayrı cinsten olduklarını iddia ettik ve gösterdik. Zeka insanın bütünü değil, bir parçası olduğundan, insan hareketlerinin ilmini yapabilmek için, insanın bütünü tanıtabilecek başka bir prensip ele almak lazımdır. Bu prensibi yine harekette buluyoruz. Çünkü insana kılavuzluk edebilen, insanı içine sokmak için namütenahiliği yoklayan, insan varlığının tamamını ihtiva eden, ona hakim olabilen,

bir kelime ile, insan olan odur. Eğer bu manada bir cevher olsaydı “hareket insanın cevheridir” derdik. (Topçu, 2016b, s.54)

Görüldüğü üzere hareket, Topçu tarafından insanın özü olarak görülmektedir. İnsanın özünü inkara götürecek bir önermenin kabulü insanın da reddi anlamına gelecektir. Tüm varlığın zekaya indirgenmesi parçanın bütünü kapsamasını gerekmektedir. Bu ise aklen muhaldir. Spinoza kendi yöntemi içerisinde hataya düşmüştür.

Hürriyet meselesinde incelenen bir diğer düşünür ise Bergson olmuştur. Spinoza’nın karşısına Bergson’un konmasının sebebi ise aralarındaki epistemolojik farktır. Spinoza Topçu’ya göre rasyonalizmi simgelerken, Bergson bilgi edinme yöntemi olarak sezgiyi kullanmasından ötürü pozitivism karşıtı cephede yer almaktadır. Bergson’un düşüncesinde zaman önemli bir yer tutmaktadır. Kendisinin zaman anlayışının farklılığı nedeni ile hem mutlak hürriyete, hem de determinizme karşı bir konumda durmaktadır.

Topçu, Bergson’un bu anlayışını şu şekilde özetlemektedir:

Hakiki zamanın, ne birbirinin aynı olan, ne de birbirinin dışında ayrı ayrı anları yoktur; o bir deruni çokluk ve sürekli bir oluştur. Zamanın muhtelif anları birbirlerinin dışında değildirler; onlar birbirlerine eklenemezler. Zamanın hep başka cinsten olan anları belki birbirlerine nüfuz ederler. Bizim benliğimizde “tevali (succession), kaynaşma ve taazzuv etmekle olur”. Şuur hadiselerinin mekanda yerleşmiş sembollerini bizzat bu hadiselerin yerlerine koyarak onların tekrar meydana getirilebileceğini zannediyoruz. Kayıtsız hürriyet vehmi de, muayyeniyet vehmi de hep bundan doğuyor. (Topçu, 2016b, s.58)

Bergson’a göre mutlak hürriyeti kabul edenler zamanı bölünebilen patikalara ayırmaktadırlar. Seçenekler arasından birinin tercih edildiği her an için, zamanda yeni bir yol oluşturulmaktadır. Deterministler ise zamanı bölünmez bir yol olarak gördüklerinden aynı yol üzerinde devam edildiğini dile getirmektedirler. Fakat Bergson, zamana dair bu iki anlayışın da yanlış olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla ne mutlak bir hürriyetten, ne de determinist bir yaşamdan söz edilebilir. Hürriyet, biricik olan her an için ayrı ayrı sezilen bir durumdur. Topçu ise Bergson’un determinizmi tümünden reddetmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre doğada bir deterministik yön bulunmaktadır. Bergson’a itiraz için biyolojik bir delil kullanmaktadır. İnsanların nesillerine yaptığı gen aktarımının deterministik etkileri olduğunu dile getirmiştir (Topçu, 2016b, s.67). Dolayısıyla determinizmi kökten reddeden bir kabul gerçekçi olamayacaktır.

Determinizmin olduğu yerde hür iradeden söz etmek muhtemel gözükmemektedir. Fakat Topçu, kendi hürriyet anlayışını ortaya koyarken nasıl bir denge oluşturduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

Muayyeniyet ve hürriyet hakikatte birbirine bağılı iki tabirdir. Biri olmadan öbürü tarif edilemez. Hürriyeti ortadan kaldırın, hayatın kendiliğinden oluşuyla sade makine hareketleri kalır. Muayyeniyeti ortadan kaldırın, kolaylıkla makine hareketlerine irca olunabilen kayıtsız bir hürriyet (libre arbitre) kalır. Muayyeniyetin yardımı ve beraberliğı olmadan hürriyet kendi kendine anlaşılabilir. Filhakika eğer hürriyeti bir kuvvet gibi tanımak lazımsa, yol alacağı istikameti kendisinin tayin etmesi lazımdır. Eğer bir kuvvet değılse, makine hareketlerinden ibaret demektir. (Topçu, 2016b, s.69)

İnsanın özgür iradesi olmayan bir insanın hareketleri kodlanmış bir robot olarak tarif edilebilecekken, Topçu tam aksini iddia etmektedir. Ona göre hayatın deterministik bir tarafı olmadığı taktirde var olabilecek mutlak hürriyet şartlarında insanın hareketleri makineleşecektir. Hürriyetin keyfiyetine dair elde edebileceğimiz şeyler belirlenim ile olacaktır. Kendisinin hürriyet tasvirinde bu durum daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Hür olmak bir hareketten sonra yeniden doğmak demektir; bir yolun sonunda yeni bir yol almak, eşyayı ve kendi eliyle kendini değıştirmek demektir. Eski şekilden edinilen mana ile, yeni şekil yapmak için, onu yıkmaktır. İnsan, münfail halinde yani, dışarının intibalarını alışıında bile hürdür. Çünkü dışarıdan intibalar almak demek, bir nevi hareket etmek demektir. İntibalar almadan harekete geçilemez. İntibalar almanın harekette büyük bir hissesi vardır. Bu, iradi bir deruni muayyeniyet meydana getiriyor. Ve böylelikle hareket, kendine mahsus zekayı kazanıyor ve aydınlatıcı oluyor. Dışarının intibaları olmasaydı hareket kör olurdu. Hareketimiz, hür bir şekilde sınımsız tayin edilmiştir. Bu, zekaya sahip ve iradi bir zorunluluktur. (Topçu, 2016b, s.71)

Kişilerin hür olması harekete bağılı kılınmıştır. Bu sayede insanlar dışardan kendilerini harekete geçirici bir etkiye maruz kaldıklarında bile hürriyetlerini kaybetmeyeceklerdir. Fakat bu hareketin, daha öncesinde de ifade edildiğı üzere, alemden kişiye değıl, kişiden aleme doğru olması gerekmektedir. Aksi taktirde isyan içeren bir hareket olmayacaktır. Topçu, kamil hareketin isyan içermesinden ötürü hür bir şekilde belirlendiğini belirtmiştir. İsyen içeren hareketin hürlüğü ve kişide nasıl gerçekleştiğini ise şu şekilde anlatmaktadır:

İç hayatın bu korkunç çatışmasından sonra irade, tabiatüstü varlığa bağlanıyor. Bu andan itibaren iman içinde benlikle Allah ikiliği meydana çıkıyor. İradi hareketin kendine yetmeyişinden doğan şuurla, onun kendini tamamlamak için tabiatüstü aleme atılış hamlesi, bizde Allah'ın hareketidir; Allah bize bu atılışın içinde gözüktüyor. İsyanımızın bizde vücut kazanması da bu görüşün eseri oluyor. Allah sanki bize karşı bizde isyan ediyor. Bu hal, bizdeki ikilik içerisinde, Allah'a sahip benliğin Allah'sız benliğe karşı gelmesi, yani isyandır. İsyan, Allah'ın bizdeki hareketidir. Bu manada hareket, "İnsanla Allah'ın bir terkibi" oluyor. Bu halde Allah'a teslim olan insan kendisinin, sebepleri belli ve mahdut olan hareketinin yerine mütemadiyen Allah'ın hür hareketini koymaktadır. Böylece hareketlerimizdeki hakiki hürriyet, Allah'a ait oluyor. (Topçu, 2018b, s.78)

Hareket felsefesi, vahdet-i vücud ve isyan ahlakının aralarındaki irtibat, alıntılanmış olan paragrafta açık bir şekilde kurulmaktadır. Topçu'nun düşüncesinin temelini bir nevi özeti sayılabilecek bu kısımda Topçu, gerçek hürriyete ulaşmak için takip edilmesi gereken yolu çizmektedir. Buna göre öncelikli olarak kişinin içinde duyduğu ızdırabın kendisini bir çatışmaya sürüklemesi gerekmektedir. Böylelikle kişinin benliği Allah ile karşılaşacaktır. Sonrasında ise Allah ile birlikte, O'ndan gayrıya yapılacak bir isyan gelmektedir. Hareket de gerçek manasına bu isyan ile kavuşacaktır. Blondel'in deyişi ile hareket, bir terkip olmaktadır. Hareket hakikatine ulaşıncaya gerçek hürriyet gözükecektir. İnsanları determinist bir yaşayıştan çıkarıp, sınırlarını aşmasını sağlayan şey hareket olmaktadır. İnsan iradesini, Hakk'ın iradesine kattığında özgürlüğü elde etmiş olmaktadır. Çünkü gerçek hürriyetin ancak Allah'a ait olduğu ifade edilmektedir. Hareketin irade ile buluşup isyana dönüşmesi sonucu insan da özgürlüğüne kavuşmaktadır. İsyan ateşini yakan insan ise mesuliyet duygusu gereği, hareketini kendinden aleme doğru yapacaktır. Kainattaki bütün zulümler artık onun hedefi olacaktır. Bu insan ise ne bireydir ne de toplum insanıdır. Hareket, irade ve isyan, şahsiyeti oluşturmaktadır.

### **3.4. İslam İnsanı**

İslam insanı kavram olarak homo economicusun karşısına konumlandırıldığı için kavramlaştırmada kullanılmaktadır. Bu bölümde Topçu'ya göre bu insanın (homo islamicus) sahip olması gereken temel özelliklere yer verilecektir. İlk olarak incelenecek kavram ise şahsiyetçiliktir. Homo economicusun üzerinde durduğu temellerden birisi de



metodolojik bireyciliktir. Topçu'nun bireycilik ve toplumculuk hakkındaki yorumları ortaya konulduktan sonra kendisinin şahsiyetçi olduğu ifade edilmişti. Bu kısımda şahsiyetçiliğin ne olduğunu ve Topçu'nun şahsiyetçiliği nasıl değerlendirdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Şahsiyetçilik kavramının yirminci yüzyılın ilk yarısındaki felsefi okullara ve sistemlere ait olduğu iddia edilmekle birlikte esas ortaya çıkışı, 19. yüzyıldaki Aydınlanmacı rasyonalizmin, panteizmin, Hegelci mutlak idealizmin, bireyciliğin, kolektivizmin ve materyalist, psikolojik ve evrimsel determinizminin neden olduğu kişilik kaybına bir tepki olmasıdır. Şahsiyetçilik, her zaman kişinin merkeziliğini felsefi olarak vurgular. Kişiyi tüm gerçekliğin nihai açıklayıcı, epistemolojik, ontolojik ve aksiyolojik prensibi olarak gören veya görme eğiliminde olan bir yaklaşım veya düşünce sistemidir. Fakat bununla birlikte bu görüşe mensup kişiler arasında metod farklılıkları da bulunmaktadır. Şahsiyetçiler, kişiliği gerçekliğe manasını veren ve onun aşkın değerini ortaya koyan temel kavram olarak görürler. İnsanların şahsiyetleri, koşulsuz saygıyı hak eden dokunulmaz bir onura sahiptir. Şahsiyetçilik, genellikle düşünürlerin teorik felsefesi olarak görülmemiştir (Williams ve Bengtsson, 2020). Düşünce dünyasında oynadığı rol esasen, pratik veya ahlaki felsefeyi desteklemektir. Özgür faaliyetin faili ve nesnesi olarak kişiyi vurgulayan şahsiyetçilik, pratiğe, ahlaki eyleme ve etik sorulara odaklanma eğilimindedir. Bir sınıflandırma yapılacak olursa, birçok şahsiyetçilik türü iki temel kategoriye ayrılabilir: katı anlamda şahsiyetçilik ve daha geniş anlamda şahsiyetçilik. Katı anlamda şahsiyetçilik, kişiyi, kişinin kendisinin bir sezgisinden kaynaklanan felsefi bir sistemin merkezine yerleştirir ve daha sonra bu sezginin nesnelere olan kişisel gerçekliği ve kişisel deneyimi analiz etmeye devam eder. Bu katı şahsiyetçiliği geleneksel metafizikten ayıran ve bağımsız bir felsefi sistem olmasını sağlayan, fenomenoloji ve varoluşçuluktan büyük ölçüde yararlanmasıdır. Özgün sezgi, aracısız bir şekilde değerlerin ve temel kavramların elde edildiği kişisel bir farkındalıktır. Bu deneyimi yansıtarak üretilen bilgi, sezginin açıklamasından başka bir şey değildir, bu da ahlaki eylem için bir çerçeve oluşturur. Avrupa merkezli olan bu katı şahsiyetçilik düşüncesine sahip olan insanlar, Paris'te Emmanuel Mounier tarafından çıkarılan *Esprit* dergisi etrafında çevre oluşturmuşlardır (Williams ve Bengtsson, 2020). İki dünya savaşı arasında çıkan bu dergiden muhtemel ki o sıralarda Fransa'da bulunan Topçu da etkilenmiş olmalıdır.

Topçu, şahsiyeti şu şekilde tanımlamaktadır:

Şahsiyet, insanın kendi benliğinin farkında olması ve ona bağlı bütün hareketler üzerinde hürriyete sahip bulunmasıdır. Benliğimizin bağlandığı hareketler, merkezi o benliğe gömülü olduğu halde onu, gittikçe genişleyen daireler halinde kuşatan aileye, millete, insanlığa ve sonsuzluğa doğru dal budak salmışlardır. Benliğimizin asıl yapısını teşkil eden ruhi unsurlar, halde yaşadıklarımızdan ibaret değildir. Bizi tastamam karakterlendiren ve benliğimizi meydana getiren, halde yaşadığımız ruhi yapıdan ziyade, mazimizi teşkil eden ve her taraftan gelerek bizim şahsi tarihimize bağlanan eskiye ait ruhi unsurlardır. Maziden gelerek halimizi harekete geçiren bu ruh kuvvetleri, gelmiş oldukları hızla orantılı olarak istikbalin hayatını meydana getirirler. Gerilerden gelerek ileri ufuklara doğru akan bir nehir gibi mazi, istikbalimizin yaratıcısı olur. (Topçu, 2016a, s.220)

Hürriyet elde edilmeden şahsiyet sahibi olunması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla isyan ahlakına sahip olmayan bir kişinin Topçu'nun kullandığı manada şahsiyetinin oluşması beklenmemektedir. Ayrıca insanların benliğinin farkında olmaları da şahsiyet için bir gerekliliktir. Bu farkındalık ise tarih şuuru ile beraber ortaya çıkmaktadır. Mazi insan ruhunu bir sanatkar gibi işlemektedir. Bu sanattan mahrum ruhlar, eksik olarak nitelendirilebilir. Kişilerin benliklerinin ve dolayısıyla şahsiyetlerinin gelişimi sadece şimdide olan bir şey değildir. Bir ağacın kökleri nasıl toprak içerisinde ilerliyorsa, benliğin köklerinin de sağlam olması mazide yetişmesi ile ilgilidir. Topçu, isyan ile var olanı yıkıp daha iyisini yerine koymayı ve bir tekamül sürecini ön görürken geçmişi benliğin oluşumunda bu kadar ön plana çıkarması bir tezat gibi görünmektedir. İsyen kavramını bu kadar sıklıkla ve bilinçli olarak kullanan bir düşünürün muhafazakar bir refleksle maziyi gündem etmeyeceği açıktır. Topçu geçmişin büyüklerini, isyan edecek benliklere bir önder olarak konumlandırmaktadır. Bu nedenle maziyi benliğin oluşumunda kilit bir role getirmiştir. Geçmişin inkarı, reddi ve göz ardı edilmesi ise Topçu için bir "soysuzlaşma" emaresidir (Topçu, 2016a, s.223).

Şahsiyet değişik unsurları içerisinde barındırmaktadır. Topçu bir yerde şahsiyetin ruhi ve içtimai olmak üzere iki unsurdan oluştuğunu belirtirken (Topçu, 2016a, s.225), başka bir yerde ise maddi, ruhi ve içtimai olarak üç unsuru zikretmektedir (Topçu, 2017i, s.123). Maddi ve ruhi unsurlar şahsiyetini geliştirmiş birinin homo economicustan farkını anlamak açısından önemlidir.

Önceden sırf bedenden ibaret maddi şahsiyete sahip olan insan, kendi iç dünyasının yaptığı hamlelerle kendi kendini yoğurarak ruhi şahsiyetini elde ediyor. Duygular,

tasavvurlar, ideallerle istekler, insana insan olan şahsiyetini kazandırıyorlar. Ruhi şahsiyet gelişerek kuvvetlendikçe, maddi şahsiyet zayıflıyor, eriyor, bazen adeta yok oluyor. Vücut var olduğu halde, şahsiyet unsuru olmaktan çıkıyor. Bu olgunlaşma, insanın insanlaşmasıdır. Bu hal insanın yükselişidir. Maddi şahsiyetini, mikroplardan kurtulan bir salgı bezi gibi küçülten genç, ideallerinin dünyasında yaşamaktan zevk alıyor. Bütün yüksek duygular onda, başkalarına çevrilen ahlak iradesi oluyorlar. Eğer ruhi şahsiyet işlenmez de maddi şahsiyet değerlendirilirse, bundan hoyratlık doğuyor. O zaman midelerin selameti için yaşıyor, bedenler kutsallaşiyor, şiir ve san'at zevkinin yerine otomobil ve maddi saadet sevgisi geçiyor, muvaffakiyetin manası maddileşiyor, ruha ait olan aşkın yerini bedenden fıskıran kin ve haset tutmaya başlıyor, stadyumda kardeş kardeşi boğazlıyor. (Topçu, 2017i, s.123)

İnsanların şahsiyet sahibi olması insanlıklarının bir gereğidir. Fakat öncelikli olarak sahip olduğumuz şahsiyet türü maddi olandır. Asıl mücadele ise maddi olanın yanında ruhi şahsiyeti elde etmek üzerinedir. Kişinin Allah'la beraber olan isyanı buna yöneliktir. Maddi şahsiyetini aşarak ruhi şahsiyetini elde etmiş kişiler insanlıklarını kemale erdirmiş olmaktadır. Fakat bu doğrultuda bir hareket sergilenmezse, insanlar maddi şahsiyetlerinin kontrolünde kalmaktadırlar. Bunun sonucu ise bedeni arzuların mutlaklaştırılması ve servet hırsı olmaktadır. Ona göre homo economicus ancak maddi şahsiyeti olan bir insan olabilir. Dolayısıyla insanlığını tamamlaması mümkün gözükmemektedir. Daha öncesinde ifade edildiği üzere Topçu homo economicus yerine *düşünen insanı* ön plana çıkarmaktadır. Bu insan isyan hareketini ortaya koyarak ruhi şahsiyetini oluşturma gücüne sahiptir. Homo economicusun böyle bir ideali olması söz konusu değildir.

Topçu'nun şahsiyetin üçüncü unsuru olarak belirttiği diğer unsur ise toplumsal olandır. Kişilerin toplum içinde sahip olduğu konumlar ve roller toplumsal şahsiyetlerini belirlemektir. Yani bazen anne-baba, bazen bir evlat ya da amir veya memur konumunda bulunmak toplumsal şahsiyetimizi belirleyen etkenler olmaktadır. Aslında toplumsal şahsiyet bedene ve ruha dışardan geçirilmiş bir elbise biçimindedir. Dolayısıyla değişkenlik göstermesi mümkün olmaktadır. Bu durumu işaret eden Topçu, ruhi şahsiyetleri gelişmiş ve kendi kendine yeter hale gelmiş insanların toplumsal şahsiyetlerine pek ihtiyaç duymayacaklarını söylemektedir (Topçu, 2017i, s.124). Ancak burada kast edilen mana Melami bir duruş değildir. Kişilerin kendilerini toplumdan

ayırması veya toplumsal meselelerden uzak durması anlamına gelmemektedir. Ruhi şahsiyetini geliştiren ve içinde isyan ateşi yanmış olan insanların yapacağı şey başkalarını kurtarmak için çaba göstermek olacaktır. Aynı toplum içinde yaşadıkları insanları ihmal etmeleri veya görmezden gelmeleri söz konusu değildir. Fakat Topçu'nun ifade etmek istediği durum farklıdır. Şahsiyetini olgunlaştırmış insanlar diğerlerinin selameti için mücadele etmeye başladıklarında hem statüko taraftarları hem de sıradan vatandaşlar tarafından tepki görecektir. Ruhi şahsiyetini geliştirememiş insanların bu tepkilerden çekinmesi, kendini geri planda tutması ve isyanından vazgeçmesi muhtemeldir. Topçu ruhi şahsiyetini geliştirmiş insanların, Hallac gibi gerektiğinde isyanı uğruna toplumdan eziyet görmeyi ve bu uğurda hayatını kaybetmeyi göze alması gerektiğini düşünmektedir. O nedenle toplumsal şahsiyetin diğer unsurların önüne geçip insanları uysallığa sürüklemesi tehlike arz etmektedir.

Kişilerin şahsiyetlerini geliştirmeleri sırasında önlerine çıkacak bazı engeller bulunmaktadır. Topçu, bu hastalıklar içerisindeki en tehlikelisini şöyle anlatmaktadır:

Şahsiyetin bu en korkunç, en tehlikeli hastalığının daima kendisiyle bulunduğu bir şey var, o da imansızlıktır, hiçbir şeye inanmamaktır. Bunlar hiçbir şeye inanmayışları yüzünden, her tarafta kendileri için hürriyet ararlar. Serazad yaşamayı, hasta varlıklarına ideal edinirler. Bütün şuuruları, varlıklarının eriyip dağıldığı melankoliye bağlanır. Bu hal, maziye ve onunla benliklerini meydana getiren bütün unsurları terk edişlerinin tabii neticesidir. Böylece kainat içinde yapayalnız kalan varlıklarının bir tek ifadesi vardır: İmansızlık, iradesizlik demektir. (Topçu, 2016a, s.224)

İnancın yokluğu, kişiliği ruhi bir hastalığa sürüklemekte ve bu durum şahsiyet gelişiminin önünde bir engel olarak durmaktadır. O halde, imanın olmadığı şahsiyetin yeşermesi mümkün gözükmemektedir. İnançsızlık, insanı başıbozukluğa götüren bir durum olarak tarif edilmektedir. Nereye gideceğini bilmeyen insanın hareketinin istikametinin doğru olması beklenmez. O halde inanç yokluğu hareketi de baltalayan bir şeydir. Hareket kişinin kendisinden kainata yönelmesi gerekirken, bu insanlar kainat içinde bir boşluktur. Dolayısıyla dışardan gelen etkilere açıktırlar. Benlikleri geçmişten kopmuş ve kendisini oluşturan diğer elementleri tanımamaktadır. Topçu'ya göre şuuruları derin bir melankoli ile kaplıdır. Oysa ki olması gereken, ruhun ızdırabının doğuracağı merhametin kişinin benliğine hakimiyetidir. Kişilerin bu merhamet yoksunluğu kendilerini zorba ve kaba davranışlara itecektir. Özgürlük adı altındaki başıbozuklukla bu davranışlar

birleştğinde ise topluma zarar verici eylemler ortaya çıkacaktır. Topçu (2016a, s.227) bu halin, anarşizmin ve komünizmin içinde yaşandığını özellikle vurgulamaktadır. Komünizmin homo economicusu barındırdığı ifade edilmişti. Dolayısıyla bu davranışlar, homo economicusun bir davranışı olarak da anlaşılabilir. Hareketini başlatmış, iradesini bir olanla birleştirmiş ve ruhunda isyan ateşini tutuşturmuş olan insan, Topçu için hakiki insan olarak görülecektir. Dolayısıyla hakiki Müslümanların bu vasıfları taşıyarak inançlarının gereğini yerine getirmeleri gerekecektir. Bu insanı daha yakından tanımak için kendisinin zikrettiği özellikler ve bu şekilde yaşamayan insanların durumları ortaya konulacaktır. Öncelikle tanınması gereken şey insanın cevheridir. Topçu bu cevheri şu şekilde tanımlamaktadır:

İnsanlık cevheri, ancak var olduğu yerde kendi imanını doğuran bir kuvvettir. Onun bulunmadığı yerde zerresi olmuyor: Zerresi bulunduğu yerde ise namütenahi genişlikte yayılıyor. O, isim verilmez, tarif edilmez gönülsüzlere gözükmüyor, dünya varlıklarıyla ölçülmez bir cevherdir. Ona sahip olanlarda biz bir şeyler sezeriz: “Senin sözün başka türlü, halin bizimkine benzemiyor, sende bir takım kuvvetler gizli” deriz. Gerçek insan olan bu insanlardan, onların bilgisinden, servetinden, temasından, hatta hiddetinden ve küfüründen bile etrafa sevgi taşar. Kendilerini, varlık göstermemek için sevgilerini içlerinde gizlemek isterler, muvaffak olamazlar. İşte onların halleri varlıkta cezbe halidir. Zira uluhiyet mütemediyen bu insanlara dalıp çıkmaktadır. İşte şairin, bu sessiz kubbenin altında arayıp da eser bulamadığı insan budur. Bu insan Allah’ın dünyalara müjdesidir; Biz onu yalnız mabedde ve inzivada değil, ilimde, sanatta, siyasette ve ailede buluruz. (Topçu, 2018b, s.81-82)

İnsanlık cevheri bir kuvvet olarak tanımlanmaktadır. Bu öyle bir kuvvettir ki iman doğurucu hareketi kendinde yapmaktadır. Fakat bu kuvvet herkeste bulunmamaktadır. O halde Topçu’nun insandan kastı kamil insandır. Cevher, tarifi gereği varlıktan ayrı düşünülemeyecek bir şeydir. O halde her insanda olmayan bir şeyin insanın cevheri olması düşünülemez. Topçu, cevher yerine araz kavramını da kullanabilirdi. Fakat insanın kemal halindeki özünü kast ettiği için cevher kelimesini tercih ettiği varsayılabilir. Ayrıca bir zerrenin zerre olarak kalmayıp insanın bütün varlığını kapsamaması da cevher olarak nitelendirilmesinin sebebi olabilir. Ancak bu cevhere bir isim verilemeyeceği ifade edilmiştir. Bir şeyi isimlendirememek aslında onun tanınmadığı anlamına gelmektedir. Topçu da bu durumu dünya aletleri ile ölçülemeyeceğini söyleyerek belirtmiştir. Elbette burada Topçu’nun bu cevheri tanımadığı iddia edilemez.

Tasavvufta var olan bir kaide gereği bazı durumlar söz ile değil ancak hal ile açıklanabilir ve anlaşılabilir. Kendisi de bu cevheri böyle bir kategori altında değerlendirmektedir. Sonraki cümleler bu görüşü destekleyici yöndedir. İnsanlar, cevhere sahip kişilerin hallerini, sözlerini ve bazı özelliklerini farklı bulmakta ve izah edememektedirler. Gerçek insan olarak tanımlanan bu kişiler, *dava sahibi* olarak değil *sevgi işi* ile meşgul kişiler olarak gösterilmiştir. Bu insanların bir diğer özelliği de vahdet sırrına sahip olmalarıdır. Hareket-irade-isyan üçlemesi için vahdet-i vücudun taşımış olduğu önem bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Mehmet Akif'in bulamadığı insan, bu insandır. Onu arayanlar ise sadece ibadethanelere veya tenhalara bakmamalıdır. O insan hayatın dışında değil içindedir. Bir iktisadi ve toplumsal düzen ortaya koyabilmek için gereken insanlar inzivada veya ibadethanelerde ise istenilen düzenin hayata geçirilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla Topçu'nun insanı her an varlıkta cezbe halinde ve ruhunda uluhiyeti hissetmekte olması ile birlikte ilim, sanat, siyaset ve aileden de kopmamaktadır. Topçu'nun idealinde bilgiyi kendi anlayışı ile üreten, estetik değer ortaya koyabilen ve toplumu her anlamda idare edecek bir siyaseti geliştirecek olan insan, kamil insandır. Bu insan için kullanılan bir diğer kavram ise hareket adamı olmaktadır (Topçu, 2017a, s.142). Hareket adamının ise farklı farklı halleri olabilir. O bazen karşımıza bir alim olarak çıkarken, bazen bir vatanperver olur. Sanatkar olarak da ortaya çıkabileceği gibi, devlet yönetiminde görev alan bir bürokrat da olabilir (Topçu, 2017a, s.142).

Hareket adamının ortaya çıkışı için ise bazı aşamalar gerekmektedir. Topçu, hareket adamı için takip edilmesi gereken rotayı da belirlemiştir. Öncelikli olarak belirtilmesi gereken şey, bu mücadelenin kişinin içerisinde gerçekleşecek olduğudur. Üç aşamadan oluşan bir süreçtir. İlk aşama üç adımdan oluşmaktadır. Bunların ilki, kişinin kendi iç dünyasında yapacağı bir muhakeme yoluyla iyi ile kötüyü ayırt edebilmesidir. İkinci adım ise belirlenen iyiye doğru yönelme hareketinin gerçekleşerek iradenin ortaya çıkmasıdır. Bu aşamada yapılacak son şey ise kişinin kendi nefsinin murakebe etmesidir. İnsanlar ile kendi nefsinin karşılaştırarak, kendi kararlarını ne ölçüde uyguladığını tespit etmeli ve yaptığı işlerin hesabını kendi kendine vererek şahsiyetinin ortaya çıkmasını sağlamasıdır. Sonrasında ise ikinci aşama gelmektedir. Bu da ilk aşamada olduğu gibi üç adımdan oluşmaktadır. Burada devreye giren ilk şey ızdırabın doğuşudur. İlk adımda kişinin sahip olduğu ızdıraptan dolayı duyduğu huzursuzluğu, şahsiyetinin olgunlaşması için kullanması gerekmektedir. Sonrasında ise sonsuzluktan kendisine yönelen emir ve

yasakları kabul ederek hareketini başlatmalıdır. Bu aşamanın son adımında ise kişinin girdiği yolda devam etmek üzere sebat gösterecek hali elde etmesi bulunmaktadır. Üçüncü aşama ise iki adımdan meydana gelmektedir. İlk olarak kişisel zevklerin ve hazların sonsuzluğun duygusuna feda edilmesi bulunmaktadır. İkinci olarak ise yapılan tüm işleri zorlanmadan ve şikayet etmeden yaparak iradeyi Hakk'ın iradesine katmak ve sonsuz huzuru elde etmek yatmaktadır (Topçu, 2017a, s.142-143).

Hareket adamının ortaya çıkabilmesinin ilk şartı kişinin ferdiyetinin farkında olmasıdır. Toplum adamı veya homo sociologicusun hareket adamına dönüşmesi çok zor gözükmektedir. Çünkü Topçu'nun saymış olduğu bütün maddeler en nihayetinde benliğini geliştirmiş fertlere hitap etmektedir. Toplum adamının iyi ile kötüyü belirlemesi toplumsal süreçlere bağlı olacaktır. Oysa ki yapılması gereken kişinin sübjektif bir deneyim yolu ile iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilecek hale gelmiş olmasıdır. Fakat buradaki sübjektiflik mutlak manada ele alınmamalıdır. Topçu, kişilerin kendi çabaları ile bu yetiyi elde etmelerini, hazır bir veri seti olarak almalarından daha faydalı bulmaktadır. Kişilerin iyi ve kötüyü tamamen kendi inisiyatifleri ile belirlemeleri kendisi tarafından da mümkün gözükmeyecektir. Daha önce görüldüğü üzere Topçu, toplumun ve diğer çevresel faktörlerin kişiler üzerindeki etkisini kabul etmekte ve mutlak bireycilik iddiasındaki kişilerin yanıldığını dile getirmektedir. Kişilerin tecrübeleri üzerinden iyi ve kötüyü tespit etmelerinin ardından yapacakları şey ise iradenin kıvılcımını tutuşturacak hareketi yapmaktır. Fertlerin iyiye doğru adım atma ve kötülükten kaçınmaya yönelik niyetleri iradenin ortaya çıkışını sağlayacaktır. İrade ortaya çıktıktan sonra ise şahsiyeti tamamlayacak hareketlerin yapılması gerekmektedir. Kişi kendi nefisini sorguya çekmesi ve kararlarını sorgulaması gerekmektedir. Bunun sebebi ise kendi aldıkları karar üzerinde diğer insanların etkisini ortaya koyabilmektir. Kişinin hareketini bulandıracak etkilerin tespiti ve ortadan kaldırılması hareket adamı için kritik bir meseledir. Fakat bununla birlikte insanlara karşı kendi yaptığı işlerin hesabını verecek bir düzeyde olması gerekmektedir. Toplum içinde yaşayan ve toplumun etkisini tamamen kabullenmeyen insan, topluma karşı hesap verebilir bir konumda olmalıdır. Hareket adamı yıkan değil, yapandır. Hareketini başlatan, iradesini ortaya koyan ve şahsiyetini tamamlayan insan artık ruhunda bir ızdırap taşımaktadır. Bu ızdırap nedeni ile insan huzursuzluk duyacaktır ve şahsiyeti pişecektir. Ardından ise kişinin yapacağı kendisini sonsuzluktan gelen emir ve yasalara adapte etmesidir. İnsan, iyiyi ve kötüyü kendisi belirlese bile önemli olanın

o mücadeleyi göstermiş olması gerektiği buradan da anlaşılmaktadır. En nihayetinde yapılacak olan, sonsuzluktan gelen emirlere ve yasaklara uymaktır. İkinci aşamayı tamamlayacak olan insanın girmiş olduğu bu çetin yolu tamamlayacak sabır ve sebatı gösterme kararlığına sahip olmasıdır. Bir hali elde etmekten daha zor olan o hali sürdürmektir. Bu nedenle son aşamaya geçmeden sabır vurgusu yapılmıştır. Üçüncü aşamada ise insanın kendi benliğinden geçerek sonsuzlukla kaynaşması gerçekleşecektir. Bu ise ebedi huzur anlamına gelmektedir. İslam insanının kemali tüm bu aşamaların yerine getirilmesi ile olacaktır.

Hareket adamının kemal yolculuğu birbiri ile zıt haller barındırmaktadır. İzdırap sahibi bir ruhun kendisi gibi olmayan insanlar ile beraber yaşaması ızdırabını bir kat daha artıracaktır. Topçu, islam insanının dünya imtihanından selamet ile çıkışını aşka bağlamaktadır. Bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

Onun asıl gayesi Allah'a gitmektir. Bu, dağların kabul etmediği emaneti yüklenen insana sunulmuş ilahi imtiyazdır. Bu imtiyazı elde etmenin, bu sefaletler mahşerindeki müthiş imtihanda başarı kazanmanın şartı aşka ulaşabilmektir. Çünkü aşk içinde bu çelişmelerin hepsi birden ortadan kalkıyor. Bu mahşer yeri bir cennet oluyor. Bütün insanlar aşk içinde birleşiyorlar ve kendilerindeki hayvani unsurdan sıyrılıyorlar. Aşk yolu dinin yoludur ve bütün fani gözükken şeylerin aşkından fani olan varlık vücut, çehre, emeller ve şekiller silinip de yalnız aşk ortada kalınca işte o Allah'ın aşkıdır, varlığın mutlak sevgisidir. Fuzuli onu seziyordu. Yunus anladı ve anlattı. Tabiatın aşkı, insanın aşkı, vatanın ve vecdin aşkı ve bütün aşklar bağlandıkları konulardan tastamam ayrıлып da saf ve mutlak olarak ele alınınca önce O, aşkın aşkıdır, Muhammed'in yolunda murada erdikten sonra Allah'ın aşkı olduğu bilinir. Aşkın gerçek sahibi "benden içerü varlığı bilinen Ben"dir. (Topçu, 2017b, s.38)

İslam insanının sahip olması gereken en değerli şey aşktır. Bu aşk sayesinde gayesini unutmaz, sırtlanmış olduğu ağır yükü taşıma kuvvetini kendinde bulabilir. Dünya, kendisi için kötülüklerle ve alçaklıklarla dolu bir yer iken aşk sayesinde cennetten bir köşe olmaktadır. Topçu'ya göre dinin yaşanacağı yol üzerinde ancak aşk ile yürünebilmektedir. Ona göre aşk öyle bir şeydir ki, kişiye kendi varlığını tamamen unutturur ve sadece aşk kalır. Geçmişimizde bu hakikati anlayan ve anlatan insanlar bulunmaktadır. Topçu'nun benlik gelişiminde mazi vurgusu yapmasının sebeplerinden biri de bu insanlarla tanışmayan kişilerin şahsiyet gelişimlerinin eksik kalacağı veya zor



olacağını düşünmesidir. Yunus'un kendi içinde tanımladığı benlik aşkın da kaynağı olmaktadır. Aynı zamanda insanın cevheri bu benliktedir. Hareket adamı veya İslam insanı, kendi içindeki bu benliği bulan ve aşkını onda kemale erdiren kişidir. Bunun ardından kendisi için arzular, emeller veya hülyalar söz konusu olmayacaktır. Fayda ve hesabı boşa düşecektir.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Homo economicus kavramı dayandığı temeller itibari ile modern bir bilim olan ekonomiden tarihsel olarak eskiye dayanmaktadır. Antik Yunan'dan taşıdığı izler, felsefeyi bünyesinden çıkarmak isteyen ekonomi biliminin atamadığı son kalıntılar olmaktadır. Matematiğin mutlak hakimiyetini ilan etmiş olduğu disiplinde felsefi tartışmalar kendisine yer bulamamaktadır. Ekonomistlerin çoğu için iktisadi düşünce ile uğraşmak yerine ekonominin kendisi ile uğraşmak daha faydalı bir aktivite olacaktır. Fayda ençoklaştırmanın devreye girmesi nedeni ile fonksiyonda kendisine bir yer bulamayan düşünsel uğraşlar da bir dışlanma sürecine girmişlerdir. Fakat insan meselesi ekonominin kendisini geri çekebileceği bir mesele olmamaktadır. Homo economicus üzerine birtakım tartışmalar ve araştırmalar halen sürmektedir. Özellikle davranışçı iktisat ve nöro-iktisat çalışmaları, ekonomi disiplini ile uğraşan insanların insan üzerine yeni yorumlar getirmesine neden olmaktadır. Bu doğrultuda yapılan tespitlerden biri de homo economicusun öldüğü üzerine olmuştur. Fakat görülüyor ki homo economicusun ölmesi ve izlerinin disiplinden silinmesi kolay bir süreç olmayacaktır. Homo economicus ölümüne yönelik tartışmaların kendisi bile kavramın ölmediğini ve canlılığını bir şekilde ortaya koyduğunu kanıtlamaktadır. O halde yapılması gereken kavramın önemini bir kez daha sorgulanmasıdır.

Homo economicus, her ne kadar modern iktisadın kurucu babası olan Adam Smith'e izafe edilmeye çalışılsa bile kendisinin eserlerinde homo economicusa yönelik doğrudan bir kavramlaştırmaya rastlanmamaktadır. Aydınlanmacı bir düşüncenin sonucu olmakla birlikte homo economicus, yaşadığı dönemin düşünürleri ile aynı etik yargıları paylaşmadığı için eleştirilere tabi tutulmaktadır. Özellikle bencil doğasının ön plana çıkarılması nedeni ile toplumsal problemlerin kaynağı olabileceği düşünülmektedir. Fakat ekonomi biliminin etik kaygılardan bağımsız olarak hareket etmesi sonucu bu kaygılar da göz ardı edilmiş olmaktadır. Aslında burada ekonomi bilimine yönelik bir suçlama söz konusu değildir. Pozitif doğa bilimleri gibi olmak isteyen bir sosyal bilimin yapması gereken şey kendisini değer yargılarından kurtarmak olacaktır. Bilim, iyi ile kötüyü veya güzel ile çirkini ayırt etmeye yarayacak bilgiyi ortaya koyma amacını taşımamaktadır. Olması gerekeni değil olanı ortaya koymaktadır. Ekonominin felsefenin içinden kopup bilim olma yolculuğunun dönüm noktalarından biri de homo economicus

kavramı olmuştur. Ekonomi disiplini fayda gibi soyut bir ilkeyi homo economicus sayesinde evrenselleştirerek tümel bir bilgi kümesi oluşturmayı başarmıştır.

Topçu'nun homo economicusa karşı çıkışının bir nedeni olarak sahip olunan bilgi anlayışları zikredilebilir. Ona göre ampirist ve rasyonalistlerin bilgi edinmeden tek bir yöntemi kabul etmesi hatalıdır. Kendisine göre bilgi edinmenin beş farklı yolu vardır. Bunlar sırası ile şu şekildedir; zeka, sezgi, ihtiras, merhamet ve aşk (Topçu, 2017b, s.133). O halde sınırları pozitif bilim tarafından çizilmiş olan homo economicusun Topçu'nun zihin dünyasında bir karşılığı olması mümkün gözükmemektedir. Homo economicus kavramı kendi bilgi anlayışı içerisinde genel itibari ile tutarlı gözükmemektedir. O halde homo economicusa pozitif bilgi üretim mekanizmaları içinden getirilecek eleştiriler, kavramın sonunu getirmeyecek veya kendisine alternatif oluşturmayacaktır. Örneğin kavramı oluşturan temel bileşenlerden biri olan mutlak rasyonaliteye yönelik getirilen sınırlı rasyonalite eleştirisi büyük bir dönüşümün öncüsü görülmüştür. Özellikle rasyonalite kavramını eleştirenler tarafından kullanılmak istenmiştir. Fakat sınırlı rasyonalite ile ortaya atılan görüşler rasyonalitenin çerçevesini oluşturmuş ve kavramı daha da güçlendirmiştir. Homo islamicusa dair görüşler de bu minvalde ele alınmalıdır. Homo economicusa bir alternatif olarak ortaya atılmakta fakat homo economicusun temel varsayımlarına ciddi bir meydan okumada bulunamamaktadır. Sınırlı rasyonaliteyi, rasyonalite kavramına muhalefet etmek için kullanmak kişiyi ancak muhalefet ettiği şeyi kabul etmeye götürür. Bu nedenle Levent'in (2019) de belirttiği gibi homo economicusa yapılacak eleştiriler ontolojik düzeyde olmalıdır. Fakat İslam ekonomisi çalışmalarında gördüğümüz üzere aynı ontoloji üzerinden aynı insan üretilmekte, ve nihayetinde yapılan işin bir alternatif olduğu iddiası sürdürülmektedir. Bu çalışmada yapılmak istenen ise Topçu'nun ortaya koyduğu farklı ontoloji üzerinden bir insan tanımlama çabasıdır.

İslam insanı olarak ifade ettiğimiz, Topçu tarafından ise hareket adamı veya kamil insan olarak tanımlanan insanın en temel özelliği hareket sahibi olmasıdır. Fakat bu hareketi, homo economicus gibi kayıtsız bir hürriyetten ve mutlak bir bireycilikten kaynaklanmamaktadır. O halde Topçu'nun insanının homo economicustan ayrıştığı ilk nokta olarak metodolojik bireycilik meselesi zikredilebilir. Topçu'da özgürlük kişinin kendiliğinden elde ettiği bir şey değildir. Özgürlük ancak, mutlak özgür olan Hakk'ın iradesine katılmak ile elde edilebilecek bir şeydir. Topçu'nun durduğu yer determinizm ile sınırsız özgürlük arasında bulunmaktadır. Fakat homo economicusta mevcut olan

metodolojik bireycilik özgürlüğü insanın kendisinde bulan bir anlayışa sahiptir. İnsanın özgürlüğünü bizzat kendisinde görmesi ise hümanizm sonrası olmuştur. Tanrı'nın evrenden atıldıktan sonra kainatı kendi etrafında döndürmeye başlayan insan için sınırlılıklar da ortadan kalkacak ve mutlak özgürlük gerçekleşmiş olacaktır. Topçu için de insan meselesi öncelikli olmakla birlikte hiçbir zaman için mutlaklaştırılmamıştır. Ona göre insanlığı kurtaracak davranış insana kıymet göstermektir. Allah'ın eşref-i mahlukat olarak tanımladığı insana hak ettiği değeri vermek gerekmektedir (Topçu, 2017e, s.31). Burada kendisini hümanistlerden ayıracak önemli bir ayrıntı bulunmaktadır. İnsana asıl değerini veren şey kendisi değil, Allah'tır. Yaratılmışların en şerefli olarak insanın gösterilmesi nedeni ile insan her türlü itibarı hak eden bir varlıktır. Fakat kendi konumunu yaratılmışların arasından çıkararak Tanrı seviyesine çekmeye çalışmak ancak haddi aşmak olacaktır.

Metodolojik bireycilik Topçu tarafından eleştirilen bir şey olmakla birlikte, insan varlığının asli hüviyetini kazanması için kendisindeki ferdiyeti tanınması da önemli gözükmektedir. Kişinin kendinde hareketi başlatmasının ve şahsiyetini geliştirmesinin ön koşulu benliğinin farkında olmasıdır. Bu farkındalığı kazanamayan insan toplum tarafından ezilecek ve yönlendirilecektir. O halde uç bir noktada dolanan bireyciliği kabul etmemekle birlikte Topçu için bireyin önemli bir konumu bulunduğu rahatlıkla dile getirilebilir.

Kamil insanın homo economicus'tan ayrıldığı bir diğer nokta ise rasyonalite konusunda olmaktadır. Rasyonalite *birimlendirme* işleminin yapıldığı ve hesabın söz konusu olduğu bir akıl yürütme biçimidir. Rasyonaliteyi akılcılık ile özdeşleştirmek akıl yürütme eyleminin kapsamını ciddi manada daraltmak demektir. Böyle bir hataya düşülmek için metin içerisinde kavram akılcılık olarak ifade edilmemiştir. Topçu da zekacılık kavramını kullandığında rasyonalizmi kastetmektedir. Bir bilgi edinme metodu olarak rasyonalizm ile ekonomide kullanılan rasyonalite kavramı tam olarak özdeş değildir. Doktora tezinde intelektualisme olarak kullanırken Türkçeye zekacılık olarak tercüme etmektedir. Topçu insanın rasyonel bir varlık olarak tanımlanmasını kabul etmeyecektir. Ona göre ideal insan hareketlerini rasyonel olarak belirlemeyecektir. Hareket adamının hareketlerini belirleyecek olan Hakk'ın iradesidir. Kendi iradesini O'nun iradesi ile birleştiren insanın davranışlarının bir ölçüsü olarak rasyonelliğin belirlenmesi söz konusu değildir. Fırat Mollaer (2016b) araçsal rasyonalitenin karşısında isyan ahlakını

konumlandırmaktadır. Fakat isyan ahlakı yerine vahdet-i vücud anlayışından doğan iradenin rasyonalite karşısına konumlandırılması daha uygun düşmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere isyan ahlakını temellendiren fikirler hareket felsefesinden ve vahdet-i vücud anlayışından gelmektedir. Homo economicusa yönelik ontolojik düzlemde eleştiri getirilmesi gerekliliğinin haklılığı da ortaya çıkmış olacaktır. Çünkü homo islamicus anlayışına göre insan rasyonel bir varlıktır. Sürekli hesap peşinde koşan bir insan Topçu için hareket adamı olamaz. Çünkü o kendi nefsinden geçmesinden ötürü hesapsız kitapsız bir şekilde Varlık'ın iradesine katılmaktadır.

Rasyonalite meselesinde değinilmesi gereken bir mevzu daha bulunmaktadır. Ekonomik aktivitelerin rasyonel olarak gerçekleştiği düşüncesinin Yahudi toplumunda bulunduğu iddia edilmektedir (M. Özel, 1992b, s.136). Buna göre hesabi akıl insan toplumlarında Yahudiler içinde bulunmaktaydı ve evrensel bir olgu değildi. Özellikle Ortaçağ Avrupa'sında faiz hesabı yapmaları üzere istihdam edilmişlerdir. Nurettin Topçu, bazı yazılarında Yahudiler ile ilgili görüş belirtmektedir. Mollaer'e (2016b, s.127) göre Topçu'nun analizinde Yahudiler homo economicus olarak yer almaktadır. Fakat Topçu'nun Yahudiler ile homo economicus arasında doğrudan bir bağlantı kurduğu ifadeler yer almamaktadır. Ancak bazı ifadeleri kendisinin de Yahudilerin kapitalizm ile irtibatı konusunda Werner Sombart benzeri düşünceleri taşıdığı sonucuna çıkmaktadır. Ona göre "para ile Yahudi'nin birleşmesinden meydana gelen varlık esrarengiz, sihirkar bir nesnedir" (Topçu, 2017e, s.238). Homo economicus nihayetinde bir soyutlamadır. Gerçek hayatta karşılaştığımız özellikleri olmakla birlikte insanı birebir karşılayan bir tiplene olmadığı ekonomi disiplini içerisinde de itiraf edilmektedir. Fakat Topçu'nun eleştirileri gerçek hayatta var olan bazı Yahudilere yöneliktir. Dolayısıyla kendisinin Yahudi ile homo economicus arasında doğrudan bir özdeşlik kurduğunu söylemek güç olacaktır. Bununla birlikte Topçu'ya göre büyük sanayi Yahudilerin elindedir (Topçu, 2017f, s.136). Ayrıca Yahudiler gibi aklın sahip olduğu bütün kuvvetin kazanç peşinde çalıştırıldığında dünya hakimiyetinin sınırlarının çözülebileceğini söylemektedir (Topçu, 2017e, s.114).

Fayda fonksiyonunun anlamını yitirmesi ise isyan ahlakının bir sonucudur. Buna göre insan, kendi içerisinde var olan Allah'lı benliği tanıdığı ve bu benliği vücuduna hakim kıldığında emellerinden, arzularından ve hırslarından sıyrılmış olacaktır. Dileyen veya isteyen kendisi olmayacaktır. İsyân da Allah'a karşı olan benliğe yapılmaktadır.

Dolayısıyla faydasının ve hazlarının peşinde koşan insan, Topçu'ya göre hareket adamı olamayacaktır. Oadaki varlık sevgisi karşılıksızdır. Menfaat güdülen aşk, hakiki aşk olmayacaktır. İslam ekonomisi çalışmalarındaki homo islamicus ise böyle değildir. Fayda fonksiyonu onun için halen geçerli bir gerçekliktir. Yapılması gereken ise fonksiyonun içine bir değişken olarak ölümden sonra görülecek azabı veya elde edilecek ödülleri koymaktır. Bu yapıldıktan sonra insan faydasını ençoklaştırma yönünde hareket etmeye devam edecektir. Dolayısıyla bu hususta homo economicustan bir farkı bulunmayacaktır. Topçu bu insanları şu şekilde tarif etmektedir:

Bunlar, hep dünya tarlasına gömülü emellerle hırsların yüzünü boyayarak İslam'ın ruhuna yerleştirmeye çalışırken farkında olmadan, büyük teknik yarışında koşan asrımızın canavar hırslarının müdafaasını yapmaktadırlar. Hem böylelikle yabancılar ve inanmayanlar tarafından beğenildiklerini düşünerek bu aşağılık duygusundan kuvvet alıyorlar. Asrımızda İslam idealizminin yeniden hayat kazanması bunlardan beklenemez. İslami diye ellerine geçen unsurları övmekten başka sermayeleri olmayan bu nesil, kendinden evvelkilerin medhiyyesini yapmaktan fazla bir ruhi güce sahip değildir. (Topçu, 2017b, s.53)

Oysa ki Topçu'nun öngördüğü insan, Allah ile fayda-zarar ekseninde bir pazarlık içerisinde olmamaktadır. Kendi benliğini tamamı ile O'nun benliğine katmanın uğraşını vermektedir. Dolayısıyla İslam'ın ruhuna zarar vermesi gibi bir durum söz konusu değildir. Yahut kendi arzularını İslam elbisesi giyerek gerçekleştirme niyeti bulunmamaktadır.

Sonuç olarak, homo economicusun varlık boyutu ele alınmadan ve temel bileşenlerine itiraz edilmeden karşı çıkılması anlamsız gözükmemektedir. Homo economicusun dini bir kimlik elde etmesi ile ortaya çıkan homo islamicusun, İslam ekonomisi çalışmalarının alternatif olma iddiasını gerçekleştirme mümkün gözükmemektedir. Olgular ile yüzleşmek hakikatin ortaya çıkması için önemlidir. Topçu'nun tasvir ettiği hareket adamı homo economicusa bir meydan okuma içermektedir. Fakat toplumun tamamının bu tür insanlardan oluştuğunu varsayarak inşa edilecek bir ekonomik teorinin de uygulanabilirliği problemlidir. Fertlerden başlayarak yaşanacak bir dönüşüm sonucunda, Topçu'nun ideal olarak ortaya koyduğu şeylerin gerçekleşme iradesi ortaya çıkacaktır.

## KAYNAKÇA

- Akgül, M. (1999). *Türk Modernleşmesi ve Din* (1. bs.). Konya: Çizgi.
- Asutay, M. (2007a). A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1(2), 3–18.
- Asutay, M. (2007b). Conceptualisation of the Second Best Solution In Overcoming the Social Failure of Islamic Banking and Finance: Examining the Overpowering of Homoislamicus by Homoeconomicus. *IIUM Journal of Economics and Management*, 15(2), 167–195.
- Azamat, N. (1992). BEKKİNE, Abdülaziz. *TDV İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Bilici, F. (2003). MASSIGNON, Louis. *TDV İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/massignon-louis> adresinden erişildi.
- Birgül, M. (2013). *İrade Hareket İsyân Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi 1* (1. bs.). İstanbul: Dergah.
- Bowles, S. ve Gintis, H. (2010). Walrasian Economics in Retrospect. *The Quarterly Journal of Economics*, 115(4), 1411–1439.
- Buğra, A. (2018). *İktisatçılar ve İnsanlar* (11. bs.). İstanbul: İletişim.
- Cevizci, A. (2016). *İlkçağ Felsefesi* (10. bs.). İstanbul: Say.
- Chapra, M. U. (2008). Islamic Economics: What It Is and How It Developed. *EH.Net Encyclopedia*. 9 Mart 2020 tarihinde <http://eh.net/encyclopedia/islamic-economics-what-it-is-and-how-it-developed/> adresinden erişildi.
- Civelek, M. (2017). *Kırk Yıl Sonra Dün Gibi Nurettin Topçu* (2. bs.). İstanbul: Dergah.
- Curtis, A. (2002). *The Century of the Self*. United Kingdom: BBC.

- Demirli, E. (2012). VAHDET-i VÜCÛD. *TDV İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Doucouliağos, C. (1994). A Note on the Evolution of Homo Economicus. *Journal of Economic Issues*, 28(3), 877–883.
- Driver, J. (2014). The History of Utilitarianism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- En-Neccar, A. (1978). *İslam Ekonomisine Giriş* (1. bs.). İstanbul: Hilal Yayınları.
- Gilbert, K. (1924). Maurice Blondel's Philosophy of Action. *The Philosophical Review*, 33(3), 273–285.
- Gorz, A. (2019). *İktisadi Aklın Eleştirisi* (3. bs.). İstanbul: Ayrıntı.
- Han, B.-C. (2019). *Güzeli Kurtarmak* (2. bs.). İstanbul: İnsan.
- Horkheimer, M. (2018). *Akıl Tutulması* (3. bs.). İstanbul: Metis.
- Irene, C. ve Tseng, L.-M. (2008). Evolution of " Homo Economicus ". *American Journal of Economics and Sociology*, 67(2), 265–286.
- Işık, E. (2019). *NURETTİN TOPÇU Çağdaş Bir Dervişin Dünyası* (1. bs.). İstanbul: Dergah.
- Iztırıp. (y.y.). *Kubbealtı Lugatı*. 29 Mart 2020 tarihinde <http://lugatim.com/s/iztırıp> adresinden erişildi.
- Jones, W. T. (2006). *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi* (1. bs.). İstanbul: Paradigma.
- Kara, İ. (2018). *İsyan Ahlakı Peşinde Nurettin Topçu Albümü* (1. bs.). İstanbul: Dergah.
- Karatani, K. (2017). *Dünya Tarihinin Yapısı* (1. bs.). İstanbul: Metis.
- Kazgan, G. (2010). *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi* (15. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Khan, M. A. (2017). *İslam İktisadına Giriş* (1. bs.). İstanbul: İktisat.



- Kılıç, M. E. (2019). *İbnü'l-Arabî* (3. bs.). İstanbul: İSAM.
- Kızılkaya, N. (2019). İktisadi Selefilik: Modern İslam İktisadı Çalışmalarında Hafıza Kaybı. *İslam İktisadı Metodolojisi Sorunlar ve Çözüm Önerileri* içinde (1. bs., ss. 401–430). İstanbul: İktisat.
- Levent, A. (2019). Homo Economicus, Rasyonel Birey ve Ortodoks İktisat. L. Sunar ve L. Karagöz (Ed.), *İnsanı Yeniden Düşünmek* içinde (1. bs., ss. 101–130). İstanbul: İlem.
- Mollaer, F. (2016a). *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu* (2. bs.). İstanbul: Dergah.
- Mollaer, F. (2016b). *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar* (2. bs.). İstanbul: Dergah.
- Moss, L. S. (2010). Hobbes and the early uses of economic method. *American Journal of Economics and Sociology*, 69(1), 499–523. doi:10.1111/j.1536-7150.2009.00675.x
- Özel, H. (2013). *Piyasa Ütopyası* (2. bs.). Ankara: BilgeSu.
- Özel, M. (1992a). İktisadi Düşüncenin Laikleşmesi. A. Tabakoğlu ve S. Çelenk (Ed.), *Bilgi, Bilim ve İslam 2* içinde (ss. 105–152). İstanbul: İSAV.
- Özel, M. (1992b). İktisadi Düşüncenin Laikleşmesi. A. Tabakoğlu ve S. Çelenk (Ed.), *Bilgi, Bilim ve İslam 2* içinde (ss. 105–119). İstanbul: İSAV.
- Persky, J. (1995). Retrospectives: The Ethology of Homo Economicus. *Journal of Economic Perspectives*, 9(2), 221–231. doi:10.1257/jep.9.2.221
- Read, J. (2009). A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity. *Foucault Studies*, (6), 25–36. doi:10.1109/ISIE.2018.8433589
- Robbins, L. (1932). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan and Co. Limited. <http://mises.org/books/robbinssay.pdf> adresinden erişildi.

- Rodriguez-Sickert, C. (2009). Homo economicus. J. Peil ve van I. Staveren (Ed.), *Handbook of Economics and Ethics* içinde (ss. 223–229). Cheltenham: Edward Elgar. doi:10.5860/choice.47-3282
- Skousen, M. (2016). *İktisadi Düşünce Tarihi* (7. bs.). Ankara: Adres.
- Suckiel, E. K. (2003). *William James'in Pragmatik Felsefesi*. İstanbul: Paradigma.
- Tabakoğlu, A. (2005). *İslam İktisadı-Toplu Makaleler II* (1. bs.). İstanbul: Kitabevi.
- Tabakoğlu, A. (2013). *İslam İktisadına Giriş* (3. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2016a). *Yarıncı Türkiye* (13. bs.). İstanbul.
- Topçu, N. (2016b). *İsyan Ahlakı Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali* (2. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017a). *Kültür ve Medeniyet* (12. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017b). *İslam ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf* (12. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017c). *Psikoloji* (7. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017d). *İsyan Ahlakı* (22. bs.). İstanbul.
- Topçu, N. (2017e). *Ahlak Nizamı* (10. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017f). *Millet Mistikleri* (5. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017g). *Bergson* (7. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017h). *Büyük Fetih* (12. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017i). *Türkiye'nin Maarif Davası* (26. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017j). *Var Olmak* (21. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017k). *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi* (7. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2017l). *Taşralı*. İstanbul: Dergah.

- Topçu, N. (2018a). *Mehmet Akif* (11. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2018b). *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi* (8. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2018c). *Ahlak* (12. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2018d). *Amerikan Mektupları-Düşünen Adam Aranızda* (5. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2018e). *Sosyoloji* (8. bs.). İstanbul: Dergah.
- Topçu, N. (2018f). *Felsefe* (8. bs.). İstanbul: Dergah.
- Tosun, N. (2018). Nakşibendiyye. S. Ceyhan (Ed.), *Türkiye’de Tarikatler: Tarih ve Kültür* içinde (2. bs., ss. 611–694). İstanbul: İSAM.
- Vankulu, M. E. (2015). *Vankulu Lügati 2*. (M. Koç ve E. Tanrıverdi, Ed.) (1. bs.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Whatmore, R. (2017). *Entelektüel Tarih Nedir?* (1. bs.). İstanbul: Işık.
- Williams, T. D. ve Bengtsson, J. O. (2020). Personalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Yılmaz, F. (2009). *Rasyonalite* (1. bs.). İstanbul: Paradigma.
- Zaim, S. (1992). *İnsan, İslam ve Ekonomi* (1. bs.). İstanbul: Yeni Asya Yayınları.
- Zaman, A. (2014). İslam Ekonomisini Yeniden Tanımlamak. T. Eğri, O. Karasu ve N. Kızılkaya (Ed.), *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek* içinde (ss. 89–112). İstanbul: İGİAD.

## **ÖZGEÇMİŞ**

2012 yılında Karabük Fen Lisesi'nden, 2017 yılında ise Boğaziçi Üniversitesi İşletme bölümünden mezun oldu. İstanbul Eğitim ve Araştırma Vakfı'nda Arapça, İslami ilimler ve sosyal bilimlere dair dersler aldı. Dil eğitimi için İngiltere ve Ürdün'de bulundu. 2017 yılında İstanbul Üniversitesi'nde başladığı İslam Ekonomisi ve Finansı lisansüstü eğitimine Sakarya Üniversitesi'nde devam etmektedir. Sakarya Üniversitesi İSEFAM'da araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.