

MODERN İKTİSADİ DÜŞÜNCENİN TEOLOJİK ARKA PLANI

ÇEVİRİ EDITÖRÜ
PROF. DR. MEHMET SARAÇ



İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
İSLAM İKTİSADİ ve
FİNANSİ UYGULAMA ve
ARAŞTIRMA MERKEZİ



TÜRKİYE
KATILIM
BANKALARI
BİRLİĞİ

"Türkiye katılıma güçleniyor"

**MODERN İKTİSADÎ
DÜŞÜNCENİN TEOLOJİK
ARKA PLANI**

İSTANBUL, 2018

İSİFAM Yayınları, Yayın No:3
Modern İktisadî Düşüncenin Teolojik Arka Planı

Çeviren

Melih Oktay

Çeviri Editörü

Prof. Dr. Mehmet Saraç

Yayın Sponsoru

Türkiye Katılım Bankaları Birliği

Tasarım ve Grafik Uygulama

Serdar Canlı

Baskı

Mavi Ofset

Tel: +90 212 549 25 30

İletişim Adresi

Adres: Seyyid Hasan Paşa Medresesi

Kimyager Derviş Paşa Sk. No:16,

34134 Beyazıt/İSTANBUL

Tel: +90 212 440 00 00 - 16105

E-Posta: isifam@istanbul.edu.tr

islamiktisadi.istanbul.edu.tr



İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
İSLAM İKTİSADİ ve
FİNANST UYGULAMA ve
ARAŞTIRMA MERKEZİ



TÜRKİYE
KATILIM
BANKALARI
BİRLİĞİ

"Türkiye katılmala güçleniyor"

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	5
SUNUŞ	7
1. İNANÇ VE İKTİSADÎ DÜŞÜNCE	9
2. SMITHÇİ DEVRİMDE DİNİ DÜŞÜNCENİN ETKİSİ	47
3. TANRI VE PİYASA: ADAM SMITH'İN GÖRÜNMEZ ELİ	53
4. MARJİNAL FAYDA TEORİSİNİN TARİHİ: FELSEFİ ARKA PLANI	69
5. MALTHUS'UN TEOLOJİK FİKİRLERİ VE NÜFUS İLKESİNİN ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	77
6. KARL MARX: DİNDAR KIYAMET-BİLİMCİ OLAN KOMÜNİST	89
7. LİBERAL JANSENCİLER VE ONSEKİZİNCİ YÜZYIL FRANSA'SINDA FAİZ	103
8. MODERN YOKSULLUK POLİTİKASININ DİNİ KÖKENLERİ: KATOLİK, LUTHERCİ VE REFORME EDİLMİŞ PROTESTAN GELENEKLERİN KARŞILAŞTIRILMASI	119

ÖNSÖZ

Günümüz dünyasındaki egemen ana akım iktisat öğretisinin, 17. Yüzyıl sonrası yükselen pozitivist anlayışın bir tezahürü olarak vahiy bilgisinden, inançlardan ve metafizik boyuttan bağımsız bir disiplin olduğu iddia edilir. Aydınlanma diye ifade edilen süreçle birlikte bilimsel bilgi kaynaklarının sadece akıl, gözlem ve deneyle sınırlı olduğu, ve Newton fiziğinin sosyal bilimler metodolojisine uygulanması sonucu iktisat öğretisinin bir bilim dalı olarak tanımlanabilmesi için insanın inançlarından ve metafizik alemden beslenmesinin söz konusu olamayacağı öne sürüldü.

Batı kaynaklı pozitivist anlayış, aslında yine Batı'dan çok ciddi eleştiriler de aldı. Bu süreçte örneğin Popper'in "yanlışlanabilirlik" yaklaşımı, Kuhn'un "paradigma" kavramı, Feyerabend'in "her şey gider" ilkesi öne çıkan, ciddi ses getiren çalışmalardır. Bugün özellikle ileri düzey akademik çalışmalarda bu yaklaşımlar ciddi biçimde ele alınsa da, geniş kitlelere hitap eden lisans düzeyindeki yükseköğretimde hala pozitivist anlayışın egemen olduğu, temel ders kitaplarının bu anlayışa dayandığı açıkça görülmektedir. Doğal olarak küresel ekonomik düzen ve kurumsal yapılar da bu anlayışa uygun biçimde oluşmakta ve işlemektedir.

Egemen iktisat öğretilerine bilhassa krizlerden sonra ciddi biçimde yöneltilen eleştiriler, alternatif paradigma arayışlarını da hızlandırmıştır. Zira gerçekten de egemen iktisat anlayışına dayalı küresel sistem, "adil ve sürdürülebilir" refahı gerçekleştirmekte çok ciddi biçimde başarısız olmaktadır, çünkü en başta insan gerçeğini yeterince anlayamamıştır. Burada öne çıkan en belirgin alternatif yaklaşımlardan biri örneğin davranışsal ekonomi ve finans disiplinidir. Nitekim Nobel ekonomi ödülleri geçen yıllarda arka arkaya bu alanda çalışan iktisatçılara verilmesi de bu konudaki önemli göstergelerdendir.

Bugün iktisat disiplininin en baştan amacı, kapsamı ve metodolojisi ile yeniden ele alınması artık kaçınılmaz olmuştur. İşte bu süreçte yapılacak ilk işlerden biri, günümüzdeki ana akım iktisadın kendisini tanımlarken ortaya koyduğu iddiayı, yani "metafizikten, vahiy bilgisinden ya da teolojiden soyutlanmış" ambalajını tekrar sorgulamaktır. Temel sorun, kendisini vahiy bilgisinden, dini temellerden, metafizikten soyutlamış görünen bugünkü egemen iktisadın temelinde teolojinin bir şekilde pekâlâ var

olduğunun, en azından teolojik etkilerin gizlenmesi sorunudur. Bugünkü ana akım iktisadı inşa eden pek çok iktisatçının aslında birer Yahudi ya da Hristiyan teolog, rahip ya da dindar kimseler olduğu bir sır değildir. Ne var ki bugün mesela Smith'e Ricardo'ya, Marx'a, Keynes'e ve Freidman'a Hristiyan ya da Yahudi iktisatçılar olarak atıf yapmayız, bunun yerine "Klasik iktisat," "Marksizm," "Keynesçi," ve "Monetarist," iktisattan bahsederiz ve bunların kurucuların dini inanışlarından etkilenebileceklerini pek de düşünmeyiz. Halbuki bu iktisatçıların, teorilerini kurarken dayandıkları ön kabuller ve varsayımların dünya görüşlerinden etkilenmemiş olmaları mümkün değildir. Nitekim bu çalışmada bu gerçek bütün çıplaklığı ile ortaya konmakta, bugün vahiy bilgisinden soyutlanmış görünen iktisadın, aslında nasıl bir inanç etkisi altında olduğu gözler önüne serilmektedir. Bu inançların İslam'dan sonra artık mensuh hükmünde olduğu dikkate alındığında bugünkü egemen öğretinin, adil ve sürdürülebilir refahın sağlanmasında neden yetersiz kaldığı da rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Bu çalışma, bir yandan bugün egemen paradigmanın gizlediği teolojik temeli ifşa ederken aslında "vahiy bilgisini dışlayan bilimsellik" iddiasının geçersiz olduğunu, vahiy bilgisini dışlayarak bilim yapılamayacağını ortaya koymuş olmaktadır. Bu çalışmayla "İslam İktisadı" dediğimiz disiplini bugün gizli ya da açık biçimde bilimsel bilgi alanının dışında kabul etme gayretlerinin de dayanaksız olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İslam iktisatçılarının, dayandığı dünya görüşlerini en başından açıkça beyan etmekle, bilim etiği açısından takdir edilmesi gereken bir duruş gösterdiği de söylenebilir.

Bu eserde, yukarıda arz edilen meseleyi ortaya koyan biri özgün, yedi adet de çeviri makale yer almaktadır. Çevirisi yapılan yedi makale, bu konuda en sık başvuru alan ve atıf alan çalışmalar olup, başlangıçta yer alan makale ise meseleyi genel olarak tanımlamakta ve tartışmaktadır. Çeviride motamot yaklaşım ile uyarılma arasında bir denge gözetilmiştir. Türkçe metinde parantez içinde üç nokta görülen yerler, konunun özünü ilgilendiren, çok tali bilgiler içeren bazı cümlelerin çeviri metnine alınmadığını göstermektedir.

İSİFAM'ın TKBB ile birlikte yürüttüğü yayın projesinin ikinci eseri olan bu çalışmanın hem akademik çalışmalara, hem de daha adil ve sürdürülebilir bir ekonomik sistem arayışlarına katkı vermesini temenni ediyorum.

PROF. DR. MEHMET SARAÇ

SUNUŞ

Katılım bankacılığı, faizsizlik prensiplerine göre çalışan, bu prensiplere uygun her türlü bankacılık faaliyetlerini gerçekleştiren, kr ve zarara katılma esasına göre fon toplayıp ticaret, ortaklık ve finansal kiralama vb. yöntemleriyle fon kullandıran bir bankacılık modelidir. Bankaların isimlerindeki “katılım” sözcüğü, yapılan bankacılık türünün kr ve zarara katılma prensibine dayalı bir bankacılık olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu bankalar, tasarruf sahiplerinden topladıkları fonları, faizsiz finansman prensipleri dahilinde ticaret ve sanayide değerlendirerek, oluşan kr ve zararı tasarruf sahipleriyle paylaşırlar. Türkiye’de ve dünyada halkın bir kesimi, faiz gelirlerinden uzak durmaktadır. Bu nedenle klasik bankalara gitmeyen fonlar tıl kalmaktadır. Katılım bankaları da klasik bankalara gitmeyen bu fonları ekonomiye kazandırmak ve tasarruf sahiplerinin fonlarını güvenle saklamalarına ve değerlendirmelerine yardımcı olmak amacıyla kurulmuştur.

Türk mali sektöründe haklı bir yer edinen ve ekonomik krizlerden kamu desteği olmaksızın kendi iç dinamikleri sayesinde başarı ile çıkan katılım bankaları, Türk ekonomisine çok yönlü katkılar sağlamıştır. Katılım bankaları, uyguladıkları finansman teknikleri ile ülkemizde önemli bir sorun olan kayıt dış ekonominin kayıt altına alınmasında dikkate değer bir fonksiyon icra etmektedir. Sanayici ve tüccarın ihtiyaç duyduğu malın fatura karşılığı teminini sağlayarak kayıtlı ekonominin genişlemesine katkıda bulunmaktadır. Böylece, bir yandan kayıt dış ekonomi azaltılmış, diğer yandan devletin vergi gelirlerinin artması sağlanmış olmaktadır.

Elinizdeki eser Türkiye Katılım Bankaları Birliği ile İstanbul Üniversitesi İslam İktisadı ve Finansı Uygulama ve Araştırma Merkezi’nin ortaklaşa yürüttükleri çalışma ile İslami finans alanında yabancı dilde yayınlanmış 20 temel eserin Türkçeye çevrilmesini kapsayan projemizin ikinci eseridir. 8 farklı makaleden oluşan bu eser modern iktisadın temellerini sorgulamaktadır.

Kitabın okuyuculara katkı sağlayacağını düşünüyor ve hayırlara vesile olmasını temenni ediyoruz.

OSMAN AKYÜZ

TKBB GENEL SEKRETERİ

İNANÇ VE İKTİSADÎ DÜŞÜNCE

MELİH OKTAY

Her türlü insan faaliyeti, neticede ruhi çabaya dayanır; onun ne ifade ettiği ve neye dayandığı ayrı mesele, imân, onun kesiksiz ve umumî sürecinde mevzuuna mahsus görünen hükümler gibi, bu sürecin merkezindedir...İmân'ı, Allah ve genel olarak Tanrı inancı niyetiyle kullandığımız için, zıddına inkâr diyoruz. Oysa, inkâr da bir imândır, -yaratıcının olmadığına imân-ve böylece imâni, imân ve inkâr kutublarıyla beraber,birinden diğerine geçiş her ân mümkün, ruhi idrak olarak görüyoruz.[1]

Üzerine hipotezler kurulan postülaların İslam'ın ana kaynaklarına dayalı değişmez çerçeve hükümlerine ve insanlığın maddi ayetlere (yâni tabiat varlık ve kanunlarına) yönelik tecrübe ve gözlemlerine ters düşmemesi zorunludur.[2]

1. GİRİŞ

İktisatta, teori ile pratik arasındaki uyumsuzluk uzun süredir akademik çevrelerde hararetle tartışılmakta. Konvansiyonel iktisadın temel varsayımlarına ciddi eleştiriler getiriliyor ve bu varsayımların gerçekliği yanlış resmettiği için gerçekliğe uyumlu olarak yeniden tanımlanmaları gerektiği savunuluyor. Buna karşılık ise teorinin başarısının, varsayımların gerçeklikle uyumlu olmasında değil, tahminlerin başarısında aranmasını savunanlar da var. Esasen tartışma şu soru(n)da kilitlenmekte: İktisat biliminin amacı nedir? Gerçekliği olduğu gibi resmetmek, açıklamak mı, yoksa sadece doğru tahminlerde bulunmak mı?

İktisat biliminin amacı nedir sorusu üzerine tartışmalar özellikle Friedman'ın 'The Methodology of Positive Economics' başlıklı makalesinden sonra alevlenmiştir. Bu makalesinde Friedman, iktisadın amacının "gerçekçi varsayımlar üzerine kurulan açıklayıcı modeller sunmak yerine, henüz gözlenmemiş olgularla ilgili geçerli ve anlamlı tahminler yapmaya yarayan bir teori veya hipotez geliştirmek olduğunu savunmaktadır." [3]

"... ilmi teorilerin içinde geliştirildiği lisanın gerçeklikle alâkası önemli değildir, yeter ki bu lisan içinde, teoriye veya bunun modellerine göre yapılan hesaplar gözlem sonuçlarıyla 'sağlanıyor' olsun." [4]

Esasen bu tavır yâni gerçeklikten ziyade teorilerin faydaları, tahminlerin başarısını önemsemek, özellikle Batı'da yeni bir tavır değildir. İbn Rüşd'ün Batlamyus'un teorisini eleştirirken kullandığı 'zevahiri kırtarmak' sözü Batılı filozoflar arasında uzun süre yankılanmıştır.[5] Zira Batlamyus, gezegenlerin hareketlerinin gerçekliğe uygun bir tasvirini yapmak yerine, episaykıl ve eksantrik adında eğriler ekleyerek teorinin öngöründe bulunma kabiliyetini arttırmak istemiştir. Lâkin gerçekte gezegenler bu tip hareketler yapmamaktadır. Buna rağmen eklenen bu eğriler, teorinin tahmin başarısını arttırmaktadır. İşte müslüman ilim adamları, başta İbn Heysem, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd, buna karşı çıkararak teorinin gerçeklikle uyum sağlaması gerektiğini savunmuş ve yeni bir astronomi teorisinin geliştirilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Burada şöyle bir durum da öne sürülebilir. Aristoteles'te en mükemmel hareket dairesel harekettir. Daire bir anlamda mükemmelliği simgeler. Yâni Tanrı'yı. Dolayısıyla onlar böyle bir 'önyargı'dan hareketle göklerin de ilahi düzeninin mükemmelliğini yansıtmaları gerektiği önyargısıyla gökteki cisimlerin yörüngelerinin daireden başka bir şey olabileceğini tahayyül edememişlerdir denilebilir. Yâni Mükemmel'e dair önyargıları düşüncelerini, fikirlerini, teori ve modellerini etkilemiştir. Kepler'i bu anlamda farklı kılan şey aslında yeni bir teori geliştirmesinden de öte bir önyargıyı kırmasıdır. İşte İslam İktisadı'nın öncelikli görevi de konvansiyonel iktisadın üzerine inşa olduğu önyargıları ortaya çıkarmak, bunlarla yüzleşmek ve gerekirse bunları kırmaktır. İktisat'ta bir 'devrimin' bu sayede olabileceği kanaatindeyiz.

Gerçeklikle yâni hakikatle apaçık şekilde çelişen varsayımlar üzerine kurulu iktisadı Friedman savunmuş ve hattâ daha da ileri giderek bunun değerli birşey olduğunu ileri sürmüştür. Yâni gerçekçi olmayan varsayımlar teoriyi zayıflatmaktan ziyade teoriyi güçlendirmektedir. Friedman'ın varsayımların gerçeklikle uyumundan ziyade tahminlerin doğruluğunun bir teorisin sağlamlılığı hususunda bilgi verdiği argümanı, 'F-Saptırması' olarak anılır. Meselâ, Friedman'da bu varsayım türlerinden bir tanesi, ihmal edilebilirlik varsayımdır. Buna göre, mevcut duruma ciddi bir etkide bulunmayacak birçok olay vardır ve bunların teorisin dışarısında bırakılması gerekir. Misâlen, "bir iktisatçının araştırdığı fenomenlerde devletin varlığının ihmal edilebilir etkisi olduğunu iddia etmek için 'devletin olmadığını varsaydığını farzedelim.' Onun bu varsayımına, 'gerçekçi' değil, çünkü aslında devlet vardır diye itiraz etmek çok saçma olurdu." [6] Burada Friedman'ın haklılık payı var gibi gözüküyor. Lâkin şu suali sormak gerekiyor: Ya ihmal edilebilmiş gibi gözükken bir varsayım esasen oldukça etkili ise ve bu etki deneylerde algılanmıyor ise? Meselâ, Tanrı'nın varlığı. Ateist düşüncede Tanrı'nın yokluğu varsayılır, deizmde ise Tanrı vardır ama oluşa karışmadığından dolayı yokmuş gibi farzedilebilir. Yâni deistlerde Tanrı ihmal edilebilir bir varsayımdır, zira var olmasına rağmen oluşa karışmamaktadır.[7] Peki bu gerçekten böyle midir? Meselâ, İslâmî görüşte her ân yaratan, yaradılışa her ân müdahil olan bir ilâh tasavvuru

vardır.[8] Hâsılı, etkide bulunduğu farkedilmemesine, yâni tecrübe ve müşahede sırasında duyularla algılanmamasına rağmen sürekli etkide bulunan faktörler, 'Tanrı' ve 'Melekler' gibi varlık kategorileri de varolabilir. Veya eskatolojik bir kategori olarak 'cennet ve cehennem'in varlığı ihmal edilebilir mi? Yeryüzünde birçok insan vardır ki iktisadî davranışları bu kategoriye göre şekillenmektedir. Şimdi insan davranışına dair bir teoride, bu varsayım ihmal edilse, hattâ tam tersi 'sonsuz bir kainat veya ölümden sonra yokluğun olduğu bir hayat' varsayımı dahil edilse, bu teorinin pratik hayata dair öngörülerini ne kadar doğru olabilir? Belki o teori ölümden sonra yokluğa inananların davranışlarını açıklar ama bunun tersine ahiret hayatına inananların davranışlarını aynı ölçüde öngörebilir mi? Özetle, 'ihmal edilmemesi gereken varsayımlar' da vardır. Ve bunlar 'yanlışlıkla' 'ihmal edilebilir varsayımlar' kategorisine alınmış olduğunda, teori ile pratik arasında uyumsuzluklar meydana gelebilir.

İktisat veya herhangi bir bilim önkabuller olmadan var olamaz. Bundan dolayı da önkabullerin mahiyeti üzerinde düşünmek gerekir. Bir başka deyişle; her türlü insan faaliyetinin dayandığı ruhi çaba olarak imân etmek 'zorunludur.' [9] Mesele ise inanmak veya inanmamak değil, neye nasıl inandığıdır. Herkes imân eder: Kimisi hakikate, kimisi ise bâtila. İşte bu imân etme zorunluluğuna dayanan bir (iktisadî) düşünceden bahsedilmektedir.[10] İmân etmeyen düşünemez. Çok sayıda inanç olsa da tüm bâtillerin birleştiği hakikat şudur: Küfür tek bir millettir.

Modern iktisat da bazı olmazsa olmaz temel önkabuller üzerine kurulmuştur. Bu önkabullerin ortak özelliği ise teolojinin- daha doğru bir deyişle imânın, inancın alanına dahil olmasıdır. İmân var, imân var, ki bunun bir hakikisi var, bir de bâtilı ki buna 'küfür' deniyor. Dolayısıyla modern iktisadî düşüncenin, Hristiyanlık paranteze alındığı takdirde anlaşılması da mümkün değil. Elbette tek başına Hristiyanlık değil, bu bir Judeo-Hristiyan gelenek. Batı uygarlığını ayakta tutan taş olarak 'faiz' anlayışı daha çok eski Ahit'e dayanır. Bu bakımdan temelde zahiren Hristiyan fakat bâtila olarak Yahudileşmiş bir uygarlıktan bahsediyoruz. Bu bakımdan müslüman iktisatçıların 'iktisadî' anlaşılır kılabilmek için iktisadî düşüncenin ve de modern ekonominin [11] temelindeki Judeo-Hristiyan geleneğe dayanan temel önkabullerini ortaya çıkarmaları gerekmektedir. Mâlum, önkabuller olmadan teori üretilemez. Fakat bu bahsedilen önkabuller teoride açıklanan değil gizlenen, saklı duran ve hattâ teorisyenin kendisinden bile gizlenen önkabullerdir. İnsanın kendisini unutmaması vak'ası. Teorisyenin kendisine bunlar söylene kabul bile etmeyeceği, inkar edeceği türden önkabuller. O'nun nûruyla bakan müminin ferasetinden sakının sözünü hatırlayalım. R.Nelson, 'Frank Knight ve Asli Günah' makalesinde ateistliğiyle meşhur iktisatçı Knight'ın fikriyatındaki bu tip bir Knight'in kendisinden bile gizli kalmış önkabule işaret eder meselâ. Dolayısıyla makalemizde, 'Providentia Dei veya Uluhiyyet', 'İdeal İnsan', 'Gelecek Zaman', 'Görünmez El(ler)e ve 'Mükemmel Söz'e dair önkabullerin modern iktisadın inşasında ve sonrasında sekülerleşen iktisat anlayışında oynadıkları rol gösterilecektir.

2. İKTİSATTA TEMELLENDİRME VE OLMAZSA OLMAZ ÖNKABULLER

..her şeyin zıddıyla kaim olması ölçüsüyle, iman, kendi zıddını dışarıda bırakma hadisesidir...Neyi dışarıda bıraktığını bilmeyen adam, neyin maliki olduğunu bilebilir mi ki, üstelik aleni planda ahkam kesebilirsin?...Hem de Muhiddin-i Arabi Hazretleri gibi bir büyüğün ölçülendirmesi ortada iken: -'Küfürün kaynağını bilmeyen gerçek imanda olamaz!'" (Mirzabeyoğlu, 2004, s.167)

Öncelikle 'ekonomi'(oikonomia) kavramı üzerinde durmak gerekir ki bu kelimenin kökü Eski Ahid'e kadar uzanmaktadır. *Oikos*: hane (hane halkı ve onların sahip olduğu tüm mülkü de içeren bir kavram) Nemein: yararlanmak, idare etmek, düzenlemek, pay etmek. *Oikonomia* kelimesi Septuagint (En eski Antik Yunan çevirisi Tanah'ın) 2 kere geçiyor. *Oikonomos* (evden sorumlu kimse) 12 kez geçiyor. [12] İncil'de ise *oikonomia* 9, *oikonomos* 10 ve *oikonomeo* fiili 1 kez geçiyor. Pavlus'a göre Hristiyan 'ekonomist'in görevi; Tanrı'nın işlerini, gizlerini yorumlamak ve öğretmektir.[13]

Hristiyanlıkla birlikte *oikonomia* kelimesinin manası genişleme gösteriyor. Buna göre; Tanrı'nın insanların (Hristiyanların) kurtuluşu için yaptığı ilahi tasarım, Tanrı'nın iradesine uygun fiil, Tanrı tarafından verilen ödev-görev, Tanrı'nın düzenlemesi, yönetimi ve fiilleri, dünya işlerine müdahalesi anlamları taşıyor. Ayrıca artık hanehalkına değil topluma (Hristiyan cemaatine) dayalı bir iktisat anlayışı ortaya çıkıyor. Bir bakıma 'ekonomi' Tanrı'nın Hristiyan cemaat üzerine tecellisi anlamına geliyor. Ki bu genişleme daha sonra gelecek sekülerleşme, Kilise'den kopuş ile beraber ulus adı verilen topluluğun ekonomisi olarak yeniden tanımlanacaktır.[14] İşte dolayısıyla bugünkü 'Ekonomi' anlayışı Eski Yunan'daki *Oikonomia*'nın değil, Hristiyan (ecclesiastical) *Oikonomia* anlayışının bir devamı olduğunu söyler Agamben:

İyi bilinir ki modernlerin iktisadi, ne Aristoteleşçi ne de Ortaçağ iktisat risalelerinden türemiştir...Fakat modernlerin iktisadi ile teolojik iktisat ve dünyanın ilahi yönetimi paradigması arasındaki bağlantılar neredeyse hiç keşfedilmeden bırakılmıştır.[15]

Hristiyan 'oekonomia' anlayışında ise sonsuz-sınırsız O'lana duyulan arzudur sınırsız büyümeyi sağlayan. Hristiyan toplumda ekonomi bir anlamda O'nun kendisini farklı yollarla göstermesidir. Modern zamanda olan ise sonsuz arzunun dünyevi maddelere, mallara duyulması neticesinde ekonomiyi büyütme çabası erken dönem Hristiyan 'ekonomik' büyüme modelinin bir taklididir. Daha doğrusu dalalet ehli Hristiyanların gazaba uğramışların dünyevi, ahireti adeta yok sayan, deist ideolojisine boyun eğmesidir. Fark ise ilahsızlık değildir aslında. Değişen şey artık 'arzunun' kime, neye yöneldiği önemli değildir. Mühim olan 'arzunun' kendisidir. Lionel Robbins'in tanımında zaten bu ortaya konulmuştur. Amaçların, arzunun yöneldiği şeyin önemi yoktur artık. Ve bunun sonucu ise 'herbir arzu nesnesinin tanrılaştırılmasıdır'[16] ve tüm bu nesnelere, nasıl ki Tanrı insanda sonsuz arzular oluşturmaya kâdirse, bunun gibi insanda arzular oluşturacak ve sınırsız büyüme bu şekilde sağlanacaktır. Yâni insanlar arabaları arzuladıkça daha çok araba, sürekli yeni modeller üretilecek ve bu arzu doyumsuz bırakılmak suretiyle ekonominin motoru olacaktır. Tam arzu yeni çıkan cep telefonuyla tatmin edildiği düşünüldüğünde yeni bir model arzuyu sürekli kılacak ve kişi bu modeli arzulamaya başlayacaktır. Nasıl ki bazılarına göre uhrevi hazlar ile maddi hazlar arasında bir fark yoksa işte bunun gibi modern ekonomi de arzular arasında fark görmemektedir. Tanrı diğer nesnelere gibi bir arzu nesnesi sayılır hale gelmiştir. Yâni dondurma yemeyi arzulamak ile Allah'ın rızasını kazanmayı arzulamak arasında bir fark yoktur iktisatçı için. Modern iktisatçı kişinin arzuladığı şeyle ilgilenmez, arzunun kendisi ile ve özellikle servet arzusu ile ilgilenir. Halbuki sonraki bölümlerde açıklanacağı üzere O'na ulaşmaya duyulan arzu ile nesnelere ulaşmaya duyulan arzu 'ekonominin' farklı şekillendirilmesine sebep olacaktır. Tüm arzuların, işlerin O'na ulaşma gayesiyle yapılması ile tüm işlerin, çalışmanın, gayretin dünyadaki nesnelere elde etmeye yönelmesi ve insanın en yüce gayesinin bu olması farklı bir ekonomi-toplum ortaya çıkaracaktır. Evet belki maddi nesnelere ulaşma araçları kıt olabilir fakat O'na ulaşma araçları kıt değildir. Kimi zaman bir

gülümseme ve hattâ kalpten geçen güzel bir düşünce bile O'na ulaşma vesilesi olabilir. Hattâ müminlerin uykuları bile bir vesiledir. Belki Ferrarî'ye ulaşmak için herkesin yeterli vesilesi yoktur fakat O'na ulaşmak için durum aynı değildir. Dolayısıyla O'na ulaşma arzusu ile nesnelere ulaşma arzusu eşit değildir, ekonomiyi, büyümeyi farklı etkileyecektir. Bu durumda önkabullerin hakikati önemlidir. Özellikle de O'na, isimlerine [17] dair önkabulün. İnsanın O'na isim takma yetkisi yoktur. Dolayısıyla O, Kendisini tanımladığı gibidir. O'nun isimlerinde sapma (ilhad) [18] ise tüm düşünce sistemini dolayısıyla modelleri, aksiyonu etkileyecek, politikalara kadar tesir edecektir. Zaten politikaları kendi çıkarlarına göre uydurmak isteyenlerin put yapmaları, yâni O'nun isimlerinde sapmaları, işte tam da bu sebeptedir.

2.1. PROVIDANS (PROVIDENTIA DEI) VEYA ULUHİYET/RUBUBİYET

İnanmanın esası, içyüzü, hakikati, Allah'a inanmak...Gerisi hakiki inanmanın gölgeleri ve gölgelerinin gölgeleri...İnanmak, O'na inanmak için yaratıldı. Allah, inanmayı, insanla kendi arasında bir açık kapı diye bırakmasaydı, münkir sabahleyin aynada kıravatını bağlarken, gördüğü şeklin kendisi olduğuna bile inanamazdı. İnanmanın ruhu, özü, cevheri, Allah'a inanmak...(Mirzabeyoğlu, 1990, s.183)

20. yüzyılın en muteber iktisat tarihçilerinden Viner, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda Batı iktisadî ve içtîmai düşüncesinde, mevcut sistemin meşrulaştırılmasında 'Providans'ın rolünü incelemiştir. *Providans* esasen Hristiyan kaynaklı bir kavram değildir. Kökeni antik Yunan'a kadar gider. *Pronoia* kelimesinden türemiştir. *Paranoia*'nın karşıtıdır. *Paranoia*, insanın kendisinin kötülüğü için gizli bir planın var olduğuna inanmasıdır. Karşısı *Pronoia* ise kendisinin iyiliği için gizli bir plana inanmaktır. Herodot ilk defa bu kavramı 'tanrılar' için kullanmıştır. Daha sonraları ise gerek Yunan filozofları, gerekse Hristiyan teologlar bu kavram üzerinde epeyce tartışmışlardır. Peki *Providans* tam olarak nedir? *Providans*, Tanrı'nın 'isimidir' bir bakıma. O'nun yeryüzündeki hadiseleri yönetme, idare etmesine denir. O fââldir, yeryüzünü yukarıdan seyretmekle kalmaz, bizzat faaliyette bulunur. *Providans*, O'nun faaliyeti, rahmeti, keremi, lütfu gibi anlamlara geldiği gibi Hristiyan teolojisinde 'Genel' ve 'Özel' olmak üzere ikiye ayrılır. *Genel Providans*, Tanrı'nın herkese dair yasalarına işaret ederken, Özel *Providans* 'seçilmiş, has kullarına' olan faaliyetlerini -ki buna mucizeler de dahildir- ifade etmek için kullanılır. Meselâ Paul Oslington, Smith'in görünmez elinin, sistemin istikrarını sağlayan ve tüketimdeki dengesizlikleri dengeye doğru getiren Özel *Providans* olarak yorumlanabileceğini iddia eder. [19] Yâni Tanrı, dengeler bozulduğu zaman sistemi dengeye getirmek için genel kanunlarına özel müdahalelerde bulunmaktadır. Özel müdahale derken kasıt ise normal zamanlarda sisteme müdahil olmayan bir ilah anlayışından ziyade genel kanunlar yerine özel kanunları devreye sokan bir ilah anlayışı olsa gerek. Peter Harrison da aynı şekilde *Providansçılığın* Smith'in düşüncesindeki yerine işaret eder. Oslington'dan farklı olarak görünmez elin aslında bir tür *Genel Providans* olduğunu savunur.[20] Ondokuzuncu yüzyılda teolojinin iktisattan ayrılmasıyla birlikte Smith'i yorumlayanlar sanki insan her türlü ahlaksızlığı da yapsa bir şekilde O'nun devreye gireceğini ve onların pisliklerini temizleyeceğini iddia eden bir görüş ortaya attılar. Bu tip aşırı yorumların sebebi ise teolojiden bağımsız bir şekilde Smith'i yorumlama çabası olsa gerek. Daha önce de ifade edildiği gibi modern iktisat, Hristiyan ilahiyatı paranteze alınarak anlaşılabilir.

Benjamin Morton Friedman'a göre, her ne kadar kendisinin dini görüşleri hakkında pek bir bilgi olmasa da, Adam Smith yaşadığı devrin teolojik tartışmalarından ister istemez etkilenmiştir. O dönemde

teolojide ciddi dönüşümler gerçekleşmiştir. Bunlar; 1. İnsana bakışta kötümserlikten iyimserliğe geçiş. Augustinci insanın fitri olarak bozuk olduğundan insanın aslen iyi olduğu düşünölmeye başlanıyor. 2. Kaderini belirlemede insanın eylemine değer veriliyor. Geleneksel Kalvencilikte bazı insanların seçildiği, bazılarının ise eylemlerine bakılmaksızın cehenneme mahkum olduğu görüşü vardı. Buna karşı olarak ise insanın eylemlerinin kendisini kurtuluşa götürmede rol oynayabileceği görüşü revaç buldu. Bu ise insan eyleminin kaderini belirlemede etkili olduğu tahayyülö anlamına geliyordu. 3. Eskatolojik pesimizmden eskatolojik iyimserliğe geçiş: Dünyanın sonu gelmezden önce yeryüzünde bolluk, bereket ve iyiliğin yayılacağı bir döneme olan inanç. 4. Tanrı'nın insanın dünyada mutluluğunu da istediğine olan inanca geçiş. [21] Viner da aynı fikri paylaşır ve 'iyimser providansçılık' olarak adlandırdığı dünyagörüşünün o dönemin içtımai düşüncesindeki mühim rolüne işaret eder. [22]

2.1.1 Providans ile Temellendirmeye Bir Örnek: Uluslararası Ticaret [23]

1675'te bir merkantalist olan Jacques Savary 'Mükemmel Tüccar' kitabında şöyle der:

Tanrı, lütfu ile nimetleri yeryüzünü öylesine yerleştirmiştir ki O'nun muradının insanlar arasında birlik ve merhametin oluşması olduğu iyice anlaşılır ve O, nimetleri diğer nimetlere ihtiyaç olacak şekilde yaratmıştır. Yaşamda gerekli her şeyin tek bir bölgede bulunmasını murad etmemiş ve lütuflarını dağıtmıştır ki böylece insanlar karşılıklı ticaret yapsınlar ve de ihtiyaçlarından dolayı birbirlerine yardım etsinler ve böylece aralarındaki dostluğu devam ettirebilsinler.[24]

Evrensel ekonomi doktrinine göre 1.Tanrı rızıkları dünya ülkeleri arasında eşit olmayan bir biçimde dağıttı. 2. Çünkü ihtiyaçlarının giderilmesinde hiçbirinin kendi kendine yetmemesini ve birbirlerine muhtaç olmalarını diledi. 3. Böylece uluslararası ticaretin gelişmesini ve 4. Evrensel birlik ve kardeşliğin gerçekleşmesini diledi.[25]

Ticaret ve Tanrı arasında kurulan bu bağ belki en kadim iktisadî doktrinlerden biridir. Seneca, rüzgarları *Providans*'ın bir hediyesi olarak görmüş ve bu sayede deniz aşırı ticareti temellendirmiş ve meşrulaştırmıştır.[26] Bugünün insanına ticareti temellendirmenin gerekliliği boş bir faaliyet olarak gelebilir. Ticaret zaten insanlığa faydalı bir faaliyet olarak apaçık bir hakikattir dolayısıyla da bunu temellendirme, meşrulaştırmanın lüzumu yoktur diye düşünölebilir. Fakat tarihe baktığımızda, ticarete dair yanlış önyargıların ticarete dair düşünceleri de etkilediği görölmektedir. O'nun kıtaları okyanuslarla ayırmasının hikmetini ticaret yapılmasını diye yorumlayanlar da olmuştur. Yâni okyanus 'ayetini' okuyanlar bu 'ayeti' bu şekilde yorumlamışlardır. Zira bazı toplumlar ticareti, başka toplulukların ahlaksızlıklarının saf, temiz toplumlarına taşımaya yarayan tehlikeli bir faaliyet olarak değerlendirmiştir. Hattâ bazıları 'deniz taşımacılığını' toptan yasaklamayı bile düşünmüştür. Dolayısıyla Bütün Fikir bugünün insanları için aşıkâr olan bir şey için bile gereklidir. Nitekim bazı kabileler vardır ki meselâ bizim için ahlaksızlığı son derece açık, bunu bilmek için Bütün Fikre ne gerek var denilebilecek şeyleri bile ahlaksız olarak görmez, töre olarak uygulurlar.

Bu bölümü benzer bir temellendirme örneği veren Kudâme b. Ca'fer (ö.948) ile sonlandırılırım:

'...birey hepsi insan hayatı için zorunlu olan nice değişik sanatların tamamını aynı anda şahsında toplamaya kadir değildir. İşte, ihtiyaç onların eksikliklerini ikmal için bir araya gelerek karşılıklı dayanışma ve yardımlaşmasını kaçınılmaz kılmıştır....Allah insanları hemcinsleriyle ünsiyet ve birlik peyda edecek fitratta yarattı da şehirler ve kasabalar kurup oralarda...işbirliği ve dayanışma için toplandılar:[27]

2.1.2 Tanrı'nın Batı Zihniyetinde Göğe Çekilmesi

Adam Smith sonrasındaki dönemde ise yavaş yavaş teizmin tanrısından deizmin [28] tanrısına geçiş yapılmıştır. Viner bu durumu şöyle açıklar:

On yedinci yüzyılda ve sonrasındaki sosyal düşünce için önemli bir etkisi olan yeni-iyimserlik kısmen Augustinci gelenekten ve asli günah tezinden bir kopuştur. Ve hattâ deizm ismi altında 'vahye dayalı dinden' de kopuştur bir bakıma [29].

Aslında *Providans* ile halen temellendirme yapılmakta fakat *Providans* artık farklı şekilde anlaşılmalıdır. *Providans* atıl bir vaziyete geçirilmiş ve kendisinin yeryüzünde boşalttığı yere -ki buna sekülerleşme diyebiliriz- yeni 'ortaklar' atanmıştır. Bir anlamda rasyonel insan, ulus-devlet, kendiliğinden düzene giren piyasa, *Providans*'ın yerine yeryüzü sahnesinde boy göstermiştir. Bir bakıma *Providans* tek başına hakim iken yeryüzünde O'nun rolünü üstlenen yeni ortaklar sahneye çıkmıştır. Oslington'a göre bunun nedeni özellikle 19. yüzyılda derinleşen yoksulluk sorununa verilen teolojik cevabın yetersiz kalmasıdır. Bunun da arkasında özellikle Katolik Hristiyanlığın yoksulların zenginlerin servetlerinde hakkı olduğunu kabul etmemesi vardır. Yani yoksulların kaderi bu anlayışta zenginlerin vicdanına terkedilmiştir. Marx 'burjuvanın servetinde proleteryanın hakkı vardır' mealindeki teorisini ortaya koyarken bir bakıma bu gerçeği ifade etmiş olmaktadır. Benzer bir görüş, zenginlerden servet vergisi alınması gerektiğini söyleyen Piketty tarafından da dillendirilmiştir. Bir de buna 'faizin meşrulaştırılmış' olmasını eklersek mevcut yoksulluğun sebeplerini açıklamada (faiz bunun en önemli sebeplerinden biridir fakat önyargı olarak olumlu bakılan faizin yol açtığı sorunlara da körleşilmiş olur) ve bununla nasıl başa çıkılabileceği konusunda (meselâ zekat sistemi) Hristiyanlığın söyleyecek bir sözü kalmamıştır. Yani Oslington'a dönersek kötülük sorunu çözülemediğinden dolayı da iktisat bilimi, gerek teoloji gerekse etikten ayrılarak sorunlara çözüm üretebilecek formüllerle toplumun karşısına çıkmıştır.[30] Ve bir anlamda yeryüzünde yoksulluğu, sefaleti meşrulaştıran bir *Providans* anlayışı yavaş yavaş terkedilmiştir. İnsanlar kendilerine sefaleti, yoksulluğu kader olarak çizen bu anlayışa adeta baş kaldırmış, bunun yerine kendilerine zenginlik getireceklerini düşündükleri ideolojilere, iktisat teorilerine, teorisyenlerine bel bağlamışlardır. Burada tekrar etmekte fayda vardır: Hristiyan teolojisinde *Providans*'ın doğru anlaşılmasının ana sebebi teolojinin yaslandığı ana metindeki sorunlar, yani Kutsal Kitabın tahrif olmuş olmasıdır. Meselâ hayırseverlik sadece zenginlerin vicdanlarına terkedilmiş, devlete herhangi bir sorumluluk verilmemiştir. Bu özellikle Katoliklerde böyledir. Yoksullara yardımlar zenginlerin bir lütfu olarak görülmüş fakat yoksulların hakkı olduğunu Hristiyanlık ortaya koyamamıştır. Fakat Bütün-Mutlak Fikir zaten zenginin malında yoksulun hakkı olduğunu kabul etmekte ve devleti bu hakkın alınması için görevlendirmektedir. Yani mevzu hayırseverlik değil adalettir. Öte yandan Batı'da bir toplumu fakirleştiren, ekonomisini daraltan faiz meşrulaştırılmıştır. Bu meşrulaştırma sürecinde ise yine tahrif edilmiş kutsal kitapların özellikle de eski Ahit'in rolü vardır. Nitekim Kalvin de faize kapı aralarken özellikle Tev-

rat'ın beşinci kitabı Tesniye'ye başvurmuş, faiz anlayışında Nelson'un ifadesiyle 'kabile kardeşliğinden evrensel ötekiliğe/yabancılığa' geçilmiştir. Madem ki yabancılardan alınan faiz caizdir (yabancı kelimesinin İbranice'deki karşılığı 'nokri'dir) ve artık herkes birbirine yabancıdır, o halde herkes birbirinden faiz alıp verebilir. Faiz mevzusu etrafındaki bu çifte ahlak fikrinin (yabancı-kardeş veya zengin-fakir) kökeni görüldüğü üzere tahrif olmuş tevrattır. Bu gibi birçok sebep elbette aslında Tanrı'nın suçu değil, O'nu muradını anlayamamanın, sözlerini tahrif etmenin sonucudur. Bu şekilde de Batı'da O'nun 'zihinlerde, kalplerde' göğe çekilmesi böylesi şartlar altında haklıdır. Zira topluluğun tutanacağı mükemmel bir söz, bir metin, ortak bir lisan kalmamıştır. İncil'in mükemmel bir söz olmadığına ortaya çıkması bunu doğurmuştur. Bu tip bir ortamın ise getireceği şey çatışmanın sürekliliğidir.

Bütün Fikri bir filozofun yazması da mümkün değildir. Zira insan, mutlak bir kuşatıcı, ihata edici değildir. Zaten filozoflar ile rasüller arasındaki ana farklardan biri budur. Filozoflar birbirlerini reddederler, hatalarını ortaya çıkartırlarken, rasüller birbirlerinin getirdiklerini tasdik ederler. Rasüllerini terk edip, manen öldürüp filozoflarına (elbette buradan felsefenin gereksiz bir uğraş olduğu anlamı çıkartılmamalıdır) bel bağlayan bir toplulukta ise hakikat parça parça olur, her filozof elindeki parça ile böbürlenerek bir grubu peşine takar ve sürekli bir kamplaşma ve çatışma böylesi bir topluluğun karakteristik özelliği haline gelir. Dolayısıyla bu tip bir modeli benimseyen, yani Bütün Fikri reddeden her topluluğun kaderi çatışma, savaş ve huzursuzluk olacaktır. Nitekim Türkiye'nin devlet-hukuk sisteminde Bütün Fikrin reddedilmesi nedeniyle uzun yıllardır bu çatışmaları tecrübe etmektedir.

Politik teoloji kavramı ile meşhur Carl Schmitt ise teolojinin farklı bir formda, dilde devam ettiğini söylemiştir.Yâni aslında politikada kullanılan kelimelerin asli vatanı teolojidir. Aynı iddiayı Robert Nelson iktisat için dile getirmiştir. Ona göre, iktisat halen teolojinin diliyle konuşmaya devam etmektedir. Hattâ ateistliğiyle meşhur iktisatçı -ki kendisi buna rağmen iktisat derslerinde sıkça Tanrı'ya atıfta bulunmuştur- Frank Knight'ı bile aslında Kalvinci geleneğin, Marx'ı da Luther geleneğinin devamı olarak görür. Yâni teolojik kalıplar Tanrı'ya atıfta bulunulmadan devam ettirilmektedir. Nelson bu durumu şu şekilde açıklar:

Dolayısıyla Knight'in gerçek dini seküler Kalvinizm'dir, nevi şahsına münshahir bir Kalvinizm eksi Tanrı.[31]

Başka bir yerde ise şöyle aktarır:

Knight'in iktisat felsefesine dair bir yorumunda Richard Boyd, Knight'in düşüncesinin Aydınlanma'nın akılcı ve faydacılığından ziyade Augustin Hristiyanlığıyla örtüştüğünü vurgulamaktadır.[32]

Lars Cornelissen de *Providans*'ın seküler bir formda devam ettiğini iddia eder.[33] Bu formun ifade edildiği isim ise kendiliğinden düzendir. Tâbiri caizse, yeryüzünden azledilip göklere çekilen, saklanan Tanrı'ya yeryüzünde iş kalmamıştır. Zaten düzen kendiliğinden işlemektedir. Burada aslında değişen şey *Providans*'ın varlıktan yokluğa geçişi değil *Providans*'ın anlaşılma biçimidir. *Providans* göklerde hüküm süren, yerlere karışmayan bir zat olarak anlaşıldığından dolayı yerdeki düzene bir açıklama yapılması gerekmektedir. Bu açıklama ise 'Kendiliğinden Düzen'dir. Kendiliğinden düzen veya evrim

(evolution) Hayek'te *Providans*'ın yerdeki rolünü oynamaya başlamıştır. Grewal, 'bırakınız yapsınlar'ın temelde Providansçı bir düşünceye dayandığını ortaya koymuş ve böylelikle piyasanın işleyişi *Providans*'a bırakıldığından devletin eli piyasanın üzerinden çektilmiştir. Elbette açıktır ki bunun karşı kutbunda da piyasanın böyle bir tasarım eseri olmadığını varsayan ve tepeden kumanda edilmesini arzu eden bir görüş de ortaya çıkacaktır. Hayek her ne kadar liberal gelenekten ayrılrsa da onun teolojik yapısından ayrıl(a)mamıştır:

Her ne kadar, gösterdiğim üzere, Hayek'in hayat boyu yüreğindeki proje klasik liberal paradigmayı seküler hale getirme çabası olsa da, piyasaya dair tasavvuru teolojik bir mimariden kaçmamaktadır.[34]

2.1.3 İlahi isimler ve İktisat

Esasen ilahi isimler iktisadın temellerini de oluştururlar. Buradaki mesele tüm isimlerin Tek'te, Bir'de toplanmış olmasıdır. Yani tevhid. Sevgi, güç, mal, mülk gibi birçok unsurun kaynağı işte bu isimler ve elbette tüm bu güzel isimlerin sahibi olan Zat'tır. Ön bilgi olarak bu isimlere imân eden kişiler, tüm bu şeylerin kaynağını O'ndan bilirler ve sevgi, mal, mülk ne varsa O'nun emrine uygun bir şekilde kullanmaya gayret ederler. Nitekim Adam Smith ve diğerleri de meselâ insanın eyleminin öz-sevgi olduğunu söyleyerek 'sevgiyi' iktisadî faaliyetin temeline yerleştirirler. Fakat kimin, neyin, neye göre sevilleceği hususunda bir temellendirme yoktur. Diğer bir başkası da 'insanın hakları vardır' der fakat bu hakları temellendir(e)mez. Temellendirmenin değeri şuradadır: Sevgisi Mutlak'ta temellenen bir iktisat anlayışında mutlak fikre göre sevgi oluşturulur. Kim sevilir, kim sevilmez, hangi iktisadî faaliyetler sevilir, hangileri sevilmez, hangi mallar sevilir, hangileri sevilmez sorusunun cevabı zaten tüm üretim, tüketim, yatırım kararlarını en başından etkiler. Sevgisi-Mutlak ile temellenen bir iktisat anlayışında ise faiz ve faizciler sevilmez mesela. Hatta bunlar dost değil düşmandırlar. (Bakara 2:279) Yani El-Vedud ile temellenen bir iktisat anlayışında faiz karşımıza iktisadî değil siyasi bir unsur olarak çıkar. Dolayısıyla da bunların ekonomide yeri yoktur. İlk tevhid düğmesi bağlandıktan sonra ancak insan elma ile şeftali yâni iki meşru ürün arasında seçim yapar. Bu ise izafidir. İnsandan insana değişir.

Ayrıca insanın nefsinin sevmesi doğaldır. Ki zaten nefsin de hakkının verilmesi gerekir. Fakat mesele, insanın en çok neyi sevdiğidir. İşte tüm ekonomiyi dönüştürecek temel soru(n) budur. Tüm topluluklar bu soruya verdikleri cevaba göre ayrılırlar ki küfrün tek millet olması, bu soruya verdikleri cevabın O'nun dışındaki şeyler olması bakımından birliğidir, her ne kadar farklı cevaplar verseler de. Tüm iktisadî faaliyet bu sorunun cevabına göre şekillenir. Zira en çok sevilen şey, tüm iktisadî faaliyetin nihai gayesi, yöneldiği şeydir. Eğer insan nefsinin tapar ve nefsinin en çok severse bu durumda bugünkü dünyamız çıkacaktır ortaya. Fakat Allah'ı en çok sevenler topluluğunda tüm iktisadî faaliyet farklılaşacaktır. En çok Allah'ı sevdiklerinden dolayı da kardeşlik ortaya çıkar. Kardeşler aynı kan bağına sahip olanlar değil, en fazla sevdikleri şeyin ortak, aynı olduğu insanlardır. Onların ortaklığı, sevgide ortaklıktır. Kardeşini seven, kendi nefsi için sevdiklerini kardeşi için de isteyen bir topluluğun ekonomisi farklı olacaktır. Bu toplumdaki rekabet, hayırdır rekabettir.

Elbette öz-sevgi yâni insanın kendisini sevmesi, nefsinin hakkını vermesi, öz-merhamet de değerlidir. İnsanın kendisine merhamet göstermesi. Nefsinin zulmetmemesi. Fakat ölçü yoksa, mutlak fikir yok-

sa, insan kendisini severken boğup öldürebilir. İşte 'modern' denilen insanın hali. Akılsız ayının çok sevdiği insan dostunu 'sevgisinden' sıkıp öldürmesi gibi. İnsan da nefisini bilmeyince, tanımayınca Rab-bini bilmiyor, Rabbinin bilmeyen ise kendisini unutup. Sonunda ise öz-sevgisi özün ölümüne, sözde özüne gösterdiği merhamet ise öz-zulme dönüşüyor. Dolayısıyla mutlak fikrin, bütün fikrin olmadığı bir ekonomide, toplumda öz-sevginin esasen dönüştüğü şey öz-nefettir. Özün 'tüketilmesidir' ki bu-gün insanlığın tükettikçe tükendiğine şahit oluyoruz. Her ne kadar bunun farkına varanlar 'aydınlanmış öz-sevgi' (enlightened self-love) deseler de cevabımız, mum ışığı da aydınlatır, güneş de aydınlatır olacaktır. Ferdin hakikatinden, mükemmel sözden/lisandan mahrum Batı insanın aydınlanması da an-cak mum ışığı ve hattâ kibrit çöpünün aydınlatması kadar olacaktır. Nitekim birileri çıkıyor karanlıkların içinden bir teori ortaya atıyor. Batılı tam aydınlandım diyor ki sönüp gidiyor. Sonra yeni başka biri çıkıyor, aydınlandım diyip bir iki adım atıyorlar ki yine karanlıkta çakılıp kalıyorlar. Keynes çıkıyor büyük buhran sonrası umut oluyor. Tam aydınlandık diyorlar 1970'lerdeki stagflasyon karanlığında Keynes'in yaktığı kibrit ateşi sönmüyor. Bu sefer Friedman çıkıyor, aydınlandık diyorlar, başka bir krizle tekrar karanlığa gömülüyorlar.

Hâsılı, yatırım, tüketim, üretim gibi tüm teorilerin temelinde mutlak fikir olması, bütün fikre dayanması gerekir. Meselâ tüketimi ele alalım. Bugünkü deist iktisat anlayışında Mutlak göz ardı edilir, var olduğu kabul edilse bile dünyadaki faaliyetlere karışmadığı önkabulü vardır. Halbuki Allah da 'infak' eder. Yâni ekonomiye katılır bizzat. İnfak esasen nötr bir kelime. Müslüman infak eder Allah yolunda. Kafir ise putları yolunda infak eder. Ama bir de Allah'ın infakı vardır. Yâni mutlak fikre göre, Allah her ân fââl'dir, sürekli yaratma, faaliyet halindedir. Tâbiri caizse, ekonominin oyuncularından bir 'oyuncudur.' Buradaki oyunculuktan kasıt O'nun 'faaliyeti' manasındadır elbette, yoksa eğlence manasında değil. Dolayısıyla Mutlak Fikre göre oluşturulan iktisat anlayışının farkı sadece müslümanların tüketim tercihlerinin farklı olmasından kaynaklanmaz. Fark, O'nun da infak ederek ekonomiye katılmasıdır. Eğer müslüman iktisatçılar 'islam iktisadi' derken müslümanların tüketim tercihlerinin farklı olmasından bahsediyorlar-sa bu esasen islam iktisadını deist iktisat düşüncesinin mezesi haline dönüştürür. Halbuki büyük fikir, yeryüzündeki ekonomiye Allah'ın da infakıyla, kendisine borç verilmesiyle ve bu borcu kat be kat geri ödemesi gibi faaliyetlerle katılmasıdır. Sonuçta O'nun katında kaynaklar sonsuzdur. Dolayısıyla bu geri ödemeler, infak faaliyetleri yeryüzündeki kaynakların bereketlenmesi, artmasını sağlayacaktır. Böylece tüm büyüme teorileri, kâr teorisi de temellenebilir. Zira O'nun hazineleri sonsuzdur. İnsanlar gibi harca-dıkça bitmez, tükenmez. Dolayısıyla O infak ettikçe dünyadaki şeyler azalmaz, tam tersi sürekli artar, bereketlenir. O'nun infakı, harcaması kendisinin ihtiyacı olduğundan değil, tamamen kullarına bir lütf, ikram ve ihsandır. Bu ise ekonominin kısır-döngüden kurtulması, kârı ve büyümeyi tam anlamıyla açıklaması için zemin hazırlar. Mevcut paradigma ile kâr, büyüme olgusu tam olarak açıklanamaz. Dolayısıyla Bütün Fikirde, Allah'ın infakının dâhil edilmesi demek O'nun emirlerine uyacak şekilde yapılacak tüm faaliyetlerin bereketlenmesine imân etmek manasına gelir. Yâni Suriye'deki savaş mağdurlarına yardım etmek bir ekonomiyi daraltmaz, tam tersi genişletir. Faizli borca girmemek adına kişinin ev almaması o kişinin servetini azaltmaz, daha da bereketlendirir. Birisine yardım etmek kişiyi fakirleştirir, zenginleştirir. Kaynakları O'nun yolunda, hayırlı işlerde istihdam etmek kaynakları tüketmez, tam tersi daha bereketli hale getirir. Yeryüzünde yok petrol bitecek, yok olacak bu olacak diye korkutanlar aslında Allah'ın infakını inkar edenlerdir. Zira Bütün Fikre uygun bir şekilde harcanan hiçbir şey tükenmez. Allah infak ederek bu şeylerin yerisine daha güzelini koyar, bereketli hale getirir. İşte deist iktisadın

inkar ettiği gerçek budur. Bunu unutturmak suretiyle insanları fakirlikle korkutmakta, bu korkuyla onları cimriliğe itmekte ve kendi faizli sistemlerine köle kılmaktadırlar.

Alışveriş teorisinin de mutlak fikre dayanması gerekir. Buna göre olduğunda esasen alışveriş, Mutlak ile gerçekleşen alışveriştir. İnsanın canı, malı, neyi varsa onları Mutlak'a verip karşılığında ise cenneti, O'nun sevgisi, rızasını almasıdır. Hayatın anlam ve amacı budur. Bu anlamda hayatın bütünü bir 'Pazar-Piyasa'dır. Tüm eylemler ise 'alışveriş'tir. Adam Smith insanda fitri bir alışveriş (barter der) duygusu olduğunu keşfetmekte haklıdır. İnsanın herbir eylemi bir alışveriştir ve farkında olsun olmasın esasen Allah iledir. Ama burada şöyle bir durum var: Allah'a verilen şeylere O'nun ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla meselâ faydalı bir eylem aslında O'na verilen bir şey olduğu gibi zahiren topluma da faydalıdır. Faydalı eylem bu anlamda iki aleme birden bakar. Biri yatay düzlemde insanlığa faydalıdır, dikey düzlemde yâni Allah katında ise o kişiye izzet katar. Yâni Allah ile alışveriş merkezli bir dünyada en iyi, en kârlı ticareti yapan, en zengin birey diğer bireylere en faydalı olandır. Deist sistem ise hakiki olan bu 'aşk' pazarını, sadece para aracılığıyla malların alınıp satıldığı bildiğimiz manadaki pazara indirgemiş ve hayatın bir parçası, hayırlara, iyiliğe bir araç olan şeyi hayatın bütünü, anlam ve amacı olarak göstermiştir. Yâni esasen hakikisine işaret eden, onun bir simgesi olan zahiri pazar, hakikisinin yerini almış ve böylece insanın gayesi, amacı zenginleşme, mal-mülk biriktirme, kârını azamileştirme olarak ortaya çıkmıştır. İki aleme bakan alışveriş aksiyonu tek bir aelemle -ki bu alem diğerinin yanında bir nokta gibidir- sınırlandırılmıştır. Halbuki hakiki 'aşk pazarının' bir cüzü olan dünya pazarı da oraya katılanların davranışları, ahlakı, dürüstlüğü, sabrı, eylemleri ile aşk pazarında 'kâra' geçmeye çalıştığı hayat alanlarından bir alan, pazarlardan bir pazardır. Modern dönemin özelliği ise insanlığa tek pazar olarak bu pazarın gösterilmesidir. Halbuki evde bir pazar, mahallede bir pazar, yâni insanın her anı, her saniyesi bir pazardır ve insan düşüncesi, niyeti, eylemleri ile sürekli alışveriş halindedir. Nefes alıp verişler esasen insanın sürekli bir 'alışveriş' halinde olduğunu hatırlatan başka bir 'simgedir' 'işarettir' 'alamettir'. Dolayısıyla mutlak fikre dayalı bir alışveriş teorisinin yokluğunda bugünkü gibi tükettikçe kendisini tüketen bir topluluk ortaya çıkar.

Bir başka örnek verecek olursak; iktisadın temelindeki diğer bir isim de el-Kerîm'dir, yâni Kerem-i Mutlak, Sonsuz, Sınırsız. Buna göre ilk ilke kıtlık değil bolluktur. Zaten yağmur, güneş, hava bol olmasa iktisadi, alışverişi, yatırımı, tasarrufu konuşmanın da bir anlamı kalmazdı. Susuz kalan biri, köfte ile balık arasında bir seçim yapmaz. Kirazın, eriğin arzının az olup çok olmasının onun için bir değeri yoktur. İsterse o çok arzuladığı kiraz bedava olsun. Dolayısıyla iktisat denen bir ilmin meydana gelebilmesi için güneş, su, hava gibi şeylerin bol bol verilmiş olması gerekir. Bunlar zaten ücrete tabi olsaydı ne medeniyet olurdu, ne bir şey. Zira insan tüm hayatını sadece güneş, su ve havanın temini için geçirirken geriye başka şeyler üretecek zamanı kalmazdı. Dolayısıyla el-Kerîm ile temellendirmek zorunludur. Ama şirk koşanlar el-Kerîm'i tek bilmek yerine modern zamanlarda devleti, bankaları ve başka diğer şeyleri O'na ortak koşmaktadırlar. Bunun nedeni ise kibirleri, haksız yere büyükmeleridir. Kendilerindeki bilgiyle, zenginlikle övünmektedirler ve bu başarıyı kendi nefslerine bağlamaktadırlar.

Robin Hahnel diyor ki: 'Tüketicilerin elma düşkünlüğünün arttığını, portakal düşkünlüğünün ise azaldığını düşünelim. Eğer ekonomiden sorumlu, herşeyi bilen, hayırsever bir Tanrı olsaydı, kit üretim kaynaklarımızdan bazılarını portakal üretiminden elma üretimine yöneltirdi....Arz yasası bize, daha yüksek olan yeni elma fiyatında, halihazırdaki elma üreticilerinin ve elma fiyatları yükseldiği için endüstriye giren yeni elma üreticilerinin, daha fazla toprak, emek, gübre, vb. satın alacaklarını, böylece elma üreti-

minin artacağını söyler. Bingo! Hiçbir düşünce yada planlama olmaksızın görünmez bir el yol gösteriyormuş gibi, serbest piyasa, hayırsever bir Tanrı bizim için ne yapacak idiye onu yapmaktadır.'

Evet sayın Hahnel! Aynen böyledir. O es-Semi'dir. Mutlak İşiten'dir. İnsanın arzularını bilir, dualarını duyar, canının ne istediğini bilir. Ve öyle bir sistem kurmuştur böylelikle insanların 'iktisadi' dualarına icabet eder. Arz-talep kanunu, fiyat mekanizması O'nun elleridir bir bakıma. Lâkin bulutlar bereket getirecek yağmurları taşıyabildiği gibi aynı zamanda gazap yağmurlarını da taşıyabilir. Bu o toplumun davranışlarına göre değişir. Hâsılı, iktisatçılar modellerini ancak böyle bir ilah anlayışı ile temellendirebilirler. O, el-Hayr'dır, El-Kerîm'dir, el-Mucîb'dir, el-Karîb'dir, el-Alîm'dir, el-Hakîm'dir. Esasen Robin Hahnel arz yasasının temelinde Mutlak Fikrin Gerekliliğini farketmiştir fakat bunu görmesine rağmen hafife alarak üzerini örtmüştür. Allah mükemmel bir düzen kurmuş ve insana düşen ise Bütün Fikre dayanarak hareket etmektir. Aksi halde ise düzen bozulacaktır bugünkü gibi. Bütün fikirden kastımızı ise şu örnekle açıklayalım: Servet vergisinin, zekatın bir toplumda tam olarak işlemesi için o topluluğun kötülüklerden alıkoyacak salâtı ikâme de etmesi gerekir; ceza, miras gibi kanunlarının adaletli olması da; oruçla sorumluluk şuuruna ulaşması, takva sahibi olması da. Bu anlamda bütün fikir, hayatın mikrosundan makrosuna, her anını kuşatan fikir demektir. Yemek yeme edebinden tırnak kesme edebine, bir eve girişinden yatağa uzanışına kadar hayatın her anına sirayet eden, insanın her davranışını yönlendiren fikir. Gecedeki uykusundan gündüzündeki maişetine kadar. Aksi halde din, bir yedek parçacıya dönüşür. Aaa zekat ne kadar güzel fikir denilip tek başına alınamaz. Faizin, rüşvetin, adam kayırmacılığın, görevlerdeki laubaliliğin, yalanın, bencilliğin, adaletsizliğin, zinanın, alkolün, fuşşun her tarafa yayıldığı, suçların cezalarla adeta ödüllendirildikleri, tek gayelerinin dünya hayatı olduğu bir toplulukta zekatın, servet vergisinin uygulanmasının bir anlamı yoktur, bazı faydaları olsa da parçacı bir şekilde uygulandığında tam arzu edilen verim de alınamayacaktır. Bütün fikrin gerekliliği işte bu yüzdendir ki bütün fikri ancak ve ancak bütünü kuşatabilen, zerresine kadar o bütüne hakim, tüm sırlarını bilen, her ferd üzerinde mutlak otorite sahibi, mutlak ihata edici (el-Muhit) tam, bütün olarak bilebilir. Aynı zamanda sonsuz merhametli olarak insanlara acır ve de bütün fikri insanlara ulaştırır ve diler ki insanlar bütün fikrin kıymetini takdir edebilsinler ve uygulansınlar ki mutluluğa, refaha erebilsinler, sonsuz arzularını tatmin etmeleri imkansız olan bu aşağı dünyadan kurtulup tüm herşeyin arzularına göre gerçekleşebileceği bir hayata ulaşsınlar.

Bir başka örnek ise rekabettir. İnsanın doğasında rekabet etme arzusu vardır. İnsan öne geçmeyi, diğerlerinden daha üstlere çıkmayı ister. Peki bu arzudan rakiplerinin acılarına sağır bir vahşi rekabet çıkar mı? Rekabet arzusunun bir tecellisi de budur. İnsanda iyiliğe olduğu gibi kötülüğe de meyil vardır. Fakat bu tek tecelli değildir. İşte Mutlak Fikrin Gerekliliği burada da ortaya çıkar. İnsan bu rekabet arzusunun nasıl yönetecektir? İnsanda bu arzusunun varlığının hikmeti nedir? İşte bu soruların cevabı esasen bu arzusunun hayırda rekabet olmasıdır. Bir ayakkabıcının daha kaliteli bir ayakkabı üretmek için rekabet etmesi hem kendisine hem de tüm topluma faydalıdır, hayırdır. Ayakkabıcı mesleğinde elinden gelen gayreti gösterip insanlığa en faydalı olacak işi, en güzel ayakkabıyı üretmesi o kişinin bedeninin, azalarının, zekasının şükrüdür, takvasıdır bir bakıma. Fakat buradaki rekabet O'nun rızasını kazanmaya bir araç olduğundan dolayı aynı kişi gerektiğinde rakib olduğu kişiye müşterisini de gönderebilir, az kazanmayı tercih edebilir. İşte aradaki fark budur: Mutlak Fikir'e göre oluşan rekabette vicdan körelmez, tam tersi sürekli hâli, tavrı, hareketleri, davranışlarıyla O'nu zikredip tesbih ettiği için o kişinin vicdanı sürekli

canlıdır, öteki ise nefsinin, servet ve güç arzusunu mal, para biriktirme, yığıma yoluyla tatmini yolunda ilerlerken vicdanî körelir, gözleri, kulakları diğerlerinin sıkıntılarına, acılarına, dertlerine kör ve sağır olur.

Bu tip bir temellendirme ayrıca marjinal teorinin de anlaşılması ve yorumlanması için önemlidir. Azalan marjinal fayda insana adeta şöyle der: 'Ey insan, bu dünya sadece bir konaklama yeri. Buradaki lezzetler geçici. En sevdiğin şeyler bile senden sürekli uzaklaşıyor. Gerçek lezzetleri sürekli ve en kamil bir şekilde tadabileceğin yer ise ahiret. Orası için çalış, dünyaya çok fazla bağlanma. Gördüğün gibi en hoşuna giden şeylerin bile zamanla tadı azalıyor, bir süre sonra yok oluyor. Sen yok olanların değil, kalıcının, süreklinin peşinde koş.'

Ayrıca önemli tartışmalardan bir tanesi de ferdin çıkarı ile kamu çıkarının uyumlu hale getirilmesidir. Nasıl olacaktır da öz-çıkarı peşinde koşan fertlerin oluşturduğu bir toplumda huzur, refah sağlanacaktır. Bu tartışmanın çözümünün de temelinde 'ilahi isimler' yatmaktadır. Fani, geçici şeyler insanın sonsuz arzularını tatmin edemiyor. Ve sonlu, kıt kaynaklar üzerine üşüşen sonsuz arzular çatışmalara, kavgalara, vahşi rekabete neden oluyor. O halde ne yapmak gerek? Ya insan bunları bastırarak, görmezlikten gelecek, kurtluğunu maskeleyecek, kendisini inkar edecek -ki arzularımız bizi biz yapan şeylerdir- arzulamıyormuş gibi yapacaktır. Veya arzuları başka arzularla kapatmaya çalışacaktır ki bu da nafi edildir. Zira arzular bir bütündür. Sevilme arzusunu alışverişte tatmin edilen rızık arzusu kapatamaz. Yâni ne kadar zengin olsa da, sevgi arzusu halen orada bekler tatmin edilmeyi. İnsan rızık arzu duyduğu gibi izzete, şöhrete, güce, iktidara, bilgiye, hakikate de arzu duyar. İnsanın tüm arzuları tatmin olmadığı sürece de 'felah' bulamaz. 'Felah' esasen tüm arzularına kavuşmaktır, tüm arzularından vazgeçmek, onları öldürmek değildir. 'Felah' insanın her arzusunun hiçbir engelle karşılaşmadan gerçekleşmesidir. 'Kurtuluş' tüm herşeyin insanın arzularına göre oluşmasıyla meydana gelir ancak. Bu anlamda kurtuluş, insanın arzularına ters olan şeylerden kurtuluştur. Yani hüzünden ve korkudan kurtuluştur. Dünyada ise insanın parası da olsa, gücü, iktidarı da olsa her istediğine her istediği vakit ulaşamadığı mâlum. Hem Batı'nın hem de Doğu'nun uzun yüzyıllardır içinden çıkamadığı bu sorun yâni ferdin ve toplumun mutluluğu arasındaki karşıtlık, Mutlak Fikir tarafından çözülmektedir. Bu ise tüm arzuların tek bir 'Şey'e yönelmesi ve tüm arzuları tatmin edecek kaynağın birliğinde olur. Peki bu 'Şey' ne gibi özelliklere sahip olmalıdır? Sonsuz, mutlak, kusursuz, lekesiz, hatasız, noksansız, eksiksiz, ihtiyaçsız, mükemmel bir Şey. Evet O zat Allah'tır. Tüm arzuların yöneldiği yâni insanın tüm benliğiyle yöneldiği, ulaşmaya çabaladığı özne O ise bir arz sıkıntısı yaşanmaz. Halbuki fani varlıklarda talep arzı geçebilir. Bu ise fiyatların yükselmesi demektir. Yâni daha az insanın o arzulanan şeye ulaşması. Allah'ta ise hiçbir zaman 'arz kıtlığı' yaşanmaz. O, tüm arzu talebine karşılık verebilir. Herkes talebini ne kadar arttırsa arttırsın arz sürekli talebin sonsuz kat üstündedir. İşte ancak böyle kurtulunur dünyevi kıtlığın şerrinden. Ayrıca Allah'a ulaşma yolundaki rekabet vahşi kapitalizmi, savaşı değil tam tersi barışı temin eder. Çünkü O'na ulaşmanın yolu O'nun güzel isimleriyle ahlaklanmaktan geçer. Arzulanan Özne mükemmel merhametlidir. Kendisine ulaşmanın yolunu öyle bir çizmiştir ki bu yola adananlar sadece kendilerine değil tüm insanlığa faydalıdırlar. O'na ulaşmanın yolu mazluma, hastaya, yoksula, aileye iyi davranmaktan geçer. Yâni Merhamet-i Mutlak'a ulaşmanın yolu Merhamet Yolu'dur. Bu yol O'nun çizdiği yoldur. Merhamet, sevginin sınırlarını O belirler. Neyin merhamet, neyin olmadığını ölçüsünü O koyar. Yoksa ölçü insanın kendisi olursa, merhamet gösterirken zulüm edebilir, severken öldürebilir.

Meselâ, sonsuz zenginlik arzusu olanın arzusunu sadece Mükemmel Zengin'e ulaşmak tatmin edebilir. Sonsuz rızık ihtiyacı olanın arzusunu sadece bir 'Rızıklandırılmayan Rızıklandırıcı'ya ulaşmak tatmin edebilir. İşte dünya hayatı esasen bu ulaşmaya, kavuşmaya giden yolun adıdır. Bu-ara-da insan O'na ulaşmak adına eyleyecektir. Bütün Fikrin mucizeliği ise buradadır. Zira Bütün Fikre göre, mükemmel Zengin'e ulaşmaya çalışan kişi, buna ancak zenginliğinden paylaşarak, fakire, miskine, muhtaca, borçluya, darda kalana yardım ederek erişebilir. Mükemmel Merhametli'ye ulaşmaya çalışan, merhamete sonsuz muhtaç, fakir ve tek başına bu arzusunu doyurmaktan aciz kişi, buna ancak başkalarına merhamet ederek ulaşabilir. Yâni merhamet sermayesinden paylaşarak, infak ederek, tasadduk ederek ancak daha fazla merhamete erişebilir, merhametin tadına bakabilir yâni Rahmet-i Sonsuz'un yakınlığının hazzına ulaşabilir. Kişinin öz-çıkarı (self-interest) -ki bu sonsuz arzularının doyurulmasıdır- işte ancak ve ancak iyilikler, hayırlar yapma yoluyla mümkün olduğundan, artık oradaki kişilerin sonsuz arzuları toplumdaki kavga ve gürültüye değil barış ve huzura yol açacak bir tür nükleer santral haline gelir. Bu, sınavda başarı kriterinin diğer arkadaşlara yardım etmekten geçmesi gibidir. Böylece herkesin başarılı olması sağlanır. Öte yandan arzuların kontrol edilmediği yâni arzuların tek bir noktada toplanmadığı, arzuların mutlak arzu doyurucusu Özne'ye yönelmediği, fakat sayısız arzu nesnelere, putlar peyda edildiği şirk toplumu ise atom bombasına benzer. Sadece kavga, gürültü, gözyaşı, kan ve gündelik hayatta sürekli şikayet-şükürsüzlük. Burada önemli bir hatırlatmanın yeridir ki ahirete imân etmeyen biri bunları yapamaz. Zira likaulah (İnşıkak 84:6), O'na kavuşma ölümden sonra gerçekleşecektir. Yâni hem Allah'a, hem de ahirete imân etmek gerek. Zira ahireti inkar edenler veya ikircikli bir tavır takınanlar sonsuz arzularını tatmin etmek adına yeryüzünün büyük bölümünün sefalete, yokluğa iteceklerdir.

Özetle, 1. İnsanın sonsuz arzuları vardır.(Herbir ilahi isim bir arzuyu temsil eder. İnsan tüm bu isimlerin sahibine ulaşmayı isteyen bir arzu-varlıktır. Er-Rahman merhamet arzusu, El-Alim ilim arzusu gibi.) 2. Bu sonsuz arzuları tatmin edecek tek zat vardır. O da Allah'tır. 3. O halde insan Allah'a ulaşmak için çabalamalıdır. 4.Bunun için ise O'nun esmasının ahlakıyla ahlaklanmalıdır. Bu bir anlamda O'nun isimleriyle isimlenmektir ki kişinin esasen kimliği de bu şekilde oluşmaktadır. Çağımızda da fertler kimliklerini farklı isimler üzerinde oluşturmaktadırlar. Mesela mezun olduğu okulun ismi ile izzet arzusunu gidermeye çalışırken kimi, bir başkası kullandığı arabanın markasının ismiyle şeref arzusunu tatmin eder (ettiğini zanneder). Sorun ise ismiyle isimlendikleri nesnelere fani olmalarıdır. Bunun sonucu ise 'kimliksizleşme', 'tanınmaz hale gelmedir.' Ki ahirette Allah'ın onlarla konuşmayacak olması (Al-i İmran 3:177) onların kendilerini 'isimsiz', 'şahsiyetsiz dolayısıyla hitabete konu olmaktan çıkarmış bir şekilde bırakmalarından olsa gerek. İsimleriyle kendilerini tam hissettikleri tüm şeyler fani olduklarından yok olup gitmişlerdir. Ne o çok övüldüğü şirketin ismi, ne okulun ismi, ne de markanın ismi, ne de o köklü ailesinin ismi kalmıştır. Hepsi yok olmuş, bir tek O kalmıştır geriye övülecek. (Kasas 28:88) Kimlikleri eriyip gitmiştir. Zira öyle bir ateş vardır ki o gün tüm sahtelikleri, maskeleri eritir. Maskeler eriyince ise tüm hayatı bu renkli maskelerden ibaret olanların, içlerinde vahşi kurt karakterini çeşitli isim-maskeleriyle saklayanların varlıkları 'karanlıktan' başka bir şey olmaz. Artık onlar orada 'ışık' dilencileri durumundadır. (Hadid 57:13) İsimlerinin parlak ışıklarıyla 'yollarını buldukları' hayat kaybolmuştur. Hasılı, isimler 'diştan' gelir. Nitekim insana kendi ismi bile dışarıdan-ebeveynleri tarafından verilmiştir. İnsan işte hayatta eylemleri, amelleri ile 'isim'lenmeye çalışmaktadır.

Bu noktada hatırlatmak gerekir ki esasen insan bu dünyada tam bir özneliğe sahip değildir. Özneliği 'inşaat' halindedir, bir amele gibi amelleriyle özneliğini inşa etmektedir. Bu anlamda insanın benliği,

özneliği, arzularının bedeni olan nefsi rehindir. (Muddessir 74:38) Rehin olan benliğini ise arzu ticareti-alışverişi ile kurtarır insan. (Tevbe 9:111) Sonsuz zenginlik arzusuna ulaşmak için sonlu zenginliğinden verecektir. Sonsuz izzete ulaşmak için yeri geldiğinde hakikat uğruna peygamberler gibi yüksek konumlarını, toplum içindeki saygınlığı elinden çıkaracak, satacaktır. Sonlu izzetten verip sonsuz izzete kavuşacaktır. Yada şehitler gibi sonlu yaşamı verip sonsuz yaşam arzusuna ulaşacaktır. Benliğin esir olması borca karşılık kişinin arabasının ipotekli olması gibidir. Her ne kadar arabasından istifade etse de satamaz, elinden çıkaramaz yani tam özgür değildir. Tam özgürlüğü ancak borcunu ödediği zaman elde eder. Tüm kulların toplandığı din (Deyn'den yani borçtan türediği söylenir) günü borcunu kapattığı zaman, benliklerini tam olarak cennet bahçelerinde özgür kılabilirler gibi.

Hasılı, kişinin öz-çıkartı, tüm varlığıyla Allah'a yönelmek ve tüm varlığını O'na armağan etmektir. O ise, her türlü ihtiyaçtan, eksiklikten münezzehtir olduğundan ve tüm hizmetkarlarına sonsuz merhametinden, insanın kendisine yönelmesini kendi çıkarı için istemez. Öyle bir sistem kurmuştur ki hizmetkarlarının kendisine ulaşmasını (likauallah) ancak ve ancak diğer hizmetkarlarına karşı gösterecek iyi davranışlara (salihat) bağlamıştır. Böylelikle kişinin çıkarı ile toplumun çıkarı birleşmiş olur. Tevhid toplumsal birliği sağlarken şirk tam tersi bölünmeye, çatışmaya neden olur. Merhameti Sonsuz'a ulaşmanın yolu diğerlerine merhamet etmekten, Cömertliği Sonsuz'a ulaşmanın yolu diğerlerine karşı cömert olmaktan, Rızıklandırılmayan Mutlak Rızıklandırıcı'ya ulaşmanın yolu ise rızıkı meşru yoldan kazanıp diğerleriyle paylaşmaktan geçer.

2.2 FERDİN HAKİKATI: ÖRNEK/MODEL İNSAN

Bütün insanlık tarihi içindeki derinliğine ve genişliğine insan oluşları, tek fertte tecelli eden hakikatin ve zaman gayesinin temsilcileri olarak, tek ferdin kadrosudurlar. [35]

Elbette ki insan olmadan iktisadî konuşmanın bir anlamı yoktur. Bu yüzden herhangi bir teori, model ön-analitik vizyonunda mecburen bir insan tahayyülünü de beraberinde getirmektedir. İnsan bu anlamda bir önyargıdır, anlaşılması gereken birşeydir. İnsan kimdir? Kimi ekoller insan kötüdür der. Kimisi ise insan iyidir. Bir de bunun arasında olan vardır ki buna göre de insan ne iyi, ne de kötüdür fakat her iki yöne de meyli vardır. Bu üç önkabul de teoride, uygulamada farklılıklar doğuracaktır.

Mutlak Fikre göre, insanın nasıl olması gerektiğini gösteren, öğreten örnek-model nebilerdir-rasûllerdir. Buna ferdin hakikati diyoruz. Ferdin hakikati, her ferdin yaklaşmak istediği, kendisine doğru yürüdüğü ufuk, çevresinde toplanıp birleştiği ideal insandır. Bu birleşme sonucu ortaya çıkan şey de topluluk hakikatidir. Modern toplumda mesela ferdin hakikatini temsil eden şahsiyet bizzat faizcinin kendisidir. Faizci tüm toplumun kendisine benzemesini ister. Nitekim çok sayıda insan faizle bankaya borç vermektedirler veya başka bir ifadeyle vadeli mevduat hesabı açmaktadırlar. Bu da insanların gün geçtikçe ferdin hakikati olarak faizciyi benimsediklerini göstermektedir. Faizcinin diğer özellikleri olan serveti bir araç değil amaç olarak görme, ahireti arkaya atıp dünya hayatını önceleme, çok uzun yaşama arzusu, tembellik, kolay yoldan zengin olma gibi diğer özellikleri de zaten modern topluluklarda sıklıkla görülen özelliklerdir.

Rasûller, insanın sonsuz faydasını sağlayacak şeylerle müjdeler ve insana büyük elem verecek, zarara uğratacak şeylere karşı uyarırlar. Müjde ile esasen insanın rasyonelliği de korunmuş olur. Meselâ uzak-

taki birşeyin küçük gözükmesi bir göz aldatmacasıdır. İşte Rasûl insanın uzakta gördüğü Son Saatin, ölümün ne kadar yakında olduğunu hatırlatarak onun çalınca-irrasyonel davranarak üç kuruşluk dün-ya hayatı için koca bir ahireti heba etmesine engel olur.

Birşeyin faydalı veya zararlı olduğuna akıl ulaşabilir ama ulaşamayabilir de. Ulaşsa bile sayısız deneme-yanılma sonunda büyük acılar, elemeler yaşayarak ulaşabilir. Meselâ Batı'da servet vergisi, fakir yasalara gibi meseleler böyle olmuştur. Mutlak Fikirde servet vergisinin kimlerden alınacağı, hangi mallarından ne miktarda alınacağı ve nerelere dağıtılacağı belirlidir. Bu akılla değil vahiyle elde edilmiş bilgidir. Şimdi deneme yanılma ile bunlara ulaşılmaya çalışılsa -ki Batı yüzyıllardır deniyor- sayısız insana haksızlık yapılmasına, zulme sebep olacaktır. Vergi vermesi gerekenler vermeyecek, kendisinden vergi alınması gereken mallardan vergi alınmayacak veya alınmaması gerekenlerden alınacak ve yanlış yerlere aktarılacaktır. İşte Batı tarihi bunun ispatıdır. Meselâ Piketty servet vergisi çözümdür diyor, çok satıyor çok konuşuluyor fakat daha bunun nasıl uygulanacağı konusunda Bütün Fikirden fersah fersah uzakta. Çünkü mesele sadece servet vergisi alınsın demek değildir. Türkiye'deki varlık vergisi uygulaması bu bakımdan iyi bir örnektir. Mesele dolayısıyla uygulamanın nasıl olacağıdır. Öncelikle zengin kimdir, fakir kimdir sorusunu cevaplamak gerekmektedir. Bu ayrımı yapmak önemlidir zira eğer çizgi çok üste çekilirse bu sefer servet vergisi vermesi gereken zenginler fakir sayılmış olacaktır. Bu durumda hattâ servet vergisi vermesi gerekirken vergiden pay bile alabileceklerdir. Çifte zulümdür bu. Hem vergi vermiyor, hem de üstüne üstlük vergiden pay almış oluyor. Yoksulun hakkını cebini indiriyor. İşte vahyin, nübüvvetin gerekliliği ve alemlere rahmet olmanın manası. Bu bakımdan dinin amacı insan yaşamını kolay kılmaktır. Din işte zarar-faydayı kısa yoldan bildirmek suretiyle insanı bedbaht olmaktan, acı çekmekten korumuş olur. Aksi halde uzun süre insan zararlı birşeyi faydalı bilerek yapabilir. Meselâ yumurtanın bile faydalı mı zararlı mı olduğuna tam karar verilemiyor. Şimdi yumurta için bile karar veremezken insanın bütün varlığı için, sonsuz boyutlara uzanan mevcudiyeti için zararlı-faydalıyı en iyi, en tam bilebilecek Zat ancak Hikmet-i, İlm-i Mutlak'tır. Carl Menger 'İktisadın İlkeleri' kitabının ekler bölümünde aktarır: Ambrosius şöyle demiştir: '*nihil utile, nisi quad ad vitae illius eternaeprofit gratiam*' - bir kimsenin ebedi yaşamının kurtuluşuna hizmet eden şeyden başka hiçbir şey faydalı değildir.' Louis Thomassin ise şöyle der: '*l'utilite meme se mesure par les consideration de la vie eternelle*- fayda kendi başına ebedi yaşama ilişkin görüşlere göre ölçülür.' İşte rasûller insanı cennet ile müjdelemek cehennem ile uyarmak suretiyle hakiki faydayı ve zararı hatırlatmışlar, göstermişler ve bu müjdeli habere uygun hareket etmelerini sağlamışlardır.

Burada elbette akıl-vahiy tartışmasına değinmek gerekir. İnsan vahiy olmadan da vahyin getirdiklerini bilebilir mi? Evet belki birçoğuna ulaşabilir lâkin bunun için özel bir mesai harcaması gerekir. Tefekkür etmelidir. Yorucu bir iştir ve tüm halkın bunu yap(a)mayacağı açıktır. Ayrıca rasyonelliği menfi açıdan etkileyen birçok unsur vardır. Buna duygular da dahildir. Bir korku, hattâ bir şehvet anında insan en faydalı olan yerine o an nefesine en tatlı geleni seçebilir. O halde vahiy bir kolaylıktır ve tüm insanların kolayca hakikati bilebilmesi içindir. Ama vahiy aradan çıktığında artık insanlık birkaç insanın aklına, onların insafına terk edilmiş olur. Böylelikle kitleler artık itiraz eder hale gelir, kolaylıkla aldatılır, ahmaklaştırılır ve yığınlaştırılır. Öte yandan Batı diyarında belki akılla, deneyle bazı hakikatlerle ulaşmışlardır lâkin onlar buna ulaşana kadar milyonlarca insan zulme maruz kalmış, aileler yıkılmış, türlü rezillikler ortaya çıkmıştır. Milyonlarca insan katledildikten sonra insan haklarını konuşmaya başlamışlardır. Mil-

yarca insan yüzyıllar boyu faiz zulmü altında inim inim inledikten sonra faizin kötülüğünü akıllarıyla ispat edip bir gün Nobel ödülünü de alırlar herhalde. Ama bu süreçte kaç tane ailenin parçalandığı, kaç kişinin intihar ettiği unutulur gider. Fransız Devriminde yaptıkları gibi, kilisenin ortasına oturttukları ve akıl tanrısını simgelediğini söyledikleri kadının çevresindeki ayinlerini sürdürürler.

Allah, bir rahmet eseri olarak, insanı bir iki zeki, ikna kabiliyeti güçlü ve karizmatik tipin rüzgarına kapılıp gitmekten, rasûller göndererek korumayı diler.(Enbiya 21:107 'Biz seni alemlere rahmet olasin diye gönderdik'). Böylece, yâni kesin, kusursuz bilgiyi en kolay, her insanın anlayabileceği bir şekilde sunmak suretiyle, her insana muhalefet etme, kendinden zuhur etme, örgütlenip bâtıla karşı mücadele etme imkanı tanır. Aksi takdirde, yani vahyin, rasûl olmasaydı halk bilimsanının terimlerine alışık olmadıklarından ne dediklerini pek anlayamayacaktı. Dolayısıyla tam anlayamadığından dolayı eleştiri de getiremeyecek, kaşının gözünün güzelliği, hitabetinin etkileyeceği, takım elbisesinin kalitesine göre sözlerinin hakikatini değerlendirmek zorunda kalacaktır. Bu ise insanların, iktidar-servet-medya gücünü ele geçiren bir azınlığa esir olmasına, onlar tarafından sömürülmesine neden olabilir.. Allah işte insanı bu tip esaretlerden özgürleştirerek, zelim bir köle olmak yerine kendisine şerefli, özgür bir kul olmasını diler.

Ayrıca rasûllere imân iktisatta birçok meselenin temellendirilmesinde de önemli bir yer tutar. Bunlardan biri mesleklerdir. Yeryüzünde meslek kurucularıdır rasûller. Ve onlar vahiyle bu meslekleri öğrenmiş ve öğretmişlerdir. Zira bir mesleği öğrenmek öyle kolay bir iş değildir. Uzun yıllar gerekir. Lâkin öyle temel meslekler vardır ki değil birkaç yıl, insanın birkaç gün bile o mesleğin ilmi olmadan hayatını sürdürmesi neredeyse imkansızdır. İşbölümü teorisinden tutun da üretim, tüketim vs.. tüm teoriler esasen mesleklerle dayanır. Temel mesleklerin ise öğrenilmesi ancak rasûllerle gerçekleşmiştir. O halde iktisat teorisyenleri rasûllere imân etmeden rasyonel bir temelden mahrumdurlar.

2.2.1 Adem (as) ve İktisat

Deirdre McCloskey: 'İlahiyat gözüyle bakıldığında modern iktisadın derin yapısı Augustincidir. İnsanlar günahla doğarlar (bu açgözlülüktür). Tanrı'nın ve pazar güçlerinin lütfu ile bu günah toplum için hayırlı bir hale gelir.[36] R.Boer de eski Ahit'teki Adem kıssasının kapitalist teorinin de temelinde olduğunu Grotius, Locke, A.Smith, Malthus'tan yola çıkarak ortaya koymaktadır.[37]

Peter Harrison'a göre, modern bilimin kuruluşu bir 'tiyatral oyun'a ve bu oyunun yorumuna dayanmaktadır. Ki Francis Bacon'un kendisi de bu 'oyuna' başvurmuştur. Ve Harrison'a göre, modern bilimin temelindeki tiyatral oyun 'Adem'in Cennet'ten Düşüşü'dür.[38]

Hristiyan inancına göre, insan yasak elmayı yediğinden dolayı cennetten düşmüş, dünyaya sürgün edilmiştir. Augustin'in kavramsallaştırmasıyla bu, insanın ilk günahıdır yâni 'asli günah'tır (peccatum originis). İşte bu günah tüm doğacak insanlara sirayet etmiştir. Peki modern bilim ile Hristiyanlığın bu inancı arasında nasıl bir bağ vardır? İlk insanın yasak meyveyi yemesi ve cennetten dünyaya sürgün edilmesi ile teleskop, mikroskop gibi aletlerin kullanılması, deneysel yöntemle dayanarak bilgi üretme çabası arasında ne gibi bir ilişki kurulabilir.

Augustinci görüşe göre, Hz.Adem'in düşmesiyle beraber insan hem ruhani hem de maddi kayıp yaşamıştır. Artık insan, cennetteki 'mükemmel' özelliklerinden uzaktır. Hem bedeneni, hem de ruhen ku-

surludur. Adem'in mükemmel bilgisinden uzaklaşmış ve cehalet artmıştır. Bu yüzden de insan aklına, duyularına güvenilmemelidir. Eden bahçesindeki yılanın zehri mükemmel bilginin içine sızmıştır. Peki bu zehir nasıl temizlenebilir ve o eski günlere yani bilginin tam olduğu günlere nasıl dönülebilir?

İşte Francis Bacon'a göre, yılanın zehrinin etkisini kısmen de olsa azaltmak mümkündür. Eğer insanın duyuları kusurlu olmasından dolayı güvenilmez ise o halde öyle cihazlar, aletler geliştirilmelidir ki bu eksikliği giderilebilsin. Adem'in gözleri Eden bahçesinde çok daha iyi görüyorsa, biz de teleskop icat eder uzayın en ücra köşelerini temaşa edebilir, mikro planda da mikroskop ile maddenin en ince ayrıntısına kadar sızabilir ve böylece duyularımızdaki eksikliği gidererek tekrardan Adem'in cennetteki konumuna yakınlaşabiliriz yani eşyaya hükmeden, hakim olan pozisyonuna.

İnsanın bilgi edinmesi 'akıl' yoluyla da olabilir. Akıl, deneye gerek kalmadan, önceden bilebilir. Peki ya akıl da sakatlanmışsa düşünüş ile beraber. O halde bir kişinin akletmesine ve bundan çıkarımlarına nasıl güvenebiliriz? İşte Bacon, akıl zaafiyetine de bir çözüm bulmuştur. Ona göre kişi, yoğun deney çalışması yapacak ve çabasıyla, yorulmasıyla, emeğiyle akıl yarasını tedavi edebilecektir. Zira insanın düşmesinin bir manası da artık yorulacak, çabalayacak olmasıdır. İnsan artık cennetteki gibi rahat rahat ulaşamaz ne bilgiye ne de rızık gibi diğer ihtiyaçlara. Artık yorulacak, ter dökülecektir. İşte bu şartlarda bilgi edinmenin en doğru yolu 'deney'dir. Deney birçok kişinin aynı anda görmesi, şahit olması ile akla göre çok daha doğru, sıhhatli bir bilgi edinme yoludur. Deneycilerin özellikle İngiltere'de kök salması biraz da bu Protestan görüşten dolayıdır. Protestanlar, Adem'in düşünüşü ile birlikte bozulan doğallığımızın 'çalışma' ile tekrardan kazanılabileceğine inanırlar. Bu ise yoğun deneyler, ölçme ve gözlem gibi bilgi edinme yolları için temel oluşturur. İnsan, Adem babasının kaymasıyla sarsılan, bozulan, değişen doğasını, mükemmellikten uzaklığının ancak bu yoğun, sıkıntılı çabasıyla üstesinden gelebilecektir.

Kita'ya meselâ Katolik Descartes'a baktığımızda ise 'akla' güvenin daha fazla olduğunu görürüz. Bunun bir sebebi de onun Aristo'dan Thomas'a kadar uzanan iyimser antropolojik görüşe dayanması olabilir. Nedir o? Evet insan düşmüştür ama halen ışığın bir kısmı kalmıştır ki buna 'doğal ışık' denir. Yani insan 'doğal ışığı' sayesinde hakikati bulabilir. Aklının ışığı ile. Bu işte spekülatifler veya akılcılar (rasyonalistler) ile deneyciler arasındaki tartışmaya ışık tutar. Yani aslında tartışma şudur: Adem'in düşünüşü ile birlikte geriye ne kaldı? Hasar nedir? Bu anlamda modern bilimin bir anlamda öncelikli işi hasar tespit konusunda araştırma yapmaktır. Yani düşmüş, asli günahla kirlenmiş insanın bilgi kapasitesi ne durumdadır? İnsan hataya karşı nasıl korunabilir? Hz. Adem'in ilk mükemmel bilgisine ulaşabilir mi? Ulaşabilirse bu bilgiye hangi yolla ulaşması gerekir?

Düşüşle beraber sadece insan değil yeryüzü de bozulmuştur. Bu bakımdan yeryüzüne dair bilgiden de şüphe duymak gerekir. Lâkin gökler için aynı şey söz konusu değildir. Gökler halen mükemmelliğini korumaktadır, zira düşüşten etkilenmemiştir. Bu ise göklerin halen Tanrı'ya dair bilgiyi muhafaza ettiğini ve oradan elde edilen bilginin çok daha güvenilir, sağlam olduğunu gösterir. Bu bilgi insana geometri-matematik formunda, dilinde aktarılmaktadır. Luther de matematiğin-geometrinin bize güvenilir bilgiyi sunabileceğine inanmıştır. Nitekim gezegenlerin yörüngelerinin eliptik olduğunu keşfeden Kepler de aynı fikirdedir. Adem bir zamanlar mükemmel bilgiye sahiptir ama düşüşle bu bilgi yitirilmiş, unutulmuştur. Lâkin gökler bize bu bilgiyi verebilir zira 'doğal ışık' orada 'matematik-geometrik' form-

lar olarak mevcuttur. Duyuları hasarlı olan insan ise teleskop gibi aletleri kullanarak bu dili çözecek ve böylece gerçek bilgiye erişebilecektir. Galileo da yine aynı şekilde matematiksel ilişkileri keşfetme suretiyle Tanrı'nın düşüncelerini okuyabileceğimize inanmıştır.

Jung'da 'kollektif bilinçdışı' diye bir kavram var. Adem kıssası da tüm insanlığın zihninde ortak bir kıssadır ve her düşünce mutlaka bu kıssaya başvurmak zorunda kalacaktır. Önemli olan ise kıssanın doğru bilinmesidir. İşte Kur'an'ın değeri ve önemi buradadır. Zira kıssadaki herbir yanlışlık insan düşüncesinde yamukluğa ve dolayısıyla da insan eyleminde sakatlığa neden olacaktır. Evet 'düşüş' hikayesi nereye gitsek farklı bir formda, lisanda karşımıza çıkacaktır. Bu, vahyin mahalli olan kalbin zorunlu kategorilerinden 'rasûller'in bir kategorisidir.

Felsefede meselâ Nietzsche'nin yaptığı budur. O insanın esas 'düşüşünün' Hristiyanlığın 'cennetten düşüşe' dair olan yorumundan kaynaklandığını ileri sürerek esasen 'düşüş kıssasını' reddetmemektedir. Sadece bunu yeniden yorumlamaktadır. Oxford Üniversitesi profesörlerinden Mulhall da sadece Nietzsche'nin değil, Heidegger, Wittgenstein gibi 20.yüzyıl filozoflarının da bir şekilde bu 'tiyatral oyun'dan beslendiklerini ikna edici biçimde ortaya koyar.[39]

Yine aynı 'düşüş' adlı 'tiyatral oyunu' Marx'ın düşünce sisteminde de görebiliriz. Başlangıçta 'ideal' olan bir yaşamdan (ilkel komünal toplum) insanlık, 'burjuvaların' hüküm sürdüğü vahşi bir dünyaya 'düşmüştür'. Ve yine insan emeği, çabasıyla yâni devrimci güçlerini kullanarak buradan tekrar 'cennetine' 'Eden bahçesine' yâni komünal topluma dönecektir. Bu tarihin kaçınılmaz bir sonudur.

Zaten bizim de buradaki temel iddiamız bu 'düşüş' hikayesinin insan zihninde doğuştan yer aldığı ve insanın ister-istemez bu hikayeye başvurmak zorunda kalacağıdır. Önemli olan ise bunun doğru bilgisi ve yorumudur. İleride de ortaya konulacağı üzere bu hikayenin bilgisi için mükemmel bir bilgi kaynağı metne ve elbette bu mükemmel metni gönderecek Mükemmel vasıflara sahip bir Zat'a ihtiyaç ve bu bölümde ortaya koyulduğu üzere sözü beden haline getirecek yâni uygulamada da gösterecek bir insana yani Ferdin Hakikatine ihtiyaç vardır.

Bir diğer iddiamız ise bu tip a-priori 'tiyatral oyunların' bilgisinin ve yorumunun insanlığın mutluluğuna veya bedbahtlığına yol açacak nitelikte olmasıdır. Yâni ya insan bunların doğru bilgi ve yorumuna sahip olarak mutluluğa erişecek, yada yanlış bir bilgi veya yorum ile insanlık feci bir akıbete hem bu dünyada hem de ahirette sürüklenecektir. Yâni düşüş kıssasının yanlış bilgisi insanın daha da düşmesine, ikinci, üçüncü ve hattâ sayısız kez düşmesine neden olarak dar, dipsiz, karanlık üstü karanlık bir kuyuya doğru onu yuvarlayacaktır.

Augustinci geleneğin üzerinde ayrıca durmak gerekir. Asli Günah tezi bu geleneğe aittir. Dolayısıyla insana bakışı kötümserdir. İnsan sonuçta bir günahla birlikte dünyaya gelmektedir ve dünya ilk insanın günahıyla birlikte bozulmuştur. Meselâ bu kötümser bakış -önyargı- uzun yüzyıllar ticarete, tüccarlara dair fikirleri de etkilemiş ve ticaret Batı'da çok da önemsenmemiş hattâ zorunlu fakat çok da muteber olmayan bir faaliyet olarak görülmüş, tüccarlara şüpheyle yaklaşılmıştır.

Augustinci etkiyi aslında iki önemli şahsiyette görmek mümkündür. Bunlardan biri Mandeville, diğeri ise Boisguilbert'tir. Hengstmengel, Mandeville'in Augustinci geleneği en az şu iki bakımdan sürdür-

düğünü söyler. Mandeville'de meşhur, şahsi reziletlerin [40] toplumun faydasına olacağı fikri vardır. Bu ise Augustinci gelenele uyum içindedir. Mandeville, Fransız ahlakçılarından/Augustincilerinden de esinlenerek insanın en faziletli davranışlarının bile arkasındaki saikin şahsi çıkar olduğunu ileri sürer. Yani faziletli davranışlar bile aslında kötüdür/kötü olabilir. Bu da Augustin'in asli günah tezi ile uyumludur. İnsan arzularının pençesindedir ve bu sonsuz arzular, ihtiraslar insanı ister istemez kendi çıkarını düşünmeye sevkeder. Bu Mandeville'deki Augustinci motiflerin ilkidir. İkincisi ise, kötülüğe dair düşüncedir. Augustin'e göre kötülük asli değil, iyiliğin yokluğu halidir. Ayrıca da kötülük bir bakıma iyiliğin ortaya çıkmasına vesile olur. İşte bu anlamda da Mandeville reziletlerden (vice) genel toplum adına faydaların ortaya çıkacağı düşüncesi de Augustinci geleneğin sürdürdüğünün ikinci işaretidir.[41] Ki zaten sonraları insanın kendi çıkarına hareket etmesi iktisadın insan tahayyülünün merkezine yerleşecektir. Tüm bunlar ise o dönemde *Providans*'a dair iyimser anlayıştan ileri geldiği ileri sürülebilir. Bir bakıma herşeye, kötülük ve reziletlere rağmen *Providans* rahmeti ile bunları insanlık için iyi hale getirir.

Grewal (2016) de 17.yüzyıl Fransız Augustinciliğinin laissez-faire akımının temelinde yerleştiğini şu şekilde ifade eder.[42]

Laissez-Faire (Bırakınız Yapsınlar)'ın siyasi ilahiyatı geç onyedinci yüzyıl Fransız Augustinciliğin radikal bir sürümünden doğmuştur. Modernitenin özelliklerinin izi Augustin'e kadar sürülebilir ve buna devletin 'modern' savunması, içe dönüşten modern öznellik ve belki de sekülerizmin kendisi de dahildir. Augustin'in teolojisi erken iktisadî düşüncenin formüle edilmesinde de benzer ciddi bir rol oynamıştır.

İnsanlar arasındaki sevgiyi simgeleyen 'armağan değiş tokuşu'nun yerini artık ticari toplumda malların kâr amacıyla değiş tokuşu almıştır. Ve bunun kökeninde ise günahkar 'öz-sevgi' vardır. Esasen cevabı aranan soru *Providans*'ın asli günah yani öz-sevgi günahı ile kirlenmiş fertlerin olduğu bir toplumda düzeni nasıl sağladığıdır. Hobbess'da bunun cevabı Leviathan'dır. Leviathan'ın görevi öz-sevginin menfi etkilerinin- ki bunun en önemli tezahürü gurur, kibirdir- üstesinden gelmektir. Adam Smith'in de yaptığı bir anlamda *Providans*'ın idare ettiği bu düzenin nasıl işlediğini ortaya koymaktır. Lâkin şöyle bir ayırım yapmak gerekir. Burada bahsedilen kibre dayalı öz-sevgi ile insanın hayatını devam ettirme gayretine dayanan öz-sevgi birbirinden farklıdır. Veblen'in gösterişçi tüketimi bir anlamda kibre dayalı öz-sevgiye bir örnek olarak verilebilir. İnsanda kendini gösterme, başkaları tarafından görülme, onaylanma arzusudur bu, ki benzer bir ayırım Rousseau'nun *amour propre* ve *amour de soi* kavramları arasında yapılmıştır.[43] Nicole, *Providans*'ın planının bencilliğin hayırseverliği taklit etmesinde bulur. Zira zaten hayırsever davranışlarda bile gerçek niyetleri bir tek O bilebilir. Dolayısıyla toplum öylesine tasarlanmıştır ki herkes bize iyilik yapar görünür fakat gerçekte birçokları sadece kendi çıkarını düşünüyor. İşte bu düşünce tam olarak kasapların hayırseverliklerinden değil de öz-sevgilerinden dolayı bizi beslediklerini söyleyen Adam Smith'te devam ettirilir.

Faccarello fizyokratların öncüsü olarak tanımlanabilecek Boisguilbert'in onyedinci yüzyıl Jansenci geleneğe dahil olduğunu söyler.[44] Jansenci toplum tasavvuru yine Adem'in günahına dayanır. Esasen Hristiyanlık'ta iki ana şahsiyet vardır. Biri günahı tüm insanlığa yayılan Adem ve diğeri de bu günahı kurtaran İsa Mesih. Buna göre yaratıldığında Adem'in sevgisi sadece O'na dönüktü, O'nu seviyor ve sürekli O'na yöneliyordu. Yasak ağaca yaklaşmayla birlikte bu hâl bozuldu ve artık insan O'nun dışında

başka şeyleri arzulamaya başladı. Elbette sadece tek bir insan değil, tüm insanlar O'ndan başka şeylere yöneldiğinden dolayı çatışma kaçınılmazdı. Çünkü cennettekinin aksine dünyada sonsuz kaynaklar yoktu. Herkes sonsuz arzularını tatmin edemeyecekti. Dolayısıyla Jean Domat'ın fikrine göre aslında toplumun düzenin bozulmasının sebebi 'sevginin düzeninin' bozulmasıydı.[45] Yâni O'na ulaşmayı arzulama yerini O'nun dışındaki başka şeyleri elde etmeyi arzulama alınca aslında iki şey oluyordu. Bir, insan tatmin olamıyordu, zira O'nun dışındaki hiçbir şey bâki, kalıcı ve sürekli değildi, ölümlü ve geçiciydi. İnsan sonsuz muhabbet arzusunu ancak Sonsuz'da giderebilirdi. Ve ikincisi ise insanın O'nun dışındaki arzularını yönelttiği şeyler sonluymuş, sınırlıydı. Bu ise herkesin arzularının tatmin edilememesi, ve sonucunda ise ortaya çıkan haset, kıskançlıkların ve hırsın, savaşımlara, zulümlere neden olacak olmasıydı. Soru(n) ise halen cevaplanmayı beklemektedir: Böylesine sonsuz ihtirasları olan fertlerden huzur, barış dolu bir toplum nasıl meydana gelecektir? İşte modern iktisat teorisi bir anlamda bu soruya bir cevap niteliğindedir ve temelinde ise işte özellikle teolojideki bu tartışmalar vardır.[46]

Sözün özü, *Providans* öyle bir sistem kurmuştur ki insanlar kendi çıkarlarına göre hareket etmelerine rağmen bu esnada başkalarının da çıkarları, faydaları üst seviyeye çıkmaktadır. Dürüst olan bir işadama için dürüstüğü daha fazla kâr demektir. Kaliteli mallar satmak bir esnaf için daha fazla müşteri demektir. Esnaf size gülümser, ihtiyacınızı gidermek için canını dişine takar. Kalbinde ne kadar kötülük olsa bile kişisel çıkarı onu size iyi davranmaya zorlar. Sokakta görse selam vermeyecek olan biri size malını satabilmek için çaylar ısmarlar, muhabbet eder, hoş sözler sarfeder, normalde bir dakikasını bile sizin için ayırmayacak bir esnaf sorunlarınızı dinleyip aşırı merhametli biri gibi çözüm üretmeye çalışır. İşte böylelikle içinde ne kadar 'asli günahın kırı' olsa da fertler *Providans*'ın mükemmel biçimde tasarladığı sistemde, içten gelerek olmasa bile dıştan dürüst, hayırsever, yardımsever gözükürler ve böylelikle bir uyum, düzen ve barış ortamı hâkim olur. Bir bakıma *Providans* 'kurnazlık' yapmış ve insanların doğasına yerleştirdiği öz-sevgi ile onları kendi hesaplarına hareket ediyormuş gibi zannederken gizliden gizliye toplumun hesabına, iyiliğine çalıştırmıştır. Aynı fikir yâni Domat'taki 'Tanrı'nın toplumu gizliden gizliye yönetmesi' fikri, 'akıl kurnazlığı' adı altında Hegel'de ve 'öz-çıkâr' kavramı ile Adam Smith'te de karşımıza çıkmaya devam etmektedir.

Görünmez el ve aklın kurnazlığı artık tuhaf, ironik veya tutarsız açıklamalar değildir fakat bunlar Adam Smith ve Hegel'in eserlerindeki öz-çıkârın teolojik boyutunun Tanrı'nın providansına yerleştirilmesidir. Bu sonuç, kitabın amacı olan iktisat ve ilahiyatın birbirleriyle bağlantılı olduğunu göstermeye yardımcı olmaktadır.[47]

Burada şunu hatırlatmak gerekir ki insan doğasına asli günahla birlikte bakıldığı zaman toplumun temelinde, toplumu kuran unsur sevgi değil korku olmuş olur. Devlet ve polis korkusu ile biraraya gelen, içindeki 'kurtluğu' gizleyen, saklayan, kendisini yâni kurtluğunu kamufle etmiş, gizlemiş yâni samimiyetsiz, herkesin birbirinden şüphelendiği, her an kurtluklarını ortaya çıkaracak diye korktukları, birbirlerinden adeta kaçtıkları, asansörde dahi göz göze gelmekten, selamlaşmaktan korktukları bir toplum (Müminin özelliğinin ise kendisine 'emin' olunan, güvenilir insan olmasını hatırlayalım) İktisat açısından bakarsak ise böyle bir toplum modelinde herkes birbirinin yüzüne gülümserken sadece kendisini düşünür ve diğerlerinin ne durumda olduğuyula zerre kadar ilgilenmez. Özellikle faizciler için son derece münbit, bereketli bir toplum modelidir bu. Neden faizci böyle bir toplum hayali kurar? Böyle bir toplum faizciye nasıl fayda sağlar? Bu sualların cevabı mâlumdur.

Evet, sonuç olarak müslüman iktisatçıların öncelikle yüzleşmeleri gereken bir mesele de budur. Hristiyanlığın asli günah tezi, insan tasavvuru ve bunun iktisattaki yansımaları.

2.3 GELECEK ZAMAN

Gelecek zaman tahayyülü olmadan da iktisadî düşünce temellendirilemez, fikir üretilemez. Geleceğe dair tahayyül, önkabuller bugünün kararlarını etkilerler. Ve gelecek, insan için bilinmez olduğundan mutlaka bazı varsayımlar, kurgular üzerinden hareket etmesi gerekir. Bir anlamda iktisadî eylem kişinin zihninde kurguladığı bir 'roman'a, bir anlatıya dayanmaktadır. Bu bakımdan iktisatçılar esasen roman yazarlarıdır. Topluma, devletlere, idarecilere sürekli yeni romanlar yazıp gelecek hakkında bir hayal oluşturur ve karar vericiler de romanda anlatılan üzerinden bugünün kararlarını alırlar. Belki de Mustafa Özel'in de uzun yıllardır işaret ettiği gibi iktisatçılarımızın roman okuması gerekiyor. Ve iktisadî söylemler, tahminler vs.. ise üstü kapalı bir şekilde adı bizlere anlatılan birer 'roman'dan ibaret. Roman yâni 'gerçeklerle dolu hakikatsiz hikaye'. [48] Keynes şöyle der: 'Bazı şeyler var ki bunların oluşumu hakkında hesaplanabilir bir olasılık oluşturmanın hiçbir ilmi bir dayanağı yoktur. Yâni bilemiyoruz. Herşeye rağmen, eyleme geçmenin ve karar vermenin gerekliliği pratik insanlar olarak bu tuhaf vak'ayı görmezden gelmek için elimizden gelenin en iyisini yapmaya zorluyor.'

Gelecek zamana dair tahayyül bugünü etkiler. Meselâ ertesi gün evinize misafirlerinizin geleceğini bilmeniz bugünkü davranışlarınızı, kararlarınızı etkileyecektir. Bugün pazardan ne alınacağı, hangi dükkanlara uğranacağı ve hatta tüm bu planları yaparken hangi planların ertelenip hangilerinin öne alınacağına kadar bugünün tüm kararlarını gelecek zamana dair bir plan, tahayyül etkileyecektir. Keza yatırımlarda da bu gözükmemektedir. Geleceğe dair tahayyül bugünkü kararları etkiler. Eğer ekonominin daha iyi gideceği tahayyül edilirse yatırımlar artarken tam tersi bir durumda ise riskli yatırımlar yerine mesela altın gibi daha güvenli limanlar tercih edilir, tasarruf artar. Bu anlamda her iktisadî düşüncenin geleceğe dair bir tahayyülü, bir önkabulü olmak 'mecburiyetindedir.' Bir üretici gelecekte fiyatların, hammaddelerin, teknolojik gelişmelerin ne olabileceğini hayal etmek zorundadır. Ve hattâ üretim, ihracat yaptığı bölgelerdeki siyasi durumu, savaş ihtimalini vs. gözönüne almak zorundadır. O bölgede birkaç ay içinde sıcak çatışmalar olacağını tahayyül eden biri yatırım kararı almayacaktır veya alsa da stratejik kararlarını bu henüz gerçekleşmemiş fakat muhayyilede olan şeye göre alacaktır. Elbette üretici aynı zamanda gelecekte tüketicilerin zevkleri, tercihlerini de hayal etmek zorundadır. Görüldüğü üzere bir yatırım, üretim gelecekle ilgili bir 'kurgu', yazılmış bir 'hikaye', bir 'roman' olmadan yapılamıyor. Dolayısıyla tüm üreticilerin, ekonomistlerin yapmaya çalıştığı, icra ettikleri şey gerçekçi bir roman yazmaktan ibaret oluyor. Başarılı bir tüccar bu anlamda geleceği en iyi öngörüp en gerçekçi romanı yazan tüccar olmuş oluyor. Merkez Bankası da aynı şeyi yapıyor ve yazdıkları romanlarla bugünü şekillendirmeye çalışıyor mesela. Enflasyona, ekonominin gidişatına dair yazdıkları hikayeye göre faiz kararları alırlar.

Nübüvvetin gerekliliği, rasûllerin zorunlu bir kategori olduğu bahsinde de dile getirildiği üzere sadece geleceğe dair hikayeler, romanlar değil, aynı zamanda efsaneler, başarı hikayeleri de aynı şekilde kararları etkilemektedir. Bir işadaminin nasıl zengin olduğu hikayesi elbette gelecekte zengin olmayı arzulayanların bugünkü kararlarını ve dolayısıyla eylemlerini etkileyecektir. Dolayısıyla nübüvvetin gerekliliği de yine burada ortaya çıkmaktadır. Nebiler ve rasûller hikayeleri, yaşadıkları, belirli şartlar, kısıtlamalar içinde aldıkları kararlar ve davranışları yoluyla bir model, bir örnek olarak insanlara doğru yolu gösterir,

benzer durumlarla karşılaşan insanın kararını, eylemini belirli bir yönde etkilemiş olurlar. Öte yandan başka birileri, sahte kahramanlarının yamuk yollarını düz gösterebilirler ki insanlar eylemleriyle bu 'birilerinin' servetlerine servet, gücüne güç katmasına yardımcı olsunlar. Rasûller ise yamuk yolların yamukluğunu, düz yolun düzlüğünü bizzat kendileri eyleyerek gösteren, insanlığa örnek-model olan, insan olmanın anlamını yaşayarak öğreten, insandaki iyilik potansiyelini açığa çıkartan ve böylelikle örneklikleriyle insanlığın hiçbir zaman insanlıktan umut kesmemesi ve çevresindeki sayısız kötü örneğe rağmen iyi kalabilmesini sağlayan, kötü ile iyi, dost ile düşman arasında insanın ayırım yapabilmesini sağlayıp bâtil sisteme sessiz kalarak meşrulaştırma yerine kıyam ederek muhalefet etmesi konusunda da örnek olan şahsiyetlerdir. Elbette bazıları kurdukları sömürü sistemine baş kaldıran insanlar istemeyecektir. Bu yüzden de geçmişte Yahudilerin peygamberleri katletme geleneğinin modern bir devamı olan deizm, ateizm kendileri için çözüm yollarıdır. Böylelikle peygamberlik makamına (bu makam da insan düşüncesinde zorunlu bir kategoridir. Ya gerçekleriyle dolacaktır, ya da sahteleriyle) kendi işlerine yarayacak, statükoyu koruyup servet ve güçlerini arttırmalarını sağlayacak yeni modeller, örnekler oturtulur. İnsanlar bu modellere göre hareket ettikçe de aslında farkında olmadan yaptıkları şey, bu zümrenin çıkarlarına hizmet etmek olur ki modern köleliğin özelliği de zaten kölelerine köle olduklarını unutturup 'şen sipa' kıvamına getirmesidir. Belirtildiği üzere, önemli olan bu rasûllerin en gerçek, en doğru hikayelerinin nerede olduğudur. Yoksa rasûl adı altında sayısız hikaye yazılabilir, rasûller uçan kaçan ve örneklikleriyle insanlığın değil azınlıktaki bir çıkar grubuna hizmet eden mitolojik kahramanlara, putlara dönüştürülebilir. Dolayısıyla önemli olan eksiksiz, mükemmel şekilde aktarılan hikayesidir rasûllerin zira bundan sonra anlatılacak diğer insanların 'başarı' ve 'başarısızlık' hikayeleri de bu hikayelere göre şekillenecektir. Rasûlün örnekliliği dolayısıyla güzel, iyi, doğru nedir, başarı nedir gibi sorulara doğru cevap verilmesini sağlayacaktır. Yoksa insan güzeli çirkin olarak tasavvur edebilir. Hikayenin mükemmelliği de aynı zamanda hikayenin o kişinin koca bir hayatından seçilen kısımlarında gizlidir. Koca bir hayatın her teferruatıyla anlatılması imkansızdır. Dolayısıyla sadece yaşanmış, gerçek olması yetmez, aynı zamanda o koca hayattan öyle bölümler seçilmelidir ki bunlar, insanları en iyiyi, en güzele, en faydalıya yöneltecek, ilham kaynağı olacak türden olmalıdır. Yani bunu ancak o kişilerin hayatının her anını bilen, kuşatan, hikmet sahibi ve sadece o kişileri değil çağlar boyu yaşayacak insanları, onların tüm ihtiyaçlarını, kalblerinin en derinindeki kendilerinin bile farkında olmadıkları arzuları, istekleri, hayalleri bilebilecek ve tüm insanlığa karşı merhametli, şefkatli bir zat yapabilir; böylesine mükemmel hikayeleri, sadra şifa kıssaları aktarabilir. Mükemmel Hadis'in, Mutlak Fikrin gerekliliğine döndük yine. Ancak böylece onlardan alınan dersler de insanları doğru yola, doğru kararlara erdirmeye yarar. İşte bu yüzden sadece nübüvvetin gerekliliği değil mükemmel sözün, kitabın da gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Meselâ, Kur'anda Adem (as)'in tevbe edip affedildiği aktarılır. Öte yandan Adem'in tevbesinin ve affının yer almadığı muharref Tevrat'a, İncil'e göre bir Adem(as) hikayesi, insanlara tam, doğru dersler veremeyecektir ki nitekim Batı dünyasını yüzlerce yıldır etkileyen asli günah fikri de buradan ortaya çıkmaktadır. Bir hikayede hatasını farkedenden, af dileyen, tevbe eden ve tevbesi kabul edilen, bağışlanan bir Adem vardır. Öte diyarın hikayesine göre ise, yaratıcısı tarafından cezalandırılan fakat hatasından af dileyip de affedildiği bilinmeyen bir Adem vardır. Rahmetli Turgut Cansever kilisenin karanlığı ile caminin aydınlığı arasındaki farkı bile buna bağlar. Mimarîye kadar yansıyan bu hikaye elbette ekonomiye, siyasete ve daha birçok alana etki edecektir.[49]

Gelecek tahayyülüne dönecek olursak, bu iktisadın içine 'rasyonel beklentiler' (rational expectations) [50] adıyla da girmektedir. Biri gazoz içmeden önce dahi tahayyül eder, muhayyilesinde gazozun lez-

zetini canlandırır, ondan sonra içme kararını verir ve zihinde alınan karar ile azalara komut gönderilerek beden harekete geçirilir. Yâni karar verme mekanizmasında öncelikle tahayyül gelir. Gazozun zehir olduğunu vehmeden biri, gazozu içme kararı almayacaktır. Ancak ve ancak bu eylemin kendisine bir fayda getireceğine inanan, bu faydayı hayalinde canlandıran kişi eyleme geçecektir. Soru ise bu gelecek tahayyülünün doğruluğudur. Zira gazozu lezzetli tahayyül edip de gerçekte zehir olduğunu farkında varmazsa kişi yanlış bir karar almış olacak ve haz yerine elem çekecektir. Buradaki soru şudur: Gelecek belirsiz olduğuna göre geleceği tam, mükemmel bir şekilde bilebilecek kimdir? Zira ancak böyle bir Zat'tan gelecek haber tam anlamıyla, hiç şüphesiz doğru olacaktır. Ayrıca gelecekte gerçekleşmesi yüzde yüz, kesin olan bir vak'a var mıdır? Böyle bir vak'a varsa bu vak'ayı kim, hangi özelliklere, isim-sıfatlara sahip bir zat haber verebilir? Yâni gelecekte gerçekleşmesinden en ufak şüphe olmayan, kesin bir nokta hangisidir? Ve böyle bir noktayı kim haber verebilir?

Yusuf(as)'un misalen geleceğe dair bilgisi (hadiseleri tevil etmesiyle) Mısır devletinin dönemindeki iktisadi politikalarına etki etmiş ve bu kararlar sayesinde ülkesini ciddi bir buhrandan korumuştur. Elbette burada birçok ders vardır fakat bunlardan iktisadi açıdan en önemlisi, kıtlığın, krizin mutlak anlamda kötü olmayıp doğru politikalar uygulandığında, iffetli-hikmetli yöneticilere sahip bir toplumda krizlerin 'teğet geçeceği', kıtlığın-krizin şerrinden, kötülüğünden korunabileceğidir. Deprem de dünya hayatının bir gerçeğidir fakat bir toplum depremin şerrinden korunabilir. Burada ayrıca hikmetlinin yanında iffetli yönetici ifadesine de dikkat etmek gerekir. Nitekim gerek ülkemizde, gerek yurtdışındaki farklı örneklerde görüldüğü üzere iffetli olmak ile siyaset, dolayısıyla da bir toplumun ekonomisi arasında irtibat vardır. Bütün Fikrin gerekliliği de buradadır. Türü ahlaksızlığa göz yumup onları hatta 'çağdaşlık, modernlik' adı altında meşrulaştırıp sadece üretime odaklanarak iktisadi kalkınma, büyüme olmaz. Şimdilik bu kadarına işaret ederek bahsimize geri dönelim.

O halde son saati, kıyameti ve sonrasında cennet ve cehennem hayatı ile devam ettiren bir gelecek tahayyülü sunan Mutlak Fikrin üreteceği fikirler, politikalar ile dünyanın sonunun olmayacağı veya olsa da bir mahkeme, mutlak adaletin sağlanmasının gerçekleşmeyeceği, ölümden sonrasının bir uyku hattâ yokluk olduğunu tahayyül eden veya yeryüzünde bin yıl sürecek mutlu bir hayat öncesi her yerin kan gölüne döneceğine inanan bir dünyagörüşünün üreteceği fikirler, politikaların da farklılık göstereceği mâlum.

Jevons, iktisatta bireyler açısından geleceğin önemini görmüş, faydanın sadece bugüne has olmadığını, bireyleri fayda ve kâr maksimizasyonuna götüren önemli özelliklerden birinin de onların 'beklenen faydaları' olduğunu öne sürmüştür." [51]

Sorun ise şuydu:

Nasıl olacaktı da, hem bireylerin bekleyişleri, gelecekteki olayların önceden tam olarak bilinemezliği analize dahil edilecek, hem de kâr ve fayda maksimizasyonu ilkesini muhafaza edecek olan gelecekteki tüm hadiselerin, zevk ve acıların bireylerin üzerindeki tesiri 'sanki bugünmiş gibi' olduğu kabul edilecekti. En kolay çözüm, bireylerin geleceğe ait bekleyişlerinin veya gerçekleşeceğinin önceden bilinmesi yâni bekleyişlerin mükemmel olduğunun varsayılmasıydı. Böylece hem gelecek bugünmiş gibi ele

alınarak zaman tek bir noktada dondurulmuş olacak, hem de bireylerin kâr ve fayda maksimizasyonlarının temelinde yer alan bencil, hazzı arttırma, acıyı azaltma peşinde olan 'homoekonomikus'un rasyonelliği sağlama alınmış olacaktır." [52]

2.3.1 Son Saat ve İktisat

İnsan hayatı için önemli olan ve geleceğinden en ufak şüphe bulunmayan gelecekte tek bir nokta vardır: O da Son Saat'tir. [53] Zira bu saatte veya başka bir tabirle sonsuz küçük zaman aralığında veya nokta-zamanda [54] herşey yok olacaktır. İnsanın tüm yaptıkları, eserleri, yazmaları herşey. Son Saat sonrası gerçekleşecek yeni yaratılış düzeninde ise elem ve lezzetler artık karışık değildir. Ya saf elem, ya da saf haz vardır. [55] Bu yüzden yeni zaman-mekandan alınacak herhangi bir nokta ya maksimize edilmiş hazdır, veya elemdir. Bu ise ahlaki seçimi bizzat iktisadî analizin içine taşır. Ve öte yandan fert olarak sorgulanılacak olma meselesi de sadece fert üzerinden analiz yapılabilmesini sağlar. [56] Bu nokta-zamanda -Bentham'ci bir analizle-eğer insanı eyleme yönelten elem ve lezzetler ise- o halde son saat nokta-zamanı tüm dünyevi haz ve elemeleri değersiz kılmak suretiyle insanın yeryüzündeki büyük ve küçük tüm eylemlerini yönlendirecek tam bir elem ve lezzet maksimizasyonu sunar. Zira, zamanı tek bir nokta alıp insanların tüm eylemlerini kuşatmak, tüm zamanları o aynı zamana eşitlemek ahireti önkabul olarak analize dahil etmekle mümkün olabilir. İktisadi analizde nokta-zamanın özelliği insanın faydasını maksimize etmesidir. Jevons sadece bugünün değil gelecekte beklenen faydanın da insanın kararlarını etkilediğini farketmiş ve bunu iktisadî analize dahil etmek istemiştir. İşte Bütün Fikir, cennet ve cehennem önkabülüyle, gelecekte öyle bir 'nokta-zaman' sunar ki gelecek ve bugünün faydası aynı noktada maksimize olur, çünkü ahiretteki lezzet ve elemden daha fazla dünyevi elem ve lezzet yoktur. Cennetin lezzeti yanında dünyadaki lezzetler bir hiçtir neredeyse. Bu yüzden cennet ve cehennem nokta-zaman olarak alındığında insan tam anlamıyla 'rasyonel' olabilecektir yâni 'faydasını' maksimize edebilecektir. hazzın meselâ statik olduğu tek zaman dilimi ahirettir. Yâni hep maksimum haz. Katıksız, saf haz. O halde zamanı tek bir noktaya toplayıp da insanın üzerindeki gelecek tesirini bugünmüş gibi yaptıracak rasyonel beklenti budur. Bunun bilincinde olan insan her an maksimum haz kovalayacak ve elemden kaçmak için eyleyecektir. Ve her zaman dilimi bu anlamda aynıdır. Kıyamet her ân, her 'saat' kopabilir. Yâni her ân bir anlamda 'kıyamet' olabilir. Bu ise her ânın esasen tek bir ân gibi ele alınabilmesini sağlar. [57] Zira herbir nokta-zaman potansiyel olarak cenneti ve cehennemi taşır içinde. İnsanın eylemi bu ikisinden birine taşınacaktır. Ve artık her bir eylem tek bir nokta-zamanda toplanabilir.[58] Hepsisi de gelecekteki tek bir hadîsenin insanın üzerinde bugünmüş gibi hissedilmesi ve insanın gelecekte bu olayı bugünmüş gibi yaşayarak davranmasıdır. Ama Son Saat'i inkar edenler ve cennetin yeryüzünde olduğuna inanan dünyevileşmiş olanlar bu önkabul yerine yine bir cennet kururlar: yeryüzü cenneti. (Görüldüğü üzere gelecek zaman tahayyülü zorunludur. Mühim olan ise bunun doğru anlaşılmasıdır.) Yâni bu önkabule göre, her bir nokta-zaman, içinde maksimum haz potansiyelini taşır. Ama bu şuanda gerçekleşen birşeydir. Yâni Son Saat adlı bir kopuş yok, yarın da bugün gibidir. O yüzden 'sen bugün maksimum derecede tüket, maksimum zevk al hayattan' gibi bir düşünce böylesi bir inanişaya sahip birine mantıklı gözükür. Hapishanedeki adım sonra yokluğa adım atacak bir mahkum gibidir. Yokluk öncesinde varlığın lezzetlerini hiçbir sınır tanımadan maksimum derecede tatmak hayatın gayesi olacaktır böyle bir modelde. Yâni maksimum haz ve lezzet bugün, şimdi ve burada. Daha ötesinde, daha fazla haz-lezzet tadılabilecek bir diyar yok inanişi. Bu ise insanı çılgın bir tüketime doğru

götürecektir. Bu tam da faizci-tüccarların istediği bir topluluk modelidir. Lezzeti maksimuma çıkarmak adına, geleceği değersiz görüp bugüne sadece değer veren bir topluluk faizli borca seve seve girecektir. Zira artık insan ölümle açılan kapıyla maksimum hazza ulaşamayacak, tam tersi ölümden önce ne kadar tüketirse, ne kadar haz ve lezzet toplarsa yanına kâr kalacaktır. Esasen bu mütfef sınıfın bir tuzağıdır. İnsanın son saati inkar etmesiyle veya son saati hesaba katmadan, arkaya atarak yaşamayıyla birileri faizli finansman yüzünden sürekli daha fazla üretilecek mallarını sürekli daha fazla tüketecek hazır 'ticari bir toplum' inşa etmiş olur.

'Tanımlanan her zaman noktasında bireylerin, gelecekte bekleyişlerinin gerçekleşme ihtimalini önceden bildikleri üstü örtük olarak varsayılmıştır. Faydayı maksimize etmek için, risk unsurunu ihtiva edecek şekilde, her zaman noktasına tekabül eden marjinal faydalar eşitlenir....Ancak, insanın zihinsel dengesini sarsan, beklenmedik hadiselerin etkisini ifade eden belirsizlik Jevons'un mikro iktisadında ele alınmamıştır.' [59]

Adam Smith'in 'History of Astronomy' risalesinde işaret ettiği üzere 'şok' faktörünü de son saat'in büyük şoku içerebilir. İnsan 'son saat'in geleceğini veri olarak kabul ettiğinde artık her türlü şok bu büyük şokun yanında basit kalacak ve hattâ insan hayatında her türlü şok zerre miktarınca küçülecektir.[60] İslam ahlâkında da zaten insanın sabır göstermesinin en değerli olduğu zaman dilimi 'şok' anıdır. Bütün Fikir, iktisadi kalkınmada da mümin, sabırlı, metanetli olmaya teşvik etmek suretiyle her türlü belirsizlikte dahi yol alabilmesini, tüm dünyevi şokları göğüsleyerek sorumluluklarını her koşulda ihlas şuuruyla yâni Allah'ı görüyormuş gibi yerine getirmesi için motive eder. Motive etmekle kalmaz, belli vakitlerdeki namaz ibadeti, oruç ibadeti, ve diğer kuralları ile insanı böylesi şok ânları için sürekli hazır tutar, eğitimi kılar. İktisat belirsizlik ve bu şok alanlarını analizinin içine katmamaktadır. Yâni bir bakıma 'islami' eğitimi verili olarak kabul etmiş olmaktadır aslında. Bu eğitim insanın rasyonelliğini her daim devam ettirmesidir. Öfkesine, şehvetine, korkularına hakim olup bunların insanın aklını örtmesine engel olur. Sadece bunlarla kalmaz içki yasağı ile meselâ aklı, zina yasağı ile nesli, kısas ile yaşamı, faiz ve hırsızlık yasağı ile malı korur. Böylece feridin aklını kullanması sürekli olarak en üst noktada tutulmuş olurken, iktisadî faaliyetin gerçekleşeceği alanlar da en ideal haliyle muhafaza edilmiş olur. Zira neslin bozulduğu, malın ve canın güvence altında olmadığı bir toplumda, ticari faaliyetler dolayısıyla da refah sekteye uğrayacaktır. İşte iktisadî analizin önkabulleri ancak ve ancak böyle bir inancı da önkabul olarak analizine kattığında (ön-analitik vizyon olarak) daha tutarlı ve gerçekçi olabilir.

Son Saat ve ahiret ayetlerinin mâzi, geçmiş zamanda geçmesi de Kur'an'daki ayrı bir ineliktir. Yâni gelecekte gerçekleşmeme ihtimali olmamasından dolayı, olmuş ve bitmiş gibi bilinecek tek, en önemli olay budur. Tüm insanlık için en önemli bekleyiştir bu. Bugün bir eyleme geçerken gelecekte ilk bağlanılacak, en sağlam nokta budur. Gelecekle ilgili diğer tüm beklentiler, bugün alınacak tüm kararlar öncelikle, bu gerçekleşmesinden en ufak şüphe olmayan olaya göre şekillenecektir. Şöyle bir örnek verecek olursak, müslüman birinin yatırım kararının alırken gelecekte tahayyül edeceği ilk nokta son saat, ahiret olacaktır. Yâni bu proje helal mi, haram mı, insanlığa faydalı mı, Allah'ın rızasına uygun mu dolayısıyla bu karar beni cennetlik mi yoksa cehennemlik mi yapar gibi sorular kendisinin ilk soruları olacaktır. Bu ilk düğme bağlandıktan sonra diğer dünyevi hedefler, kârlılık oranları, fizibilite çalışması,

projenin getirisi götürüsü gibi gelecekle ilgili dünyevi beklentiler, tahmin ve öngörüler devreye girecektir. Yâni yatırım kararını alırken öncelikle ölümden sonra yaptıklarından dolayı hesaba çekileceği gerçeğini kabul eden biri, üç kuruş kâr elde etmek adına insanlığa zararlı bir projenin altına -kârlılığı ne kadar yüksek olursa olsun hatta tüm dünya ağırlığında altın da gelecek olsa projeden veya o kişinin, bir eline güneşi bir eline ayı koysalar da- imzasını atmayacaktır.

Bir başka konu da geleceğin öngörülemesizliğidir, belirsizliğidir. Her ne kadar risk hesaplanabilir, ölçülebilir olsa da belirsiz adı verilen alanın ölçülemez olması esasen belirsizlik alanının insan bilgisi dışında olduğunu ortaya koyar. Ki Lokman suresi 34.ayette de insanın idrak edemeyeceği şeyler arasında yarın kimin ne kesb edeceği, kazanacağı da bulunur. Bu ise iktisadî alanı da kuşatan kesb etme, kazanmada kimsenin bu bilgiye sahip olmadığını ortaya koyarak esasen bir anlamda önceden garantilenmiş bir kârın veya zararın da mümkün olmadığını ortaya koymak suretiyle faiz yasağının da sebeplerinden biri olarak gösterilebilir. Faiz garanti altına alınmış bir kazanç olması nedeniyle esasen yarın ne kazanılacağı bilinmeyen bir evrendeki 'doğal düzene' aykırı bir eylemdir. Nitekim Frank Knight da bu ölçülemeyen belirsizlik durumunun, geçerli bir kâr teorisinin de temelini teşkil ettiğini ifade eder. [61]

Keynes de bu tip bir belirsizliğin bir hakikat olduğunu ama insanın bu zaafiyetini de gizlemesi gerektiğini söyler. Bu zaafiyet yâni belirsizlik insanda endişe, korku, paniğe yol açıp insanın mevcut işlerinde de aksamaya neden olabilir. Bu ise genel anlamda toplam üretkenliği etkileyecek bir faktör olarak karşımıza çıkar. Lâkin bütün fikir, insanın bu zaafını bilir ve yukarıdaki adı geçen ayetle insanın temel görevinin insani sorumluluklarına odaklanması olduğunu hatırlatarak rızkın 'belirsizliğini' öğretir ve kişinin rızkın ne zaman, ne miktarda geleceğine kafa yormayıp halihazırdaki işlerine, sorumluluklarına odaklanmasını, belirsizliğe boşu boşuna kafa yorup bugünün işlerine yetecek gücü, kuvveti, sabrını israf etmemesini ve o işleri en iyi, en güzel biçimde yapmasını öğütler ve eğer kişi öyle yaparsa 'belirsizlik' alanındaki gelirin, rızkın, sürpriz, umulmadık bir şekilde 'belirli' hale geleceğini müjdelir. [62] Böylece belirsizlik, insanda güvensizliğin, korkunun, endişenin değil 'rızkın teminatı' şeklinde bir güven, huzur alanı haline gelir. Bu bekleme ise insanı 'rızık nasıl olsa gelecek yan gelip yatayım' tavrından ziyade aktif bir şekilde çaba göstermesine neden olur. Kişi artık işlerine odaklanır ve adeta hediye almayı bekleyen bir çocuğun heyecanıyla dört gözle sürprizin tecelli edeceği ânı gözler. Ve böylelikle belirsiz alanın korku, endişe yükü üzerinden alınır ve geleceğe dair tam bir güven ve ümitle tamamen işlerine odaklanır. Çünkü bilir ki kainatın rızık sistemi bu şekilde çalışmaktadır. Ümitsizliğe düşmeyen, sabırlı, çalışkan ve korkulardan endişelerden azade bir topluluğun ise ekonomisi hiç şüphesiz büyüyecektir.

Keynes ayrıca belirsizliği güven derecesi olarak tanımlar. İnsandan insana değişir. Belirsizlik bir anlamda endişe, korku, güvensizlik derecesidir ve yatırım kararlarını da etkiler. Güvensizlik ortamında kişiler sabit getirili bonoları tercih ederken, güven ortamında girişimcilik artar. Esasen 'kıyamet gününe, ahirete' imân etmenin bir manası da o günün geleceğine dair güven taşımaktır ki zaten imân kelimesinin bir anlamı da 'güven'mektir. Ki imân gücü arttıkça korku ve endişeler de azalır. Böylece kişinin akıl güçleri de devrede olur. Keynes bir anlamda belki de farkında olmadan 'imân' gücünün 'iktisattaki' yerine de işaret etmekte ve gelecek konusundaki belirsizliğin ancak ve ancak tam olarak 'imân' ile aşılabileceğini yine farkında olmadan ortaya koymaktadır. Zira ahirete ve son saate imân edenler için gelecek karanlık

değil aydınlıktır. Artık her bir nokta-zamandaki eylem bu sabit noktaya göre şekillenmektedir. Bu da tüm belirsizliklerin esasen belirli hale gelmesidir. Bu belirli hale gelmesi ise bir güven derecesidir. Yâni imân arttıkça belirsizlik ve belirsizliğin getireceği korku ve endişeler de ortadan kalkar. Bu ise o şahsın akli güçlerinin tam olarak işlevini yerine getirmesi demektir. Nitekim fertler için belirsizlik alanı güçlenirse bu sefer korkular artar, korkuların artması ise efektif talebin düşmesi, paranın gömülenmesi, piyasadan çekilmesi gibi sonuçlar doğurabilir. Bu ise büyük bir krize neden olacaktır. O halde bir toplumun insanları gelecek hususunda ne kadar emin olurlar ve rızısızlık konusunda endişe taşımazlarsa iktisadî dengeler de o kadar sağlam olacak ve krizler de bu tip bir toplumda derinleşmeyecektir. Bu güven meselesinde şirk ve tevhidî toplumlar arasındaki fark da ortaya çıkmaktadır. Parayı ilah edinenler, ona güvenenler, korkularından kurtulmak için parayı gömüleyecekler, paylaşmayacaklar ve bir bakıma parayı 'koruyucu, kendilerinden zararları defetme gücü olan' bir put edineceklerdir.[63] Er-Rezzak'a ve Son Saat'in geleceğine imân edenler, güvenenler ise tam tersi bir tavra girerek darda ve bollukta da harcamaya, [64] paylaşmaya, infak etmeye devam ederek parayı piyasanın içinde tutarak akışkanlığını bozmayacaklardır. Yâni birileri parayı amaç edinirken, diğerleri O'nun rızasını kazanma yolunda araç, binek edineceklerdir. Son saatin belirsizliği sayesinde bu kişiler bir sonraki nokta-zamanın son saat olabileceği düşüncesiyle hareket ederek kendilerine son saat sonrasında fayda getirecek, hazlarını-lezzetlerini maksimize edecek davranışlarda bulunacaklardır ki bu davranışlardan bir tanesi zor günde, kıtlık zamanında fazla olan malından infak etmektir. [65] İşte Bütün Fikir, bu örnekte de görüldüğü gibi sadece insanın refah, bolluk ve bereket içinde yaşamasını sözde dileyen bir sistem değil aynı zamanda bunu sağlamanın yollarını da bizzat uygulamalı olarak gösteren bir sistemdir. Yâni işte kriz şu yüzden oluyor, şu olmazsa bereket olur gibi bir temenniden veya gözlemden ziyade, Bütün Fikir, bereket kapılarının insanlığa nasıl açılacağını da öğretir. Burada vurgulamakta fayda vardır ki görüldüğü üzere kişilerin ahiretteki hazzı maksimize ederek yaptıkları davranışlar aynı zamanda sadece kişinin değil tüm toplumun menfaatine olan davranışlardır. Bunun ise sebebi bu davranışı emreden Zat'ın tüm kullarına sonsuz merhamet, şefkat sahibi olmasındandır. İktisatçıların bu teorilerinin tutması için gereken bir anlamda böylesi bir 'ön-analitik vizyon' sahibi mümin bir kişidir.. Aksi taktirde bugün birçok eleştirin de geldiği üzere iktisatçılar 'gerçek-dışı' bir dünya kurgulamakla suçlanacaklardır. Onların esasen iddiaları gerçek-dışı değildir lâkin mevcut insan anlayışı, dünyagörüşleriyle ulaşılması imkansızdır ki nitekim kendi dünyagörüşlerine mensup insanlar bu bakımdan eleştirirler. Öte yandan kurguladıkları 'ütopya' ancak Bütün Fikre uyulduğu takdirde gerçekleşmeye yakındır. İşte Bütün Fikir bu anlamda bu teorilere zemin hazırlar, onlara rasyonel bir temel atmış olur.

2.4 GÖRÜNMEZ ELLER

Hüseyin Özel, Piyasa Ütopyası kitabında liberal anlayış hakkında şöyle demektedir:

'..dengeyi sağlayan temel mekanizmanın işleyebilmesi için Walrasçı 'mezat tellalı' tarafından yönlendirilen bir 'el yordamı' (tatonnement) sürecinin varlığı zorunludur. Bu eğretileme, bir 'tallalın' mal ve faktörlerin alış ve satış isteklerini toplayarak bunları değerlendirmesi yoluyla oluşacak denge fiyatına ulaşıldıktan sonra, piyasadaki taraflar arasındaki değiş tokuşun gerçekleşeceğini dile getirmektedir. Buradaki 'el yordamı' süreci, herhangi bir piyasada arz fazlası varsa fiyatın düşmesi gerektiği, talep fazlası varsa fiyatların artması gerektiği anlamına gelir. [66]

...bu modeldeki 'elyordamı' sürecinin işleyişi gerçek dünyada varolmayan bir Mezat Tellalının varlığını gerektirmektedir. Bir başka deyişle, bu süreç ve onu yönlendiren mezat tellalı aslında, modelin işleyişinin öngördüğü bir yapının sonucunda değil, modelin dengeye ulaşabilmesi için, dışarıdan verilen bir tür deus ex machina olarak kendini göstermektedir. Tellalın temel görevi, alıcılar ve satıcılar ya da genel olarak karar birimleri arasındaki koordinasyonu sağlamaktır. Başka bir deyişle sistem kendi kendine dengeye gelmemekte, aslında tellal onu dengeye götüren bir kılavuz ortaya çıkmaktadır. Böyle bir bakış ise, sistemin kendi kendine, dışarıdan müdahale olmaksızın dengeye gelebileceği hipotezinin çok da anlamlı olmadığını düşündürmektedir...Gerçek dünyada varolmayan bu 'tellalın' yerine ne tür bir koordinasyon mekanizmasının yada eyleyenin konabileceği, modelin kapsamı içerisinde yanıtlanamayan bir soru olarak kendini göstermektedir.' [67]

Tüm sistemi dengeye getirmek insanın üzerinden kalkabileceği bir iş değildir. Fiyat mekanizması da bunlardan biridir. Nitekim modern teori de mecburen bir hayali mezat tellalı üretmiştir. Bu zorunludur. Zaten bu inkar edildiği zaman insan insanın başına bela olacaktır. İktisadi hesaplama tartışmalarını hatırlayalım. Fiyatları, parayı devre dışı bıraktığınız ve herşeyi kontrol etmeye çalıştığınızda tüm denge bozulacaktır. Nasıl ki insan kendi bedeni üzerinde hâkim değilse ve sayısız ayarlama, düzenleme 'görünmeyen eller' tarafından icra ediliyorsa, yeryüzü ve göklerin bedeninde de bu ayarlamalar insan dışı eller tarafından yönetilmektedir. Dolayısıyla din dilinde 'melekler' adı verilen bu güçler mecburi bir önkabuldür. Mesele ise önyargıların, ön-analitik vizyonun hakikatini tartışmaktır. Görünmez El tahayyülünü konuşmak gerekir. Meselâ bu mezat tellalının ne gibi özellikleri vardır? Kime bağlı çalışıyor, emirleri nereden alıyordu? Ne gibi sorumlulukları vardır? Fiyatları ayarlarken bu ayarlamayı hangi kriterlere göre yapıyordu?

Ne kadar ilginçtir ki Walras'ın Mezat Tellalı bir hadiste geçen Umare'ye benzemektedir.

Allah'ın Umare isimli bir meleği vardır ki, uzunluğu göz alabildiğine olan yakut taşından bir at üzerinde bulunur. Bu melek şehirlerde dolaşır, çarşılarda durur ve fiyatlar şöyle yükselsin, şöyle düşsün diye nida eder" "Allah'ın taştan bir meleği vardır ki ismi Umare'dir. Her gün taştan bir at üzerinde yeryüzüne iner, fiyatları ayarlar ve tekrar gökyüzüne çıkar. [68]

Görüldüğü üzere Walras 'mecburen' bir Mezat Tellalı koymuştur. Bu Schmitt'in teolojik kavramların başka bir formda devam ettiği tezine benzemektedir. Umare, Mezat Tellalı ismiyle teorideki 'mecburi' varlığını sürdürmektedir. Ama tezimize göre bu zaten zorunludur ve mesele Umare veya başka isimle bu varlığın varlığı değil doğru anlaşılmasıdır. Yani insan zorunlu olarak bir 'melek' üretecektir. Mesele melek tahayyülüdür. Meleklerin dışı, Allah'ın kızları gibi yamuk tahayyüllerinden tutun da insanın melek gibi kabul edilmesine kadar geniş bir yelpazede melek tahayyülleri bulunur.

Bu gerçeği din diliyle ifade edecek olursak şöyle diyebiliriz: Meleklerle imân edenler her şeyin kontrolünü ele geçirip ayarlamaya çalışmazlar. Onlar hadleri, aczlerini bilir sadece varlık sınıflarına ait sorumluluklarını bilir, (ki din insana sorumluluklarını hatırlatır) yerine getirirler ve geri kalan tüm ayarlamaları,

düzenlemeleri görünmez ellere bırakırlar. Görünmez eller tarafından ölüm-doğum, yağış miktarı vs gibi tüm hassas ayarlar Mutlak'ın katından gelen direktiflerle yapılır. İnsanın yerdeki eylemlerini, ahlâkını de hesaba katan bir emre göre sürekli düzenlenir. Hattâ O'nun rahmeti öyledir ki özel görevli görünmez eller tayin etmiştir sadece bunlar yerdekiler için istiğfar ederler, hataları yüzünde sistemin çökmemesi için istekte bulunurlar. Yâni bu ne demektir? Evet insanın sayısız hatası vardır ve birçoğunun farkına bile varmaz ve bu dengeyi bozar. Ve insan yeterince istiğfar edememekte kendisini temizleyememektedir. İşte bu melekler böylece bir termostat gibi, denge biraz kaydığı zaman tüm varlık sınıflarının ölüm/doğum oranlarını ayarlama, hassas ayarlarda (güneş ışığından havadaki kimyasalların oranına kadar) değişimlerle dengenin altüst olmasını engellerler. Elbette büyük kötülükler uyarılara rağmen devam ederse bu sefer dengeye getirme değil, helak etme süreci başlayacaktır. Dolayısıyla kainatın güçleri kör, sağır güçler değil insanın ahlâkına kadar tüm eylemlerini kaydeden, kaydetmekle kalmayıp bunları iyi ve kötü olarak ayırt edebilen, hattâ bunlarla da kalmayıp büyük kötülük ve küçük kötülükler arasında da ayırım yapabilen dolayısıyla insanın ahlâkına, duasına, aksiyonuna son derece 'hassas' güçlerdir.

2.5 SÖZ / METİN: MÜKEMMEL 'HADİS'İN GEREKLİLİĞİ

Olmazsa olmaz başka bir kategori ise sözdür/metindir. 'Bir bireyin, bir kültürün, bir medeniyetin ürettiği metinler...temel kurucu unsurlardır.' [69] Meselâ modern iktisadın temel metni olarak Smith'in Ulusların Zenginliği gösterilir. Marksizmin temel metni ise Marx'ın Kapital'idir. Elbette biliyoruz ki bu metinler her ne kadar başlangıç kabul edilse de kendileri de başka metinlere dayanırlar. İşte sonsuz temellendirme olmayacağından dolayı bir mutlak söz/metin gereklidir. Yâni tüm hakikati bildiren hakikatin adeta dili olmuş bir metin. İçinde en ufak bir hata olmayan, mükemmel bir metin. Tüm metinlerin doğruluğunu, yanlışlığını gösterecek bir nevi mihenk taşı görevi taşıyan, yol gösteren bir metin, bir söz. İçinde en ufak bir hata bulundurmayan ve içindeki bilginin doğruluğuna dair hiçbir şüphe bulundurmayan, kesin bilginin olduğu bir metin.

'Sey'e yalnızca söz varlık verir. Ancak sırf söz bunu-birşeye varlık kazandırmayı nasıl gerçekleştirebilir-mektedir?' [70] diye sorar Heidegger. Yuhanna İncilinin birinci bölümünün ilk cümlesinde de benzer bir ifade kullanılır. 'Başlangıçta söz vardı.' Tarkovsky bir röportajında başlangıçta neden söz vardı diye sorduklarında ise şöyle cevaplar:

Söze karşı her birimiz suçluyuz. Söz, hakikatli olduğunda güçlü bir etki bırakıyor. Günümüzdeyse düşünceleri gizlemek için kullanılıyor. Afrika'da yalanı bilmeyen bir kabile bulmuşlar. Beyazlar, onlara yalanı anlatmaya çalışmış ama anlamamışlar. Böylesine yaratılışların mükemmelliğini görmeye çalışın, o zaman başlangıçta neden sözün olduğunu anlayacaksınız. Sözle onun manası arasındaki mesafe artık büyüyor. Çok ilginç, değil mi? Bir bilmece gibi! [71]

Dolayısıyla söz-metin varlığı meydana getirir. 'Eski İskandinav destanıyla bağlantısı kurulduğunda, 'söylemek' göstermek demektir: görünür kılmak, özgürleştirmek, başka bir söyleyişle, Dünya diye adlandırdığımız şeyi, onu açığa çıkararak ve gizleyerek sunmak ve vermektir...' der Heidegger. [72] Batı'nın iktisadî açıdan gerçekliğini de metinlerde, muteber şahsiyetlerin sözlerinde izini sürebiliriz. Her yanı saran faizin, çevremizdeki realiteyi oluşturan kredi müesseselerinin izini meselâ Kalvin'in, Bentham'ın metinlerinde bulabileceğimiz gibi. O halde hakikati ifade etmeyen söz sonuçta çirkinliği

doğuracaktır. Faiz iyidir, insanlığa faydalıdır sözünün meyvesi de elbette her köşesini faizli kredi veren müesseselerin tuttuğu bir uygarlık olacaktır. O halde, insana yüzde yüz hakikati veren bir söz, bir metin ancak ve ancak tam anlamıyla -en azından potansiyel olarak- insanların arzuladığı barış dolu, güzel, bolluk ve bereket dolu bir dünyayı verebilir. Güzel sözden, güzel kelimelerden güzel bir dünya ortaya çıkacaktır. Sözün güzelliği ne kadar mükemmelse o kadar iyi bir dünya. Zaten kitapların tahrif edilmesi de bundandır. Tahrif ile birlikte aslında bozulan sözdür, metindir ve böylece o tahrif edenlerin çıkarlarına uygun bir dünya kurulabilecektir.

İslam düşüncesindeki en önemli özellik ise ana metnin yazarının baki olmasıdır. Mutlak hayat sahibidir dolayısıyla metin yazarı ile irtibat kurulabilir. İrtibat mahalli ise kulun 'kalbidir'. Söz-Metin buraya iner. Dolayısıyla kalbi 'kilitli' olanlar bu metni, sözü anlayamazlar. Metin kendi haline terkedilmiş, herkesin keyfine göre yorum yapabileceği bir metin değil, tam tersi metin, insana insanı yorumlayan, anlatan ve insanın yorumlarını da düzelten, ona sürekli cevap veren, metin üzerindeki sorularını cevaplayan canlı bir metindir. Metin o kadar canlıdır ki kendisi üzerine yapılan yamuk yorumları bile bir süre sonra dışarı atmasını bilecektir. Yani bu korunan bir metindir. Ve yeryüzünde bu özelliğe sahip başka bir metin yoktur. Bir anlamda Kur'an'ın mucizesi 'konuşan' kitap olmasıdır. Oradaki bilgi kendi haline bırakılmış bir bilgi değildir.

Meselâ iktisatta farklı vak'aları anlama çabası aslında O'nun, er-Rezzak'ın sözünü, kitabını anlama çabasıdır. Fakat bu çabada insan tek değildir. Öncelikle O'nun rasûlleri metnin bizzat uygulayıcılarıdır. Deist iktisat anlayışında ise kitap gönderilmemiştir Tanrı tarafından. Ama her iki kategori de inkar edilmez. Aradaki bağ inkar edilir. Bunun sonucu ise birilerinin yazdıkları, çizdikleri otorite haline gelir. Yâni artık retorik sanatı geçerlidir. Kimin hikayesi daha ikna edici, daha süslü püslü, kim daha kavi ve ikna etmekte hünerli, karizmatik ise onun hikayesi kitleler tarafından gerçek olarak kabul edilir olur. Özellikle metinler ölü olduğundan ve ölüler artık buradakilerle iletişime geçemeyeceklerinden dolayı kitaplar konuşamaz, kendisi hakkındaki yorumlara cevap veremez fakat konuşturulur, yazarın niyetlenmediği yorumlar, muradı olmayan manalar kabul edilir hale gelir. Putların da zaten amacı budur. Konuşamayan putlar üzerinden birileri servet, makam, mevki, güçlerini koruyacak fikirleri empoze eder, topluma putlar aracılığıyla kabul ettirir ki ticareti yürüsün, iktidarı devam etsin. Ki zaten çoğu zaman bu putlar 'uydurulmuş kelimelerdir'. Marx'ın düşüncelerinin bozularak Sovyet modelinin ortaya çıkması ve hattâ Adam Smith'ten yola çıkarak bugünün neo-liberal politikalarını üretmek bunlara örnek olarak verebilir. Evet Batı diyarında mutlaklar konuşmamaktadır. Mutlak o diyarda adeta susmuş, susturulmuştur. Deizmin özü de budur zaten. Konuşmayan bir Mutlak anlayışı. Bu anlamda öncelikle metin anlayışlarının konuşulması elzemdir. Batı diyarında metin olarak kitap, vahiy anlayışı nedir ve iktisada nasıl yansır? Müslüman iktisatçıların yüzleşmesi gereken bir soru da budur.

Her metin esasen bir tür lisanıdır. Çeşitli kelimeler, kavramlar birbirleriyle irtibatlı bir şekilde kullanılır ve hakikati anlatmanın aracı olurlar. Merhum Şakir Kocabaş'a göre lisanın iki ana fonksiyonu vardır: Bunlardan biri, insanlar arası iletişimi sağlamak iken ikincisi, gerçekliği anlamada ve ifade etmede bir araç olmasıdır. Biz şimdilik ikinci fonksiyonuyla ilgileneceğiz.

Hakikati, gerçekliği idrak etmek için lisanın önemi aşikar. O halde lisan mükemmele ne kadar yakın olursa gerçekliği anlamada o kadar yardımcı olur. Peki herhangi bir lisanın mükemmele yakınlığını nasıl ölçebiliriz? Ancak mükemmel 'bir' lisanın var olmasıyla. Peki bu mümkün müdür?

Mükemmel lisândan kastımız onun gerçekliği yüzde yüz doğru, içinde en ufak bir tutarsızlık, çelişki olmayan bir kavram sistemiyle açıklamasıdır. Vahiyde lisân kelimesi sadece insana atfedilir. İnsan dışı varlıkların meselâ hayvanların iletişimi için ise lisân değil mantık kelimesi kullanılır. (Neml:16) O halde yeryüzündeki muhtelif lisânlardan gerçekliği yüzde yüz doğru, içinde hiçbir çelişki bulunmayan tutarlı bir lisân var mıdır? Arapça, İngilizce, Fransızca? Belki önce şu soruyu sormalıyız? Lisânın kökeni nedir? Lisan bir icat mıdır, yoksa ilahî bir hediye midir?

Lisânın kökeni sorusu binlerce yıldır düşünürleri meşgul etmiş, üç ana görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, lisânın insan icadı olduğunu ve toplumsal mutabakat sonucu ortaya çıktığını iddia eder. Diğeri ise lisânın ilahi yâni tevkîfî olduğunu öne süren görüştür. Üçüncüsü ise, ilk iki görüşü uzlaştırmaya çalışır, lisânın hem göğe, hem de yere bakan bir cihetinin olduğunu söyler. Bu görüş daha isabetli gözükmektedir. Yâni insan doğuştan bir lisân yetisiyle ve belki bir 'lisân sermayesiyle' dünyaya geliyor. Ve bu sermayeyi kullanarak onu zenginleştiriyor. İsimlerin Hz. Âdem'e 'öğretilmesi' de lisanın ilk sermayesinin O'nun tarafından verildiğine ve de Hz. Âdem'in kendisine öğretilen ile aynı zamanda yeni terimler, kavramlar icat edebilme yeteneğine işaret ediyor olabilir. [73]

Peki lisânı gerçekliği anlama aracı olarak kullanırken yaptığı kazaları düzeltmek, doğru yolda gittiğini bilmek, doğruyu ifade eden kelimeleri yanlış ifade eden kelimelerden ayırmak için ne kıstas olarak alınacak? Yâni altının sahte olup olmadığını ona ne söyleyecek?

Böyle bir lisânın yâni gerçekliği tam, kusursuz, tutarlı ifade edecek lisân arayışı, Avrupa'da özellikle 1500'lerden sonraki dönemde yoğunlaşıyor. Bu dönemde İncil'in 'lisânına' -ki burada lisânı sadece İngilizce, Latince manasında değil, gerçekliği ifade eden kavram sistemi manasında kullanıyorum-, duyulan güven sarsılmıştır. Bilimsel buluşlarla çelişen İncil veya Tevrat'ın 'lisânının' gerçekliği anlama açısından yeterli olmadıkları görülmüştür. Bu ise büyük bir buhrana işaret eder. Zira böyle bir kıstasın yokluğunda herşey eriyip gidebilir.

İşte böyle bir zamanda Batı'da 'matematik' kesinlik, doğruluk 'lisanı' olarak devreye girer. Lâkin 20.yüzyıla yaklaştığımızda bu yeni lisân da sarsıntıya uğrar. Gerçekliği anlamada kayıtsız, şartsız güvenilen matematik limanı da artık güvenli değildir.

Russell: Ben insanların dini inanışta aradıkları türden bir kesinlik arayışındayım ve bu kesinliğin başka alanda değil matematikte bulunacağını düşünüyordum....geçen yaklaşık yirmi yıldan sonra şu kanaate vardım ki matematiksel bilgiyi şüphesiz kılmak için bu yolda yapabileceğim hiçbir şey yoktur. [74]

Hilbert, tamamen net olma ile bütünüyle biçimsel bir aksiyomatik sistem oluşturmayı, yapay bir dil üreterek de paradokslardan kaçınmayı hedefledi. Bunlar paradoksları imkansız kılacak, paradoksları yasaklayacaktı...Hilbert'in kurtarma planının işlemeyeceği ve başarılmayacağı, dahası bu planı işler kılmanın imkansız olduğu açığa çıktı." [75]

Mükemmel lisândan kastımızın gerçekliği tam, doğru, tutarlı, çelişkisiz bir şekilde aktarabilmesi olduğunu ifade etmiştik. Şimdi böyle bir lisânı kim oluşturabilir? Öncelikle o zâtın gerçekliği kuşatması, ihata etmesi gerekir. Ayrıca gerçekliğin en ince ayrıntısına kadar girebilmeli, onu oluşturan parçaları teker teker tanimasının yanısıra, o parçaların birbirleriyle bilkuve ve bilfiil tüm irtibat ve etkileşimlerini bilmeli,

hesaplayabilmeli, o parçaların hareketleri üzerinde söz sahibi olmalı yâni parçalar veya zerrelere o zâtın iradesi dışında hareket edememeli, elbette gerçekliğin tümünü duyabilmeli ve görebilmeli. Ancak böyle bir zât gerçekliği tam, doğru, eksiksiz, kusursuz ve noksansız bir şekilde ifade edebilir. İşte bu zâtın ismi Allah'tır. Ve O'nun lisânı yoktur, O'nun KELÂMÎ vardır. O'nun sözü [76] vardır. O insan ile diyaloga geçmiştir. İnsanı muhatap almıştır. Ve insana KELÂMİNİ bildirerek gerçekliği, hakikati göstermiştir. İnsan da böylece kendi lisânında kelâmı daha iyi anlamaya, anlayıp yaşamaya, idrak etmeye çalışacaktır.

Esasen piyasadaki her türlü fiyat oynaması, krizler O'nun ayetleri yâni sözü, konuşmasıdır. Bir metindir ve yorumlanması gerekir. Yorum ise yazarın niyetini, yazarı tanımaya bağlıdır. Dolayısıyla metnin yazarıyla iletişim halinde olmak gerekir. Ekonomist aslında bu iletişimi sağlayan kişidir. Yâni metnin yazarını tanıyan, O'nun sözlerini anlayan, muradını anlayabilen, hadiseleri tevil eden yâni olayların, vakıaların mevcut gidişatla sonunu öngörebilen kişidir. Deist anlayışta ise Mutlak adeta susmuştur, konuşmamaktadır. Dolayısıyla Batı diyarındaki tüm metinler ölü haldedir. Ölüler duyulmaz, işitilmez. Bu ise metinlerin yazarla ilişkisinin kesilmesi, yazarın muradı olmayan yeni anlamların verilebilmesini mümkün kılar. Zira ölü, susmuş yazarların diyarında artık yazarlar muradının dışındaki yorumlara karşı gelemiyorlar, esas muradlarının mevcut yapılan yorum olmadığını kendilerine iletmiyordu. Halbuki Mutlak Hayat Sahibi bir zat metnini koruyacak ve kendi muradı dışındaki yorumlara kısa vadede 'izin verse de' uzun vadede eleyecektir. Kitab'ın korunması sadece metnin kendisinin değil esas olarak anlamın da korunmasıdır. Çünkü tahrif sadece metnin harflerinde, kelimelerinde değil metnin anlamında da olur. İktisadi ayetlerin tahrif edilmesi sonucu da oluşan şey O'nun emrinin, sözünün, kanunlarının yanlış anlaşılmasıdır.

Hasılı, kalbin kategorilerinden olan, mecburi bir önkabul de bir ana metnin, bir hakikat dilinin, kesin bilgiyi içeren bir metnin var olmasıdır. Bu ana metin kurucu metindir. Yukarıda da saydığımız özellikler itibarıyla bu 'ideal' metnin özellikleri de verilmiştir ki yeryüzünde şüanda bu özelliklere sahip tek bir metin vardır fakat insanlık tarihi boyunca da her zaman böyle bir kesin bilgiyi içeren bir metin hep varolagelmiştir.

3. SONUÇ

Varılan sonuçları aşağıdaki beş madde halinde özetleyebiliriz:

- i. İslam İktisadi çalışmalarının öncelikli hedeflerinden biri iktisat bilimini anlamak, onunla yüzleşmek olmalıdır. Bu ise tarihi bir perspektif gerektirir ve dolayısıyla özellikle Yahudi-Hristiyan düşünce geleneği tam olarak tahlil edilmeden, paranteze alınarak layıkıyla anlaşılmalıdır.
- ii. Bugüne kadar din ve iktisat arasındaki ilişki daha çok etik üzerinden ele alınmıştır. Bu alandaki çalışmalara Weber, Tawney, Sombart, Ülgener ve Bellah'ı örnek olarak gösterebiliriz. Lâkin dinin iktisada etkisi sadece etik alanında değil düşünce, fikir alanında da geçerlidir. Bunun en temelinde ise 'imân' vardır.
- iii. Her bilim temellendirme için bazı önkabulleri, önyargıları gerektirir. Burada ortaya konulmaya çalışılan önkabuller, önyargılar ise önkabullerin önkabulleri, önyargıların önyargıları diye adlandırılabilir ilk, temel önyargılardır. Genelde bunlar teorilerde, modellerde saklı durur ki bunda bir sorun yoktur. Diğer saklı veya açık önkabuller ise bu temel, ilk önkabullerin üzerine inşa olmak-

tadır. Makale boyunca aslında ortaya konulmaya gayret edilen bu idi. Bu ilk-temel öyargılar ise 'gayb' alanına aittir. Bu yüzden de Batı'da bu tip bilgiler o diyarda ilimlerin kraliçesi olarak adlandırılan 'teoloji'nin konusudurlar. İlk önkabullerin mecburi olduğunu varsayarsak o halde görürüz ki teolojiden/gaybi bilgiden/metafizikten tamamen bağımsız sadece iktisat değil hiçbir ilmi ortaya çıkarmak mümkün değildir.

- iv. İşte İslam İktisadi, iktisadın neresine düşer sorusuna verilecek ilk cevap bu anlamda İslam'ın ilk önkabullere verdiği cevaplarda saklıdır. Müslüman iktisatçıların öncelikle mevcut iktisat anlayışının dayandığı temel, teolojik-metafizik önkabulleri ortaya koyup bunlarla İslami açıdan yüzleşmeleri gerekmektedir birlikte hangi önyargının daha makul olduğu delilleriyle ortaya koymalıdır. Bu bakımdan 'kelam' ilminden oldukça istifade edilebilir.
- v. Sonuç itibarıyla, yeni çağın iktisat anlayışı hakikate dayanmalıdır. Tüm dünya insanların refahı, mutluluğu ve elbette kurtuluşu için sadece tahmin yeteneğine sahip bir iktisat anlayışı değil aynı zamanda önkabulleri, ön-analitik vizyonu dahil olmak üzere hakikate değer veren, onun peşinde olan bir iktisat anlayışı gerekmektedir.

DİPNOTLAR

1. Salih Mirzabeyoğlu (2007), s.7
2. Cengiz Kallek (2015), s.11
3. Ömer Demir (1992) 'Normatif-Pozitif Ayırımının Sosyal İşlevi ve Pozitif İktisat', İçinde Ömer Demir, (1996), 'İktisatta Yöntem Tartışmaları', Vadi Yayınları, s.25
4. Şakir Kocabaş (2013), s.23
5. Şakir Kocabaş (2013), s.27-28
6. Alan Musgrave, 'İktisadi Teoride 'Gerçekçi Olmayan Varsayımlar': Saptırılmayan F-Saptırması, İçinde Ömer Demir, 'İktisatta Yöntem Tartışmaları', Vadi Yayınları, 1996
7. Deizm ile ateizm arasında şu bakımdan fark yoktur: Her ikisi de yeryüzündeki işlerde Tanrı'yı saf dışı bırakırlar.
8. Rahmân Suresi 55:29 'Göklerde ve yerde olan kimseler her şeyi O'ndan isterler; O her an kainata tasarruf etmektedir.
9. Mirzabeyoğlu (2007), s.7
10. Emile Kauder (*History of Marginal Utility* kitabının yazarı) bir makalesi sırasında şöyle bir tuhaflıkla karşılaşır. On dokuzuncu yüzyıl öncesinde tüketici değeri ile ilgilenenler Fransız ve İtalyanlar iken (Buridanus, Galiani, Turgot ve Condillac gibi), maliyet teorisi ile ilgilenenler İngiliz asıllıydı. (Petty, Locke ve Adam Smith) Bunun bir tesadüf olamayacağını düşünen Kauder, bunun ancak dini görüşlerdeki farklılıkla açıklanabileceği kanısına varır. Ve burada karşısına iki gelenek çıkar. Katolik-Thomasçı ve Protestan-Puriten düşünce gelenekleri. Protestan-Puriten gelenek emeğe (labor) özel önem verdi ve dolayısıyla değerini oluşturmunda bunu esas aldı. (emek-değer teorisi) Marx da aynı geleneği devam ettirir. R.Nelson kendisini Lutheryen geleneğinin devamı olarak görür. Öte yandan ise İtalyan-Fransız ekolu ise emeğe-çalışmaya özel bir değer atfetmedi. Bunun yerine daha çok hayattan zevk almayı, mutlu olmayı iktisadi faaliyetlerin merkezine koydu. Ve dolayısıyla burada farklı bir değer teorisi ortaya çıktı.
11. İktisat ve ekonomi kelimeleri farklı şeyleri ifade eder. İlkinin İngilizcedeki karşılığı 'economics', diğerinin ise 'economy'dir. İlki düşünceye, fikre atıfta bulunurken, diğeri ise bu fikrin çerçevelediği alandaki faaliyetlere atıfta bulunur.
12. Leshem (2016), s.25
13. A.g.e., s.25 (Esasen ekonomist kimdir sorusunu buradan yola çıkarak şöyle cevaplayabiliriz: Eko-nomi yâni idare, yönetim. Neyin? Evin. Hangi Evin? Tüm kainat evinin. Ekonomist dolayısıyla kainat evinin idaresine, yasalarına, kurallarına vakıf, insana-topluma dair kanunlarını bilen dolayısıyla yeryüzündeki hadiselerin nereye varacağını öngörebilen, hikmet sahibi yâni Allah'ın muradını bilen, O'nun sözlerini, manasını anlayan kişinin adı. Mutlak Fikre bağlıdır. Dolay-

siyla kötü ile iyi, doğru ile yanlış, çirkin ile güzeli ayırt edebilen kişidir ekonomist. Faizci sistem yüzünü türlü boyalar, en pahalı makyaj malzemeleri ile boyarsa boyasın, ekonomist onun gizlediği çirkinliğini görebilen kişidir. Ekonomist sadece İrânın, avrunun, borsanın değerinin ne olacağını tahmin eden bir kahin değildir. O aynı zamanda Makrızı gibi iktisadî bir krizin esasen ahlaki bir krizin gölgesi olduğunu da farkedebilen ve insanları öz-eleştiriye, kendilerini düzeltmeye davet eden biridir de.)

14. Herkesin birbirine yabancı olduğu bu yeni, icat edilmiş topluluğa 'ticari toplum' diyebiliriz. Bu kavramın farklı yorumları olsa da gerçekte karşılığı şu olsa gerekir: Cemaatten (Batı'da kilise) kopmuş tek tek fertlerin, hayatlarını bir grup tefeci-tüccarın çıkarına adadıkları toplum modelidir. Yani artık Hristiyan kilisenin yerine faiz kilisesi ve onun etrafındaki ulus-devlet, bürokrasi tarafından sömürülecektir insanlar. Bu modelde temsili demokrasi ile birlikte devlet, 'toplum' adına borçlanır ve faizci-tüccarlara çeşitli imtiyazlar, vergi indirimleri hattâ muafiyetleri, faiz gelirleri, ticaret sahaları açmak suretiyle bu kesim semizletilir. Bir bakıma Kârün ve Firavun ortaklığıdır bu.
15. Agamben (2007), s.278
16. Leshem (2016), s.168
17. Esasen ilahi isimler iktisadî düşüncenin de temelindedir.
18. A'raf 7:180
19. Oslington (2001), s.61-74
20. Harrison (2011), s.77-91 Ayrıca genel ve özel providans ayırımı, er-Rahmân ve er-Rahîm arasındaki ayırımla da benzerlikler taşımaktadır. Özel Providans'ın sadece müminlere özel ikramlar, lütuflar olduğundan bahsedilir. Buna şöyle bir örnek verilebilir: Savaşta zırh kullanmak genel *providans* kurallarındandır. İnsanın veya inanmasının herkesi bağlar. Biri ben imânıyım zırhsız da olur diyemez zira 'genel' kanunlara riayet etmemiş olur. Öte yandan meleklerin kafir, zalim düşmanların kalplerine korku salması ve müminlerin de kalplerine cesaret vermesi 'özel' kanunlara girer. Bu bir anlamda genel kanunların üstündedir. Genel kanunlara uyulduğunda bu özel kanunlar devreye girer. Dolayısıyla iktisadî da genel kanunları yani inanç farklılığına dayanmayıp herkes için olan yerçekimi tarzında kanunları olduğu gibi sadece müminlere özel kanunları da vardır denilebilir. Bu bakımdan iktisadın genel kanunları ve iktisadın özel kanunları adı altında birbirini tamamlayan iki tip kanundan bahsedilebilir.
21. Friedman (2011)
22. Viner (1972), s.23
23. Burada sadece ticaret örneğiyle yetineceğiz. Fakat 'işbölümü', 'fiyat-değer', 'zenginlik-yoksulluk' gibi konularda teolojik temellendirilme örnekleri için bkz Hengstmengel, 'Divine Oeconomy: The Role of Providence in Early-Modern Economic Thought before Adam Smith' ve J.Viner, 'The Role of Providence in the Social Order'.
24. J.Savary, Le Parfait negociant ou instruction generale pour ce qui regarde le commerce (1675), kt.1, bölüm 1,s.1 (içinde Hengstmengel, Divine Oeconomy The Role of Providence in Early-Modern Economic Thought before Adam Smith, s.62)
25. Hengstmengel (2016), s.62
26. A.g.e., s.67
27. Kallek (2004), s.156-157
28. Elbette deizmin tek bir tanımı yoktur. Deizm derken kastettiğimiz vahyin, nübüvvetin dışlandığı bir inançtır.
29. Viner (1972), s.7
30. Oslington (2017), Location:3190
31. Nelson (2002) s.129
32. A.g.e., s.131
33. L.Cornelissen, 'The Secularization of Providential Order: F.A. Hayek's Politic-Economic Theology, Political Theology, 2017
34. A.g.e., s.14
35. Mirzabeyoğlu (1990), s.181

36. E.Gregory, Sympathy and Domination içinde P.Oslington 'Adam Smith as Theologian', s.33
37. R.Boer, 'Idols of Nations', Fortress Press, 2014. Ki Kur'an ile Eski Ahit arasında ciddi farklar mevcuttur, bunlardan belki de en önemlisi Eski Ahid'de yasak ağaca yaklaştıktan sonra Adem'e kelimeler verildiği ve tevbesinin kabul edildiği ayeti yoktur. Eski Ahid'de 'sahne' verilen cezalarla bitmektedir. Kanımızca günahla dünyaya gelme de bu sahenin yokluğundan türetilme imkanı bulmuş ve karamsar insan portresi merhum Turgut Cansever'in dediği gibi kilisenin mimarisine bile sirayet etmiştir.
38. P.Harrison (2007), 'Fall of Man and Foundations of Science', Cambridge: Cambridge University Press
39. Stephen Mulhall (2007), 'Philosophical Myths of the Fall', Princeton: Princeton University Press
40. Mandeville'in rezilet dediği bir şey de lüks tüketimdir. Lüksün rezilet olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusudur.
41. J.Hengstmengel, 'Augustinian Motifs in Mandeville's Theory of Society', Journal of Markets&Morality, Cilt 19, No:2 (Güz 2016): 317-338
42. David Singh Grewal (2016) The Political Theology of Laissez-Faire: From Philia to Self-Love in Commercial Society, Political Theology, 17:5, 417-433.
43. Bu konu hakkında daha teferruatlı bilgi için bkz Pierre Force, 'Self-Interest before Adam Smith', Cambridge University Press, 2003
44. Faccarello (2015), Location: 463
45. A.g.e., Location: 716
46. Bu tartışmanın da çözümü 'ilahi isimler'e dayanmaktadır.
47. Yang (2012), s.164
48. Özel (2018), s.11
49. Bu hikayenin özellikle 17.yüzyılda Batı dünyasında antropolojiden, jeolojiye, botanikten felsefeye kadar etkisi için bkz. Adam and Eve in seventeenth century thought, Philip C.Almond
50. Esasen bunun arkasında da 'faizci zihniyet' vardır. Faiz bir bakıma önceden belirlenebilen, bilenebilen kâr oranıdır. Halbuki kârın özelliği önceden bilinmemesidir. Batı uygarlığı ise tamamen faiz üzerine kuruludur. Ekonomisinin temel, ayırt edici özelliği budur. Dolayısıyla esasen bu tip bir varsayım yani rasyonel beklentiler, faizcinin gelecekteki kârı bugünden nasıl bilebildiğini de açıklamış olmaktadır. Zira aksi takdirde, yani geleceğin belirsizliği, kârın bilinemezliği kabul edildiğinde faiz teorisi de çökmüş olacaktır.
51. Alada (2000), s.48
52. A.g.e., s.48-49
53. Mü'min:59 'Herhalde o saat muhakkak gelecektir. Onda şüphe yok. Fakat insanların çoğu inanmazlar.'
54. Nahl:77 'Göklerin ve yerin gaybını bilmek Allah'a aittir. Kıyametin kopuşu yalnız bir göz kırpması veya daha az bir zamandan başkası değildir. Şüphesiz Allah herşeye kadirdir.
55. Hud:105 'O gün gelince Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. Onların kimi bedbaht, kimi de mutludur.'
56. Meryem:95 'Kıyamet günü onların herbiri Allah'ın huzuruna tek başına çıkacaktır.'
57. Taha:15 'Kıyamet günü mutlaka gelecektir. Herkes peşine koştuğu şeyin karşılığını bulsun diye neredeyse onu (kendimden) gizleyeceğim.' Bu ayette de beyan edildiği üzere kıyametin saati gizlenmiştir bunun nedeni ise insanın her an onun gelebileceği düşüncesiyle salih amellerde bulunmasıdır, saati sürekli gözetmesidir.
58. Enbiya:47 'Biz kıyamet günü için doğru teraziler kurarız; hiçbir kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz. Yapılan amel, bir hardal tanesi ağırlığına da olsa, onu getirir (tartıya koyarız). Hesap görenler olarak da biz kafiyiz.'
59. Alada (2000), s.50
60. Neml:87 'Sur'a üfürüldüğü gün Allah'ın diledikleri müstesna göklerde ve yerde bulunanlar hepsi dehşete kapılır. Hepsii boyunları bükük olarak O'na gelirler.'
61. Alada (2000), s.71
62. Talak 65:2-3 '...Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu açar. Onu beklemediği yerden rızıklandırır...'
63. Keynes: 'Paraya sahip olmamız geleceğe dönük güvensizliğimizi giderir. Para karşılığında ödememiz icap eden prim ise güvensizliğimizin derecesini ölçer.' (Alada (2000), s.80)

64. Al-i İmran 3:134 'Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever.'
65. Beled 90:14 'Yahut şiddetli bir açlık gününde kendisiyle yakınlığı olan bir yetimi, yahut yerde sürünen bir yoksulu doyurmaktır.'
66. Özel (2018), s.88.
67. A.g.e., s.91-92.
68. İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menaru'l müniif fi's-sahihi ve'd-daif, Beyrut 1983,s.101-102 içinde M.Mert, 'Kelam İlminde Fiyat Konusundaki Tartışmalar: Bakillani ve Kadı Abdülcebbar Örneği', s.162
69. Fazlıoğlu (2015), s.143
70. Heidegger (2002), s.32
71. <http://alihasar.blogspot.com.tr/2014/01/andrey-tarkovski-roportaji.html>
72. Heidegger, 'Dilin Doğası' içinde H.Arslan, 'İnsan Bilimlerine Prolegomena', s.37
73. Bakara 2:31 'Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklere arzedip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.'
74. Gür (2004), s.384
75. A.g.e., s.344
76. Tüm sözlerin, sözleşmelerin kaynağı ilk sözleşmedir. Bu ise Allah ile insanlar arasındaki tevhid sözleşmesidir, ilk ahit, misaktır. Sözleşme teorisinde insanların sözlerini tutacağına dair bir önkabul vardır. Zaten bu önkabul olmasa sözleşme de varlığını yitirir. İnsanların sözlerini tutmayacağı kabul edilirse sözleşmeye de artık gerek olmayacaktır. Lâkin bu sözlerini tutmalarına dair de bir sözleşme gerekir. Ama bu yeni kurulacak, sözlerini tutacaklarına dair sözleşmedeki sözlerini tutacaklarına dair de bir başka sözleşme daha gerekir derken bu sonsuza kadar geriler. İnsan ise sözünde durmayabilir. İyi niyetli, sözünde durmak istese bile gücü mutlak olmadığından sözünde duramayabilir. Ancak Söz, öyle bir Zat'ın sözüne dayanmalıdır ki sözünden cayması, sözünü tut(a)maması gibi bir ihtimal bile olmamalıdır. Dolayısıyla böyle bir sözleşme (En azından sözleşmenin başlangıcı olan 'icab') kalıcıdır, sağlamdır. Zira sözleşmeyi başlatan, sözleşmenin dayanağı O'dur. O ise her türlü kusur, eksiklik, zaafiyetten münezzehtir. Diğer tüm sözler, sözleşmeler işte bu ilk Söz'e rücu ederse ancak sağlam, sarsılmaz bir temel bulmuş olur. İslam toplumunda zaten her sözleşme mutlaka bu ilk sözleşmeye dayanır. Yani her sözleşmede müslüman fertler Rab'lerinin Allah olduğunu tasdik ederler. Bu yüzden faiz sözleşmesi yap(a)mazlarSözleşme olmadan gelişmiş bir ekonomi olamayacağına göre tüm ekonominin neye dayanması gerektiği de ortaya çıkmış olur. Aksi halde birilerinin Sözleri ilk söz gibi alınır ve bu durumda o kişiler insanlığın Rabbi olmuş olurlar. Artık her türlü söz, sözleşme bu kişilerin çıkarına, menfaatine göre gerçekleşirken, toplumun geneline faydalı fakat bu azınlığın menfaatine uymayan sözler ise duyulmazlıktan gelir veya alay edilir veya o sözün sahibi bir şekilde susturulmaya çalışılır.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio (2011), *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Stanford: Stanford University Press
- Alada, Dinç (2000), *İktisat Felsefesi ve Belirsizlik*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- Boer, R. (2014), *Idols of Nations*, Minneapolis: Fortress Press
- Cornelissen, Lars (2017), 'The Secularization of Providential Order: F.A. Hayek's Politic-Economic Theology', *Political Theology*
- Dennis, Andy (2009) 'Collective and Individual Rationality: Robert Malthus's heterodox theodicy', City University London Department of Economics Discussion Paper Series, No. 03/09
- Faccarello, Gilbert (2015) *The Foundations of Laissez-Faire*, e-kitap (kindle), New York: Routledge
- Fazloğlu, İhsan (2015), *Kendini Bulmak*, İstanbul: Papersense
- Fleischaker, Samuel (2013) *Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık
- Friedman, Benjamin M. (2011) 'A Moral Inquiry with Religious Origins' *The American Economic Review*, Vol.101, No:3
- Gregory, Eric (2001), 'Sympathy and Domination' içinde P.Oslington Adam Smith as Theologian
- Grewal, David S. (2016) 'The Political Theology of Laissez-Faire: From Philia to Self-Love in Commercial Society' *Political Theology*, 17:5
- Gür, Bekir (2004), *Matematik Felsefesi*, Ankara: Kadim Yayınları
- Harrison, Peter (2007), *Fall of Man and Foundations of Science*, New York: Cambridge University Press
- Harrison, P. (2011), Adam Smith, Natural Theology and the Natural Sciences, içinde Adam Smith as Theologian, Paul Oslington, Routledge
- Heidegger, M.(2002), 'Dilin Doğası' içinde H.Arslan, 'İnsan Bilimlerine Prolegomena', İstanbul: Paradigma Yayınları
- Hengstmengel, J.W. (2016), 'Augustinian Motifs in Mandeville's Theory of Society', *Journal of Markets&Morality*, Vol.19, No:2
- Hengstmengel, J.W.(2015), 'Divine Oeconomy: The Role of Providence in Early-Modern Economic Thought before Adam Smith' (doktora tezi: Erasmus University Rotterdam)
- Kallek, Cengiz (2004), *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları
- Kauder, Emile (2015), *History of Marginal Utility Theory*, Princeton: Princeton University Press
- Leshem, Dotan (2016), *The Origins of Neoliberalism*, New York: Columbia University Press
- Mirzabeyoğlu, Salih (2004), *İbda Diyalektiği*, İstanbul: İbda Yayınları
- Mirzabeyoğlu, Salih (1990), *Bütün Fikrin Gerekliliği*, İstanbul: İbda Yayınları
- Mirzabeyoğlu, Salih (2007), *İmân ve Tefekkür: İmân ve İki Âlem*, İstanbul: İbda Yayınları
- Mulhall, Stephen (2007), *Philosophical Myths of the Fall*, Princeton University Press,
- Nelson, R. (2002) *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, Philadelphia: Pennsylvania State University
- Oslington, Paul (2001) 'Divine Action, Providence and Adam Smith's Invisible Hand' içinde *Adam Smith as Theologian*, P. Oslington, New York: Routledge
- Oslington, Paul (2017), *Political Economy as Natural Theology*, E-Kitap(Kindle), New York: Routledge
- Özel, Mustafa (2018), *Romanlar Diliyle İktisat*, İstanbul: Küre Yayınları
- Viner, Jacob (1972), *The Role of Providence in the Social Order*, Philadelphia: American Philosophical Society
- Yong-Sun Yang (2012), *Economies of Salvation: Adam Smith and Hegel*, Bern: Peter Lang

SMITHÇİ DEVRİMDE DİNİ DÜŞÜNCENİN ETKİSİ

BENJAMIN M.FRIEDMAN

Adam Smith'in düşüncesinde veya David Hume gibi çağdaşlarının düşüncelerinde dini etkilerin olduğu fikri, ilk bakışta muhtemelen birçoklarına mantıksız olarak gözükecektir. Smith'in iyi bir arkadaşı olan Hume, bilinen her dine aleni bir muhalifti. Smith de bilindiği kadarıyla o zamanki Amerikan öğrencilerin gözünde Jeffersoncu bir deistti. Smith'in dine faal bir şekilde katıldığına dair az bir kanıt olduğu gibi kendisinin bu konuda şevkli olduğuna dair daha da az bilgi vardır.

Fakat Smith ve çağdaşları, dinin bugün Batı dünyasının bildiğinden çok daha fazla yaygın ve merkezi olduğu bir dönemde yaşadı. En az bunun kadar önemlisi ise entelektüel hayat şimdi olduğundan çok daha bütünlük içindeydi. Sadece fen bilimleri ve beşeri bilimler (bugünkü dili kullanırsak) aynı çevrelerde ve genellikle aynı kişiler tarafından tartışılmıyor fakat süregelen tartışmalarda ilahiyat de bunun bir parçası durumundaydı. En azından İngilizce konuşan Protestan dünyada, henüz kimse ilahiyatçıları üniversite kampüsünün merkezinden uzakta, ayrı 'ilahiyat okullarında' tecrit etmeyi düşünmemişti. (meselâ eski Kampüsün 2 kilometre kadar dışında, görkemli bir şekilde tepede yer alan Yale İlahiyat Fakültesini düşünün). Özellikle İskoçya'da resmi olmayan entelektüel hayat bu bakımdan oldukça bütünlük içindeydi. Smith ve meslekdaşı ahlak filozoflarının dışarıda katıldıkları yemeklerin muntazam katılımcıları arasında profesyonel ilahiyatçılar da vardı. 1750'lerde ve 1760'ların başlarında Edinburg'un elit bir müzakere kulübü aynı zamanda da restoranı olan Seçkinler Kulübünün 100'den fazla üyesi arasında -ki bunlar arasında Smith, Hume, Adam Ferguson ve İskoç entellektüellerin de birçoğu vardı- 14'ü papazdı (...)

Dahası, Smith'in zamanında din siyaset ile bitişikti. 18.yüzyılın İskoçya'sında İlimliler ve Evanjelicler elbette teolojik meseleleri tartışıyorlardı. Fakat tartışmaları siyasi meseleler üzerine de oluyordu: müsamananın sınırları gibi özgürlük ile alakalı sorunlar; Kilise'deki otorite meseleleri, ve dolayısıyla onun siyasi etkisi; kilise atamaları, yaşantısı ve diğer mevkilerin verilmesinde patronaj meseleleri.(...) Dolayısıyla teolojik tartışmaları görmezden gelmek siyasete katılmayı reddetmek demekti ki ne Hume ne de Smith böyle yapmayı düşünebilirdi. Dahası, 1760'larda ve 1770'lerde 'İlimliler' İskoç kilisesini domine ediyorlardı ve de Smith 'İlimli Entellektüeller' dairesinin bir parçasıydı. Hocası Francis Hutcheson İlimliler arasında Smith'in en başta gelen felsefe mentörüydü.(...)

Dolayısıyla Smith ve çağdaşları dönemin teolojik tartışma, gerginlik ve yeni fikirlerine açtılar, aynı bugün üniversitedeki ekonomistlerinin çoğunun fizik veya biyoloji veya demografi tartışmalarına açık olması gibi. Ve nasıl ki bugünün iktisatçıları diğer alanların soruşturmalarından 'yerçekimi' modelleri veya 'penetrasyon' modelleri veya 'göç' modelleri gibi fikirler çıkartıyorsa, aynı şekilde iktisat adını alacak alanın kurucuları olan 18.yüzyıl düşünürleri de duymuş ve okumuş ve görmüş oldukları dini düşüncelerden kolayca etkilenmiş olabilirler. Burada söylenmek istenen, Smith veya herhangi bir çağdaşının ahlak felsefesine bilinçli bir şekilde dini ilkeleri sokmaya çalıştıkları değildir. Fakat, ister istemez maruz kaldıkları dini fikirler onların yeni düşüncelerine getirdikleri ön-analitik vizyonun[1] (Schumpeter'in ifadesiyle) şekillenmesine yardımcı olmuştur.

Bütün bunlar -eğer doğruysa- önem arz eder zira özellikle Smith ile birlikte diğer ciddi onsekizinci yüzyıl düşünürleri bugün iktisat dediğimiz önemli geçişi sağlamışlardır. Kısacası, bildiğimiz iktisat [2] onsekizinci yüzyılda düşünce alanında gerçekleşen dönüşüm ve değişimin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve bu süreç dünyaca ünlü Smith'in Ulusların Zenginliği kitabını doğurmuştur:

- Onsekizinci yüzyılın başında bu konular üzerine düşünenlerden kimileri fertlerin hangi eylemleri ve uğraşlarının kendisinin öz-çıkarına (self-interest) hizmet ettiğini anlama yeteneği olduğunu düşünürken kimisi aksini düşündü. Fakat öz-çıkarlarını doğru anlasalar bile fertlerin bunların peşinde olmasının geniş planda faydalı sonuçları olacağı şeklindeki bir argümanın manası yoktu; hattâ öz-çıkarla [3] motive olmuş insan davranışı için kullanılan standart sıfat bu işin 'çok kötü' olmasıydı.
- Her ne kadar adı sanı bilinen öncüler olsa da (şüphesiz Pierre Nicole bunlardan biriydi ki düşüncelerinin Jansenci/Augustincilik gibi teolojik temelleri vardı), değişim ve dönüşüm ciddi olarak ilk defa Mandeville'in 1714'te sonra ise 1723'te revize edilmiş bir şekilde yayınlanan Arıların Fablı isimli eseriyle başladı. Mâlum olduğu üzere, Mandeville'in veciz bir ifadeyle fikri; fertlerin öz-çıkarlarıyla hareket etmelerinin olumlu sonuçlara yol açabileceğiydi fakat o, bu fikri geliştirmede veya hangi şartlar altında bunun gerçekleşeceğine dair bir fikir ortaya koymadı ve benzer biçimde böylesi bir davranışı 'çok kötü' bulmaya devam etti.
- Mandeville'in Fablı özellikle İngilizce konuşulan dünyada yoğun tartışmalara neden oldu (Mandeville Hollandalıydı fakat Londra'da yaşıyor, İngilizce yazıyordu); özellikle de Edinburgh ve Glasgow'daki entelektüel çevrelerde. Hume, Hutcheson ve diğerlerinin, çağın ortalarında bu meseleler üzerine yazdıkları esasen Mandeville'e bir cevap niteliğindediydi.

- 1776'da yayımlanan Smith'in Ulusların Zenginliği adlı eseri, öz-çıkarın kamunun yararına olduğu fikrini bugün bize geldiği haliyle tam olarak ele almış oldu: fertler öz-çıkarılarını doğru bir şekilde idrak ederler (her ne kadar tüketici olarak olmasa da üretici rollerinde); öz-çıkarılarının peşinden gitmek insan doğasının temel bir özelliğidir; bunu doğru şartlarda altında yapmak ise geniş kitlelere kadar yayılan faydalı sonuçlar doğurur; ve bunun gerçekleşmesi için anahtar şart rekabettir. 'Kötü' davranış nitelendirilmesi ise doğal olarak ortadan kaybolmuştur artık.
- Yüzyılın sonunda Smith'in fikri oldukça tanındı ve geniş ölçüde kabul gördü.

Peki bütün bunların dini düşünceyle ne alakası var? Mandeville'in yazdıklarında aşağı yukarı yarım yüzyıl önce zirveye çıkmış olan İngiltere'de Anglikan kilise mensupları tarafından ortaya atılan gelenek karşıtı düşünceler (ki bunlar akli geleneğin önüne geçiriyorlardı -çeviren notu) hem de Smith'in Ulusların Zenginliğini kaleme almadan önceki dönemde İskoçya'daki İlimlar ve Evanjelikler arasındaki tartışmalar, aralarında meşhur Daniel Walker Howe'un da olduğu din tarihçilerinin 'Kalvinizmin düşüşü' olarak adlandırdıkları, düşüncede ciddi ve tartışmalı bir değişimi ifade ediyordu. (genel kitle için 'ortodoks Kalvinizmin' düşüşü diye de adlandırılabilir). O dönemde bu değişim-dönüşümdeki en azından dört anahtar unsurunun, çarpıcı bir şekilde, (önceleri) ahlaksız olarak reddedilen öz-çıkar peşinden koşmanın (zaten fertler öz-çıkarılarının gerçekten ne olduğunu doğru olarak anlamıyordu) doğru şartlar altında gerçekleşmesi halinde genel olarak faydalı sonuçlar doğuracağı fikrinin kabulüne geçişle örtüştüğü görülmektedir:

1. Fertlerin doğuştan kötü [4], yozlaşmış olduklarına olan inançtan özünde tüm insanların iyi olduğu inancına geçiş (ve kurtuluş konusunda da hepsinin potansiyel bir aday olduğuna)
2. İnsanın seçim veya eylemlerinin kurtuluşa erip eremeyeceği konusunda hiçbir etkisinin olmadığı manasındaki kader inancından, sadece her ferdin kurtulma şansının olduğuna değil fakat her ferdin seçimleri ve eylemleri ile kurtulup kurtulmayacağını belirlenmesinde rol oynayabileceği manasındaki kader inancına geçiş.
3. İnsanların varolmalarının tek sebebinin Tanrı'yı yüceltmeleri olduğu inancından insanın mutluluğunun da Tanrı'nın muradı olup bunun meşru olduğuna dair inanca geçiş.
4. Eskatolojik [5] kötümserlik inancından en azından binyıl-sonrası (postmillennialism) gibi bazı çevrelerde- insanlık tarihinde bin yıllık bir mutluluk-huzur çağının geleceğine ve bunun gelişinde ise insanın da bir rolü olduğuna dair inanca geçiş.

Her ne kadar dini düşüncedeki değişimin bu dört unsuru ile iktisadî düşüncedeki değişim tam olarak eşleşme de, hiç şüphesiz aralarında bir irtibat bulunmaktadır. Erkek ve kadının fitri olarak iyi olduklarına inanç, onların öz-çıkarılarını idrak edebileceklerini, onların hem dini hem de ahlaki açıdan günahla kirletilmiş oldukları inancından kesinlikle daha fazla destekler; özellikle de insanın mutluluğu ilahi irade tarafından insanın varlığının amacı olarak onaylanmışsa. Öte yandan sadece bazılarının kurtulacağına ve bu seçimde ise insanın hiçbir payı olmadığına dair bir inançtan ziyade tüm kadın ve erkeklerin kurtulmaya aday olduğuna ve bu kurtuluşa onların da payı olduğuna dair inanç, fertlerin kendilerine

göre öz-çıkarları peşinde koşmalarının sadece kendilerinin değil diğer insanların da hayatlarını daha iyi hale getireceğine dair teoriyi desteklemektedir. Aynı şekilde, insanların eylemlerinin yaşam koşullarındaki iyileşmeyi sağlayabileceği ve dahası binyılı (milenyum) daha erkene alabileceğine dair olan inanç da iktisadî teoride fertlerin öz-çıkarlarına dayalı davranışlarının hem kendileri hem de diğerleri için olumlu sonuçlar oluşturacağı fikri ile uyum halindedir. (Dahası post-milenyalizmin/binyıl sonrasıcılığın güç kazandığı ondokuzuncu yüzyılda, ilk trans-Atlantik telegraf kablolarının çekilmesi gibi gözeçarpan iktisadî/bilimsel ilerlemeler Protestan çevreler tarafından binyıllık dönemin müjdecisi olarak hoşça karşılanmıştır)

Hutcheson hariç Smith veya Mandeville veya bunların arasındaki önemli düşünürlerin bu inançlara sahip olduğuna dair elimizde az veya hiç kanıt yoktur. Lâkin vurgulanan nokta onların bu fikirleri sürekli duydukları, onlara maruz kaldıklarıdır. Dahası, bu inançların İngiltere’de onsekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde ve İskoçya’da aynı yüzyılın son çeyreğinde tam olarak kabullenilmemiş olduğu gerçeği de muhtemelen bu fikirleri daha cazip ve farkedilir hale getirmiştir. Birçok kişi herkes tarafından kabullenilen fikirlere pek dikkat etmezler ve onları olduğu gibi kabul ederler. (Her ne kadar Smith bir ahlak filozofu olarak tüm bunların içyüzünü araştıran biri olsa da) İlgiyi ve müzakere ortamını hazırlayan konular ise üzerinde tartışılan ve üzerinden gerginlik oluşturulanlardır. Herkes tarafından kabullenilmiş doktrinlere karşı gelen argümanlar özellikle dikkat çekerler. Protestan teolojisi o zamanlar ciddi tartışmalı bir süreçteydi ve hem Mandeville hem de Smith bunun tam ortasındaydı.

Ortodoks Kalvinizmin düşüşüne delalet eden dini düşüncedeki değişim sürecinde olan dört unsurun herhangi birinin veya hepsinin bir bütün olarak aynı şekilde iktisadî düşüncede de değişim için gerekli olduğunu öne sürmek zor olacaktır. Fakat bu yeni fikirler ve Mandeville’den Smith’e geçişin anahtar unsurları arasındaki benzerliklerin ışığında, teolojik düşüncenin fertlerin dünya hayatındaki rolleri üzerine yeni bir görüş ortaya koyduğu ve bunun ve de dört unsurun birlikte ele alındığında da Smithçi Devrime vesile olduğunu ve bu devrimi kabul edilebilir hale getirdiğini ileri sürmek makul olacaktır.

Bu fikrin (eğer doğruysa) ilgi çekici olmasının bir sebebi de -iktisatçıların kendi alanları üzerine dar bakışaçıları ve Adam Smith’in bu alanı oluşturmadaki rolünü bir kenara koyarsak- Smithçi devrimin ve bunun sonucunda oluşan iktisat biliminin esasen Tanrı-merkezli bir evren anlayışından genel olarak hümanizm olarak tanımlayabileceğimiz bir anlayışa geçişi ifade eden modernizmin bir parçası olduğu fikrine de karşıt olmasıdır. Her ne kadar bazı açılardan doğru olsa da Smithçi devrimin bizzat dini düşüncenin yenilenmesine yaslandığını ve ondan ilham ve güç aldığına farkına varmak meseleye bakışta çok farklı bir pencere açmaktadır.

Ayrıca burada ortaya koyulan fikir ile Weber’in ‘Protestan ahlak’ hipotezinin arasında ilginç bir alaka da işaret etmek faydalı olacaktır. Burada ortaya konulan Kalvinci teolojideki değişimden Smithçi iktisadî devrime doğru giden yoldaki irtibat ile Weber’in hipotezi arasında -dar anlamda- dini fikirler ile iktisat arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurması bakımından bir paralellik bulunmaktadır. Fakat Weber’de öne sürülen etki iktisadî davranış üzerineydi, burada ise iktisadî düşünce üzerinedir. (Weber sosyoloji ile uğraşıyordu; buradaki konu ise fikirler tarihidir) Daha da önemlisi, burada öne sürülen fikrin Weber’in odaklandığı dini düşünce bakımından zıt olduğudur. Weber’in meşhur argümanına göre Protestan ülkelerde ve kendi ülkesinin Protestan yoğunluğu olan bölgelerinde gözlemlendiği iktisadî

davranışların arkasındaki itici güç kadere [6] olan inançtı. Burada ise ileri sürülen kadere [7] inancın *ortadan kaybolmasıdır*. Dolayısıyla buradaki fikir bir bakıma Weber'i ters yüz etmektir. Lâkin her ikisi dini bir itkiyle başlayan şeyden zamanla dini bağlılığın kendisinin gevşemesinin geriye kaldığı iddiasını (kısmen de olsa) paylaşır. Hem Weber'in hem de burada ortaya konulan hipotez seküler alanda gözlemlediğimizizin açıklamaları mahiyetindedirler.

Sözün özü, iktisadın kendine mahsus bir araştırma alanı ve analitik araçlarıyla birlikte entelektüel bir disiplin olarak Smith'in Ulusların Zenginliği'nin sonucundaki devrimle birlikte ortaya çıkışı dini düşüncedeki değişim sürecinin ciddi bir parçasıydı. Sonuç olarak, iktisadın çekirdeğini oluşturan anahtar unsurlar bazı dini tınılar yüklediler ki bunların günümüzde halen korunduğunu iddia etmek de makuldür. Bu tınılar ve onların kökenleri hakkında daha iyi bir anlayış sahibi olmak hem tarihi hem de günümüzde iktisadî fikirler ve dini inançlar arasındaki bağlantıları açıklamaya yardımcı olacaktır. Dahası, halen devam edegelen bu tınların günümüz iktisat ve iktisadî politikalar üzerinde de ciddi etkilerinin olduğundan da şüphelenmek son derece makuldür.

DİPNOTLAR

1. Ön-analitik vizyonun manası analitik bir çalışmanın öncesindeki önkabuller, görüşler, varsayımlardır denilebilir. Analitik çalışma bir bütünün parçalarına ayırıp parçalarını incelemektir. Fakat bunu yapmadan önce mutlaka bir ön bilgi- peşin fikir gereklidir. Dolayısıyla bir çalışmadaki tutarsızlıkların, gerçekliğe uymamalarının en temel sebebi başta kurulan ön-analitik vizyonunun kendisinin gerçekliğe uymamasından kaynaklanabilir. Bir yorumla ferasetinden korkulacak mümin özelliği, teorinin, modelin ardında gizlenen, zikredilmeyen ve hattâ kimi zaman teorisyenin bile farkında olmadığı ön-analitik vizyonu ortaya koymak olabilir. (çevirmen notu)
2. Türkçe'ye iktisat diye tercüme edilen kelimenin İngilizcedeki karşılığı 'economics'tir. Öte yandan İngilizcede 'economy' diye başka bir kavram vardır ki bunun da 'iktisat' olarak tercüme edilmesi doğru olmaz. İktisat'tan kasıt teoridir, fikirdir. Ekonomi olarak tercüme edebileceğimiz 'economy' ise bir toplumdaki iktisadî diye nitelebilecek alışveriş vs.. gibi faaliyetlerin tümüne denir. (ç.n.)
3. Öz-çıkâr olarak tercüme edilen kavramın aslı 'self-interest'tir. Bu kavramın dönüşümü için Arzular ve Çıkarlar kitabına başvurulabilir. (ç.n.)
4. Kalvinci olan bu 'utter depravity' kavramından tercüme ettiğimiz doğuştan gelen kötülük fikrinin temelleri Augustin'e kadar gider ve bu 'peşin fikir' Batı düşüncesini temelinden etkilemiş ve halen de etkilemeye devam etmektedir. Peter Harrison 'Fall of Man and Foundation of Science' kitabında modern Batı biliminin, epistemolojisinin temellerinin de bu peşin fikre dayandığını söyler. Yâni insanın cennetten 'düşmesiyle' beraber, oradaki 'aslı günah' tüm diğer insanlara sirayet edeceği fikridir bu. Hattâ özel mülkiyet gibi kurumlar da 'düşmüş insanın', bu dünyada mecburen katlandığı kurumlar olarak görülerek gerçekte ilk yaratıldığı cennette özel mülkiyetin olmadığı düşüncesine varılır ve buradan da türlü ütopyalar üretilir. Dolayısıyla insan üzerine araştırma yapmadan, analitik düşünmeden önce insan üzerine bir fikrin gerekliliği vardır. İnsan iyi midir yoksa kötü müdür sorusuna verilecek cevap bu bakımdan her türlü bilim faaliyeti için zorunludur ve bu verilen cevaba göre modeller, teoriler şekillenecektir. (ç.n.)
5. Hristiyan ilahiyatında eskatoloji 'dünyanın sonu' ile ilgilenen daldır. (ç.n.)
6. Kader olarak tercüme ettiğimiz kelimenin aslı 'predestination'dır. Bu kader inancının Protestan özellikle Kalvinci yorumuna göre insanların cennet veya cehenneme gidecekleri daha doğmadan bellidir. (ç.n.)
7. Burada kaderi inkar manasında değil, kaderi farklı yorumlama, Kalvinci yoruma karşıt bir kader anlayışından bahsedilmektedir. (ç.n.)

TANRI VE PİYASA: ADAM SMITH'İN GÖRÜNMEZ ELİ

PAUL OSLINGTON

Özet: Görünmez el imgesi, piyasaların kapasiteleri hakkındaki çağdaş münazaraların merkezinde yer almaktadır. Aslında işletme etiğindeki diğer bir çok tartışma da bu piyasaların kapasitesi meselesine dayanmaktadır. Lâkin bu kavramın Adam Smith'in yazılarındaki manası karanlıkta kalmaya devam etmektedir, özellikle de erken dönem okuyucularına açık olan meselenin dini boyutu. Smith, kendisinin de dahil olduğu onsekizinci yüzyıl İskoç çevrelerindeki ılımlı Kalvinizmin aracılığıyla Newton'un Tanrısal etkinlik ve Providans (Tanrı'nın Uluhiyeti-çeviren notu) teorilerinden istifade etmiştir. Smith'in genel providansçı piyasalar görüşü bağlamında argümanım, görünmez elin eşitsizliği ve sermayenin kaçışını bertaraf edici bir hüviyette hareket ettiği ve böylelikle piyasa sistemini de istikrarlı bir hale getirdiğidir. Görünmez elin bu şekilde anlaşılması küresel finansal krizin ardından ortaya çıkan piyasaların kapasiteleri konusundaki çağdaş dini ve seküler tartışmaları için de kafalarda soru işaretleri meydana getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Adam Smith, Görünmez El, Isaac Newton, Din, Providans

'Modern iktisat ve ahlak profesörleri öylesine sekülerize olmuş alanlarda çalışıyorlar ki, halbuki daha önceleri bu alanlarda dini öğeler ve çıkarımlar son derece merkezi bir role sahipti, fakat zamanla bunlar titizlikle alandan dışarıya atıldılar, ortadan kaldırıldılar...(biliminsanları) ya kendilerini Smith'in düşüncesindeki bu olağanüstü halleri görmelerini engelleyecek zihinsel at gözlükleri takıyorlar veya onları yalnızca geleneksel ve Smith'in zamanında moda olan aslen naturalistik ve rasyonel analize iliştilen

süsler olarak görüyorlar...Ben şu noktada ısrar etmeye mecburum: Adam Smith'in iktisat dahil olmak üzere düşünce sistemi eğer onun teleolojik unsurlara, görünmez ele verdiği rol göz ardı edildiği takdirde anlaşılabilir olamayacaktır.' Jacob Viner, *Providansın Sosyal Düzendeki Rolü (The Role of Providence in the Social Order, 1972, s.81-82)*

GİRİŞ

Görünmez el imgesi piyasaların kapasiteleri hakkındaki çağdaş tartışmaların merkezindedir ve Stephen Darwall'in kelimeleriyle ifade edersek 'işte bu yüzden Smith'e karşı bilimsel bir ilginin ötesine geçmeliyiz' (1999, s.140). İşletme etiğindeki birçok başka konudaki tartışma da piyasaların kapasitelerine dair görüşlere dayanmaktadır. Nobel ödüllü iktisatçı George Stigler'e (1976, s.1201) göre görünmez el fikri Ulusların Zenginliği'nin incisidir ve bu Adam Smith'in 'ciddi bir zaferidir: Smith, iktisadın merkezine rekabet şartları altında kendi çıkarları peşinde koşan bireylerin davranışlarının sistematik analizini yerleştirmiştir.' Deirdre McCloskey için ise (2006, s.456-458), görünmez el, kendine mahsus çıkarını düşünen eylemle ortak iyiyi biraraya getirmiştir. Mark Blaug (2008) ise yakın zamandaki bir incelemede görünmez elin şu üç birbiriyle bağıntılı fikri ifade ettiği sonucuna varmıştır: 'bireylerin özel eylemlerinin öngörülmez ve niyetlenilmemiş toplumsal sonuçları olabilir', ve bunlar 'birbiriyle ahenkli bir şekilde toplumun tüm üyelerinin menfaatlerindedir' ve bu sonuçlar 'düzen' meydana getirirler. Duncan Foley (2006) gibi anaakim iktisadi eleştirenler bile görünmez eli buna benzer bir şekilde yorumlarlar, fakat onlara göre bu piyasa ekonomisinin hatalarını özetlemektedir; Adam Smith'in hatası sonraki süreçte iktisadî analizin üzerine bir lanet gibi çökmüştür. Bir başka Nobel ödüllü iktisatçı Joseph Stiglitz (2002) ise birçok iktisatçı tarafından anlaşıldığı şekliyle elin görünmez olduğunu çünkü esasen böyle bir el olmadığı fikrini öne sürmüştür.

Tüm bu çağdaş yazarlar görünmez el imgesini Ahlaki Duygular Teorisi ve Ulusların Zenginliği [1] kitaplarına atfederler, bu yüzden de onun asıl metinlerdeki manasını anlamak önemlidir. Bu böyledir; her ne kadar iktisatçılar tamamen haklı olarak piyasaların kapasiteleri hususundaki çağdaş tartışmalarda Smith'in görünmez eli kullanım şeklinin ötesine geçseler de.

Görünmez el giderek artan bir oranda iktisatçılar tarafından zikredilse de bu kavramın Adam Smith'in çalışmasındaki yeri ve anlamı halen muğlaktır.[2] Özellikle de bu imgenin dini çağrışımlarının. Erken dönem okuyucuları çağdaş yazarlar kadar görünmez elin üzerinde durmamış olsalar da bu imgenin dini çağrışımları onlar için aşıkardı. Smith'in erken dönem okuyucuları için bu el Tanrı'nın eliydi. Çağdaş entelektüel tarihçiler arasında da dini çağrışımlar önemi korumaya devam etmektedir, her ne kadar onun tam olarak doğası konusunda bir uzlaşma olmasa da. Jacob Viner'in görüşü yukarıda alıntılanmıştır. Smith'in çalışmalarının OUP İkiyüzüncü yıl özel basımının editörlerinden Alec Macfie şöyle yazar: 'Görünmez El Ahlaki Duygular'daki Tanrı'ya atfedilen birçok isimden bir tanesidir.' (Macfie 1970, s.111). Smith üzerine en titizce araştırma yapan bilim insanlarından biri olan Gloria Vivenza ise Smith'in görünmez elinin bağlamsal ve retorik açıdan analiz ettiği çalışmasında şu sonuca varmıştır: 'Görünmez ele teolojik olmasa bile teleolojik bir anlam yüklemek neredeyse kaçınılmazdır' (Vivenza, 2005, s.52) Patricia Werhane'nin (1991, s.102) görüşüne göre ise Tanrı'nın eli olarak görünmez el kitapta geçtiği bağlamdan dolayı 'büyük ihtimalle yanlış bir okumadır' fakat kendisi bu görüşün Smith'in diğer 'metafizik spekülasyonları' ile uyum içinde olduğunu kabul eder.

Smith'in yazılarda görünmez elin manasını tespit etmek bazı yorumcuların söylediği gibi umutsuz bir vaka değildir (meselâ Samuels 2009). Yapılması gereken metinlere dini bağlamı dahil olmak üzere asli bağlamında dikkatle ele alınmasıdır. Bu minvalde yakın zamanlardaki katkılar arasında Macfie (1970, 1971), Rothschild (1994), Winch (1996,1997), Grampp (2000), Waterman (2004), Kennedy (2008), Brewer (2009), ve Harrison (2011) vardır. Herbiri Smith'in dini arka planı üzerinden değerli çalışmalar üretmektedir, meselâ Ross(1995), Vivenza (2001), Stewart (2003), Long (2002, 2009) ve Oslington (2011) bunlardan bazılarıdır. İskoç Aydınlanması üzerine olan hacimli bir literatüre dayanmaktadır bazıları ki bunlar arasında Hont ve Ignatieff (1983) ve Sher (1985) de vardır ve Brooke(2001) gibileri ise din ve bilim arasındaki tarihi literatüre dayanır. Smith'in dini arka planı konusundaki bu yeni çalışma ise yayımlanmasından sonraları genel olarak göz ardı edilmiş Jacob Viner'in (1927) klasik makalesinde ortaya koyulan soruları ele almaktadır. [3]

Bu makale Adam Smith'in görünmez elini onyedinci ve onsekizinci yüzyıldaki ilahiyatın bağlamında inceliyor, özellikle de Smith'in bilimdeki idolü Isaac Newton'un tanrısal etkinlik ve providans teorileri bağlamında. Bu makalenin katkısı üç şekildedir:

İlk olarak, Smith'in yazılarındaki görünmez el imgesinin yerini ve anlamının tam anlamıyla hakkının verilmesi için tarihi doğru anlamak gerekir. Bu entellektüel tarihi bir makale değildir fakat onun çalışmasındaki teolojik etkileri belirleyebilmek için tarihi bağlam gereklidir. Smith görünmez eli icat etmemiştir. [4] Yeni ve ilgi çekici olan şey onun bu imgeyi onsekizinci yüzyıl İngilteresinde gelişmekte olan piyasa ekonomisi ile boşuşmaktayken kullanmış olmasıdır.

İkinci olarak, piyasaların kapasiteleri hususundaki çağdaş tartışmalarda görünmez eli kullananlara görünmez el imgesinin doğasını açığa kavuşturarak yardım sağlayabilmektir. Görünmez ele dair yapılan kuru, boş referanslar yüzünden piyasaların kapasiteleri hususunda yapabilecek birçok makul tartışmadan mahrum kalınmaktadır.

Üçüncüsü ise, Smith'in görünmez el imgesine dair görüşlerinin yeniden kazanılması yoluyla din ve serbest piyasalar arasındaki ilişki ile alakalı fikir stoğumuzun arttırılmasıdır. Makale, din ve iktisat arasındaki ilişkiyi mütevazi ve tarihi olarak temellendirilen bir anlayışla modellendirmektedir. Bu, dinin siyasi ve iktisadi anlamda ciddi bir güç olduğu toplumlardaki serbest piyasaların geleceği için oldukça önemli olmasına rağmen gözardı edilmiş bir mevzudur. [5]

SMITH'İN DİNİ ARKA PLANI

Bu makale Smith'in yazılarında beyan ettiği fikirleri hakkındadır, onun şahsi dini inancı veya başka bir şey değil. Zaten Smith'in dini inancını tam olarak bilemeyiz, bilebilseydik bile Smith'in ortodoks bir Hristiyan olup olmaması onun çalışmalarındaki teolojik etki konusunda bir karara varmamızı sağlamayacaktı. Birçok ateist düşüncelerinde Hristiyan ilahiyatından derinden etkilenmiştir ve samimi anlamda dindar olan birinin de entellektüel gelişiminde ilahiyatın az bir etkisi olması da mümkündür. [6]

Biyografik kanıt Smith'in entellektüel gelişimindeki etkiyi ortaya koymada yardımcı olmaktadır. Dinle yoğrulmuş İskoç onsekizinci yüzyılının ortamında bir biliminsanının teşekkülünde dini bağlamın önemli olmaması çok tuhaf olacaktır. Babasının erken ölümünden sonra Adam Smith dindar bir Kalvinist

olan annesi tarafından büyütülmüş, ve çağının diğer İskoçları gibi hayatı boyunca devamlı bir şekilde Kilise'ye gitmiş ve kendisini Presbiteryan Kilise'nin ılımlı kesimi ile özdeşleştirmiştir. 1751'de Glasgow Üniversitesinde kürsüsünü alırken Glasgow Presbiterinin huzurunda Kalvinist Westminster İman İkrarını imzalamış ve yemin etmiştir. Smith'in ahlak felsefesi dersleri 1750'lerin başında doğal teolojyle başlamıştır. John Millar adındaki bir öğrencisi şöyle der: 'Dersleri dört bölümden oluşurdu. Birisi Doğal Teolojydi; bu derste Tanrı'nın varlığının delilleri ve onun isim/sıfatları ele alınır ve dinin temellendirildiği aklın ilkeleri üzerinde durulurdu (Dugald Stewart'ın orijinal olarak 1790'dan yayımladığı Adam Smith'in Hayatı ve Yazıları eserinde yeniden basılmıştır, şimdi ise Smith 1980, s.274). Bu erken dönem dersleri Smith'in sisteminin temellerini meydana getirir, ahlak derslerinin ikinci bölümü 1759'da Ahlaki Duygular Teorisi adıyla kitaplaşmış ve son bölümü ise 1776'da yayımlanan Ulusların Zenginliği kitabını meydana getirmiştir. Smith, dini mevzular konusunda herkesin önünde - gereksiz ihtilaflar yaratacak diğer mevzularda olduğu gibi - çekingendi ve kamu önünde inancına dair şahadetinin samimiyetsiz olduğuna dair herhangi bir belge veya güncel rapor bulunmamaktadır. David Hume'un yakın bir arkadaşı olduğu doğrudur fakat iki arkadaşın dini görüşlerinin tıptatıp aynı veya benzer olduğu gibi bir sonuca varamayız.

O halde Smith'in iktisat anlayışını etkileyen dini düşünceler nelerdi? Bazı yorumcular Smith'in çalışmalarındaki dini dilin kaynağı olarak Stoacılığa işaret etmişler ve Aydınlanmacı figürün genç Smith dahil olmak üzere Stoacı fikirlere olan alakalarına dikkat çekmiştir. Meselâ, Raphael ve Macfie'nin Ahlaki Duygular Teorisinin standart edisyonuna yazdıkları giriş yazısında şöyle belirtirler: 'Stoacı felsefe Smith'in ahlaki düşüncesindeki en etkili unsur idi. Ayrıca iktisadî teorisini de temelden etkilemektedir.' (Smith 1975, s.5) ve 'Adam Smith'in etiği ve doğal teolojisi ağırlıklı olarak Stoacıdır' (Smith 1975, s.10). Kanıt olarak ise Smith'de insanın kendini koruma altına alma güdüsünün önemine, bir erdem olarak kendine hakim olabileme, irade sahib, olmanın önemine, Smith'in ahenkli bir doğal düzen fikrine olan bağlılığına, ve de onun evrenselliği gösterilir. Jones (2010) da Stoacılığın etkisinin ağırlıklı olduğunu düşünür. Her ne kadar Smith'teki Stoacı etki inkar edilmese de benim görüşüme göre çağdaş yazarlar Smith'in üzerindeki Hristiyan teolojisinin etkisini görmezden gelerek Stoacı etkiyi tamamen sahiplenmeye hazır haldedirler. Bu görüşün tatmin edici olmamasının nedenlerinden biri, Hristiyanlık ve Stoacılığın birbirini dışlayan iki görüş olarak ele almalarındandır; halbuki bu ikisi tarihi olarak birbirleriyle içiçedir, özellikle de Aydınlanmacı İskoçlar için. Ayrıca Smith'in şu aşğıdaki kelimelerine baktığımızda veya Smith'in onsekizinci yüzyıl İskoçya'sındaki iktisadî yoksunluğa karşı Stoacı teslimiyeti benimsememesi ile birlikte tamamen Stoacı bir Smith tahayyül etmek oldukça zordur 'Doğa'nın bizim davranışımız için oluşturduğu plan ve sistem Stoik felsefedekinden tamamen farklıdır (Smith 1975, TMS , s.292).

Benim görüşüme göre çok daha önemli bir etki onsekizinci yüzyılda İskoç hayatını domine eden Presbiteryan Kilise'nin entelektüel çerçevesini oluşturan Kalvinist ilahiyat geleneğiydi. Daha önceden belirttiğimiz gibi Smith Kalvinist Westminster Şahadetnamesini imzalamış ve kendisini İskoç Presbiteryan Kilise'nin ılımlı kesimiyle özdeşleştirmişti. Bu kilisenin bakış açısı David Fergusson tarafından güzelce belirtilmiştir (2007, 5) ' İskoç Aydınlanması döneminde ılımlı entellektüellerin ilahiyat anlayışı şu şekildedir: Tanrı'nın halk edici ve yeri ve göğü ayakta tutucu özelliği öne çıkarılır. İlahi varlığın delilleri doğal dünyada apaçiktir; bu bakımdan tasarım argümanı genel olarak geçerlidir. Dinin sivil toplumdaki faydalı rolü vurgulanır. Din toplumsal düzene ve ahenge katkı sağlar. Akıl dışı fanatikliğin ve mü-

samahasızlıktan arındırıldığından imân ahlaki yol göstericiliği ve odaklanma sunarak insan yaşamına bütünleştirici bir rol oynar. Rahmetli ve hikmetli Tanrı dünyayı öyle bir düzene koymuştur ki ahlaki ve bilimsel kanunlar insanların refahını sağlar. Dünyanın sonunda erdemin ve mutluluğun bulunduğu bir cennet vaadi ile birlikte ahlaki açıdan bir motivasyon da temin eder: Smith bu ılımlı Kalvinci resme mükemmel bir şekilde uymaktadır. Kalvinci Providans doktrini ile Smith'in iktisadi arasındaki bağıntılar birçok biliminsanı tarafından dikkat çekilmiştir. [7]

Bu makalede birçok önemli teolojik etkisi olan Smith üzerinde İngiliz doğal teoloji geleneğine odaklanacağım (Brooke tarafından uzunca tartışılmıştır 1991) ki bu entelektüel çerçeve içinde, İngiliz bilimi onyedinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyılın başlarına kadar gelişmiştir. Bu geleneğe dahil olanlar arasında Francis Bacon, Robert Boyle, Isaac Newton, John Ray ve William Paley ile birlikte belki de geleneğin son noktasında William Whewell vardır. Doğal teoloji ile vahye dayalı teoloji arasında zıtlık vardır ve genellikle doğal teoloji Tanrı'nın varlığını vahye dayanmadan ispatlama gayretinde olan felsefi bir proje olarak anlaşılır. Fakat bu erken dönem İngiliz biliminsanlarının projesi Tanrı'nın varlığını ispatlamak değil fakat yaratılışı incelemek suretiyle Tanrı'nın doğasının ve etkinliğinin anlaşılmasında derinleşme sağlamaktır. Projeleri, vahye dayalı oluşmuş yaratılış ve providans doktrinlere yaslanıyordu. Britanya'da doğal teolojinin fonksiyonu bilimsel faaliyeti meşrulaştırmak, ortak bir dil ortaya koymak ve bilimsel çalışmalar için bir mezhebe bağlı olmayan dini bir temel oluşturmak ve de arasına da teoriler ortaya atmak ve seçmektir.

Adam Smith ise hem bu geleneğe hem de yerli İskoç Kalvinciliğine bağlıydı. [8] Biliyoruz ki Smith ve diğer İskoç aydınlanmacıları Isaac Newton'a hayrandı ve Smith Newton'un çalışmalarına derinden vakıftı ve *Astronomi Tarihi'nde* ise Newton'un bilimsel çalışmalarını gelecekteki bilimsel ilerlemeler için bir model olarak görüyordu.[9] Bu makale Newton'un katkılarının bir betimlemesini ve 'Isaac Newton'un üstün zekası ve bilgeliği felsefede en mutluluk verici, en büyük ve en hayranlık uyandırıcı gelişimi sağlamıştır' (Smith 1980, s.98) yargısını doruğa ulaştırıyor. Dahası, Ulusların Zenginliği kitabının erken dönem okuyucuları arasında olan Massachusetts Valisi Pownall da onun Newtonculuğunu yorumlamıştır. [10] Smith'in sisteminde öz-çıkar kavramı Newton'daki yerçekimi ile karşılaştırılmıştır.

Smith'i doğal bir teolog olarak değerlendirme argümanının anahtar kısmı, onun çalışmalarının İngiliz bilimsel doğal teolojisinin kendine özgü dil ve düşünce biçimleriyle tıkabasa dolu olmasındandır. Birçok metinden birkaçı alıntılanabilir:

'Kainatın en bayağısından en olağanüstüsüne kadar kainatın tüm sakinleri, mükemmel, hayırlı ve hikmet-i mutlak Varlığın her an gözetiminde ve korumasındadır ki bu Varlık doğadaki tüm hareketleri idare eder; ve değişmez, bozulmaz mükemmeliğiyle her zaman orada mümkün olan en fazla mutluluğu temin eder.'(Smith 1975, TMS, s.235)

'Kainatın her tarafında, en harika bir ustalıkla araçların ulaşmayı niyetlendikleri amaçlara uygun bir şekilde tasarlandığını gözlemliyor ve her şeyin doğanın iki amacına ulaştırmak için seferber olduğuna hayran oluyoruz; ferdin desteklenmesi ve türlerin üremesi... [ve tüm bunları etüd etmek bizi] hakikatte Tanrı'nın hikmeti olan insanın hikmetine hayran olmaya yöneliyor.' (Smith 1975, TMS, s.87).

NEWTON, PROVIDANS VE TANRI'NİN ETKİNLİĞİ

İngiliz bilimsel doğal teoloji geleneği içerisinde Isaac Newton'un Tanrı'nın etkinliği ve providans teorileri benim Smith'in görünmez eline yaptığım yorumun arka planını oluşturmaktadır.[11]

Newton providans doktrininin güçlü bir versiyonunu tasdik eder. Onun kainatında olan herşey bir bakıma Tanrı'nın eylemidir. Bilimsel çalışmanın verimli olabilmesi için zaten Tanrı'nın faaliyetinin aklın kavrayabileceği şekilde düzenli veya kanun-vari olması gerekir ve Newton kainatı düzenli kanunlarla açıklamanın Tanrı'nın (yeryüzündeki işlere -çn) müdahil olduğunu daha az değil fakat daha fazla makul kıldığına inanmıştır. Saat gibi çalışan kainat Tanrı'nın hikmetini ve gücünü ispat etmektedir.

Newton Providans'ı genel- Kainatın düzenliliğinde tezahür eden Tanrı'nın rububiyeti- ve özel- Tanrı'nın düzenli olmayan etkinliği- olmak üzere ikiye ayıran teolojik geleneği takip eder. Bir yazışmada bunu şöyle özetler: ' (Tanrı) hassas kanunlarla uyumlu olacak şekilde sürekli olarak tüm şeylerle işbirliği halindedir ki bunun dışında hareket etmenin daha iyi olduğu haller hariç bu doğanın bütünün temeli ve sebebidir.' (MS245 folia 14a, Library of Royal Society London, Force 1990, s.87'den alıntıdır) Tanrı'nın düzensiz etkinliğinin düzenli etkinliğini sarsacağı fikri anlamsızdır. Genel ve özel providans ikisi birlikte doğanın ilahi ekonomisinin bir parçasıdır.

Newton için özel providansçı etkinlik sadece kabul edilebilir değil aynı zamanda da gereklidir de (Brooke 1991, s.147) Newton *Principia*'sında gezegenlerin yörüngelerinin periyodik bir bakımdan geçmeye ihtiyacı olduğunu ve kuyruklu yıldızların kuyruklarının güneş ve gezegenler tarafından kaybolan maddeyi yenilediğini yazar (Brooke tarafından tartışılmıştır 1991, s.148 ve Smith *Astronomi Tarihi* eserinde bu konu hakkında yorumda bulunmuştur). Newton ayrıca Tanrı'nın kainatı hareket ettirmesini bizim bedenlerimizi hareket ettirmemize benzetilmesi fikrine de yakınlık duyuyordu, fakat Tanrı'yı kainatın ruhu olarak algılayan panteizmi de reddiyordu (Brooke, 1988, s.169). Optiğin 31. Bölümünde Newton Tanrı'yı şu şekilde tahayyül eder: 'güçlü, hayat hayat sahibi ve her yerde varlığını (hissettiren) fail, iradesiyle sınırsız ve uniform olan sensoryumun dahilinde, parçaları hareket ettirmeye ve böylece kainatın parçalarında değişim oluşturmaya bizim irademizle bedenimizin parçalarını hareket ettirmemizden daha kadirdir. (Janiak 2004, s.138). Beden imgesine bir başka örnek ise Bentley'e 1692'de gönderilen bir mektupta gezegenleri yerli yerine koyan bir 'ilahi kolu' tasvir etmesidir (Janiak 2004, s.100)

Dolayısıyla düzensiz bir şekilde dengeyi korumak için etkinlikte bulunan ilahi el Newtoncu ilahi etkinlik bakımından Newton'un gezegen sistemi tartışmalarında da emsalleri vardır.

GÖRÜNMEZ EL KAVRAMININ GEÇTİĞİ BÖLÜMLER

Şimdi dönelim bu bölümlere. Önerdiğim yoruma göre, Smith'in görünmez eli providans doktriniyi ifade eder. Diğerleri zaten providans doktrini ile Smith'in piyasa aracılığı sayesinde öz-çıkara dönük davranışların kamunun hayrına olduğu fikri arasında bağıntılara işaret etmişlerdir (özellikle Viner 1927 ve yakın zamanda da Waterman 2004). Ufak fakat önemli bir katkı olarak sunduğum şey ise genel ve özel providans arasındaki ayırmadır. Buna göre, Smith'in görünmez el metaforu, onun iktisadi sisteminin istikrarı için özel providansçı ilahi etkinliğin imkanını kabul eder. Smith'in ilahi ekonomi anlayışına göre özel providans, genel providansçı ilahi etkinliği piyasalarda dengelemektedir.

ASTRONOMİ TARİHİ

Adam Smith'in çalışmasında görünmez elin geçtiği üç yerden ilki onun erken dönem makalelerinden *Astronomi Tarihi*'nin üçüncü bölümü 'Felsefenin Kökeni Hakkında'dır. (Smith 1980, s.48-50 *Felsefi Konular Üzerine Makaleler*'in standart edisyonunda)

Bu bölüm felsefenin (Smith ve diğer onsekizinci yüzyıl yazarları bunu, bugün bilim dediğimiz şeye dahil eder) doğanın düzensizliklerinden kaynaklanan hayret ve meraktan kaynaklandığı argümanının bir parçasıdır. Smith bu bölüme, 'görünmez ve tasarımcı bir gücün' 'tam anlamıyla düzenli olmayan eylemlerinin' ürünü olarak ilkelerin dikkatini çeken doğadaki olayları tasvir ederek başlar (Smith 1980, s.49) Smith, ilkelerin ve eski putperestlerin ilgilerini bu düzensiz olayların çektiğini vurgular ve bu olayların tanrılara atfedildiğine dikkat çeker. Smith'in kelimeleriyle: 'Hem ilkeler arasındaki bütün putperest dinlerde hem de vahşilerin yaşadıkları eski dönemlerde doğadaki düzensiz olaylar (yani mucize sayılan nadiren rastlanan vakalar da denilebilir) sadece tanrıların faaliyeti ve gücüne atfedilmiştir' (Smith 1980, s.49).

Bunun üzerine, görünmez el kavramını, ilkelerin veya antik zamandaki putperestlerin doğanın genel kanunlarının işlediği olaylarda tanrıları hissetmediklerini açıklamak için devreye sokar ve der ki: 'Doğaları gereği, ateş yakar ve su ferahlatır; ağır cisimler düşer ve hafif nesnelere yukarı doğru hareket eder; fakat Jüpiter'in görünmez eli bu olaylar için mevzu bahis edilmemiştir. Ancak, gök gürültüsü ve yıldırım, fırtına ve güneş ışığı gibi daha düzensiz şeyler onun takdirine ya da öfkesine atfedilmiştir.' (Smith 1980, s.49-50)

Bu noktayı daha güçlendirmek adına Smith şunu ekler: 'tahayyül ettikleri ve fakat bilmedikleri akıllı varlıklar...kendi halinde hareketlerini devam ettiren şeylerin düzenini desteklemek için bir görev almazlar fakat ancak bu hareketi durdurmak, engellemek ve rahatsız etmek için görev alırlar. Ve böylece, dünyanın ilk çağlarında, en bayağı ve pısrık hurafe felsefenin yerini doldurmuştur' (Smith 1980, s.50)

Bunun üzerine Smith'e göre, kanun ve düzen yerleştikçe ve servet büyüdükçe, felsefe de gelişir ve düzenli olaylar da artık bu ilahi güce atfedilmeye başlar. Metin şöyledir: 'Hukuk, düzeni ve güvenliği sağladığı ve rızıkların istikrarlı bir şekilde gelmesi garanti altına alındığı vakit insanın merakı artar ve korkuları azalır. O halde, elde ettikleri haz ile birlikte doğadaki oluşlara daha bir dikkat keserler, doğadaki en ufak düzensizlikleri bile gözlemler ve tüm bu olayları birbirine bağlayan zinciri bilmeyi daha bir arzularlar...Dolayısıyla insanlığı felsefe çalışmaya, doğadaki birçok tezahürü birleştiren saklı irtibatları açığa çıkarttığını iddia eden bilime yönelen ilk unsur doğadaki keşiflerden elde edilecek menfaat umudu değil, hayrettir (s.50-51)

Smith bu bölümde, felsefenin ortaya çıkmasından sonra hem düzensiz olayların hem de düzenli olayların tanrılara atfedildiğini ileri sürer. Bu, bölümün yapısında ve Smith'in ilkelerin sadece düzensiz olayları tanrılara atfettiği ifadesinde (s.49) ve onun nazik bir şekilde ilkelerin doğadaki düzenli olayları ilahi bir etkinlik olarak algılama kapasitelerinin düşüklüğünü söylediğinde ortaya çıkmaktadır. [13]

Şahsi kanaatime göre, Smith'in erken dönem çalışmasında ortaya koyduğu görünmez el imgesi ve düzenli ile düzensiz ilahi etkinlik meselesini sonraki olgun dönem çalışmalarında daha da geliştirecektir.

AHLAKİ DUYGULAR TEORİSİ

İkinci görünmez el pasajı Ahlaki Duygular Teorisi kitabının dördüncü bölümünün birinci kısmında geçer. (Smith 1975, s.185). Bu pasajdaki tartışma, zengin insanın doyumsuz arzulara sahip olması fakat aynı zamanda da sınırlı bir midesi olması üzerinedir. Dolayısıyla zengin de yoksul kadar tüketmek zorunda kalır. Smith'in gözlemediği şey, böylelikle zenginin 'fitri bencilliği ve tamahkarlığına rağmen bir görünmez el sayesinde hayat için gerekli-zaruri şeylerin bölünmesinde sanki yeryüzü tüm orada yaşayanlara eşit dağıtılmış gibi eşitçe olur ve böylece niyetlenmeden ve bilincinde bile olmadan toplumun menfaatine hizmet etmiş olurlar'.

Ahlaki Duygular Teorisinin başka bir yerinde ise, zengininki dahil olmak üzere öz-çıkarın providansçı bir şekilde piyasa ekonomisinde rol oynadığından söz eder. Bu bölüm o fikri ifade etmez; onun yerine, ilahi el zenginin açgözlülüğünün aleyhine çalışır, tüketimi dengeli tutar ve piyasa sisteminin istikrarını temin eder. Smith istikrarın açgözlü bir şekilde tüketim maddelerinin eşitsizce paylaşımında değil adaletin ilkelerine uymakta olduğunu bilir. İşte bu yüzden zenginin tüketimini dizginleyen ilahi el piyasa sisteminin istikrarını sağlar.

Benim iddia ettiğim ise onsekizinci yüzyılda modern piyasa ekonomisinin başlangıcına şahit olan Smith'in böylesi bir sistemin uzun vadeli istikrarı sorusunun önemini kavradığı ve bu yüzden de 'el'in onun yazılarında tezahür ettiği'dir. Belki de Newton'ın gezegen sistemindeki gibi bir piyasa ekonomisi de kendi içinde istikrarını koruyacak şartları üretemez. Dolayısıyla 'el', Tanrı gibi, sistem dışındaki bir şeyin onun istikrarını temin etme kabiliyetini temsil eder.

Özetle, Smith'in dini arkapanı hakkında biyografik ve bağlamsal kanıtlardan ve 'el'in *Ahlaki Duygular Teorisinde* ilahi olduğuna dair önceki yorumlardan yararlanıyorum. [14] Benim yorumuma göre, el özel providans'tır ve piyasadaki genel providansçı öz-çıkar gücünü dengelemektedir.

ULUSLARIN ZENGİNLİĞİ

Üçüncü ve en fazla alıntılanmış görünmez el bölümü ise Ulusların Zenginliği IV ii'dendir. (Smith 1976, s.456). Bu bölüm dış ticarete konulan kısıtlamalarla ilgilidir. Burada Smith piyasa ekonomisinde genel öz-çıkaraya dayalı davranışlara karşıt olarak sermayelerinden en fazla geliri arayan tüccarları koyar.

Bölümde, İskoç tüccarının daha güvenli olan yerel ekonomiye yatırım yapmakla dış ticarete elde edeceği daha fazla kârın arasında kaldığını ve görünmez elin kendisini yerel yatırıma doğru yönelttiğini söyler. 'Tüccar esasen dışa değil yerele yatırım yaparak sadece kendi güvenliğini koruma altına alma niyetindedir; ve o işi en verimli hale getirerek esasen kendi kazancını düşünüyordur, birçok başka durumda olduğu gibi, görünmez bir el tarafından amaçlamadığı bir sonun ortaya çıkmasına katkıda bulunmaya itilir' (Smith 1976, WN, s.456) Smith yerel yabancı endüstri karşıtlığı temasına geri dönmeden önce şöyle yorumlar: 'Genellikle kendi çıkarlarını gözeterek toplumun çıkarlarına, toplumun çıkarlarına hizmet etmeyi amaçladığı duruma göre daha etkili bir biçimde hizmet eder. Kamu yararı için ticarete etki eden hiçbir kimsenin iyi bir iş yaptığına hiçbir zaman şahit olmadım. (Smith 1976, WN, s.456)

Bu pasaj hakkındaki genel görüş olan, Smith'in öz-çıkarı herkes için niyetlenilmemiş faydalara dönüştüren piyasa teorisi, son zamanlarda birçok yazar tarafından sorgulanmaktadır.

Bishop (1995) ise Smith'in tüccar ve imalatçılara getirdiği ciddi eleştiri ile öz-çıkar peşinde koşmayı meşrulaştırdığı şeklindeki baskın görünmez el yorumu arasındaki tutarsızlığa odaklanıyor. Smith'in ithamlarından aktarıyor: 'Lâkin herhangi bir ticaret veya imalat kolunda araçların/tüccarların menfaati, bazı açılardan her zaman için toplumun menfaatlerinden farklı hattâ bunlara karşıttır...Bu sınıftan gelecek her türlü yeni yasa veya ticaret ile alakalı düzenleme teklifine çok dikkatli bir şekilde kulak kesilmeli ve uzun uzadıya ve özenle incelenmeden kesinlikle kabul edilmemelidir. (Zira) bu teklif öyle bir kesimden gelmektedir ki bu insanların menfaatleri toplumla aynı değildir ve onların hattâ toplumu aldatma ve hattâ toplumun üzerinde baskı kurma eğilimleri vardır ve zaten onlar halkı birçok zaman aldatmış ve zulme maruz bırakmıştır (Smith 1976, WN, s.267). Bishop buradaki çelişkinin üzerinden, görünmez eli sadece sermaye yatırıma atfetmek yoluyla gelmiştir: 'tüccarlar ve imalatçılar sermayelerini azami kâr amacıyla yatırım yaptıklarında topluma fayda sağlarlar; tekel kurma amacıyla biraraya geldiklerinde veya kanun yapıcıları kendilerine tekel izni verme konusunda aldattıkları vakit topluma zarar verirler.' Bu argümanı değerlidir fakat görüşüme göre baskın olan yorumun daha esaslı bir şekilde yeniden değerlendirilmeye ihtiyacı vardır.

William Grampp (2000) Ulusların Zenginliğindeki görünmez el üzerine kaleme aldığı bir makalede ise farklı itirazlar öne sürmektedir:

Metinde fiyat mekanizması veya rekabet veya elin ifade ettiği herhangi bir başka şey için hiçbir şey söylenmemiştir.

Piyasaların, rekabetin ve fiyat mekanizmasının tartışıldığı Ulusların Zenginliğinin ilk bölümlerinde elden hiç bahsedilmemiştir. Eğer el Smith'in argümanının bir parçasıysa neden onu sadece bir defa kullanmıştır ve neden yüzlerce sayfa bekledikten sonra dış ticaret ile alakalı bir yere koyuvermiştir?

Şu cümleye ise haddinden fazla ağırlık verilmiştir 'işte burada da diğer birçok vakada olduğu gibi' ve bu cümleden hareketle görünmez el genel bir kanun olarak ele alınmıştır. Halbuki Smith burada sadece başka vakaların da olduğunu ima ederken her vakada görünmez elin faaliyetine dayanılabileceğine söylemiyor.

'-miş gibi' ifadesine de haddinden fazla ağırlık verilerek görünmez el pasajdaki manasından farklı bir şekilde sunulmuştur. [15] Smith, eylemin gerçekte herhangi bir el tarafından gerçekleştiğini, yoksa muğlak, dağınık bir süreç olmadığını belirtiyor.

Baskın görüşe karşı olan itirazlara dayanarak Grampp (2000), metnin gerçekteki bağlamı ve metnin lafzına uygun başka bir yorum aramaktadır. Ona göre Ulusların Zenginliğindeki görünmez el 'tüccarın sermayesini iç piyasada tutması için bir saiktir, böylelikle de yerel sermaye stoğu artar ve askeri güç büyür' (s.441). Tüccarın niyeti olmayan sonuç ise İskoç sermaye stoğunun muhafaza edilmesidir.

Grampp'in baskın görüşe getirdiği itirazlara ve görünmez elin sermayenin İskoçya'dan çıkışını engellediği şeklindeki metin yorumuna katılıyorum. Fakat onun metni dikkatlice okuması, Smith ve okuyucularının aklındaki görünmez elin dini arka planını göz ardı etmektedir.

Her iki yazar da esasen görünmez elin özel providansçı anlamda Tanrı'nın eli olarak yeniden yorumlamama zemin hazırlamıştır.

Smith, Tanrı'yı providansiyel bir şekilde İskoç toplumun gözetiyor olarak tahayyül etmektedir ve eğer İskoç sermayesi daha fazla getiri amacıyla haddinden fazla yurtdışına çıksaydı bu İskoç iktisadî kalkınmasına ket vurabilirdi. O'nun providansiyel/rahmet eli, tüccarların ülke dışı, deniz aşırı yatırımlardan ürküp korkması mekanizması yoluyla işlemek suretiyle -ki bu bir vehimdir veya değildir- sonuçta İskoç sermayesini ülke içinde tutmak için çalışmaktadır.

MÜMKÜN BİR YORUM?

Görünmez eli, sistemin istikrarını idame ettiren; piyasa mekanizması yoluyla Tanrı'nın genel providansiyel elini dengeleyici olarak işleten Tanrı'nın özel providansiyel eli olarak yorumlamak ne kadar mümkündür.

Bu yorumun birçok cazibesi vardır.

İlk olarak, birçok biliminsanı tarafından da tespit edilen Smith'in çalışmasındaki providansiyel yönlere hakettiği ağırlığı vermekte ve buna özel ve genel providans arasındaki ayrımı da eklemektedir. Bu tip bir ayırım Smith'in felsefi ve teolojik bağlamında tam olarak temellendirilmiştir.

İkincisi, Smith'in el teriminin neşet ettiği, Smith'in İskoçyasındaki görünmez elin providansla alakalı çağrışımlarına dair de makul bir açıklama sunmasıdır. Makuldur zira Smith ve Newton arasında güçlü bir bağ vardır ve Smith'in eli ilk kullanımı onun Newton'un bilimsel yaklaşımını ele aldığı bir çalışmasıdır. Elbette kaynakları kesin olarak belirlemek her zaman zordur ve bu konuda dogmatik olmak istemem.

Üçüncüsü, yorum görünmez elin geçtiği üç bölüme de uymaktadır. Grampp'inki gibi diğer yorumların bazıları sadece bir pasaja uymakta ve diğer pasajlarla ilgili ciddi yorum sorunları yaratmaktadır. Bu yorumlama sorunları ancak Smith'in görünmez ele yaptığı üç referansın birbiriyle alakaları olmadığı gibi makul olmayan bir açıklamayla aşılabilir.

Dördüncüsü, Smith'in fikri olgunlaştırma sürecine dair de makul bir açıklama getirmektedir. Üç pasajın herbirinde de ilahi el, sistemin istikrarını sürdürmek için genel providansiyel piyasa güçlerine karşı hareket etmektedir. Üç pasajın da üzerinden geçtiğimizde elin eylemi apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır, yine de itiraf etmek gerekir ki Ulusların Zenginliğinde dahi -ki burada tüccarların güvenlik ve kârları dengelemesinden bahsedilir- Newton'un kuyrukıldızların evrende maddeyi yer değiştirme mekanizmasının tarifi kadar ayrıntılı değildir.

Beşincisi, bu yorum görünmez elin Smith'in yazılarında önplanda olmamasına da bir açıklama getirmektedir. Eğer el düzensiz özel providansiyel etkinliği temsil ediyorsa, o halde bunun Smith'in çalışmalarının her yerinde ortaya çıkmasını beklememiz gerekir.

Altıncısı, Rothschild'in pasajlarda gördüğü ironik ve hattâ neredeyse şakacı bir üsluba değinmektedir. Bu üslub Smith'in özel providansa dair kararsızlığına işaret etmektedir; sistemin istikrarını temin etme,

sürdürmek için ilahi müdahale Smith'in gerçekleşmesini arzu ettiği bir umuttur, fakat bir kesinlik ifade etmez. Böylesi bir üslub ise uygundur zira tanımı gereği özel providans nadir ve öngörülemezdir.

SONUÇLAR

Girişte makalenin sağlayabileceği üç katkıya değinmiştim.

Birincisi, Smith'in çalışmasındaki görünmez elin anlamının karara bağlanması hususunda buradaki teklif edilen yorum Smith'in çalışmasındaki Kalvinist ve doğal teolojik arkaplan argümanını içermekte, bu arkaplana dayanarak bu pasajları okumakta ve bir önceki bölümde açıklandığı üzere daha önceki yorumlara göre üstünlük kurmaktadır. Görünmez elin anlamı çözülmeye değer entelektüel bir bulmacadır ve umarım ki burada teklif edilen yorum, hakkında tekrar gözden geçirilmesi ve modifiye edilmesi gerektiği kararı verilse bile ciddiyetle ele alınır. Yine umarım ki bu çalışma Smith'in çalışmasının teolojik arka planı konusunda daha derin bir çalışmayı teşvik eder -buna Smith'te kötülük sorunu, insanın cehaletinin ve çılgınlığının rolü ve gelecek yaşamın/ahiretin onun sistemindeki rolü de dahildir.

İkincisi, diğer entelektüel bulmacalardan farklı olarak görünmez elin anlamı serbest piyasalar ve iş dünyasındaki ahlaki davranışlar açısından çok büyük önem arz etmektedir. Herhalde çağdaş etik söyleminde en fazla kullanılan fakat en az anlaşılan kelimelerden biridir. Birçok zaman piyasalar ve bencilliğe dair argümanları desteklemek adına bunlar yerine tembelce kullanılan görünmez el imgesi, argümanı desteklemekten ziyade zayıflatmaktadır. Burada önerilen yorum görünmez eli piyasaların genel vakası olmaktan koparmaktadır - Smith'in görünmez eli farklı bir şeyi ifade etmektedir fakat bu şey onun piyasalar için genel vaka olması fikriyle uyumludur. Kamu politikası ve iş dünyası ahlaki tartışmaları, görünmez elle alakalı referanslar gölgelemediği takdirde, piyasalar için özel durumlardaki teorik ve ampirik argümanlar yoluyla çok daha iyi bir duruma gelecektir.

Üçüncüsü, bu makale, iktisatçılar, ahlakçılar ve ilahiyatçılar arasında çok daha verimli tartışmalara katkı sağlayacaktır. İktisatçılar ve ilahiyatçıların aralarının pek de iyi olmadığı mâlumdur; karşılıklı yanlış anlaşımalar ve hırçınlıklar şuana kadar kural haline gelmiştir. Bu makalenin yaptığı gibi tartışma tarihsel bir temele oturtulursa hem iktisatçıların, hem felsefecilerin hem de ilahiyatçıların buluşabileceği ve ortak referans noktalarının bulunabileceği tarafsız bir saha açılabilir.

Son olarak ise, tüm bu tartışmalara katılanlar Smith'in suskunluğundan veya az konuşmasından örnek alabilirler - hem ekonominin nasıl işlediği hem de ilahi providansın nasıl işlediği hususunda- ki bunlar karmaşık mevzulardır. Smith'in görünmez ele referansı hem providans doktrinine uygunluk arz eder - buna özel providansiyel etkinlik de dahildir- hem de iktisadî sistemi düzenli çalışmasını açıklama gibi ilmi bir vazifeye.

DİPNOTLAR

- [1] Smith'in çalışmalarına dair atıflar Oxford Üniversitesi Yayınevinin 1970'lerdeki Bicentennial edisyonuna uygun olarak TMS ve WN olarak kısaltılacaktır.
- [2] Smith'in çalışmalarından birçok alıntı analizi Google Scholar ve JSTOR gibi elektronik arama uygulamalarını kullanarak yapılmıştır. Smith'e duyulan ilginin artışı 1970'lerde ve görünmez ele atıflar ise 1980'lerin başında başlamıştır. Yirminci yüzyılın büyük kısmında ise çalışması göz ardı edilmiştir ondokuzuncu yüzyılın başında ilk kez meşhur olduktan sonra.
- [3] Jacob Viner, Ulusların Zenginliğinin 150.yıldönümü anısına klasik makalesini yazdıktan sonra konu hakkında pek birşey yayınlamamıştır. Ölümünden sonra yayınlanan iki çalışması (Viner 1972, 1978) sonraki on yıllarda onsekizinci yüzyıl politik ekonomisinin dini arka planı sorusunun peşinde koşarken yoğun okumalar yaptığına işaret etmektedir. Princeton'daki Mudd Manuscript Kütüphanesi onun arayışının tonlarca delilini taşır. Viner'in sorularını üstlenen iki biliminsanından Bitterman (1940)'ın çalışması Viner'in vardığı sonuçları güçlendirmiştir. Coase (1976) ise bu sonuçları kabul etmemiştir. Coase'un vardığı sonuç olan 'bana öyle geliyor ki Viner, Adam Smith'in kişisel bir tanrıya olan inancındaki bağlılığı konusunda fazla abartıyor' (1976, s.554), eğer isabetliyse, bu Smith'in şahsi inancıyla ilgilidir fakat Viner ilgi duyduğu daha önemli soru olan teolojinin Smith'in fikirlerinin oluşmasındaki rolü konusuyla ilgili değildir. Alec Macfie'nin Smith'in şahsi inancına dair sorularına cevaplarırken Viner 3 Kasım 1965'te şöyle demiştir: 'Smith'in din hakkındaki görüşlerine gerçekten de ilgim yok, sadece onların mantiki karakteri için ve onun başka mevzulardaki düşüncelerine dair entelektüel tarihin analiz edilecek malzemeleri olarak ilgim bulunmaktadır'.
- [4] Yorumcular Smith'in görünmez el kavramını nereden tevarüs ettiğine dair tahminlerde bulunmaktadır ki bunlar İncil'deki ilahi ellerden tutun da Emma Rothschild'in (1994) bunun Shakespeare'in Macbeth'in kanlı ve görünmez eli olduğu teklifine kadar uzanır.
- Yakın zamandaki Peter Harrison tarafında elin Smith'ten önceki kullanımına dair yapılan ciddi bir araştırma gösteriyor ki (2011) onyedinci yüzyılda saklı ve görünmez eller vaazlarda, dini çalışmalarda ve İncil'in tefsirlerinde sıkça tartışılıyordu. Genellikle serdedilen fikre göre, insanların niyetlerine rağmen Tanrı tarihteki muradını gerçekleştiriyordu. Bu insanlığa koruyup gözeten Hristiyan ilahi providans doktrininin bir ifadesidir. Smith'in bu fikri tarihten ekonomiyeye aktardığı gözükmektedir.
- Harrison'un Kalvin'in Institutes eserinin 1762 Glasgow edisyonundaki 1.Kitap 84teki ilgi çekici keşfine göre: 'Ama bizlere şans eseri olarak gerçekleştiği gözükene şeylerde, imân, bunların Tanrı'nın gizli bir itişine borçlu olduğunu kabul eder. Akla her zaman öyle gözükmesine de hiç şüphesiz inanmalıyız ki dünyadaki şeylerin herhangi bir değişimi Tanrı'nın görünmez elinin yönlendirmesi ve etkisiyle ortaya çıkar.' Harrison Thomas Norton'un 1561'deki tercümesi olan 'Tanrı'nın harekete geçiren gizli eli' orijinal Latinceye daha uygundur ve 1762 editörü görünmez elin providansiyel çağrışımlarından etkilendiği gözükmektedir. Smith'in de benzer olarak aynı providansiyel çağrışımlardan etkilendiğini farketmek makuldür.
- Görünmez el imgesinin kaynağı konusundaki bir başka ilgi çekici teklif ise Gloria Vivenza (2008) tarafından yapılmıştır. Adam Smith'in WN'de V.ii.h.3 (standart edisyonun 859.sayfası) Dion Cassius Roma miras hukuku hakkındaki görüşünü alıntıldığını ve Burman de Vectigalibus'un 1734'teki çalışmasından da bir notta bahsettiğini belirtiyor. Bu çalışmayı inceleyen Vivenza, Jüpiter olayların normal sürecini bozan Jüpiter'in saklı faaliyeti konusundaki bir tartışmayı bulur ki bununla Smith'in erken dönem makalelerden Astronomi Tarihindeki görünmez el imgesini kullanımı arasında irtibat kurar. Vivenza'nın işaret ettiği üzere, klasik literatürde benzer tartışmalara bolca bulunur ve Smith'in gerçekten kaynağının bu çalışma olup olmadığına emin olamayız.
- [5] Oslinton (2013) da iktisat ve din arasındaki ilişkinin tarihi ve felsefi yönleri ile ilgilenilmiş ve Friedman (2005) ve McCloskey (2006)da ise piyasalar hakkındaki tartışmalarda dinin önemine değinilmiştir. Bishop ve Douglas (2015), serbest piyasalar ve öz-çıkarcı için ahlaki vaka olarak mevcut baskın görünmez el yorumunun her yerde olmasına dikkat çeker ve tekeli gücün sömürsü, gizli anlaşma, lobcilik vs.. gibi iş ahlaki konularıyla da alakasını incelerler.

- [6] İnançlı insanların gönlü olsun diye veya birtakım gizli dini emellerime ulaşmak için dindar bir Smith inşa etmek gibi bir derdim yoktur. Jacob Viner'dan yukarıdaki alıntısı (kendisi de geleneksel bir Yahudi olarak yetiştirildikten sonra sekülerdir) ve Princeton Üniversitesi Mudd Manuscript Kütüphanesi yirminci yüzyılın ortasındaki Amerikan hassasiyetlerine uyacak şekilde çizilen seküler bir Smith portresini sorgulamaktadır. Smith'in şahsı inancı ile alakalı görüşler ise Long(2009)'un geleneksel Hristiyan mümini olarak Smith portresinden Kennedy'nin (2008) diğer aşırı uçtaki çağdaşlarından saklamayı başardığı dine düşman Smith imajına kadar bir yelpaze oluşturmaktadır.
- [7] Harrison (2011) Smith'in iktisadının providans doktrininin tarihten ekonomiye uzanmasını temsil ettiğini öne sürer ve Harrison (2007) düşüş doktrininin Smith'in sistemini şekillendirdiğini savunur.
- [8] Kalvinizm ve doğal teolojiyle irtibatlar daha sonra Oslington (2011)'de tartışılmıştır. İlimli Kalvinizm ve İngiliz bilimsel doğal teoloji geleneği birbiriyle çatışma halinde değildi. Smith'in İskoçyasındaki Presbiteryen inancın resmi açıklaması olan Westminster Şehadetnamesinin açılış paragraflarında -ki Smith bunun altına imzasını atmıştır- yaratıcı Tanrı'nın mükemmel bir şekilde olmasa da bize kendisini doğanın ışığıyla tanıttığı açıklanmıştır.
- [9] Astronomi Tarihi makalesine Smith tarafından 1740'larda başlanmış ve 1750'lerin sonlarındaki son haline ulaşmadan önce Edinburgh'da ilyice iletılmıştir. Smith'in ölümünden sonra 1790'da yayınlanmış ve kendisinin yakılmasını istediği yayınlanmamış yazılarından kurtarılmasını istediği birkaç yazıdan biridir. Ross (1995, s.99) tarihlendirmeyi tartışır.
- [10] Montes (2003, 2008) Smith'in metodolojisi üzerinde Newton etkisini tartışır.
- [11] Providans Hristiyanlığın uzun bir tarihi olan temel doktrinlerinden biridir. Tanrı'nın bitmiş işi olarak yaratılış doktrininden ayrılır zira buna göre Tanrı'nın dünyayla ilgilenmesi devam etmektedir. Ayrıca yaratılmış düzeninin iyi olduğunu söyleyen yaratılış doktrininde mevcut düzeninin iyi olmadığı konusundan da farklılık gösterir. Providans ayrıca keferat doktrininden de ayırt edilebilir. Tanrı'nın eski iyi haline getiren faaliyeti Mesih aracılığıyla, providans ise daha mütavazi bir bakımla rolü verir. Helm (2003) Kalvinci çizgide providans doktrininin daha tam olarak açıklar.
- [12] Ekonomi kavramı buradaki kullanımına dikkat etmek gerekir. Ekonomi esasen Grekçe'de Tevrat'ın tercümesi sırasında ortaya çıkmış bir kavramdır. Esasen manası oikos-ev nomos-yönetimi olan ekonominin Tevrat'taki manası daha çok kainatın evinin yönetimi, idaresi anlamındadır. Nitekim Oslington burada ilahi ekonomi derken Tanrı'nın tüm alemleri nasıl idare ettiğine, yönettiğine, onların rızıklarını verdiği kadar tüm sistemi nasıl idare ettiğini anlatır. Ekonomi bu anlamıyla idare etmek, yönetmektir. Bugünkü manasıyla iktisat ise bu bakımdan esasen Tanrı'nın er-Rezzak ismini inceler ve O'nun rızıkları nasıl dağıttığını ve dolayısıyla O'nun RIZIK YÖNETİMİNİ inceler. Hangi durumlarda rızıklar artar, hangi durumlarda azalır, neden bazı insanlar daha az rızıkların diğerleri daha fazla rızıkların gibi sorulara cevap arar. (Ç.N.)
- [13] Literatürde Astronomi Tarihindeki pasajın en önemli tartışmasını yapan Macfie (1971) Astronomi Tarihinde görünmez ele yapılan atfı kafa karıştırıcı olarak bulur, özellikle düzensiz olayların tanrılara atfedilmesini ki bu görünüşte kendisinin düzenli olaylardaki providansiyel faaliyet hakkında olan diğer görünmez el pasajlarıyla çelişki içindedir. Sonunda Macfie bu erken dönem ve bir bakıma muğlak atfın daha sonraki 'klasik' görünmez el fikrinin ifadelerini gölgelememesi gerektiğini ileri sürer.
- [14] Eli ilahi olarak gören bazı yorumculardan girişte bahsedilmiştir, özellikle de Viner (1927)'dan. Ahlaki Duygular Teorisindeki görünmez el pasajı ile ilgili literatür yoğun değildir, ciddi olarak iki katkı bulunur; Macfie (1970) ve Brewer (2009). Macfie pasajın doğal teolojik arka planına dikkat çeker, sonra ise Stoacı doğal teolojilere odaklanır, ve buna rağmen diğer görünmez el pasajları ile tutarsızlık kendisini şaşırtır ve doğal teolojik arka planının daha fazla incelenmesine davet eder. Brewer'in katkısı ise pasajı onsekizinci yüzyıldaki lüks üzerine tartışmaların arka planına dayandırarak incelemesidir ve pasajın, gelir ve tüketim eşit olmasa bile, gıda gibi zaruriyetlerin tüketiminde eşitlendiğini ve sonuçta zenginin yoksuldan daha mutlu olmadığını söylediğini öne sürer. Brewer'in yorumu benimlikle uyumludur. Teolojik arka planı dikkat almak bizim eşitliği-muhafaza edici görünmez elin Smith'in daha geniş ilahi faaliyet kavramsallaştırmasına uyduğunu görmemizi sağlar.
- [15] Bu bölümün çok sıkça alıntısında görünmez bir el tarafından 'miş gibi' nin eklemesi gerçekten şaşırtıcıdır. Stiglitz (2002) birçok örnekten biridir.

KAYNAKÇA

- Bishop, J. D. (1995). Adam Smith's invisible hand argument. *Journal of Business Ethics*, 14(3), 165-180.
- Bitterman, H. J. (1940). Adam Smith's empiricism and the law of nature. *Journal of Political Economy*, 48, 487-520.
- Blaug, M. (2008). Invisible hand. In S. Durlaf & L. Blume (Eds.), *New Palgrave dictionary of economics* (2nd ed.). London: Palgrave Macmillan.
- Brewer, A. (2009). On the other (invisible) hand. *History of Political Economy*, 41(3), 519-543. *Economy*, 41(3), 519-543.
- Brooke, J. H. (1988). The God of Isaac Newton. In J. Fauvel (Ed.), *Let Newton Be!* Oxford: Oxford University Press.
- Brooke, J. H. (1991). *Science and religion: Some historical perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coase, R. (1976). Adam Smith's view of man. *Journal of Law and Economics*, 19(3), 529-546.
- Coase, R. (1977). The wealth of nations. *Economic Inquiry*, 15(3), 309-325.
- Darwall, S. (1999). Sympathetic liberalism: Recent work on Adam Smith. *Philosophy & Public Affairs*, 28(2), 139-162.
- Donald, Winch. (1997). Adam Smith's problem and ours. *Scottish Journal of Political Economy*, 44(A), 384-402.
- Fergusson, D. (2007). *Scottish philosophical theology 1700-2000*. Exeter, UK: Imprint Academic.
- Foley, D. (2006). *Adam's fallacy: A guide to economic theology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Force, J. E. (1990). Newton's God of Dominion: The unity of Newton's theological, scientific and political thought. In J. E. Force & R. H. Popkin (Eds.), *Essays on the context, nature, and influence of Isaac Newton's theology*. Boston: Kluwer.
- Friedman, B. M. (2005). *The moral consequences of economic growth*. New York: Knopf.
- Grampp, W. (2000). What did Smith mean by the invisible hand? *Journal of Political Economy*, 108(3), 441-465.
- Harrison, P. (2007). *The fall of man and the foundations of science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison, P. (2011). Adam Smith and the history of the invisible hand. *Journal of the History of Ideas*, 72(1), 29-49.
- Helm, P. (2003). *The providence of God*. Leicester: IVP.
- Hont, I., & Ignatieff, M. (Eds.). (1983). *Wealth and virtue: The shaping of political economy in the Scottish enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, H. B. (2010). Marcus Aurelius, the stoic ethic, and Adam Smith. *Journal of Business Ethics*, 95(1), 89-96.
- Kennedy, G. (2008). *Adam Smith: A moral philosopher and his political economy*. London: Palgrave Macmillan.
- Kennedy, G. (2010). Paul Samuelson and the invention of the modern economics of the invisible hand. *Journal of the History of Ideas*, 28(3), 105-120.
- Long, B. (2002). *Adam Smith and Adam's sin*, PhD Thesis, Faculty of Theology, University of Cambridge.
- Long, B. (2009). Adam Smith's theism. In J. Young (Ed.), *Elgar companion to Adam Smith*. Cheltenham: Elgar.
- Macfie, A. (1970). The invisible hand in the theory of moral sentiments. In *The individual and society*. London: George Allen and Unwin.
- Macfie, A. (1971). The invisible hand of Jupiter. *Journal of the History of Ideas*, 32, 595-599.
- McCloskey, D. (2006). *Bourgeois virtues: Ethics for an age of commerce*. Chicago: University of Chicago Press.
- Montes, L. (2003). Smith and Newton: Some methodological issues concerning general economic equilibrium. *Cambridge Journal of Economics*, 27(5), 723-747.
- Montes, L. (2008). Newton's real influence on Adam Smith and its context. *Cambridge Journal of Economics*, 52(4), 555-576.
- Newton, I. (2004). *Newton: Philosophical writings* (A. Janiak, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Oslington, P., Ed. (2003). *Economics and Religion*. International library of critical writings in economics (2 volumes). Cheltenham: Edward Elgar.
- Oslington, P. (2008). Christianity's post-enlightenment contribution to economic thought. In I. Harper & S. Gregg (Eds.), *Christian morality and market economics—theological and philosophical perspectives*. Cheltenham: Edward Elgar.

- Oslington, P. (Ed.). (2011). Adam Smith as theologian. New York: Routledge.
- Ross, I. S. (1995). The life of Adam Smith. Oxford: Oxford University Press.
- Rothschild, E. (1994). Adam Smith and the invisible hand. *American Economic Review*, 84(2 May), 319-322.
- Samuels, W. (2009). The invisible hand. In J. Young (Ed.), *Elgar companion to Adam Smith*. Cheltenham: Elgar.
- Sher, R. B. (1985). Church and university in the Scottish enlighten ment: The moderate literati of Edinburgh. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, A. (1975). The theory of moral sentiments. (D. D. Raphael & A. L. Macfie, Eds.). Oxford: Oxford University Press (abbreviated TMS).
- Smith, A. (1976). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations (R. H. Campbell, A. S. Skinner, & W. B. Todd, Eds.). Oxford: Oxford University Press (abbreviated WN).
- Smith, A. (1980). Essays on philosophical subjects (W. P. D. Wrightman, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Stewart, M. A. (2003). Religion and rational theology. In A. Broadie (Ed.), *Cambridge companion to the Scottish enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stigler, G. (1976). The successes and failures of professor Smith. *Journal of Political Economy*, 84(6), 1199-1213.
- Stiglitz, J. E. (2002). There is no invisible hand. *The Guardian Friday* 20 December.
- Viner, J. (1927). Adam Smith and Laissez Faire. *Journal of Political Economy*, 35, 198-232.
- Viner, J. (1972). The role of providence in the social order. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Viner, J. (1978). Religious thought and economic society (J. Melitz & D. Winch, Eds.). Durham NC: Duke University Press.
- Vivenza, G. (2001). Adam Smith and the classics: The classical heritage in Adam Smith's thought. Oxford: Oxford University Press.
- Vivenza, G. (2005). The agent, the actor, and the spectator. *History of Economic Ideas*, 13, 37-56.
- Vivenza, G. (2008). A note on Adam Smith's first invisible hand. *Adam Smith Review*, 4, 26-29.
- Waterman, A. M. C. (2004). Political economy and Christian theology since the enlightenment: Essays in intellectual history. London: Palgrave Macmillan.
- Werhane, P. H. (1991). capitalism. New York: Oxford University Press
- Werhane, P. H. (2000). porary capitalism: Economics Smith and Herbert 185-198.
- Winch, D. (1996). Riches and poverty: An intellectual history of political economy in Britain (pp. 1750-1834). Cambridge: Cambridge University Press.

MARJİNAL FAYDA TEORİSİNİN TARİHİ: FELSEFİ ARKA PLANI

E. KAUDER

TÜKETİCİ DEĞERİ VE MASRAF TEORİSİ

Bu çalışmanın ilk bölümü, tüketici değerlemesini o dönemde dahi kavramış olan Aristoteles (M.Ö.384-322) ile başlayıp marjinal fayda teorisi hakkında ilk sistematik bilimsel incelemeyi yapan Prusyalı bir avukat Gossen (1854) ile sona erecektir. Aristoteles ile Gossen arasında 2000 yıllık bir zaman dilimi vardır. Bu zaman zarfında ham bir kavram tutarlı bir teoriye dönüştü. Kullanım değerini araştıranlar birbirlerinden zaman ve mekan, sosyal statü ve meslek bakımında ayrılırlar. Buna rağmen, MÖ.300 ile MS 1800 yılları arasında yazan teorisyenleri birleştiren ortak bir unsur mevcuttu.

'Marjinal Fayda Teorisinin Gecikmiş Kabulü' [1] makalesini kaleme alırken, tuhaf bir olguyla karşılaştım: ondokuzuncu yüzyıl öncesinde tüketici değeri ile ilgilenen yazarlar Fransız ve İtalyan iken masraf teorisinin savunucuları İngiliz kökenliydi.

Tüketici değer	Masraf teorisi
Buridanus	Petty
Lottini	Locke
Davanzati	Adam Smith
Montanari	
Galiani	
Beccaria	
Turgot	
Candillac	

THOMASÇILIK PURİTENCİLİĞE KARŞI

Bu tesadüf olamazdı. Fransız ve İtalyan iktisatçılar ile İngiliz iktisatçıların birbirinden farklı çalışmalarının dini tecrübelerden kaynaklandığı mantıklı gözükmektedir. Elbette atalarının dini olgun yazarların düşünce ve yazılarını kısmen de olsa açıklamaktadır. Bu olgun yazarlar hiçbir şekilde basitçe hiçbir sınırlama getirmeden Katolik veya Protestan olarak tasnif edemeyiz zira bazılarının gençliklerindeki inançlarıyla farklı dini inançlara sahiptiler. Genç Galiani *Para Risalesini* kaleme aldığında Vico'dan, [2] Katolik teolojiden [3] ve de onsekizinci yüzyıl deizminden [5] etkilenmişti. Condillac duyumcu (sensu- alistic) felsefenin önde gelen yorumcularından biriydi. İngiliz tarafında ise Locke ve Adam Smith deizm duyumculuk ile meczetmişlerdi. Fakat tüm bu farklı duyumcu, deizm görüşleri ya Katolik-Thomasçı yada Protestan-Püriten düşünce biçimine uydurulmuştu. Erken dönemde alınan eğitim zihinlerimizde kalıcı bir iz bırakıyor, daha sonraları inançlarımızı değiştirmiş olsak bile. Zihinlere adeta kazanmış bu temel değerler işte bunlar iki tarafı birbirinde ayıran belirli sosyal bakışaçıları meydana getirdi.

EMEĞİN YÜCELTİLMESİ

Max Weber'e göre, Calvin ve onun müritleri çalışmayı sosyal teolojilerinin merkezine koymuşlardı. [5] Yeryüzü, insanın kesintisiz emeği, çalışmasıyla Tanrı'nın ihtişamını arttırmak için mücadele edeceği yerd. [6] Bu toplumda tüm işlere ancak ilahi onaylama ile yatırım yapılırdı. Kalvinizmden etkilenmiş herhangi bir sosyal filozof veya iktisatçı yazdığı içtimali veya iktisadî yazılarda emeğe/çalışmaya yüksek bir kıymet vermeye meyilli olacaktardı ve emeği yüceltmek adına çalışmayı değer teorisiyle birleştirmekten daha iyi bir yol bulunmazdı ki geleneksel olarak iktisadî sistemin tam da temeliydi. Böylece değer emek-değer haline geliyordu. Bu sadece değişim oranlarını ölçmeye yarayan bilimsel bir aygıt değildi fakat aynı zamanda ilahi iradeyi iktisadî günlük yaşama bağlayan ruhani bağ idi.

Genellikle yazarlar, fikirlerinin erken dönemde aldıkları eğitim ile irtibatının tam anlamıyla farkında değillerdir. Locke ve Adam Smith, emek-değer teorisi ile Calvin'in emeği, çalışmayı yücelmesi arasındaki irtibatı açıkça görmediler; her ne kadar çalışmalarında bunun izlerine rastlansa da. Locke : 'Tanrı...in- sanın istifade etmesi için bahsettiği yeryüzünü iyileştirmesini emretti.' [7] İlahi kattan emredilen emek ise piyasada mübadelenin ölçüsü oluyordu. Bu sonuca zaten Locke ve daha da açıkça deist olmasına rağmen tüm hayatı boyunca Presbiteriyencilığe sempati duyan Adam Smith tarafından varılmıştı.[8]

Ulusların Zenginliği'nin yazarı, Tanrı'nın görünmez elinin adil fiyatları sağlamak için iktisadî faaliyete rehberlik etmesi gerektiğine inanıyordu. Adil fiyatlara ancak mübadele edilen mallardaki emek miktarı eşitse ulaşılabilird. Emek teorisinin diğer savunucuları gibi Adam Smith de Kalvinci emeğin yüceltilmesini Aristocu-Skolastik adil fiyat teorisiyle meczediyordu. Şüphesiz ki Aristotelesçiliğin İngiltere'de kalesi olan Oxford'da eğitim görmüş olan Locke ve Smith Yunan filozofun yazılarını biliyorlardı. [9] Dolayısıyla Püriten sosyal felsefeyi geleneksel Aristotelesçi değer teorisiyle birleştirebildiler. Bu kombinasyon mümkündü zira Aristoteles ve skolastikler iki yönlü bir değer teorisi ortaya atmışlardı: İtalyan-Fransız ekolü tarafından araştırılan öznel fayda yönü ve Püriten sosyal dokuya uyan nesnel fayda yönü, meselâ içsel değer (intrinsic value) ve adil fiyat.

Püriten teologların iddiasına göre iş (business) sadece ahlaki açıdan kabul edilebilir bir faaliyet değil aynı zamanda ilahi bir emirdi; iktisadî değerini ahlaki fiyata denk olması ve adil fiyatın da ticari

mallardaki emek miktarına eşit olması şartıyla. Ve adil fiyat, değerlendirme ve ilahi bir emir olan emeğin harmonisi ise onların iddialarına göre serbest rekabet ile sağlanacaktı. Aristoteles ve Thomasçı adil fiyat fikri İngiliz tarafında ölü değildi fakat adil fiyatı dünya hayatına verilen daha fazla değer ve emeğin yüceltilmesiyle birlikte örererek yeni bir sosyal felsefe ortaya çıkıyordu. Püriten felsefesi ise İtalya ve Fransa'da halen baskın olan sosyal felsefe ile uyuşmuyordu.

REFAH, HAZCILIK VE ARİSTOTELES

Onsekizinci yüzyılın ortasına kadar İtalyan-Fransız ekolünün gelecekteki yazarları aynı zamanda dini tarikatların müntesibi (Karmelitler, Dominikler ve Cizvitler) olan felsefe profesörleriydi. Bu öğretmenler Aristotelesçilik ve Thomasçılığın bir kombinasyonunu sundular ki hiçbir modern heretik tarafından değinilmemişti.[10] Genç öğrenciler emeğin yüceltilmesi fikri ile tanıştırlmamışlardı. Skolastiklere ve onların takipçilerine göre çalışma/meslek, ilahi bir uğraş değil fakat toplumun verili doğal düzenindeki birinin yerini muhafaza etmesi için gerekliydi. Emek masraflarını sosyal düzene veya iktisadî değer felsefesine entegre etmek zorunluluğu yoktu.[11]

Çalışma yerine orta derecede zevk ve mutluluk peşinde olma iktisadî faaliyetlerin merkezini oluşturuyordu Aristotelesçi ve Thomasçı felsefeye göre. [12] Dengeli bir hazcılık (hedonizm) Aristotelesçi iyi hayat (dolce vita) teorisinin bütünleyici bir parçasını oluşturur. Eğer ölçülü bir şekilde lezzet peşinde koşma iktisadın amacıysa, o halde Aristotelesçi ereksel neden kavramından yola çıkmak iktisadın değerlendirme dahil tüm ilkelerini bu hedeften türetmek gerekir.[13] Aristotelesçi ve Thomasçı düşüncenin bu çerçevesine göre, değerlemenin görevi iktisadî mallardan ne kadar lezzet alınabileceğini göstermektedir.

İtalya ve Fransa'da, Aristotelesçi 'İyi Yaşam' ve erkeklik bir değer teorisinin gelişiminin arka planını oluşturken Büyük Britanya'da ise iktisadın ahlakiliğinin tanınması ve emeğin yüceltilmesi çok daha farklı bir değer teorisinin oluşumuna yol açtı. Kanaatime göre, John Locke ve Adam Smith ile İtalyan ve Fransız çağdaşlarının karşılıklı olarak birbirlerinin çalışmalarına ilgilerinin olmamasının nihai sebebi budur. [14]

DEĞER TEORİSİ VE ONDOKUZUNCU YÜZYILIN ENTELEKTÜEL İNANÇLARI

Lâkin teorimin önemli bir kısıtı vardır. Marjinal faydanın ondokuzuncu yüzyıldaki gecikmiş kabulü Aristotelesçi ve Kalvinci dikotomi ile açıklanamaz. Başka durumlar hüküm sürmektedir. İktisatçılar genel olarak artık tutarlı biçimde dini arkaplanlarına uygun düşünmemektedirler. Ancak bir azınlık, dini bağlılıklarından şiddetle etkilenmektedir. Bu küçük gruba dahil olan Alfred Marshall'a dikkatimi Talcott Parsons çekti.[15] Baskın olan babasının Evanjelikliği Alfred Marshall'ın düşüncesinde güçlü bir iz bıraktı.[16] Evanjelikalizm yeni bir Kalvinci uyanış hareketidir ve Amerika ile Büyük Britanya'nın birçok Protestan kilisesinde tutanacak zemin bulmuştur ondokuzuncu yüzyılda. Evanjelikler, Hristiyanlardan kıymetli ve gayretli bir şekilde aksiyona kendilerini adanmalarını ister ve lüksü de kınarlar. [17]

Marshall olgun bir şahsiyet olarak bilinemezci (agnostik) olmuştur fakat yine de dini değerler hakkında derin duygularını muhafaza etmiş [18] ve onun refah politika önerisi Evanjelikliğin ilkelerine göre şekillenmiştir. 'Çalışma en mükemmel anlamıyla, duyuların sağlıklı enerji dolu idmanı, hayatın amacı, hattâ hayatın kendisidir'; rahat ise 'suni isteklerin artışından ibarettir.' [19] Fakat bu Kalvinci faaliyeti sadece

kendisinden dolayı yücelten ve rahatı aşağılayan tavrın iktisat teorisine transfer edilmiş olması bizi bir açmaza götürür ki bu Professor Parson tarafından analiz edilmiştir. Bir yandan Marshall marjinal faydanın ilk bağımsız kaşiflerinden biridir. Öte yandan ise onun emeği yüceltmesi kendisini masraf sorununa doğru çeker. Bunun sonucunda ise onun fiyat ve değer teorisindeki dengesiz karakteri ortaya çıkar. Marjinal fayda teorisinden [20] de tam olarak istifade etmeyi başaramadı ve kahranmanca Ricardo'nun nesnel değer teorisini savundu.

Marshall kendisinin meşhur fiyat dengesi açıklamasında masraflara ve arza vurgu yaptı talep yerine. Evanjelik formdaki Kalvincilik halen marjinal fayda yakşamını asgariye çekmeye yetecek kadar kuvvetliydi. Ama evanjelik bir babanın oğlu bile artık dini önkabuller adına bilimsel ilgisini bastırmıyordu. Marshall'ın çelişmesine çok az rastlanırdı.

Eğitim arka planı ondokuzuncü yüzyıldaki trendin açıklanması artık yeretli değildir. Belirli dini veya felsefi bağılıklar ile bir iktisadî düşünce biçimi arasındaki bağ zayıfladıkça zayıflamıştır. Meselâ, ondokuzuncü yüzyıldaki öznel değer teorisyenlerinden öne çıkanların çoğu Aristoteles-Thomasçı kalıba uymuyordu. Lloyd and Longfield Protestandılar; marjinal faydanın savunucusu Gossen olağanüstü bir Katolik karşıtıydı; Beccaria, Verri ve daha sonraları Ferrara, ki bunlar Katolik fikirlerden halen etkilenen entelektüel bir çevrede büyümüşlerdi, İngiliz masraf teorisine duydukları yakınlığı açıkça dile getirdiler.

Marjinal faydanın ondokuzuncü yüzyıldaki geç kabulünün nedenleri iktisat biliminin kendisinin tarihinde bulunabilir. Sosyolog, filozof ve iktisatçıların iddialar göre ya duyumculuk (Northrop, ve Gunnar Myrdal), [21] veya Kantçılığa dönüş (Stark), [22] veya önde gelen sosyal sınıfların değişen menfaatleri (Nikolai Bukharin ve Fritz Behrens) [23] marjinalizmin iktisatta baskın bir pozisyona kurulmasına yardımcı oldu. Bana bu üç açıklama da yetersiz geliyor.

En makul olanı ise hazcılığı marjinal faydaya bağlayan birinci yorumdur. Northrop ve Myrdal'a göre marjinal fayda, hedonistik acı ve lezzet hesabının özel bir uygulamasıdır. Myrdal ve Nortrop'un iddiasına göre hazcılığın iktisatçıların büyük bölümü tarafından felsefi arkaplan olarak kabul edildiği vakit marjinal değer sistemi de iktisadî düşüncedeki merkezi bir konuma yerleşiyordu. [24] Bu açıklama aşırı basite indirgemek olacaktır. Ortaçağlardan onsekizinci yüzyılın sonuna kadar hazcılık ve marjinal fayda arasındaki irtibat oldukça nadir ve arızıydı. Genç manastır lideri Galiani bile hazcı [25] olarak düşünülemez ve onun takipçilerinden sadece biri, Condillac, kullanım değeri kavramını acı ve lezzet ilkesine göre temellendiriyordu.[26] Fakat ondokuzuncü yüzyılda durum biraz farklıydı. Bentham ve Gossen hazcılık felsefesinin katı mensuplarıydı. Jevons çoktan John Stuart Mill'in sadece seyreltilmiş faydacılığını kabul etmişti. Lloyd, [27] Menger ve Walras [28] duyumcu değillerdi. Bu yüzden marjinal faydanın kabulü çoğu iktisatçının duyumculuğa dönüşüyle açıklanamaz.

Stark'ın ilgi çekice tezine rağmen yine de duyumculuğa göre daha az önemli olan Kantçılığın yeniden doğuşunun etkisi vardır. Onun iddiasına göre, en azından Almanya'da hem marjinal faydanın kabulü hem de Kantçılığın yeniden doğuşu aynı tip olgulardır -meselâ pozitizme karşı tepkileri ve introspeksiyon ve teorinin yeninden uyanışı gibi. [29] Buna rağmen Alman dilinin teorik çalışmalarının merkezi Viyena, Kant'a olan bu yeni ilgiden etkilenmemişti, orada Aristotelesçilik ve özellikle yeni-pozitizizm öğretiliyordu.[30] Avusturyalı entelektüellerin güçlerinin etkisi ise daha sonra anlatılacaktır. Başka bir

bölümde ise Marksistlerin iddiaları reddedilecektir. Benim inancıma göre ondokuzuncu yüzyılda felsefi, etik ve dini güçler marjinal fayda teorisinin gelişmesini domine etmediler; fakat çelişkilerden yoksun makul bir değer teorisine duyulan ihtiyaç değer teorisyenlerine rehberlik etti.

DİPNOTLAR

- [1] The Quarterly Journal of Economics, Vol.67 (1953), pp.564 ff.
- [2] Bkz. Fausto Nicolini, 'Giambattista Vico e Ferdinando Galai. Ricerca storica' *Giornale Storico Della Letteratura Italiana*, LXXI (10 semestre, 1918), s.142
- [3] Bkz. özellikle onun Protestan faiz teorisine karşı polemiğine ve Katolik yasağı savunmasına. Galiani, 'Della Moneta', *Early Economic Thought*, ed. Arthur Eli Monroe (Cambridge, 1945), s.300. Bundan kısa bir zaman önce, Günahlardan Arınmış Doğum (Immaculate Conception) üzerine bir makale kaleme almıştır. Bkz. S.G.Tallentyre (pseud. Evelyn Beatrice Hall), *The Friends of Voltaire* (New York, 1907), s.64. Görünüşe göre genç Galiani sonraki zamanlardaki gibi şüpheli bir özgür düşünür değildir.
- [4] Galiani sosyal uyum teorisini savunur ki bu deizmin en önemli ilkelerinden biridir. 'Della Moneta' A.E.Monroe, *op.cit.* s.288.
- [5] Max Weber, 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus' *Gesammelte Aufsätze zur Religions-soziologie* (Tübingen, 1920), s.17. Ayrıca bkz. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1949), s.500.
- [6] J.B.Kraus, S.J., *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus* (Munich, 1930), s.243.
- [7] John Locke, 'The Second Treatise on Civil Government' Nos. 31, 33, içinde *John Locke on Politics and Education* (New York, 1947), s.90. Locke'un Püriten ailesi hakkında, bkz. Alexander Campbell Fraser, *Locke* (Philadelphia, 1890), s.5. Oxford'da bir öğrenciyken bile Locke 'Presbiteryen dogmatikliğe' ve 'Cemaat taassubu'na karşı hiç kuşkusuz isyan etmişti ama bu devrim Kalvinci öğretinin sosyal inançlarını ortadan kaldırmıyordu.
- [8] Adam Smith yerel halkı Ahit (Covenant) adına Tippermuir savaşında savaşmış Kirkcaldy kasabasında dünyaya geldi. Bkz. Francis Hirst, *Adam Smith* (Londra, 1904), s.1. Daha önce yayımlanan bir makalenin iddiasının aksine Anglikan kilisesinde değil İskoç Presbiteryen kilisesinde vaftiz edilmiş. Bkz James Bonar, *A Catalogue of the Library of Adam Smith* (2.ed; Londra 1932), s.208, vaftiz kaydı. (Bu kayıta İskoçya Kilisesi 'Kirk' olarak adlandırılır) Kirkcaldy'nin Burgh okulunda, genç İskoç Presbiteryenlerle iletişime geçer, meselâ, John Drysdale ile. Kendisi 'İskoç Kilisesinin genel Toplantısının moderatörlüğünü' iki defa üstlenmiştir (Hirst, *op.cit.*, s.3). Annesi onun Episkopalyen bir rahip olmasını arzu etmişti; Snell Exhibition yardımıyla Oxford'a gitti. Lâkin rahip olmayı reddetti (ibid., s.8) 1750'de Glasgow'da profesör olduğundan Westminster Şehadetnamesini imzaladı Glasgow Presbiteryen Papazının önünde (ibid., s.23). Kendisinin Presbiteryenlere duyduğu sempati açıkça *Ulusların Zenginliğinde* ifade edilmiştir (Oxford, 1928, II, 453): 'Avrupa'da herhangi bir yerinde, Hollanda, Cenevre, İsviçre ve İskoçya'daki Presbiteryen rahiplerin büyük kısmı kadar bilgili, düzgün, bağımsız ve saygıdeğer insan az bulunur.' Yaşadığı zamanda Presbiteryenlere karşı olumlu tavrı dikkat çekmişti ve arkadaşlarından biri olan Hugh Blair tarafından olumsuz biçimde eleştirilmişti: 'Presbitere karşı haddinden fazla iyi niyetli olduğumu düşünüyorum' (Hugh Blair'in Adam Smith'e mektubu, Edinburgh, 3 Nisan 1776, W.R.Scott, 'A Manuscript Criticism of the Wealth of Nations,' *Economic History*, III, 52'den alıntıdır). Bu açıklamalar Adam Smith'in mezhepci anlamda dindar bir insan olduğunu kanıtlamak için değildir fakat kendisinin İskoç Püritenliğine maruz kaldığını göstermek içindir.
- [9] Onyedinci yüzyılda İngiliz üniversiteleri ve öğretileri hakkında bkz. Fraser, *op.cit.* s.10-11; onsekizinci yüzyıl için bkz Leslie Stephen, *The English Utilitarians* (Londra, 1900), yeniden basım Londra Okulu, s.42. Adam Smith Aristoteles hakkında ciddi bir bilgiye sahip olsa gerek. Tezinin bir bölümü olan 'de Origine idearum' bunun bir kanıtı. Bkz. Hirst, *op.cit.* s.23
- [10] Gözükten o ki Aristoteleçilik onsekizinci yüzyılın ortalarına kadar Fransa ve İtalya'da ağırlığı olan bir pozisyona sahipti. Bundan önce Aristotelesçi felsefenin prangalarını atmak girişimi dini ortodoksinin hismine uğradı ve yeni şeyler ortaya atanlar mahkum edilirdi. Cizvitlerin çalışma planlarına göre öğretilerecek tek filozof Aristoteles'ti.

(‘*Commentariolus*’ to the ‘*ratio studiorum*’ of 1586.) Bkz. Paul Barth, *Geschichte der Erziehung* (5. ve 6.ed; Leipzig, 1925), s.333. Cizvitlerin, İspanyol ve İtalyan eğitimi üzerinde ciddi bir etkisi vardı. Her ne kadar Fransız Cizvitler ile Fransa Royal Koleji iyi anlaşamasa da, Descartes, Jansencilik ve Quietizm’a karşı güçlerini birleştirdiler ve onyedinci yüzyıl boyunca sadece Aristotelesçiliğin öğretisini yaydılar. Bkz. Barth, op.cit., s.349, 515, 735; Ernst von Salzwürk, ‘Bildung und Bildungswesen in Frankreich während des 17.und 18. Jahrhunderts,’ *Geschichte der Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit*, ed. K.A.Schmid ve Georg Schmid (Stuttgart, 1896), Cilt IV, Bölüm 1, s. 416, 431, 435, 437. Benzer bir durum onyedinci yüzyıl ve onsekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde İtalya’da da tecrübe ediliyordu. Büyük Neapolitan filozof Gaimbattista Vico’nun hayatı boyunca, engizisyoncu, Kartezyenler, Epikürçüleri ve ateistleri susturmaya çalıştı (1683 ve 1744 arasında) Max Harold Fisch ve Thomas Goddard Bergin, *The Autobiography of Giambattista Vico* (Ithaca, NY, 1944), s.34. N. Cortese ‘L’Eta Spagnuola’ Storia della Università di Napoli (Naples, 1924) s.428, 430. Aristoteles’ten kurtulma denemeleri kısmen sadece onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında başarılı olmuş gözüküyordu. Avurtuya’nın domine ettiği Pavia’da, Bakan Kaunitz 1772’teki bir reform programında, artık felsefenin Bacon, Locke, Condillac ve Bonnet’e göre öğretilmesine vurgu yapıyordu Bkz. Baldo Perroni, ‘La riforma dell’ Università di Pavia ne settencento” *Contributo alla Storia dell’ Università di Pavia* (Pavia 1925), s.147

- [11] Kraus, op.cit, s.72.
- [12] Leon Robin’in iddiasına göre zevkin/lezzetin yeri Aristoteles’in etiğinde açıkça belirtilmemiştir. ‘Üç ana fikir öne sürülür: (1) lezzet/zevk hiçbir zaman iyi değildir (Speusippus); (2) bazı lezzetler iyidir, fakat çoğu kötüdür, bunlar ne gerçek ne de saftır (Philebus); (3) eğer tüm lezzetler iyi olsa dahi lezzet peşinde koşma, lezzetin en üstün iyi olması imkansızdır.’ Leon Robin, *Aristote* (Paris, 1944), s.215 (Kendi tercümem) Çoğu yazarımızın Aristoteles’in zevk peşinde olmayı olumlu olarak değerlendirmesine ilgi duydukları gözükmektedir.
- [13] W.D.Ross, *Aristotle* (Londra, 1930) ,s.190
- [14] Bu açıklamayı ilk defa Amerikan İktisadi Birliği (American Economic Association)’ın Ortadoğu bölümünün önünde sunduğum bir makalede sunmuştum (Milwaukee, Nisan, 1951).
- [15] Yakın zamandaki yazışma.
- [16] Babası ‘en katı Evanjelistlerle aynı hamurdan yoğurulmuştur.’ John M.Keynes, ‘Alfred Marshall, 1842-1924,’ *Memorials of Alfred Marshall*, ed. A.C.Pigou (Londra, 1925), s.1 (bundan sonra sadece *Memorials* denecektir.)
- [17] Evanjelikalizm hakkında: A Dictionary of English Church History, eds. S.L.Ollard ve Gordon Crosse (Londra, 1921), s.211,215; Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hasting (New York, 1920), v, 602
- [18] *Memorials*, op.cit., s.7.
- [19] Alıntıdır: *Memorials* ve Marshall’ın *Principles of Economics* içinde Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1949), s.140 ve s.141, n.1. Marshall’ın çok sevdiği satranç oyunundaki yorumu onun tipik bir Püritenci olarak lüksten kaçınmasıdır: ‘Özgürce stranç oyunları oynayamaz veya sonu hiç yere varmayan işler peşinde olmayız. Gençler için aksiyonun ister fiziksel veya entellüktel, zevkine varmak hayırlıdır. Fakat zaman baskısı vardır; üzerimizdeki sorumluluk ağırdır.’ *Memorials*, op.cit.s.2
- [20] Marshall’ın bütün marjinal fayda teorisini, esas olarak fiyat teorisinin açıklamasına adanmış *Principles* kitabının iki buçuk sayfasında sunması belirtilmeye değerdir. Bkz. Alfred Marshall, *Principles of Economics* (8.baskı, Londra, 1930), s.92-94.
- [21] C. Northrop, *The Meeting of East and West* (New York, 1946), s.131. Gunnar Myrdal, *Das Politische Element in der national-ökonomischen Doktrinbildung* (Berlin, 1932), s.125. Bkz. Canina, ‘Valore e rarità nel pensiero di G.Montana-ri,’ *Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* (Milano, 1943-44), LXXVII, s.166, n.1.
- [22] W.Stark, *The History of Economics* (New York, 1944), s.3
- [23] Nikolai Bukharin, *The Economic Theory of the Leisure Class* (New York, 1927), s.8, 17. Fritz Behrens, ‘Hermann Heinrich Gossen oder die Geburt der wissenschaftlichen Apologetik des Kapitalismus.’ *Leipziger Schriften zur Gesellschaftswissenschaft*, 1.Heft (Leipzig, 1949). Bukharin ile aynı yaklaşımı kullanan Fritz Behrens Bukharin’e hiçbir atıfta bulunmuyor.

- [24] 'Marjinal fayda teorisi, hazcı ve psikolojik değer kavramını öyle bir zamanda kabul ediyor ki dünyanın her tarafındaki psikoloji uzmanları hazcı formüllerden kurtulmak ve daha gerçekçi usuller oluşturmayı deniyorlar'. Gunnar Myrdal, *Das politische Element...*, s.127 (kendi tercümem)
- [25] Bkz. not 3.
- [26] Duyumculuk, maddecilik ve aydınlınma üzerine şu çalışmalardan istifade edilmiştir: Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* (3.ed; Iserlohn, 1876); Baron Cay von Brockdorff, *Die englische Aufklarungsphilosophie* (Münih, 1924).
- [27] Bentham'ın genç vatandaşı Lloyd'u etkilediğine dair belgesel bir kanıt yoktur. Şüphesiz, Bentham ve Oxford iktisat profesörünün ortak çok yanı vardır; Bentham de azalan fayda kanununu biliyordu Lloyd da; Lloyd Benthamcıların *Westminster Review*'ını okurdu. Fakat Bentham'dan hiçbir alıntı yapmadı. Halbuki Lloyd çok titiz bir biliminsanıydı; derslerinde her kaynağı alıntılırdı, hattâ Daniel Defoe'nun Robinson Crusoe'unu ve başka bilinmeyen yazarlarının bile.
- 22 Ekim 1951'deki bir mektupta, yerel tarihi yakinen tanıyan Oxford Üniversitesi Profesörü Roy Harrod Lloyd'un Benthamcı olamayacağını vurgular: 'Lloyd kilise mensubuydu ve meşhur bir papazın kardeşiydi ve yaşadığı çevrelerde Bentham hakir görülürdü...' (yazara gönderilen mektup)
- [28] Menger'in İktisadin İlkeleri kitabının ikinci baskısı için niyetlenen bölümün bir parçası Menger'in duyumcu olmadığını açıkça ortaya koyar. O fizyolojik, benlikçi ve altruistik istekler arasında ayırım yapar. Carl Menger, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre (2.baskı, Viyana, 1923) s.4ff, not. Bkz. Emil Kauder, 'Aus Mengers nachgelassenen Papieren,' Weltwirtschaftliches Archiv, LXXXIX, No.1 (Hamburg, 1962), s.1ff. Walras'ın felsefesi hakkında bkz. Leon Walras, Elements d'Economies Pure (Paris, 1926), s.16. Görünüşe göre Walras Descartes, Comte ve Vacherot'tan ciddi biçimde etkilenmiştir.
- [29] Stark, *op.cit.*, s.3
- [30] Menger, Böhm-Bawerk ve Avusturya entelektüel iklimini şu makalemde araştırdım 'Menger and his Library' *The Economic Review*, x, No.1 (Hitotsubashi University, Tokyo, Ocak, 1959), s.58ff. Ayrıca bkz. Kauder 'Intellectual and Political Roots of the Older Austrian School' *Zeitschrift für Nationalökonomie*, xvii, No.4 (Vienna, Avusturya: 1958), s.411ff.

MALTHUS'UN TEOLOJİK FİKİRLERİ VE NÜFUS İLKESİNİN ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

J.M.PULLEN

I

1798'de yayınlanan *Nüfus İlkesi (An Essay on the Principle of Population)* kitabından beri Malthus'un nüfus üzerine görüşleri oldukça iyi bilinir ve süregelen tartışmanın konusu olmuştur. Lâkin onun nüfus ilkesinin teolojik bir çerçevede sunulduğu pek de bilinmemektedir. Onun teolojik görüşleri ya gözardı edilmiş ya entelektüel bir merak olarak ele alınmış yada onun nüfus üzerine görüşleri ile alakasının olmadığı şeklinde görülmüştür. İlk bakışta bu genel tavrın bir nebze de olsa meşruiyeti var gibi gözükmektedir zira kitabın ilk basımının iki bölümü -ki bunlar teolojik meselelerle ilgilidir-sonraki basımlarda çıkarılmıştır.

Bu makalenin amacı ise (i) kitabın ilk baskısındaki teolojik fikirleri betimlemek ve onları konvansiyonel teolojik kategorilere göre tasnif etmektir; (ii) Her ne kadar İngiltere Kilise'sinde bir rahip olsa da Malthus'un teolojik fikirlerinin bazılarının gayet radikal ve hattâ geleneğe karşıt olduğunu göstermektir; (iii) Kitabın birinci baskısındaki teolojik bölümler sonrakilere çıkarılmış olsa da, bazı teolojik fikirlerini korumaktadır ve bu bölümleri kaldırma sebebinin en olası açıklaması ise bu çıkarılan bölümlerdeki görüşlerinden vazgeçtiği değil fakat Kilise otoritelerinin eleştirilerinden kaçınmasıdır; ve (iv) onun bazı teolojik fikirlerinin nüfus ilkesinin formüle edilmesinde asli bir rol oynadığı ve teolojik bağlamından soyutlandığında onun nüfus ilkesinin düzgün bir şekilde anlaşılamayacağıdır.

Bu makalenin amacı Malthus'un teoloji tarihinin önemli bir şahsiyeti olduğu veya hattâ kendisinin teolojik fikirlerinin özgünlüğünü öne sürmek değildir. Aksine bu tip fikirlerin izleri daha önceki düşünürler

ve onun hocalarını ve profesörlerinde bulunabilir.[1] Malthus'un teolojik fikirlerinin gelişiminde kendisinin kimin etkilediği sorusu her ne kadar kendi içinde ilgi çekici olsa da burada ele alınamayacak kadar geniştir.[2] Bu makale Malthus'un teolojik fikirlerinin kendi içinde önemli olduğundan değil fakat bu fikirlerin onun nüfus ilkesi üzerine yeni bir ışık tuttuğundan dolayı önemli olduğu görüşünü ortaya koyacaktır.

II

Kitab'ın ilk baskısındaki teolojik fikirler sekiz başlıkta sınıflandırılabilir: kötülük sorunu ve nüfus ilkesinin ilahî merhamet ile uzlaştırılması; bu hayatın bir sınav veya imtihan olduğu görüşünün reddedilmesi; kadir-i mutlak ilahın sınırları; dünyanın ikmali için ilahî plan; bu dünyanın önemi ve lezzetleri; aslı günah; ve şartlı ölümsüzlük.[3]

- (i) Sıklıkla fazlaca sefalet ve rezilet ile sonuçlanan, nüfusun geçim araçları üzerinde baskısının doğal ve evrensel bir kanun olduğunu savunan Malthus, doğanın ve doğal kanunun yazarı Tanrı'nın merhametiyle bu doğal kanunu bağlaştırma sorunuyla karşı karşıya kalıyordu. Malthus bu bağdaştırılmayı gerçekleştirmek için; nüfus ilkesi 'epey kısmi kötülük' üretmesine rağmen aynı zamanda 'epey ağır basan iyilik'[4] de ürettiği ve dolayısıyla da genel kötülük probleminin diğer yönlerinde olduğu gibi bunun merhametli-hayırsever Tanrı anlayışı ile çelişmediğini ileri sürdü. İyinin kötüyü bir tepki olarak ortaya çıktığına ve nüfus baskısının şerrinin ise insanı ahlaki, akli ve iktisadî büyümeye teşvik etmek suretiyle ve ademoğlunun üzerinde insanileştirici bir etkide bulunmak suretiyle epey iyilik üreteceğine inanıyordu.[5] Genelde ise onun argümanı şöyleydi 'yüksek ihtimalle gözükür odur ki ahlaki kötülük kesinlikle ahlaki açıdan olgunlaşma için gereklidir.' (s.375)
- (ii) Malthus'a göre nüfus ilkesine teolojik bir meşrulaştırma sağlamanın en basit yolu onun ilahî buyrukla yaratılmış 'imtihan dünyası, erdem okulu, daha yüksek derecede bir mutluluğa' erme dünyasının bir vechesi olmasıydı. Lâkin Malthus imtihan dünyası teolojisini, bunun ilah açısından 'şüphelenme, güvenmeme kabilinden birşey ve önceden bilme arzusu' ima ettiğinden ve dolayısıyla bunun mutlak varlığın herşeyi bilmesiyle uyuşmayacağı gerekçesiyle reddeder (s.349, 353) İmtihan dünyası tezini reddetmesinin gelenek karşıtlığı olarak görüleceğinin de farkındaydı.[6]
- (iii) İmtihan dünyası teolojisine alternatif olarak sunduğu teolojiye göre ise yeryüzündeki yaşamın amacı 'ruhun olgunlaşmasıydı' (the growth of mind).[7] Dünya hayatını 'Tanrı'nın imtihan değil fakat ruhun yaratılması ve oluşumunun ihtisamlı bir süreci' olarak görmeyi tercih ediyordu (s.353) Tanrı'nın dünyayı yaratma gayesinin 'durağan, kaotik maddeye ruh vermek; yeryüzünün toprağını ruha doğru yüceltmek; topraktan uhrevi bir kıvılcım çıkarmaktı' ve insanın '...varoluşunu...üstün lezzet alma kapasitesine dönüştürmektir (s.353-4). Onun inancına göre, 'Tanrı mütemadiyen maddeden akılı oluşturma işi üzerindedir' ve 'insan yaşamının çeşitli istekleri bu amaca hizmet etmek üzere özel olarak hesap edilmiş' gibi gözükmektedir. (s.355-56). Nüfus ilkesinin insan yaşamına dair karamsar bir hava oluşturduğunu kabul eder fakat kitabının ilk baskısının son iki bölümünde ortaya koyduğu 'akıl teorisinin' tatmin edici bir şekilde hayattaki birçok kötülüğün hikmetini açıkladığına inanır.
- (iv) Malthus'un Tanrı'nın mutlak ilmi ve iyiliği hakkındaki görüşleri onu Tanrı'nın mutlak kadri üzerine tartışmaya götürdü. Lâkin onun bu konu hakkındaki görüşleri tutarsız gözükmektedir. Bir

yerde herşeye kadir bir ilahın meşe ağacını tohumundan yarattığı kadar kolaylıkla meşe ağacını doğrudan yaratabilir der, fakat Tanrı meşe ağacının tohumundan yaratmayı seçmiştir ki böylece tohumu eken insanı hazırlık sürecine dahil etsin ve böylece ‘maddeyi akılda diriltecek çeşitli tahrik unsurlarından birini’ sağlayabilsin (s.246n.) Lâkin başka bir yerde Malthus, ‘Tanrı’nın sayısız varlığı vücuda getirebileceğini; hepsinin de acıdan ve kusurdan muaf; iyilik ve hikmette yüce olabileceğini; hepsinin de en yüce lezzetleri tatmaya kabiliyetli; sonsuz mekandaki noktalar kadar hesap-sız olabileceğini’ tahayyül etmenin ‘ham ve çocuksu’ bir kavramsallaştırma olduğunu ileri sürdü (s.351). Bu çocuksu ilahi kudret anlayışına karşı, ‘her ne kadar O Büyük Yaratıcı, Kadir-i Mutlak olsa da, yüce amaçlarına uygun olarak akli gelişmiş özelliklere sahip varlıklara şekillendirmenin belirli bir süreye, sürece ihtiyacı olabilir (veya en azında bize bu zaman olarak gözükür)’ Bunun aksine inanmanın ise ‘Tanrı’nın iyiliğine zarar vermek pahasına kudretini yüceltmek’ olacağını öne sürer. [8] Bu ikinci görüş olan Kadir-i Mutlak ilah anlayışı çelişkili ilk görüşe göre daha tam olarak geliştirilmiştir ve dolayısıyla bu ikincisini daha dikkate geçerli görüş olarak kabul edebiliriz. Bu ise, Malthus’un Tanrı’nın mükemmel merhametini ve mutlak ilmini kurtarmak adına daha zayıf bir Kadir-i Mutlak bir ilah anlayışını kabul etmek gerektiğine inandığını gösterir.

- (v) Malthus’un nüfus ilkesinin merkezinde ise onun Tanrı’nın dünyayı bereketlendirmeyi murad ettiği inancı vardır; dünyanın tamamıyla ekilip biçilmesi ve nüfuslandırılması gibi. Dünya hayatı, nüfusun yiyecek miktarına göre daha hızlı artması üzerine kurgulanmıştır ki insanlara ‘dünyayı tamamıyla ekip biçerek Tanrı’nın lütfukar tasarımını daha da ileriye götürmek’ için sürekli bir teşvik olsun (s.361) Malthus, ‘yaratılışın yüce gayesinin’ nüfusun her zaman tamamıyla geçim araçlarına bağlı olması gerektiğine ve ‘daha büyük bir nüfusu geçindirebilsin’ diye toprağın işlenmesinin ilerlemesinin gerektiğine inanıyordu (s.365). [9]
- (vi) Malthus’un teolojik duruşunun ilginç bir özelliği de bu dünyanın lezzetlerine yaptığı vurgudur. Ruhun olgunlaşması tezi, kültürel, entelektüel ve ahlaki değerlerin de gelişmesinin önemine ilişkin bir kabulü de içerir. Ayrıca insanın tutkularının da büyük bir mutluluk kaynağı olduğunu ve akıl tarafından regüle edilmesi fakat baskılanmaması gerektiğini de kabul eder. Her ne kadar muhtemelen bir aileye geçindirebilecek vakte kadar evliliğin ertelenmesini tavsiye ettiyse de genel olarak evliliğin teşvik edilmesi gerektiğine inanmış ve evliliğin lezzetleri hususunu uzun uzadıya tartışmıştır. Onun aşka ve cinselliğe karşı tavrı Püriten değildir. Godwin’in toplumun gelişim sürecinde cinsiyetler arası tutkularının sönebileceği tahminine karşılık şöyle demiştir:

‘İnsanlar her çağda yaşamda inişe doğru geçtiklerinde, hissetmeyi yitirdikleri tutkuların aleyhinde nutuk çekerler, ama az bir akıl ve başarıyla...Belki de hakiki erdemli aşkın lezzetini bir kez olsun tadıp da en derinden o mutlu günlerin hayalini kuran, hayalinde canlandırmayı seven ve bunu tekrar yaşamak istemeyecek çok az insan vardır... Dostlukla yücelen erdemli aşk, özellikle insanın doğasına uygun duyumsal ve entelektüel zevkin bir karışımıdır ve ruhun duygularını en güçlü şekilde uyandıracak ve enfes tatminleri oluşturacak şekilde hesaplanmıştır. [Kitap, 1.baskı, s.210-214]

Bunun gibi ifadeler, Malthus’un etik anlayışını püritenlikten ziyade hazcılığa daha yakın olduğuna işaret eder. Bütün bunlar gösteriyor ki onun genelde kötülük sorununa, özelde ise nüfus baskısı sorununa

tavri hayatın bir çile çekme, gözyaşı dökme, gelecekteki güzel günler hatrına sabretme yeri olan bir dünya hayatına sırt çeviren veya dünyadan el ayak çeken bir teoloji üzerine kurulmamıştır. Püritenci bir şekilde dünyanın lezzetlerine veya insanın kabiliyetlerinin gelişimine sırt çevirmez. Tam tersine teolojisinin altında yatan temel konu ‘hayat, genel olarak konuşursak, gelecekteki durumdan bağımsız bir lütuftur’ (s.391)

(vii) Kitabın ilk baskısında asli günah doktrini üzerine de kısa ama ilgi çekici bir ifade vardır: ‘İnsanın asli günah içine doğduğu kaotik maddenin tembelliği ve yozlaşmasıdır’ (s.354) İnsanın asli halini ‘asli maddenin uyusukluğu’ olarak tasvir eder ve maddi isteklerini karşılama gerekliliğinin tetiklenmesi olmasaydı ‘vahşinin ağacın altında hep pinekleyeceği’ ve ‘halsiz bir faaliyetsizliğe gömüleceğini’ iddia eder (s.357) İnsanın doğal halinde ‘bir zorunluluk olmadığı takdirde durgun, temel ve iş yapmaktan kaçınacağına’ inanır (s.363) Fakat hayatta karşılaştığı zorluklar özellikle nüfusun baskısı insanı bu asli durumundan çıkması için tahrik edecek ilahi bir tasarımdır.

(viii) Son olarak Malthus kitabın birinci baskısında ölümsüzlük ve sonsuz ceza sorusu üzerine de kısa ve öz açıklamalar yapar. Sonsuz ceza korkusunun erdemli eylemleri üretmekte nadiren etkili olduğunu ve erdem’in ‘katıksız saf korkudan ziyade sevgiden’ meydana geldiğini öne sürer. Tanrı’nın kullarından bazılarının sonsuza kadar acı çekmeye mahkum olduğu fikrini ise bu fikrin bizim iyilik ve adalete dair doğal düşüncelerimizi bozacağı sebebiyle reddeder. Fakat ‘günahın bedeli ölümdür’ fikrini, ‘dünyanın yaratıcı sürecinden’ akıllarını ‘daha saf ve mutlu bir varoluş moduna’ uyacak şekilde oluşturmayan varlıkların ‘ilk asli hissiz’ hallerine mahkum olacakları manasıyla kabul eder. (p.388-90). Bu yaratıcı sürecin etkilerini fırın benzetmesi üzerinden tasvir eder:

‘Birçok kap bu fırından yanlış şekillerde çıkacaktır. Bunlar kırılacak ve işe yaramaz olarak kenara atılacaktır; öte yandan şekilleri gerçeklik, lütuf, sevimlilik içinde olanlar ise büyük yaratıcılarının varlığının yakınına, daha mutlu bir duruma doğru götürülecekler’ (Essay, 1.baskı, s.246 n.)

Hayatta düzgün şekillenmiş olarak çıkanlar ölümsüzlüğe ulaşacaklar fakat şekilsiz olarak çıkanlar ise ‘yeniden asli çamurla karışmaya mahkum edilecekler’ (s.390) Yanlış kullanılan ve hayır yerine şer üreten akıllar ise ‘sonsuz ölüme mahkum edilecekler’ (s.374). Bu bir mahkumiyetin sonsuz cezanın bir türü olarak düşünülebileceğini kabul eder fakat böylesi bir mahkumiyetin, azabın geleneksel sonsuz azab fikrine göre insan aklına daha kabul edilebilir olduğuna ve adil ve merhametli Tanrı nosyonuyla daha uyumlu olduğuna inanır.

III

Malthus’un kitabın birinci baskısında ifade edildiği üzere, teolojik düşüncesinin sekiz ana maddesinin kısa özeti hem kendi içinde teolojik fikirler olarak, hem de onun nüfus ilkesiyle ilişkisi bakımından ilgi çekicidir, geleneksel ve aykırı fikirlerin bir karışımıdır. Kötülük sorununu ele alışı ise elbette yeni değildir. Uzun bir teolojik geleneğe dayanır. Buna göre kötülük iyiliğin ortaya çıkması için Tanrı tarafından izin verilen bir şey olarak görülür.[10] Fakat Malthus’un yaklaşımının bir yönü vardır ki bu geleneğe her zaman görülmez. Kötülüğün sadece daha fazla iyilik hatrına izin verildiği fikrinden daha ileri gidiyor gözükmektedir. ‘Kötülük bu dünyada umutsuzluk değil faaliyet yaratsın diye vardır’ ve insan kötülüğe

sabırla teslim olmamalı fakat ondan kaçınmak için çaba sarfetmelidir; ve bu görevde ne kadar başarılı olursa, akıllarını daha fazla geliştirecek ve büyütecekler ve Tanrı'nın muradını gerçekleştirmiş olacaklarını öne sürer.[11] Onun kötülüğe karşı tavrı dolayısıyla durgunculuk veya kadercilik gibi değildir. Bu agresif misilleme tavidir pasif teslim oluştan ziyade. Nüfus teorisi de teolojik bağlamda ele alındığında, aşırı nüfusun baskısı sosyal kötülükten insan kalkınması için faydalı ve gerekli bir güce dönüşür.

Hayatın bir imtihan olduğu fikrini reddederken Malthus, katı gelenekten uzaklaşır gözükür. Anglikan bir rahibin böylesi bir reddi püriten ve karamsar Hristiyanlık yorumları yapan çağdaşlarını şaşırtmış olmalıdır. Malthus'un sunduğu alternatif – yaşamın ruhun yaratılma süreci olması- her ne kadar İngiltere'de onsekizinci yüzyılda ilahiyatçılar arasında belki yaygın olmasa da, kimseyi gücendirmesi pek de olası değildir. Kendi içinde Anglikan Kilisesinin herhangi bir temel doktriniyle çelişiyor gözükmemektir ve pekala imtihan dünyası tezine bir alternatif olarak değil fakat bir ek olarak kabul edilebilir.

Tanrı'nın kadri mutlaklığı hususunda ise gelenekten cidden uzaklaşmıştır. İlahi merhamet ve O'nun herşeyi bilmesi anlayışlarını kurtarmak için, geleneksel imtihan tezini ruhun olgunlaşması tezi lehine reddetti ama ruhun olgunlaşması tezinin de Tanrı'nın anında mükümmel insanlar yaratamayacağını ve dolayısıyla kadri mutlak olmadığını ima ettiğini de düşündü. [12]

Malthus, Tanrı varlıkların bir anda olgunlaşması yerine bir tekamül süreci içerisinde buna ermesini murad ettiyse, bu irade onun kudretinin sınırlı olduğunu değil fakat kudretinin bir tezahürü olarak da görüleceğini öne sürmek suretiyle ilahi kudret fikrine zarar vermekten kaçınabilirdi. Gerçekte ise bu fikir onun ifadelerinde mündemictir: 'Görünürde sadece içine iyinin konulduğu bir varlığın adilane bir şekilde kör bir zorunluluk tarafından harekete geçirildiği söylenebilir' ve 'ahlaki kötülüğü görmüş ve ona karşı kınama ve iğrenme hissetmiş varlık ise sadece iyiyi tecrübe etmiş varlıktan esasen farklıdır'. [13] İnsanın kötülükle yüzleşmek yoluyla tekamül etmesi şeklinde yüklenen sorumluluk, kendisine akıl ve özgür irade bahşedilmiş bir varlık olma statüsünün zorunlu bir sonucudur; ve bir anda yaratılış mükemmel insan anlayışından ise bir çelişki vardır çünkü seçim yapabilen bir varlığın olgunlaşması ancak bir zaman zarfındaki seçim eylemlerindeki performansı yoluyla ulaşılabirmanasında yorumlanabilir. Bunun Tanrı'nın sonsuz kudreti üzerine getirdiği tek kısıtlama Tanrı'nın kendisiyle çelişen bir şekilde eylemde bulunamayacağıdır. [14]

Malthus'un dünyanın ikmali fikri, Kitab-ı Mukaddesin ilk kitabı (Genesis) da yer alan insanın yeryüzünü ekip biçmesi ve orayı doldurması olan geleneksel Hristiyan fikri ile de uyum içindedir. Çelişkili bir biçimde, Malthus dediğinin geleneksel yorumuyla uyum içinde değildir. Malthus'un popüler imajı onun nüfus büyümesinin karşıtı olduğudur. Fakat Malthus nüfus büyümesinin kendi içinde arzu edilir bir şey olduğunu ve insanlığın kalkınmasında gerekli bir güç olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda Malthus nüfus büyümesi karşıtı değildir fakat onun karşı olduğu yiyecek miktarını aşan ve sefalat ve rezilet ile sonuçlanan nüfus artışıdır. Nüfusu destekleyen argümanlarını kitabının daha sonraki baskılarında ve diğer yazılarında geliştirmiştir.

Malthus'un asli günah üzerine görüşleri ise gerçekten alışılmışın dışındadır. Asli günahı asli bir uyuşukluk, kaos ve yozlaşma durumu olarak açıklayan Malthus, mantıken asli günahın tam anlamıyla günah olmadığını ima etmiş oluyordur, çünkü ferdi olsun, irsi olsun veya kolektif olsun hiçbir ahlaki hata-

yı varsaymamaktadır. Malthus, Adem'in varlığını veya düşüş hikayesini inkar etmiyordu, fakat onun naturalistik asli günah anlayışı, tarihsel Adem'den ve kutsal metinlerden bağımsız durmaktadır. Asli günahı açıklaması Yarılış kitabının (Genesis) mitolojiden arındırılmış halidir. Asli günahı insan durumunun gözlemlenebilir bir olgusu-her yaşamın kaçınılmaz başlangıcı- olarak tanımlıyor. Bu anlamda asli günah fikri geleneksel Hristiyan kavramından ziyade felsefi ilk madde [15] anlayışına daha yakın durmaktadır.

Ve kitabın ilk baskısında tartışılan son teolojik konu olan ölümsüzlüğü de Malthus'un ele alışını alışılmışın dışındadır. Her ne kadar Malthus bu terimleri kullanmadıysa da yok etmecilik (annihilationizm) [16] veya şartlı ölümsüzlük [17] adındaki teolojik doktrinlere aittir. Yukarıda belirtildiği üzere, merhametli bir ilah anlayışına ters düştüğünden sonsuz cehennem azabı fikrini reddetmiştir, fakat ömürlerinin sonunda 'daha üst lezzet' kapasitesine ulaşamayanların 'asli hissizliğe' mahkum olacakları fikrini öne sürmüştür.[18] Başka bir ifadeyle, insanın ruhunun doğası gereği ölümsüz olmadığını lâkin bu ölümsüzlüğün hayatı süresince ulaştığı makam, mertebeye bağlı olduğuna inanır. 'Sonsuz ceza'yı ise kaybetmekten ve mahrumiyetten kaynaklanan fiziksel veya kayıp ve mahrumiyet duygusundan kaynaklanan zihni bir azap olarak değil ama insanın ruhunun ve ölümünden sonra bedeninin yok olması olma durumu olarak yorumlamıştır. Dolayısıyla Malthus için cehennem tamamen yok olma veya var olmama durumudur; hem fiziki hem de ruhani.

Yoketmecilik doktrini, kötülük sorununu çözme ve ilahi merhameti kurtarma girişimi olsa da insan değeri ve onurunu düşürdüğü ve bu dünyadaki ferdi görev ve sorumluluk bilincini zayıflattığı ve daha birçok nedenden dolayı çoğu Hristiyan ilahiyatçı tarafından reddelmiştir. [15] Malthus bu itirazları değerlendirmemiştir.

Teolojik fikirler ağırlıklı olarak kitabın birinci baskısının son iki bölümündedir, 18 ve 19. Bölümler. Teolojik sorulara kitabın başka yerlerinde de bazı atıflarda bulunmaktadır. Meselâ kötülüğün doğasının mutluluğun gerçekleşmesi için gerekli itici bir güç olduğu (Bölüm 5, s.85) ve özellikle de 12.bölüm, s.246' deki dipnotta son iki bölümün habercisi olarak yer verilir. Fakat son iki bölüm tamamıyla teolojik meselelere adanmıştır. Bu tartışmaya kitabın sonunda yer verilmesi ise Malthus'un bunu, argümanının doruk noktası olarak gördüğüne işaret eder. Aşağıda tartışılacağı üzere, bu teolojik fikirler kitabın mantığı örgüsü için elzemdir ve aksi halde nüfus ilkesi çelişki içinde görülecekken bunlar teoriye tutarlılık kazandırır.

IV

Kitabın ilk baskısının mantığı yapısı içinde Malthus'un teolojik bölümlere verdiği önem göz önüne alındığında bu bölümlerin sonraki baskılarda çıkarılmış olması biraz şaşırtıcıdır. Bu bölümlerin dahil edilmemesi birçok şekilde yorumlanabilir. Öncelikle, teolojik unsurların aslında kitabın ana özelliği olmasına Malthus'un niyetlenmediği argümanı öne sürebilir; ve böylelikle yorumcuların genel olarak teolojik meseleleri göz ardı etmesi tam olarak meşru hale gelmiş olur. İkincisi, bu mesele hakkında Malthus'un fikir değiştirdiği öne sürülebilir. Belki ilk baskıda teolojik meselelerle üzerine cidden ilgiliydi, fakat ikinci baskıyı hazırladığında teolojik görüşlerinin doğruluğu veya önemi hususundaki değerlendirmesi değişmiş olabilirdi. Bu tip bir yorum ise sonraki baskıları daha ampirik ve sosyolojik, daha az a priori ve metafizik olduğu görüşüyle uyumludur. Üçüncü olarak ise Malthus'un teolojik görüşlerin geçerliliği

veya önemi hususunda değerlendirmesini değiştirmemiştir fakat başkaları tarafından bunları dahil etmemesi hususunda ikna edilmiştir. Deliller üçüncü görüşü desteklemektedir.

Malthus bu teolojik fikirlerin dahil edilmemesine kitabın beşinci baskısının ek kısmında şu şekilde işaret eder: 'İşin ehillerinin' fikirlerini gözönüne alarak, kendisi 'en çok itiraz edilen bölümleri çoktan çıkarmıştır.' [18] Sözkonusu bölümleri belirtmemiştir ama Otter bu açıklamaya binaen Malthus'un 'ilk çalışmasındaki iki bölümü, kilisemizdeki saygıdeğer kişilerin görüşlerini gözönüne olarak çıkarmıştır' der. [19] Malthus'un belirttiği çıkarılan bölümler dolayısıyla son iki bölümdeki teolojik meselerle ilgilenen bölümler olsa gerekir.

Ne Malthus ne de Otter, Malthus'un teolojisinin karşı çıkılan yönlerini veya karşı çıkmanın sebeplerini veya karşı çıkanların kimliklerini belirtmediler. Fakat kitabın sonraki baskıları teolojik meselelerden yoksun değildi ve kitaptan çıkarılmamış teolojik fikirleri tespit etmek suretiyle itirazların doğasına dair bazı ipuçları yakalanabilir.

Üstte ikinci bölümde listelenen sekiz ana teolojik meseleden ilki, yâni kötülük sorunu ve nüfus ilkesinin ilahi merhametle uzlaştırılması, sonraki edisyonlarda birçok farklı yerde tartışılmıştır. [20] Argümanın etkisi sonraki baskılardaki ilki baskının son iki bölümünde daha derinlikli ve daha sistematik ele alındığı kadar çarpıcı olmasa da argümanın özü aynı kalmıştır. Aynı şey üçüncü, yâni ruhun olgunlaşması teolojisi için de söylenebilir. Sonraki baskılarda açıkça ve coşkuyla sunulmamıştır ama birçok yerde [21] kabul edilmiş arkaplan pozisyonu formunda atıfta bulunulmuştur.

Beşinci mesele, yâni yeryüzünün ikmali için ilahi plan- sonraki baskılarda da en az ilk baskı kadar vurgu yapılmış ve sadece niceliksel değil niteliksel açıdan da geliştirilmiştir. Malthus yeryüzünün imarı konusunda sadece rakamların değil nüfusun niteliği ve mutluluğunun da ele alınması fikrini ortaya çıkarmıştır. Onun argümanına göre 'insanın görevi sadece neslin çoğalması değil, erdem ve mutluluğun da çoğaltılmasıdır ve eğer bunu yapabilme imkanı yoksa, arkasında nesiller bırakmaya zorlanacak değildir' (4.ed., 2:337). Önceden Yaratıcının amacının yeryüzünü insanla doldurmak olduğunu ileri sürer iken, şimdi ise 'Yaratıcının görünen amacı' 'insan mutluluğunu arttırmaktır' anlayışına daha fazla vurgu yapmaktadır (2:351). Bu ise daha fazla çocuk dünyaya getirmekle değil ama doğanların hayatta kalmasıyla sağlanacağını dile getirir (2:404). Tanrı'nın vahyettiği emirlerini yorumlamak için besbelli Tanrı'nın muradı insanın aklını (reason) kullanması olduğunu ileri sürdü. Vahiy bize nüfusumuzu arttırıp, çoğalmamızı ve yeryüzünü doldurmazı buyurur fakat akıl bize bu doldurmanın 'sağlıksız, faziletsiz ve sefil bir nüfus ile değil sağlıklı, erdemli, faziletli ve mutlu bir nüfus ile olması' gerektiğini söyler. İlahi emrin başka türlü uygunlanmasının akıldışı olacağını ileri sürer ve bunu kârlarını maksimize etmek için çiftlikte aşırı derecede sığır stoğu yapıp da bunların yarı aç hale geldiği durumu karşılaştırır (2:430-33).

Altıncı mesele- dünya hayatının önemi- de sonraki baskıların göze çarpan bir özelliğidir. Malthus ihtiyatlı bir şekilde nefsi dizginlemenin arzu edildiğini vurgular çünkü bu 'dünya hayatında ve ötesinde mutluluğa' katkı sağlayacaktır (2:253) ve 'erdemli aşkın zevki' hakkındaki önceki açıklamalarını tekrar eder. (2:233)

Böylece ilk edisyondaki sekiz teolojik meselenin dördü sonraki edisyonlarda da tekrar eder- bazılarında daha fazla, diğerlerinde ise daha az vurgulu bir şekilde. Fakat diğer dört meseleye yer verilmez.

İkinci baskının sonraki versiyonlarında bu dünya hayatının bir imtihan olduğu görüşünün eleştirisinden bahis açılmaz. Dünya hayatının ruhun olgunlaşması için bir süreç olduğu fikrini sürdürür, fakat hayatın bir imtihan olduğu görüşüne karşı çıkan argümanı atlar. Dördüncü baskının bir yerinde nüfus ilkesinden doğan zorlukların 'imtihan dünyasına fazlasıyla ve özellikle uygun olduğunu' söyler (2:478) Beşinci baskının ekler bölümünde ise şöyle der: 'Nüfus ilkesini her zaman için bir disiplin ve deneme dünyasına uygun bir kanun olarak kabul ettim' ve bu yasanın diğer tüm doğa yasalarından daha fazla şekilde 'kutsal kitabın yeryüzündeki insanın durumuna dair görüşünü güçlendirdiği ve teyit ettiğini' açıklamıştır. Bu açıklamalar tam anlamıyla önceki pozisyonunu reddetmese de en azından o görüşün artık baskıda yeri olmadığına işaret ediyor.

Benzer olarak dördüncü mesele, yâni ilahi kudretin sınırlarına da sonraki edisyonlarda yer verilmiyor. Doğanın kanunlarının değişmezliğine sık sık vurgu vardır ve de doğanın yazarının bu değişmez kanunlar aracılığıyla eylemde bulunduğu gerçeğine dair, her ne kadar mucizeler yoluyla farklı şekilde hareket etme gücü olsa da; fakat ilk baskıdaki gibi bunun bir ilahi kudreti sınırlama olduğu konusunda argüman yoktur.

Yedinci mesele, yâni asli günah, her ne kadar sonraki baskılarda insanın uyuşukluğu, tembelliği ve doğal olarak faal olmamasına sık atıflar olsa da, bu olgunun teolojik kavram olan asli günah ile özdeşleştirilmesine yer verilmemiştir.

Sekizinci mesele olan şartlı ölümsüzlükten ise sonraki baskılarda bahsedilmemiştir.

Dolayısıyla tüm bunlardan anlaşılıyor ki Anglikan Kilisesinin 'saygıdeğer kişilerin' eleştirilerini yönelttiği meseleler; hayatın bir imtihan olduğu fikrinin eleştirisi, ilahi kudretin sınırlandırılması, asli günah ve şartlı ölümsüzlüktür. Fakat her ne kadar bu teolojik görüşlere ikinci ve sonraki baskılarda yer vermediyse de onun bu görüşleri değiştirdiğine dair bir kesinlik mevzubahis değildir. Bazı pasajları 'işin ehillerini' dikkate alarak çıkartmıştır fakat bu işin ehillerinin kendisini hata yaptığı konusunda ikna ettiklerine dair bir şey söylemez. Eğer görüşlerini değiştirmiş olsaydı, bunu mutlaka çeşitli yazılarında birçok defa yaptığı gibi açıklardı. Genel uygulamaları ile tutarsız olurdu ve eğer açıkça sözlerini geri almaktan kaçınınsaydı, Otter, Empson ve diğerlerinin şahit oldukları onun tarafsızlığı ve samimiliğiyle uyuşmayacaktı. Dahası kitabın ikinci baskının önsözünde, Malthus ilk baskının bazı bölümlerinin çıkartılmasının 'o bölümlerin konulandan daha az değerli olmasından değil, zira çünkü benimsediği konuyu farklı şekilde ele alma planına uymadığından' olduğu şekilde açıklar.

Eğer 'saygıdeğer şahsiyetler' araya girmemiş olsalardı, çok büyük ihtimalle sonraki baskılarda atlanan dört büyük teolojik mesele kalacaktı ve belki daha sonraki baskılarda daha da geliştirilecekti. Bu gelişim sürecinde ise Malthus muhtemelen teolojik fikirlerini etkileyen kaynakları da belirtecekti, tıpkı kitabın ikinci baskısında demografik fikirlerini etkileyen kaynakları daha tam olarak verdiği gibi.

V

Malthus'un teolojik kanaatleri teolojik düşünce tarihçisi için yeterince ilgi çekici olsa da ciddi ağırlığı olan bir teolojik sistem meydana getirdiği söylenemez- her ne kadar bunlar gelişigüzel fikirler dizisinden fazlası olsa da. Onların değeri daha ziyade nüfus ilkesi için mantiki örgüde oynadığı rolde

yatmaktadır ve dolayısıyla da nüfus üzerine fikirlerin yorumu için öneminde rol oynar. Malthus birinci baskındaki teolojik meselelere verdiği önem gösteriyor ki sonraki yorumlar için olmasa bile Malthus için teolojik meseleler kendisinin düşünce sisteminin asli bir unsurudur ve de kitabın modern, dar anlamda bir nüfus teorisi olmasından ötesine niyetlenmiştir. Teolojik görüşlerinin geçerliliği hususunda ne yargı verilirse verilsin, açıktır ki bu görüşler rahip meslektaşlarıyla olan tartışmalarından sonra oluşan düşünceler değil lâkin tasarladığı üzere kitabın bütününe ayrılmaz bir parçasıdır. Kitabın eğer teolojisi olmasaydı çok farklı bir çalışma olurdu.

Kitabı bir bütün olarak ele aldığımızda -Malthus'un açıkça niyetlendiği gibi- teolojisi kitabın sosyoekonomik taraflarında içkin karamsar görüşü dengeleyecek iyimser bir boyut sunar. Eğer Malthus'un teolojisi dünyaya yüzünü dönmek yerine sırt çeviren cinsten olsaydı, eğer hayatın lezzetlerinde püriten bir şekilde geri çekilmeyi savunsaydı, eğer hayatı sadece bir imtihandan ibaret görseydi, demografik karamsarlığa karşı duracak teolojik iyimserlik pek az olurdu ve nüfus ilkesi -bütünüyle ele alındığında- karamsar sonuçlara götürürdü. Fakat ruhun olgunlaşması (growth of mind) teolojisi, nüfus ilkesini tamamen farklı bir perspektife yerleştiriyor. Nüfus baskısı ilahi planın parçası haline geliyor ve onun vasıtasıyla insan yeryüzünün üretken potansiyelini geliştirecek şekilde tahrik ediliyor ve bunu yaparken kendi ruhunun olgunlaşmasını sağlıyor. Malthus kendisinin ılımlı iyimserliğine karşı yapılan eleştirilere karşı direnmiştir. Malthus'un nüfus ilkesinden kendisinin üretmediği kasvetli çıkarımlar yapılmış, fakat bunu yapanlar onun nüfusun gıda miktarını aşma temayülü temel kavramını kabul edip onunla birlikte doğum kontrolünün teşvik edilmesini reddederken, onun nüfus ilkesinin teolojik boyutunu ya göz ardı etmişler yada reddetmişlerdir.

Malthus'un kitabının iktisadî, demografik veya sosyolojik bir eser olmasından ziyade teolojik bir eser olduğunu söylemek muhtemelen abartılı olmayacaktır. Biliyoruz ki kitabın kökeni, Malthus ve babasının arasındaki 'toplumun gelecekteki iyileşmesi' üzerine bir tartışmadan neşet eder ve de Malthus, Godwin ve Condorcet'in ütöpik vizyonlarını reddeder. Ferdi ve sosyal mükemmelliğin onların tavsiye ettiği reformlar – meselâ evlilik ve özel mülkiyetin kaldırılması- yoluyla ulaşılamayacağını öne sürer, çünkü bu tip reformlar nüfus sorununu daha da kötüleştirecektir. Ama Malthus'un kitabı gösteriyor ki Malthus sadece itirazda bulunmaktan memnun değildir. O, Condorcet ve Godwin'e karşı duracak mantıklı ve ikna edici bir alternatif dünya modeli de ortaya koymak konusunda kafa yormaktadır. Bu dünya görüşü ki Kitab'ın ilk baskısının iki teolojik bölümünde en açık seçik şekilde sunulmuş ve bir ölçüde de sonraki baskılarda da yer almıştır. Bugün işte bu görüş genellikle gözardı edilmekte veya gereksiz bir ek olarak ele alınmakta ve dolayısıyla da Kitap iktisat üzerine bir eser olarak görülmektedir. Fakat gerçekte Malthus sadece ulusların zenginliği üzerine değil insanın olgunlaşması üzerine yazmak için yola çıkmıştır. Kaygısı -Godwin ve Condorcet gibi- sadece maddi servet değil en geniş anlamıyla beşeri ilerlemenin şartlarıdır ve sadece aşırı zorlama bir kesip çıkarma ile Kitap iktisat üzerine bir risaleye indirgenebilirdi. [27]

Kitabın tüm edisyonlarında, Malthus'un nüfus teorisinin akılcı veya çelişik yönleri ortaya çıkmaktadır, eğer bunlar teolojik fikirlerden ayrılırlarsa. Bazı yorumcuların gözünde mantıksız olma gibi bir ün kazanmıştır fakat bu ün fikirlerinin sisteminden kaynaklanmaz fakat teolojik yönleri gözardı eden basite indirgeyici yorumlardan kaynaklanır.

Meselâ, nüfus baskısının sefalet ve rezilete götürdüğünü öne sürdükten sonra nüfus büyümesinin arzu edilir bir şey olduğunu söylemesi mantıksız gözülür. Buna göre onun sıfır nüfus büyümesini savunması beklenir. Lâkin onun teolojik sisteminin içinde çelişki yoktur çünkü Yaradanın muradı yeryüzünün dolması ve çünkü ruhun olgunlaşması için sürekli ve küresel nüfus baskısını gerekli görmesidir.

Bir başka çelişki ise Politik Ekonominin İlkeleri (1820 ve 1836) kitabını kuşatır. Madem ki maddî servet-teki herhangi bir artış, yakın zaman içinde, yaşam standardını geçim seviyesine-karın tokluğu seviyesine kadar geri çekecek olan nüfus artışı tarafından bastırılacaktır, neden iktisadî kalkınmanın sebeplerini analiz etmek için bu kadar çaba sarfetmiştir? Eğer 'Nüfus' kitabında servet gelişiminin tüm insanlık için çok zor olduğunu söylediye neden 'İlkeler' Kitabında servetin gelişimin sebepleri ile ilgilenmiştir? Bu şekilde ifade edilirse onun konumu açık bir şekilde tutarsız gözülür. Fakat onun teolojik örgüsünün içinde tutarsızlık yoktur çünkü serveti yaratma mücadelesi yeteneklerin gelişimini teşvik eder, bu da ruhun olgunlaşmasının bir parçasıdır ve çünkü yanlış ekonomi politikalarının, nüfusu 'tam kadrosuna' ulaşmaktan geri bırakmasını arzu etmemektedir. [28]

Ayrıca ihtiyatlı bir şekilde nefsin dizginlenmesi politikası da ilk bakışta onun nüfus teorisine mantiken uymamaktadır. Eğer ihtiyatlı bir şekilde nefsin dizginlenmesi, insan doğası üzerine insan-üstü taleplerde bulunuyorsa, nüfus sorununa etkili bir çözüm olamayacaktır. Lâkin başka bir açıdan, eğer nüfus baskısı nefsin dizginlenmesi tarafından etkin biçimde azaltılabilirse, Malthus nüfus fazlalığı tehlikesine karşı bir cevap bulmuş olmayacak mıdır? Niçin bu mesele hakkında daha da fazla yazmaya zorunlu hissetmiştir? Bu çelişki de yine onun teolojisinin bağlamında çözümlenebilir. Buna göre nefsin dizginlenmesi (prudential restraint) kendi için bir amaç olarak değil fakat gerçek amaç olan ruhun olgunlaşmasına erişmede bir araç olarak görülür. Nefsin dizginlenmesini uygulama girişimleri başarılı olabilir de olmayabilir de, fakat girişimlerde karşılaşılan zorluklarda maddeden ruhun gelişimi için olan ilahi planının bir parçasıdır.

Malthus'un teolojik fikirlerinin değeri hususunda ne düşünülürse düşünülün, Malthus'un ileri sürdüğü şekilde onun nüfus ilkesinin anlamlı bir şekilde tartışılması veya düzgün bir şekilde yorumlanması, teorinin teolojik çerçevesinden ayrıldığı takdirde şüphelidir. Nüfus teorisyeni Malthus ilahiyatçı Malthus'tan ayrılamaz.

DİPNOTLAR

1. Meselâ bu makalenin okuyuculardan biri, Viner'in Tertullian'ın görüşlerindeki Malthusçu havaya dikkat çekmesini işaret etti. J.Viner 'Religious Thought and Economic Society: Four Chapters of an Unfinished Work', ed. J.Melitz ve D.Winch, History of Political Economy 10 (1978):34. Başka bir okuyucu ise 'Malthus'un teolojik perspektifinin Aristotelesçi havasını yorumladı:... Politika'nın birinci kitabında Aristoteles insanın zaruri ihtiyaçlarını karşılar karşılmaz nihai amacının ruhani gelişme olduğu tezini geliştirdiğini' belirtti.
2. Aynı bir makalede Malthus'un teolojik görüşlerini kimin etkilediği ve Malthus'un demografi ve teoloji arasındaki bağ üzerine görüşlerinin o konudaki düşünce geleneği ile olan irtibatı sorularının peşine düşülmesi umulmaktadır.
3. Bu makalenin amaçlarına uygun olarak bu fikirler toplu halde teolojik olarak betimlenmiştir. Bunun nedeni ise onları Malthus'un demografi ve iktisat üzerine olan fikirlerinden ayırt etmektir. Fakat onların bazılarının metafizik, felsefe, kozmoloji, doğal teoloji veya etiğe dahil olabileceği de kabul edilir.
4. Essay, 1st ed., repr. for the Royal Economic Society (Londra, 1926) s.361-62. (Kitabın altı baskısı Malthus hayattayken basıldı: 1798, 1803, 1806, 1807, 1817, 1826.)
5. Hayatın üzüntüleri ve sıkıntıları...kalbi yumuşatmak ve insanileştirmek, toplumsal hoşgörüyü uyandırmak, tüm Hristiyan erdemleri doğurmak ve hayrın gerçekleşebileceği bir ortam yaratmak için...gerekli gözükmektedir. Refahın tekdüze yoluna olan genel temayülü şahsiyeti yüceltmez, aşağıya çeker.
6. Bu konu hakkındaki görüşlerini şu şekilde dile getirir: 'Eğer insanın yeryüzündeki durumu hakkında farklı bir görüş serdetmeyi denersem umarım affedilirim' (a.g.e., s.349)
7. A.g.e., s.367. 'Ruhun olgunlaşması' derken Malthus sadece bilginin ve zekanın gelişiminden bahsetmez. Bu kavram insanın akli, ahlaki, kültürel, estetik ve manevi değerlerinin gelişimi ile birlikte servet oluşturmaya yarayacak yeteneklerin de gelişimini içerir. Teilhard de Chardin'in 'noosphere' kavramından pek de farklı değildir. (*Noosphere/Akıl Küresi: Bu fikre göre Tanrı 'büyük patlama' yani kainatın yaratılışı ile birlikte daha basitten daha mürekkebe giden bir süreç başlamıştır. Bu sürecin en kamil meyvesi ise insandır. İnsan ise birlikte yaşamaya başlamış, birlikte iş yapmıştır. İşte bu fikre göre süreç insan teklerinin bir bütün içinde oluşturacağı ortak akla doğru gitmektedir. Yani insanlar biraraya gelip birlikte iş yapacakları kurumlar ortaya çıkaracaklardır. Esasen bu tip bir fikri Muhammad Mahdi'nin 'A Love Story: Bir Aşk Hikayesi' isimli Büyük Patlamadan İtibaren nasıl basitten karmaşığa doğru düzenli bir şekilde gittiğine dair kitabı faydalı olacaktır. Daha fazla bilgi için Teilhard de Chardin'in 'İnsanın Tabiattaki Yeri' kitabı. -Ç.N.)
8. Essay, 1.ed., s.352. Her ne kadar Malthus, Tanrı'nın kamil insanı anında yaratmayıp buna ulaşılması için bir süreç gerektiriyor dediyse de mucizelerin de anlak yaratıcı eylemlerde bulunabileceği imkanını da kabul eder gözüktür.
9. Salih Mirzabeyoğlu 'İktisat ve Ahlak' kitabının girişinde (s.13) şöyle der: 'Allah bu yeryüzünü ve istihsal sahalarını hikmetle yaratmıştır; marmur, semereli ve faydalı kılınması hikmetiyle...Eğer halk dünya mamurluğundan ne fayda erişeceğini ve yeryüzünü kupkuru bırakmaktan ne günah doğacağını bilseydi, gayesini ve vücut hikmetini tamamiyle anlamış olurdu. Toprağından bin batman mahsul çıkacak bir insan, eğer ihmal ve isteksizlik yüzünden dokuz yüz batman mal elde edecek olur ve aradaki yüz batman fark insanların istifadesinden uzak kalırsa biliriz ki, bunun hesabı kendisinden sorulacaktır. İnsanların faydasına sarfedecek bir vaziyeti bulunduğu halde bundan kaçan, yeryüzünün umranında pay sahibi olmak istemeyen ve üstelik bunun ismini, dünyayı terk, zühd ve takva koyan insan, Şeytandan başka kimseye tabi değildir...' (Ç.N.)
10. Kötülük sorununa bu yaklaşım Malthus'un Kutsal Kitap'ın yorumundaki açıklamalarında da açıkça ayrıca.
11. Essay, 1.ed., s.395-396
12. İlahi kudrete getirilen bu kısıtlama Otuz Dokuz Maddenin Madde 1'inde yer alan Tanrı'nın 'sonsuz kudreti' doktrini ile çelişmektedir; eğer bu maddeye katı bir lafzi yorum verilirse. Malthus 1788'de Lisans derecesi imtihanından önce 39 maddeye katılması gerekiyordu ve büyük ihtimalle Walesby'de 1803'te rektör olduğunu bu yine yapması gerekiyordu.
13. Essay, 1.ed., s.375-76
14. Bunun hakikaten ilahi kudreti sınırlandırma olduğu daha fazla tartışma götürür bir sorudur. Bkz meselâ G.Stanley Kane, 'The Concept of Divine Goodness and the Problem of Evil', *Religious Studies*, Mart 1975, s.49-71
15. (ing.prime matter) Tümüyle gizil bir biçimde, potansiyel olarak varolan, her tür özellikten yoksun dayanak. Tüm fiziki nesnelere aynı olan ve aktif güç ya da ilkeler tarafından şekillenen madde. Hiçbir yerde tek başına varolmayan, bundan dolayı, bir soyutlamanın sonucu olan ve ancak madde ve formdan meydana gelen bireysel şeylerin

- doğasındaki bir öge olarak varolan dayanak. (Ç.N.- Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü , Paradigma Yayınları)
16. Bu doktrine göre bazı insanların ve düşmüş meleklerin (Hristiyan inancına göre bazı meleklerin lanetli olduğuna inanılır) ölümden sonra cehennem azabı yerine yok olacaklarına dair bir inanç. (Ç.N.)
 17. (İng. Conditional immortality) Bu doktrine göre ise ölümsüzlük ancak Mesih'e inanmakla mümkün olabilir. Asli günah ölümlü dünyaya getirdiğinden insanın ölümsüzlüğe tekrar erişebilmesi için ilahi bir lütuf, hediye olarak inanlara bu ölümsüzlük verilir. (Ç.N.)
 18. Essay, 1.ed., s.354-190
 19. Bkz. H.W.Fulforf, 'Conditional Immortality', Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings (1910), 3:823-25, ve G.C.Joyce, 'Annihilationism' a.g.e., 1:544-49.
 20. Bu Bonar görüşü değildir. Kendisi 'metafizik ve teolojik bölümler, olduğu gibi, çalışmanın bir kesiti görünüşü vardır, her ne kadar bunların düşüncesi kitabın akışı ile mantiken yeterli derecede bağlantılıdır.' O, Malthus'un teolojik görüşlerinin 'genel anlamda kişisel bir ilgi' olduğunu düşünür ve 'büyük iktisatçının kötülük sorununa hücum etmek için alanın dışına çıktığını' öne sürer. Malthus'un metafizik görüşlerini daha genişçe ele almaktan alıkoyan, (bkz Essay, 1.baskı, s.356 n.) sekteye uğratan şeyden ise üzüntü duymaz. Bkz J.Bonar, Malthus and His Work (1885), s.38-40.
 21. İlk baskının son iki bölümündeki teolojik fikirlerin bazıları sonraki baskılarda da muhafaza edilmiştir fakat ayrı olarak teolojik bölümlerde toplanmamış, çalışmanın farklı yerlerine yerleştirilmiştir.
 22. Essay, 5.ed., 1817, Cilt 3, Ekler, s.427
 23. [W.Otter], 'Memoir of Robert Malthus', içinde T.R. Malthus, *Principles of Political Economy*, 2.baskı (1836), p.lii. Malthus'un liyakat sahibi otoriteler olarak saydıklarını görüşüne hürmeten radikal teolojik görüşlerini geri çekmedeki istekliliği, onun kişiliğinin uzlaşıcı ve tartışmacı olmayan yönüne bir şahittir. Bu yönü ayrıca otuz yaşındayken babasının ilk yazı denemesini basmaması yönündeki ricasına uymaktaki istekliliğinde de gözükür. 'The Crisis, a View of the Present Interesting State of Great Britain, by a Friend to the Constitution.' Cf. [Otter], s.xxxv.
 24. Meselâ, Essay, 4.ed., 2:244, 258-59, 328
 25. Meselâ, a.g.e., 2:239, 241, 478.
 26. Meselâ, a.g.e., 2:239, 241.
 27. Meselâ, Essay, 4.ed., 2:4, 13, 240, 323, 478.
 28. Essay, 2.ed. (1803), s.v. Bayan Patricia James kendisini Malthus biyografisinde (*Population Malthus: His Life and Times*, Londra 1979, s.119) bu açıklamanın Kitab'ın ikinci baskısının Önsözünden çıkarıldığına ve bu Önsözün üçüncü ve sonraki baskılarda yeniden basıldığına işaret eder ve şöyle yorumlar: 'Bu çıkarılmanın ardındaki niyetineski geleksel olmayan görüşlerinden geri adım atmak olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyeceğiz.'
 29. S.M.Levin, Malthus'un ruh teorisinin tüm sisteminde oynadığı bütünleyici ve iyimser role vurgu yapmıştır: 'Malthus bir ruh teorisinin ipliklerini nüfus üzerine söylevinin dokusunun üzerine teolojik önkabullerin renkleriyle birlikte dokumuştur...ruh teorisi, nüfus kanununu tesirinin bir sonucu, sefalet ve sıkıntılara karşı sadece bir dengeleyici unsur değil, fakat geriletici faktörlere karşı da kısmen dengeleyendir, çünkü ruh olmadan mevcudiyetin hiçbir insanileştirilmesi olamaz. 'Malthus and the Idea of Progress', Journal of the History of Ideas, 27, (1969):99, 106-7
 30. Essay, 1.ed., titlepage ve p.i. Bonar (supra, n.16), s.7-8
 31. Bonar (s.5) şöyle der: 'Nüfus Üzerine kitabında [Malthus] yoksulluğun doğasını ve sebeplerini araştırıyordu, aynı Adam Smith'in servetin doğası ve sebeplerini araştırıldığı gibi.' Yoksulluğu araştırma ile serveti araştırma arasındaki ayırımın şihai olmaktan öte olabileceği sorusunu bir kenara bırakırsak, bu yorum, Kitab'ın onun teolojik ve dünya-görüşü açıklaması hedeflerini bir kenara itmek pahasına iktisadi hedeflerini abartıyor gözükmektedir ki böylesi bir yorum daha çok Malthus'un *Politik Ekonominin İlkeleri (Principles of Political Economy)* kitabını tanımlar.
 32. Malthus, *Principles of Political Economy*, 2.ed. (1836), s.158

KARL MARX: DİNDAR KIYAMET-BİLİMCİ OLAN KOMÜNİST

MURRAY ROTHBARD

BİNYILCI KOMÜNİST MARX

Marx tarafından oluşturulmuş girift ve devasa düşünce sisteminin anahtarı aslında gayet basittir: *Karl Marx bir komünistti*. Görünüşte beylik ve basmakalıp olan bu ifade Marksizmin jargonu ile dolu çok sayıda felsefi, iktisadi ve kültürel kavram ile yanyana duruyor, gerçi Marx'ın komünizme olan adanmışlığı onun önemli odağıydı, sınıf mücadelesi, diyalektik, artı değer teorisi ve diğer kalanlardan çok daha merkeziydi. Komünizm insanlığın tarih boyunca çektiği çileleri değerli kılacak yüce hedef, vizyon, arzu, nihai gayeydi. Tarih çilenin, sınıf mücadelesinin, insanın insanı sömürsünün tarihiydi. Hristiyan ilahiyatında Mesih'in dönüşü gibi tarihe bir nokta koyacak ve yeni bir cennet ile yeni bir yeryüzü inşa edilecek, dolayısıyla komünizmin kurulması insanlık tarihine bir nokta koyacaktı. Ve nasıl ki binyıl-sonrası []Hristiyanlara göre insan Tanrı'nın peygamberleri ve azizlerinin önderliğinde Yeryüzünde bir Tanrı Krallığı kuracaksa (binyıl-öncesi Hristiyanlar için İsa'nın böylesi bir krallığı kurarken birçok insan yardımcısı olacaktır) Marx ve diğer komünist ekollere göre de insanlık seküler azizlerin önderliğinde yeryüzünde seküler bir formda Tanrı Krallığını kuracaktır.

Mesihçi dini hareketlerde, binyıl (milenyum)ın kurulması muazzam, şiddetli bir başkaldırı,devrim, bir Armageddon, vahiye kıyamete dair haberler arasında da yer alan iyiyle kötünün savaşı yoluyla gerçekleşecektir. Bu devasa çatışmadan sonra ise milenyum, yeni bir barış ve uyum, adaletin hüküm sürdüğü çağ yeryüzünde kurulacaktır.

Marx kesin bir şekilde komünizme tedrici ve evrimsel bir süreç ile, iyiliğin istikrarlı bir şekilde ilerlemesiyle ulaşabileceğini düşünen ütöpik sosyalistleri reddetti. Bunun yerine Marx geçmişe dönerek yüzü-

nü apokaliptiklere, binyıl-sonrasına (post-millennial) inanan zorlamacı Alman ve Hollandalı onaltı yüzyıl Anabaptistlerine, İngiliz İç Savaşı sırasında binyılcı tarikatlara ve ahir zamanda milenyum kurulmadan önce kanlı bir Armageddon savaşını öngören çeşitli binyıl-öncesi (pre-millennial) Hristiyan cemaatlerine döndü. Gerçekten de apokaliptik binyıl-sonrasıcılar tedricen iyiliğin ve azizliğin insanlığa yayılmasını beklemeye redderek milenyumun ancak son bir iyilik ve kötülüğün, azizler ve günahkarların arasında şiddetli bir son mücadele ile gerçekleşebileceğine inanan binyıl-öncelerine katıldılar. Şiddete dayanan küresel devrim Marx'ın versiyonuna göre proleterya (işçi sınıfı) tarafından gerçekleştirilecek, kendi binyılınını, komünizmin gelişi için önüne geçilmez bir araç olacaktı.

Gerçekte Marx, binyıl-önceleri gibi, daha da ileri giderek apokalipsten hemen önce (şafaktan önceki karanlık) yeryüzündeki kötülüğün hakimiyetinin en üst noktada olacağına inanıyordu. Binyılcılar gibi Marx da Ernest Tuveson'un yazdığına göre;

Dünyada önce kötülük zirveye ulaşmalı ki tam bir tepeden tırnağa devrimle ortadan kalsın...

Mevcut dünyanın mükemmelliğiyle ilgili binyılcı karamsarlık olağanüstü bir iyimserlikle çakışıyor. Binyılcının inancına göre tarih öylesine işliyor ki kötülük zirve yaptığında umutsuz durum tersine dönüyor. Toplumun asli, gerçek ahenkli durumu eşitlikçi bir düzende yeniden kuruluyor. [1]

Çeşitli ütopyacı sosyalist grupların aksine, dindar mesihçiler gibi Karl Marx da gelecekteki komünizmin özelliklerini ayrıntılarıyla belirtmemiştir. Meselâ Marx'a kalmamıştı ütopyasındaki insan sayısını, evlerin şekline ve yerini, şehirlerin modellerini bir bir anlatmak. Öncelikle, tabiatı gereği yaratıcıları tarafından ayrıntılı biçimde planlanan ütopyaların kendine özgü meczubane bir havası vardır. Fakat aynı öneme sahip bir başka husus ise birisinin ideal toplumunun ayrıntılarını birbir anlatması zaten iddia edildiğine göre kaçınılmaz olan geleceğin dünyasından şaşkınlık ve gizem gibi kritik unsurları ortadan kaldırmış olurdu.

Fakat bazı özellikler genelde tüm komünizm vizyonlarında benzerdir. Özel mülkiyet ortadan kaldırılır, bireycilikten vazgeçilir, şahsiyetin üzerinden geçilir dümdüz edilir, tüm mülkiyet komün tarafından sahiplenilir ve idare edilir ve bu yeni kollektif organizmanın ferdi birimleri, atomları bir şekilde birbirine 'eşit' hale getirilir.

Marksistler ve Marksizm üzerine araştırma yapanlar komünizmin bütün Marksist sisteme olan merkeziliğini görmezden gelme eğilimindedirler. [2] 1930 ve 1940'ların 'resmi' Marksizmde, komünizm kısmen emek-değer teorisi, sınıf mücadelesi, veya tarihin maddeci yorumu üzerine sözde bilimsel vurgunun kısmen taraftarıydı, Sovyetler Birliği ise Gorbachev'den bile önce, sosyalizmin sorunlarıyla boğuşurken komünizmin hedefini herşeyden çok bir utanç olarak gördü. [3] Benzer olarak, Louis Althusser gibi Stalinciler 1848 öncesi Marx'ın 'hümanizm', felsefe ve 'yabancılaşma' üzerine olan vurgularını bilimsel ve Marksist-öncesi olarak tanımlayarak uzaklaştırdılar. Öte yanda 1960'larda Herbert Marcuse gibi yeni sol Marksistler arasında ise sonradan ortaya çıkan despotizme rasyonalistçe bir giriş olan ve Marx'ın erken dönemdeki humanizme ve insan 'özgürlüğüne' yaptığı vurguya ihanet olan 'bilimsel ekonomist' Marx'ı reddetmek moda haline geldi. Bunun aksine, Marksist çalışmalarda [4] gittikçe ar-

tan fikir birliğine katılıyorum. Buna göre en azından 1844'ten beri ve belki de daha da erken dönemde, sadece tek bir Marx vardır, bu 'hümanist' Marx hayatının geri kalanında peşine düşeceği hedefi oluşturmuştur: devrimci komünizmin apokaliptik zaferi. Bu görüşe göre, Marx'ın sonraki kapitalizmin iktisadını araştırması ise sadece bu zaferi sözde kaçınılmaz kılan mekanizmayı, 'tarihin kanunu'nu araştıran ibaretti.

Fakat bu durumda, komünizmin bu sözde hümanistik hedefinin doğasını, bu 'özgürlüğün' manasının ne olduğunu ve yirminci yüzyıldaki Marksist-Leninist rejimlerin dehşet verici sicillerinin temel Marksçı özgürlük kavramsallaştırmasına dahil olup olmadıklarını sorgulamak hayati hale geliyor.

Marksizm dini bir inançtır. Bu ifade Marx eleştirmenleri arasında yaygındır ve Marksizm açıkça dinin bir düşmanı olduğundan, böylesine bir çelişkili ifade birçok Marksiste rahatsızlık verecektir, zira bu, Marksizmin yaslandığı sözde koyu bilimsel materyalizme açıkça meydan okumaktır. Günümüzde, işin tuhafı şu ki bir özgürlük teolojisi çağı ve Marksizm ve Kilise arasındaki diğer yakınlaşmalarla birlikte Marksistlerin kendisi de aynı şeyi süratle ilan ediyorlar. Kesinlikle, Marksizmin bir 'din' gibi görev yaptığı bir huyları da sistemlerini apaçık hata veya mantıksızlıklara karşı korumak adına her çareye başvurmuşlardır. Böylece, Marksçı öngörülerini hüsrana uğradığında, her ne kadar sözde bilimsel tarih kanunlarından türetseler de, Marksçılar orijinal öngörünün şartlarını değiştirmek için her yola başvururlar. Bunun en meşhur örneği ise Marx'ın kapitalizmde işçi sınıfının fakirleşmesi kanunudur. Ne zaman ki işçilerin endüstriyel kapitalizmde yaşam standartlarının düşmek yerine yükseldiği açık hale geldi, o zaman Marksçılar Marks'ın 'aslında' fakirleşmeden kastının sefilleşme değil nisbi mahrumiyet olduğu görüşüne döndüler. Bu sıkıştıklarında sarıldıkları görüşün sorunlarından biri ise fakirleşmenin proleter devriminin itici gücü olduğunun farzedilmesidir ve çünkü işçilerin bir yata sahipken kapitalistlerin beş veya altı tanesine sahip olduklarından dolayı kanlı devrime başvuracaklarını hayal etmek zordur. Başka bir meşhur örnek ise Böhm-Bawerk'in kati suretle gösterdiği şekliyle emek-değer teorisinin kapitalizmde malların fiyatlandırmasını açıklayamacağına dair birçok Marksçının cevabıdır. Yine, sığındıkları cevap Marksın 'aslında kastettiğinin' [5] piyasa fiyatlandırmasını açıklamak olmadığı fakat sadece söylemek istediği çalışma saatlerinin metalara mistik için 'değerler' yerleştirdiği lakin bunların kapitalist piyasanın işleyişleri ile alakasız olduğudur. Eğer bu doğru olsaydı, Marksın neden hayatının büyük bölümünde Kapital'i tamamlamak ve değer-fiyat sorununun çözmek için emek harcadığını görmek zor olacaktır.

Belki de Marks'ın değer teorisinin fanatik savunucularına karşı en uygun yorum zeki, nüktedan, Marx'ın dini bir peygamber olduğunun farklı bir boyutuna değinen Alexander Gray'den gelir:

Böhm-Bawerk veya Joseph (H.W.B.)nin Marx'ı incelemelerine şahit olmak yavan bir lezzettir; çünkü bunlar yavan, sıkıcı yazarlardır, o kadar sıkıcıdır ki kelimelerin görünen anlamlarına yapışır, fakat farketmezler ki Marx'ın gerçekten demek istediğinin Marx'ın kuşkusuz söylediğiyle hiçbir zorunlu bağlantısı yoktur. Fakat Marx'ın çevresinin arkadaşlarıyla kuşatıldığına şahit olmak tarifsiz, başka bir boyuttan adeta, bir zevktir. Çünkü açıktır ki hiçbiri Marx'ın ne demek istediğini gerçekten bilmez; ve gerçekten ne konuştuğuna dair ciddi bir şüphe içindedirler; ve Marks'ın kendisinin de ne yaptığını bilmediği hususunda ipuçları vardır. Özellikle, Marks'ın 'değer' derken ne düşündüğünü söyleyecek kimse yoktur. Kapital, bir anlamda, üç ciltlik değer teorisini ve onun çok

sayıdaki uygulamasını izah eden bir eserdir. Buna rağmen Marx hiçbir zaman 1867'den 1894'e kadar ki yazılarda herkesin bilmeye can attığı 'değer' ile ne kastettiğini söylemeye tenezzül etmez. Wissenschaft (bilim), sloganlar, mitler veya sihirli sözler midir derdiniz? Denilir ki Marks bir peygamberdi..ve belki de bu önerme en iyi yaklaşımı sağlar. Kimse daha az ilhamlı insanların maruz kaldığı testleri Jeremiah veya Ezekiel'e uygulamaz. Belki de dünyanın ve çoğu eleştirmenin yaptıkları hata, Marks'ı yeterince peygamber, yâni mantığın ötesinde, şifreli ve anlaşılmasız sözler dile getirip de her insanın dilediği gibi yorumladığı bir insan- olarak bakmamalarıdır. [6]

TÜRLERİN KURTULUŞ SÜRECİ (REABSORPSİYON)TEOLOJİSİ

Fakat Marksizmin din olarak doğası Marksçıların [7] çılgınlıkları ve kaytarmalarından veya Marksçı yazıların şifreli ve çoğu zaman anlaşılmasız doğasından çok daha derinlere iner. İşte bu yüzden bu makalenin tezi, kritik hedef olan komünizmin, belirli tipte bir dini kıyamet-biliminin ateist versiyonu; oraya doğru giden sözde önlemez süreç olan diyalektiğin, tıpkı dini tarih kanunlarının bir şekli; hümanist Marksçılar tarafından algılandığı üzere göya kapitalizmin ana sorunu olan 'yabancılaşma' sorununun da tıpkı dinin tüm yaratılmış evrene karşı duyduğu metafiziksel sıkıntının ateist bir versiyonu olduğudur.

Bildiğim kadarıyla kaçınılmaz şekilde etkili bu dini tanımlayacak üzerinde anlaşılmasız bir isim yoktur. Bir isim 'süreç teolojisi'dir fakat ben bunun yerine 'reabsorpsiyon teolojisi' olarak adlandırıyorum zira 'reabsorpsiyon' kelimesi sözde önlenemez insanlık tarihinin nihai noktasının vurguluyor, hem de farzedilen başlangıç noktası olan yaratılış öncesi Tanrı ile birliği.

Leszek Kolakowski, Marksizm üzerine olan devasa eserinde işaret ettiği üzere, reabsorpsiyon teolojisi üçüncü yüzyılda Yunan filozof Plotinus ile başlar ve Plotinus'tan Hristiyan Platonculardan bazılarına geçer ve orada Hristiyan bir sapkınlık olarak yerini alır. Yerleşik Hristiyan düşüncesine aykırı olan bu düşünce tekrar tekrar ondokuzuncu yüzyıldaki filozof John Scotus Erigena ve ondördüncü yüzyılda Meister Johannes Eckhart gibi Hristiyan mistiklerin çalışmalarında su yüzüne çıkar. [8]

Reabsorpsiyon teolojisinin doğasını ve derin çıkarımlarını en iyi şekilde bu aykırı düşüncüyü Hristiyan yerleşik düşüncesiyle karşılaştırıldığında idrak edilebilir. En baştan yâni kreatoloji/yaratış-bilim yâni ilk günlerin bilimi veya disiplini ile başlıyoruz. Tanrı evreni niçin halk etti? Geleneksel Hristiyan cevabı Tanrı'nın evreni hayırseverliğinden ve mahlukat için duyduğu taşan sevgiden halk ettiğidir. Yaratılış dolayısıyla iyidir ve harikuladedir; sevimsiz olay ise insanın Tanrı'nın kanunlarına itaat etmemesi ve sonucundaki günahattan ötürü Cennet bahçesinden çıkarılmasıdır. Bu Düşüş'ten Tanrı'nın insan bedeninde vücut bulmayışıyla (enkarnasyon) ve İsa Mesih'in Çarmıhta kurban edilmesiyle aklanılabilir, borcunu ödeyebilir. (redemption). Düşüşün ahlaki bir şey olduğuna ve Yaratılışın kendisinin metafizik açıdan iyi olduğuna dikkat edin. Ayrıca da geleneksel Hristiyanlıkta Tanrı suretinde yaratılan her insan tekinin olağanüstü önemi olduğunu ve her bireyin kurtuluşunun da kritik bir öneme sahip olduğunu da hatırlınızda tutun.

Fakat Reapsorpsiyon teolojisi çok farklı bir yaratılış-bilimden kaynaklanır. Onun önemli inançlarından bir tanesi, Yaratılıştan önce insan, yâni açıkçası tüm insan türü her bir fert değil, muazzam bir kozmik damlanın içinde Tanrı ile birlik ve hattâ doğa ile birlik olmuş, mutlu birlik içinde var oldu. Hristiyan görüşe göre, Tanrı, insanın aksine, mükemmeldir ve dolayısıyla kendisini iyileştirmek adına eylemlerde bulunmaz. Fakat reabsorpsiyoncular için, Tanrı insanlarla benzer olarak eyler: Tanrı Mises'in dediği

'hissedilen rahatsızlıktan', mevcut durumunun memnuniyetsizliğinden dolayı eyler. Başka bir ifadeyle Tanrı evreni yalnızlıktan, memnuniyetsizlikten veya genel olarak gelişmemiş yetenekleri geliştirmek için yaratır. Tanrı evreni hissettiği ihtiyaçtan yaratır.

Reabsorpsiyoncu görüşe göre, Yaradılış, harikulade ve iyi olmaktan ziyade esasen ve metafizik açıdan kötüdür. Çünkü çeşitlilik, bireysellik ve ayrılık üretir ve böylece insanın Tanrı ile sevdiği kozmik birlikten ayırır. İnsan şimdi kalıcı olarak Tanrı'dan 'yabancılaşmıştır', bu asıl yabancılaşmadır; ve ayrıca diğer insanlardan ve doğadan da. İşte bu kozmik metafiziksel ayrılıktır Marksçı 'yabancılaşma' kavramının merkezinde yatan, yoksa şimdilerde düşündüğümüz gibi birinin fabrikasının işleyişine hakim olamayışının verdiği şahsi sancı veya servete veya siyasi güce erişimin eksikliği değildir bu. Yabancılaşma kozmik bir haldir ve psikolojik bir şikayet değildir. Reabsorpsiyoncular için, dünyanın önemli sorunları ahlaki bozukluktan değil fakat yaratılışın kendisini asli doğasından ileri gelir.

Budizm ve çeşitli panteist dinler, hem de birçok mistikler, bu kozmik yabancılaşmadan kurtulmanın kısmi bir yolunu sunarlar. Böylesi panteistlere göre, Tanrı-İnsan ve Doğa birdirler ve öyle olmaya devam ederler ve fertler bu arzu edilen birliği Nirvana'ya (hiçlik) ulaşınca ve ferdi benlik -en azından geçici olarak- yok edilinceye kadar çeşitli şekillerde talimlerle yeniden kazanabilirler. [9]

Fakat reabsorpsiyoncular tarafından sunulan Çıkış Yolu farklıdır. Öncelikle, bu yol tür olarak insana sunulur, herhangi bir özel bireye değil. İkincisi ise yol, dini olarak belirlenir ve önüne geçilemez Tarih Kanunudur. Çünkü reabsorpsiyonculara göre yaratılışın bir iyi ciheti vardır: O da Tanrı ve insanın, tarih aracılığıyla yeteneklerini, kendi potansiyellerini gerçekleştirmeleri ve geliştirmeleridir. Aslında, tarih kendisi yoluyla bu potansiyellerin gerçekleştiği ve Tanrı ile insanın her ikisinin de kendilerini mükemmelştirdikleri süreçtir. O zaman işte nihayet kıyamet-bilime geliyoruz, Son Günlerin bilimine. Nihayetinde tekrardan muazzam bir biraraya gelme, bir reabsorpsiyon olacaktır. Bu buluşmada ise sadece tanrı ve İnsan nihayet tekrar biraraya gelmeyecek fakat daha yüksek, mükemmel bir seviyede biraraya geleceklerdir. İki kozmik varlık- Tanrı ve insan (ve muhtemel Doğa da)- şimdi buluşur ve daha yüce bir makamda birleşirler. Yaradılışın eziyet veren durumu geride kalmıştır, yabancılaşma sonunda bitmiştir ve insan Evine daha yüksek bir yaratılış-sonrası seviyede geri döner. Tarih ve dünyanın sonu gelmiştir.

Reabsorpsiyonun önemli bir özelliği ise tüm bu 'mükemmeleşme' ve 'tekrar biraraya gelme' besbeli sadece bir tür-toplu seviyede vuku bulmaktadır. Ferd olarak insan bir hiçtir, basit bir hücredir büyük toplu insanlık organizmasında; sadece bu yolla diyebiliriz ki asırlar boyunca 'insan' gelişir veya 'kendisini' gerçekleştirir, 'kendisinin' yaratılış öncesi halinden yabancılaşmanın acısını çeker ve nihayet daha üst bir makamda Tanrı ile birliğine 'geri döner'. Şimdiden bunun Marksçı komünizm hedefiyle irtibatı açık hale gelmektedir; 'yabancılaşma' kaçınılmaz tarihin komünist sonu ile birlikte sona eren 'yabancılaşma' insan türünüktür, herbir insan sonunda diğer insanlarla ve Doğa ile (Marx'a göre, yaratıcı olarak Tanrı'nın yerine geçen insan türü tarafından 'yaratılmıştır') biraraya gelmiştir, birleşmiştir.

Tarihin hedefi olarak komünizm ile sonra ilgileneceğim. Burada kendisi yoluyla tüm bu hadiselerin vuku bulması gerektiği ve zorunlu olarak da vuku bulan *süreçe* odaklanıyoruz. İlk olarak, yaratılış öncesi kozmik bir damla vardır. Orada bu damladan işlerin çok farklı bir durumu belirir o zaman: halk edilmiş bir Evren, Tanrı ile, insan teki ve doğa her biri varolur. İşte büyümlü Hegel-Marksçı 'diyalektiğin'

kökenleri buradadır: İşlerin bir hali bir şekilde çelişen bir hale *mahal verir*: Diyalektik kavramının ustası Hegel Almanca dilindeki önemli terim *aufhebung*, 'refetmeyi' kullanır ki bu terim çok farklı bir hale bu geçişi kuşatmak için yeterince muğlaktır, bu bir ve aynı zamanda bir koruma, bir öteye geçmedir, ve asli duruma-kondisyona karşı sert bir çelişki yaratır. Hegel ve Marks'taki bu sürecin standard İngilizce tercümesi 'negating(olumsuzlama)'dır fakat bu tercüme teoriyi olduğundan daha da saçma hale getirir- 'öteye geçme/kendini aşma (transcending)' daha isabetli bir terim olacaktır muhtemelen. [10] Dolayısıyla her zaman olduğu gibi diyalektik üç aşamadan oluşur. Birinci aşama yaratılış-öncesi kozmik damlamanın asli halidir, insan ve Tanrı mutlu ve uyumlu birlik içindedir, fakat her ikisi oldukça gelişmemiştir. İşte o zaman sihirli diyalektik işini yapar, İkinci Aşama meydana gelir ve Tanrı, insanı ve evreni halk eder. Fakat o zaman, nihayet, insan ve Tanrı'nın tekamülü tamamlandığında, İkinci Aşama kendi *aufhebung*'unu halk eder, kendi zıddına veya reddine refedışidir: kısacası, Üçüncü Aşama, Tanrı ve insanın 'zevkten kendinden geçmiş birlikteliği'nin içinde tekrar birleşme ve tarihin sonu.

Reabsorpsiyoncular için diyalektik bir süreç yoluyla işlerin bir halinin zıddı olmasa da çok farklı başka bir hale mahal vermesi mistik bununla birlikte kaçınılmaz, önlenemez bir gelişmedir. Onlar için mekanizmayı açıklamak için bir ihtiyaç yoktu. Bu gelenekteki geç dönem Hristiyan mistiklerinden biri özellikle Hegel ve sonraki reabsorpsiyoncu düşünürler için etkiliydi: erken onyedinci yüzyılın ayakka-bı tamircisi Jakob Böhme. Diyalektiği panteize ederek, Böhme kozmik diyalektik yaratılışın ve tarihin Tanrı'nın muradıyla değil fakat belirsiz ilkel kuvvetin başlattığını beyan etti. Böhme şu soruyu sordu: yaratılış öncesi dünya nasıl kendisini yaratılışa geçirdi? Yaratılıştan önce bir ilk kaynak, ebedi bir birlik, farklılaşmamış, belirsiz, gerçek anlamıyla Hiçlik (Ungrund). İşin garip yanı bu Hiçlik kendi içerisinde içsel bir arayış, bir *nisus*, kendini gerçekleştirmek için bir dürtü (drive) barındırıyordu. Bu dürtü-arzu zıddına mahal verdi, bu İrade (Will) idi, nusunun bununla etkileşimi Hiçliği yaratılmış evrenin Birşeyine dönüştürdü diye Böhme açıkladı.[11]

İngiliz İçsavaşı sırasındaki Digger tarikatını kurucusu İngiliz mistik komünist Gerrard Winstanley Jakob Böhme'den oldukça etkilendi. Kumaş işinde başarılı olamayıp tarım işçisi statüsüne kadar dibe vuran bir tekstil tüccarının oğlu olan Winstanley 1649'ların başında gelecekteki ideal komünist dünyanın mistik bir biçimde vizyonunu gördü. Aslen bu vizyona göre, Tanrı'nın bir versiyonu dünyayı yaratmıştı fakat 'bencillik' ruhu, Şeytan'ın ta kendisi, insana girmiş ve özel mülkiyet ve piyasa ekonomisini getirmişti. Benliğin laneti 'özel çıkarın başlangıcıydı' veya özel mülkiyetin; insan alıyor ve satıyor ve 'Bu benim' diyordu Winstanley'in görüşüne göre. Asli-orijinal kominizm sonu ve onun özel mülkiyete dönüşerek parçalanması evrensel özgürlüğün kaybolması ve yaratılışın 'esaret, keder ve gözyaşı' getirmesi demektir. Saçma bir iddiada bulunarak Winstanley İngiltere'de özel mülkiyet kurumunu yaratan Norman 1066 İstilasına kadar mülkiyetin komünist/ortak olduğunu savundu.[12]

Fakat yakında, evrensel 'sevgi'nin özel mülkiyeti ortadan kaldıracağını ve böylece tekrardan yeryüzünü 'tek bir hanehalkının üyeleri olarak.başlangıçtaki gibi ortak bir mülkiyete' geri döndüreceğini açıkladı. Bu komünizm ve sahip olunanların mutlak eşitliği böylelikle dünyaya milenyum 'yeni bir cennet ve yeni bir yeryüzünü' getirecekti. [13]

Winstanley ilk başta, az veya hattâ hiçbir zorlamaya ihtiyaç olmadan komünist toplumun oluşturulacağını ve sürdüreceğine inanıyordu. Fakat pek yakında ütopyasının tamamlanmış taslağında farkına

vardı ki tüm ücrete dayalı işçiliği ve ticareti karşılığında ölüm cezası vererek yasaklanması gerekecekti. Winstanley programı ile bu kadar ileri gitmeye gayet istekliydi. Herkes ortak ambara katkıda bulunacak ve oradan ihtiyaçlarını karşılayacaktı ve para kullanan veya herhangi bir alış veya satış yapanlara ise ölüm cezası uygulanacaktı. Elbette atalet 'günahı' ile komünist topluluğun faydası adına zorla çalıştırma yoluyla savaşılacaktı. İnfaza yapılan bu tüm toplumu kuşantın vurgu, özellikle Winstanley'nin şu beyanı ile birlikte tüyleri ürpertiyor: 'maruz kalınan tüm cezalar....sadece suçlunun...erdemli birbirini sevme kanunu olan bir toplulukta yaşayabilsin diyedir. Sevgi 'eğitimi' ise devlet tarafından yönetilecek ücretsiz ve zorunlu okul sistemi tarafından garanti altına alınacaktı. Eğitim ise daha çok faydalı el ustalıklarına odaklanacaktı sosyal bilimlere yerine ve eğitimi ayrıca halk tarafından seçilmiş 'vaizler' üstlenerek seküler vaazlarıyla sistemi ayakta tutacaklardı.[14]

PANTEİST REABSORPSİYONCU HEGEL

Herkes bilir ki Marx esasen felsefede bir Hegelcidir fakat Hegel'in Marx üzerindeki etkisinin tam anlamıyla kapsamı daha az anlaşılmıştır. Hegel'in su götürür marifeti reabsorpsiyon teolojisini tamamen panteize etmekte. Hegel'in onsekizinci yüzyılın sonunda ve ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Almanya ve İngiltere'deki oldukça etkili Romantik hareketini oluşturan yazarlar sürüsünden sadece biri -fakat en girift ve büyüğü- olduğunu pek az farkına varılır. [15] Hegel Tübingen Üniversitesinde ilahiyat öğrenciydi ve Schelling, Schiller, Holderlin ve Fichte gibi onun çağdaşı birçok Romantik arkadaş ve işkardaşı birçoğu Tübingen'de olmak üzere ilahiyat öğrencileri olarak başladılar.[16]

Reabsorpsiyon hikayesine Romantik eğilip bükülmesi Tanrı'nın gerçekte İnsan olduğunu ilan etmekte. İnsan, veya daha ziyade İnsan-Tanrı evreni yaratmıştı. Fakat İnsanın kusurluluğu, hatası, onun Tanrı olduğunun farkına varamamasında yatmaktaydı. İnsan-Tanrı tarihteki hayatına hayati vak'a olan Tanrı olduğunun şuurunda olmamasıyla başlar. Onun ve Tanrı bir olduğu ve evreni yarattığı ve onu güçlendirmeye devam ettiği önemli bilgisine yabancılaşmış, irtibatı kesilmiştir. Tarih o halde öyle bir süreçtir ki İnsan-Tanrı bu yolla yeteneklerini geliştirir, potansiyelini gerçekleştirir ve bilgisini iletir, *ta ki* İnsan Mutlak Bilgiyi elde eder; bu Tanrı olduğunun tam bilgisi ve farkındalığıdır. İşte bu noktada, İnsan-Tanrı nihayet potansiyeline erişir, sınırları olmayan sonsuz bir varlık haline gelir ve böylece tarihe bir nokta koyar. Ve yine tarih diyalektiği üç temel aşamada oluşur: Yaratılış-Öncesi aşama; yabancılaşma ile birlikte Yaratılış-Sonrası gelişme aşaması; ve sonsuz ve mutlak kendini-tanımaya haline nihai reabsorpsiyon, ki bu aşamanın sonuçlanmasıyla tarihi sürece bir nokta konur.

O halde Hegel'in İnsan-Tanrısı (Hegel ayrıca buna 'dünya-kendisi' veya 'dünya-ruhu' (weltgeist) der) dünyayı niçin yaratmıştır? Hayırseverliğinden değil fakat bir welt-geist/dünya-kendisi olarak kendisinin farkına varma ihtiyacı hissinden bunu yapmıştır. Dünya-kendisinin zuhur ederek açığa çıktığı yaratıcı faaliyet yoluyla bu şuurun gelişme süreci gerçekleşir. İlk olarak, bu açığa çıkma/zuhur etme İnsan-Tanrının doğayı yaratmasıyla oluşur ve sonrasında ise insan tarihi boyunca kendisinden-zuhur ederek devam eder. Medeniyetler inşa etmek yoluyla, İnsan kendi ilahiliğinin bilgisini artırır; bu yolla tarihte İnsan tedrici olarak 'kendisine yabancılaşmayı' sonlandırır ki Hegel'e göre bu gerçeğin kendisinden dolayı İnsan Tanrı'dan yabancılaşmıştır. Hegel doktrini için önemli olan ise İnsanın yabancılaştığı ve dünyayı düşman olarak algılamasıdır çünkü (dünya) kendisi değildir. Bu çatışmaların hepsi İnsanın en sonunda dünyanın gerçekte kendisi olduğunu farketttiği zaman nihayet çözümlenir.

Fakat niçin Hegel'in İnsanı öylesine garip ve nevrotiktir ki kendisi olmayan herşeyi yabancı ve düşman olarak görür? Bunun cevabı Hegelci mistiğin merkezindedir. Bunun nedeni Hegel'in veya Hegel'in İnsanının, kendisinin Tanrı olmadığı fikrine katlanamaz ve dolayısıyla sonsuz mekanın ve sınırsız veya limitsiz bir varlık olmadığı fikrine. Başka bir varlık veya herhangi bir başka nesnenin varlığını görmek kendisinin sonsuz veya ilahi olmadığını ima eder. Kısacası, Hegel'in felsefesi büyük ve kozmik bir ölçekte tekbenci (solipsist) büyüklük-kibir hastalığı (megalomania) oluşturur. Tucker durumu keskin bir şekilde tasvir eder:

Hegel'e göre yabancılaşma sonluluk ve sonluluk ise tutsaklıktır. Görünür nesnel dünyanın orada bulunmasıyla Kendinden uzaklaşma/kendine yabancılaşma tecrübesi bir köleleşme tecrübesidir,...Ruh, bir nesne veya 'öteki' ile karşı karşıya geldiğinde bundan dolayı kendisinin sadece sonlu varlık olduğunun farkında vardır...ancak bu kadar uzağa uzanabileceğini ve bundan daha uzağa ise uzanamayacağını farkeder. Dolayısıyla (karşılaşılan) nesne bir 'limit'tir (Grenze). Ve ruhun kendisine dair görüşü mutlak varlık olduğundan dolayı -meselâ limitsiz varlık- bir limit demek bir 'engel' veya 'pranga' (Schranke) olarak ister istemez algılanır..Görünür bir nesneyle karşılaşmasıyla, ruh bir sınırın içerisinde kısırıldığını, hapsedildiğini hisseder. Hegel'in tanımıyla 'sonluluğun hüznünü' tecrübe eder."

... Hegel'in gerçekten kendine mahsus kavramsallaştırmasıyla özgürlük manası ise benliğin/kendi farkındalığının-şuurun hudutsuz olması; sınırlayan bir nesnenin veya kendisi-olmayan başka bir şeyin yokluğudur..

Dolayısıyla, ruh'un kendini bilmesi-tanması tarihte alternatif olarak özgürlük şuurunun/bilincinin bir gelişme süreci olarak da tasvir edilebilir.[17]

Hegel'in tarih diyalektiğinin basitçe üç aşaması yoktur; tarih aşamalar zinciri halinde ileri doğru hareket eder ve bunların herbiri çarpıcı biçimde bir aufhebung-refetme süreciyle ileri hareket ederler. Açıktr ki dünyayı yaratan kendisi hakkında bilgiyi ilerleten ve sonunda kendisine dair bilginin mutluluğuyla 'Ev'e geri dönen İnsan, zayıf bir değildir fakat Tür-Topluluk olarak İnsan'dır. Fakat Hegel'e göre, herbiri ileri doğru ilerleme aşaması büyük bireyler, 'dünya tarihine damgasını vuran' insanlar tarafından gerçekleştirilir ki bu insanlar Mutlak'ın özelliklerini diğerlerinden daha fazla somutlaştırırlar ve bir sonraki aufhebung yâni İnsan-Tanrı'nın veya 'dünya-tininin' 'ben-bilincine' bir sonraki yükselişi için önemli aktörler olarak görev yaparlar.

Böylelikle, çoğu vatansever Prusyalının Napeleon'un emperyalist istilalarına karşı şiddetle karşı koyarken, Hegel büyük bir mutluluk içinde bir arkadaşına Napoleon'u 'İmpartor- bu dünyanın-tini'ni atın üzerinde caddede giderken gördüğünü; ve şuursuz bile olsa Napoleon güçlü bir Prusya Devletinin varlığa gelişinin dünya-tarihi misyonuna hizmet ettiğini yazdı. [18] İlginçtir ki Hegel 'Aklın kurnazlığı' fikrini, yâni büyük bireylerin tarih boyunca dünya-tininin şuursuz ajanları olarak görev yaptığını, hadiselerin 'insan tasarımının değil insan eyleminin ürünü' olduğu cümlesiyle F.A.Hayek ve talebelerinin düşüncesinde oldukça etkili olmuş olan Adam Ferguson'un çalışmalarına göz atarken bulmuştur. [19] İktisadi alanda da Hegel ayrılıkta yabancılaşmanın sözde sefaletini, yâni uzmanlaşma ve iş bölümü,

Ferguson'un kendisinden Friedrich Schiller aracılığıyla ve Ferguson'un iyi arladaşı Adam Smith'in Ulusların Zenginliğinden öğrenmiştir. [20]

Reabsorpsiyoncu Hegelyen birlik-iyidir, ayrılık-kötüdür doktrininin Marksçı bireyin tamamıyla topluluğun içinde erilmek suretiyle hakiki topluluk-insanı 'özgürlüğü' mertebesine erişildiği tarihin son hali, aşaması olan komünizm hedefini şekillendirmeye nasıl yardım ettiğini görmek kolaydır. Ama daha özel etkiler de bulunmaktadır. Böylece Marksçı erken dönem veya ilkel mutlu, entegre fakat gelişmemiş ve sonrasında açgözlü, yabancılaştırıcı fakat gelişen kapitalizmle ortadan kaldırılan komünizm fikri Hegel'in tarihi bakış açısıyla önceden tasarlanmıştır. Arkadaşı ve mentörü olan Romantik yazar Friedrich Schiller'i takip eden Hegel 1795'te kaleme aldığı bir makalede sözde yabancılaştırıcı işbölümü olmayan antik Yunan'ın sözde homojenliğini, harmonisi ve birliğini alkışladı. Bunu takip eden *aufhebung*, her ne kadar ticaretin, yaşam standartlarının ve bireyselliğin gelişmesine neden olsa da Yunan'ın harikulade birliğini yerle bir etti ve radikal biçimde insanı parçaladı. Hegel'e göre tarihin önüne geçilmez bir sonraki aşamasında insan ve Devlet tekrardan birleşecek, entegre olacaklardır.

Devlet Hegel için kritik öneme sahiptir. Marx'ı adeta önceden haber verir biçimde, kolektif organizma insanın şuursuz kör kaderinin üstesinden gelmesi ve 'şuurlu' bir şekilde 'Devlet' vasıtasıyla 'kaderini' eline alması insan için şimdi özellikle önemlidir.

Devletin hayati görevini yerine getirebilmesi için kapsamlı bir felsefe ve elbette bir Büyük Filozof tarafından rehberlik edilmesi -ki Devlet'in muazzam yönetimine gerekli ahengi verebilsin- hususunda Hegel oldukça ısrarcıdır. Yoksa Professor Plant'ın açıkladığı üzere 'felsefi anlayıştan yoksun böylesi bir devlet keyfi ve baskıcı bir şekilde bireylerin özgürlüğüne yük olacaktır'. Fakat aksine eğer Hegelci felsefe ile donanırsa ve Hegel'in kendisini büyük önderi olarak kabul ederse 'ilerlemeci modern devletin bu yabancı yüzü ortadan kalkacak ve kendini farkına varma sürecine önüne ket vurmamak yerine onu geliştirecektir.'[21]

Böylesi bir felsefe ve böylesi bir filozof ile donanan modern, özellikle de modern Prusya, Devlet yeryüzündeki Tanrı olarak, insanlık tarihinin ve medeniyetin zirve noktasında, ilah tarafından atanmış yerini alabilir. Böylelikle: 'Modern Devlet,felsefi açıdan idrak edildiğinde, Ruh'un veya Tanrı'nın çağdaş dünyadaki en yüksek ifadesi, zuhuru olarak görülebilir.' Devlet o zaman 'Tanrı'nın yeryüzündeki faaliyetinin en yüce bir tezahürüdür'; 'Devlet yeryüzünde varolduğu şekliyle İlahi Fikir'dir'; Devlet Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür'; 'Devlet fiilen varolan, gerçekleştirilmiş ahlaki yaşamdır'; 'Devlet cennetin gerçekliğidir'. Ve son olarak: 'Devlet Tanrı'nın muradıdır, isteğidir.'[22]

Hegel'e göre çeşitli Devlet şekillerinden çağdaş Prusya'daki gibi en iyisi monarşidir zira bu tüm kişilere varlıklarını ilahi varlığa yani otoriteryen, monarşik Devlet'e teslim ederek (Hegelci anlamda) 'özgür' olma imkanı tanır. İnsan bu ilahi varlığın, tözün kayda değer olmayan parçacıkları olarak sadece 'özgür'dürler. Tucker'ın yazdığı gibi:

Hegel'in özgürlük kavramı kelimenin literal manasıyla totaliterdir. Dünyanın-kendisi (dünya-benlik) kendisini varlığın tümü/tamamı olarak tecrübe etmelidir veya Hegel'in kendi kelimeriyle ifade edilirse özgürlük şuuru erebilmek için kendisini bir 'kendisini idrak eden tamlik'a yükseltmelidir. [23]

Her deterministik inanç sistemi kurnazca deterministin kendisi için bir kaçış yolu ayarlar ki böylece kendisini determine eden faktörlerin üzerine, dışarısına çıksın, felsefesini yaysın ve çağdaşlarını, adamlarını ikna etsin. Hegel de bu kuralın istisnası değildir, fakat onunkisi tartışmasız kaçış planlarının en olağanüstüsüdür. Dünyanın tarihi tüm kişileri arasında, diyalektik sürecin bir sonraki aşamasını getirmeleri için çağrılan İnsan-Tanrı'nın tecessümlerinde, Büyük Filozofun kendisinden başka, ondan daha yüce, ilah ile daha uyumlu olup da bize tüm bu sürecin bilgisini getiren ve böylece insan'ın Mutlak'ı nihai idrak edişini ve insanın herşeyi kuşatan tanrılığını tamamlayan Hegel'in kendisinden başka kimdir? İnsan ve evren hakkındaki bu kritik felsefenin yaratıcısı derin manasıyla felsefenin kendisinden daha büyük değil midir? Ve böylelikle, eğer insan türü Tanrıysa, büyük Hegel en geniş anlamda Tanrıların Tanrısı değil midir? [24] Sonuçta, tarih ve diyalektikin yardımıyla, Hegel Muhteşem Filozof olarak yerini almak için tam zamanında oradaydı; dünya tarihinin gelmiş geçmiş en büyük, en asil ve en gelişmiş otoriter Devletindeydi: Kral Friedrich Wilhelm III'ün Prusya monarşisindeydi. Eğer Kral sadece onun dünya-tarihi misyonunu kabul etmiş olsaydı, Hegel, Kral ile kol kola, Mutlak İnsan-Tanrı'nın kendisini bilmesinin doğuşuna doğru ilerleyeceklerdi. Hegel birlikte, Kral'ın yardımıyla, insanlık tarihini sona erdirebilir.

Kral Friedrich Wilhelm III kendisine ilahi kattan biçilmiş rolü fazlasıyla oynamaya hazırды. Karşit güçler Prusya'yı 1815'te ele geçirdiğinde, Prusyalıları Devlet'e tapmaları için çağrı yapacak resmi bir filozofa ihtiyaçları vardı ve böylelikle de Fransız Devrimci idealleri olan bireycilik, özgürlük, akıl ve doğal haklara karşı savaşınlar. Hegel 1818'de otoriteryen Prusya devletinin akademik eserine resmi filozof olmak üzere büyük yeni Berlin Üniversitesi'ne getirildi.

(...)

Velhasıl, çalkantılı muhafazar İngiliz devletçi yazar Thomas Carlyle, Hegel'in mentör Friedrich Schiller'in 1825'te biyografisini yazarak onu onurlandırdı. O zamandan sonra Carlyle'in etkili yazıları Hegelci vizyona dalacaktı. Birlik iyidir, çeşitlilik ve ayrılık kötüdür ve hastalıktır; bilim de bireycilik gibi bölünmeyi ve parçalanmayı getirir. Kendiliğin (self-hood) doğadan, ötekilerden ve kendi benliğinden yabancılaşma olduğuna söyleyerek atıp tutar. Fakat bir gün Carlyle'in kehanetine göre, dünya-tarihi kişilerinin (büyük adamlar) önderliğinde çığır, dünyanın manevi yeniden doğumu gelecektir ve bu yolla tamamiyle 'kendisini yok ederek' (Selbst-todtung) [25] insan kardeşçe, arkadaşça bir dünyaya evine geri dönmüş olacaktır. Son olarak, Geçmiş ve Şimdi (1843)'de, Carlyle bireycilik karşıtı vizyonunu iktisadî meselelere uyguladı. İnsan diğerlerinden ayrılmasını teşvik ederek 'insanlar arası rabitanın nakit ödeme olduğu' bir sosyal düzen için insanların birbirleriyle bağlarını kopartan ve donuk, ölü bir dünyaya neden olan bencilliği/egoizmi, maddeye karşı açgözlülüğü ve bırakınız-yapsınlar (laissez-faire)'i kınadı. Bu kötü 'nakit rabitasına' karşı olmanın altında doğa ve diğer insanlarla ailevi bağlar ve 'sevgi' ilişkisi yatar. Sahne Karl Marx için hazırdır. [26]

YERYÜZÜNDEKİ TANRI KRALLIĞI OLARAK KOMÜNİZM: JOACHİM'DEN MÜNTZER'E

Burada Marx'ın dini kıyamet-bilimsel komünizminin önemli bir öncüsü olan reabsorpsiyon teolojisi ile ilgilendik. Fakat başka önemli bir zincir vardır ki bazen birincisiyle bağlıdır, eskatolojik-kıyamete dair vizyonu ile birleşmiştir: mesihçi binyılcılık (millennialism) veya çiliazm (chiliasm-binyılcılık), Yeryüzünde komünist Tanrı Krallığını kurmak.

Tarih boyunca, Hristiyanlık binyıl/milenyum sorusuyla karşılaşmak zorunda kaldı: Tanrı'nın yeryüzünde binyıllık hükümdarlığı. Özellikle Daniel kitabı ve Vahiy kitabı gibi İncil'in bulanık bölümlerinde en son-daki Hesap Gününden ve insanlık tarihinin sonundan önce gelen binyıllık yeryüzündeki Tanrı Krallığını ima eden pasajlar bulunur. Geleneksel Hristiyan çizgisi büyük Aziz Augustine tarafından beşinci yüzyılın başlarında çizilmiştir ve anaakım Hristiyan kiliseleri tarafından o günden beri kabul edilir: Roman Katolik, Lutheran ve tartışmalı olarak Calvin ve en azından Kalvinci Kilise'nin Hollanda kanadı tarafından. Bu geleneksel çizgi binyıllık Yeryüzündeki Tanrı Krallığı (YTK)'nin yeryüzünde sadece manevi anlamda hüküm süren Hristiyan Kilise için kesin surette bir metafor olduğuna inanır. Tanrı Krallığının maddi olarak gerçekleşmesi ancak Hesap Gününden sonra gelecek ve dolayısıyla sadece Cennet'e hasredilir. Ortodoks Hristiyanlar YTK'yi literal olarak ele alma konusunda her zaman uyardılar, Hristiyan teorisyen Erich Voegelin bunu 'eskatonu içkinleştirmek' olarak tanımlandı, yâni eskatonu, kıyamet sonrasını, cenneti bu dünyaya getirmenin, vahim sosyal sorunlar yaratacağı kesindi. Bir kere, YTK'nin nasıl gerçekleşeceğini çoğu versiyonunda öncesinde muazzam bir Armageddon, yâni iyiliğin kötülükle devasa bir savaşı vardır ki bunun sonucunda kaçınılmaz olarak iyilik/iyiler zafer kazanacaklardır. Apokalspsin YTK teorisyenlerinin karşılığı temel bir sorun olmasının bir nedeni. YTK tanım itibariyle bir azizler, mükemmel insanlar topluluğundan oluşacaktır. Fakat eğer bu doğruysa, aralarında lejyonların olduğu insan günahkarlar sürüsüne ne oldu? YTK'yi kurmak için öncelikle azizler topluluğu için ortamı hazırlamak için gerçekleşecek günahkarların apokaliptik-kıyamet öncesi bir büyük bir savaş sonucu temizliği, ortadan kaldırılması olmalı. 'Binyıl-öncesi' ve 'binyıl-sonrası' gibi apokaliptik-kıyamet savaşını öngörenler bu işi farklı yollarla hallediyorlar. Binyıl-öncesi taraftarları, yâni İsa Mesih'in ikinci gelişinin ve İsa'nın sağ elindeki azizler grubuyla Krallığı yöneteceğini YTK'tan önce gerçekleşeceğini inananlar, ilahi bir şekilde belirlenen Tanrı'nın kuvvetleri ile Dabbe, Deccal'in kuvvetleri arasında gerçekleşecek Armageddon savaşı ile temizliğin gerçekleşeceğini inıyorlar. Binyıl-sonrası taraftarları ise yâni insanın İsa Mesih'in ikinci gelişinin şartı olan öncelikle YTK'yi kurması gerektiğine inananlar ise işleri doğrudan kendi ellerine almaları ve büyük temizliği kendilerinin gerçekleştirmesi gerekiyor.

Dolayısıyla, YTK'nin rahatsız edici bir özelliği de işte bu günahkar insanların İsa Mesih'in gelişi öncesi bir hazırlık mahiyetindeki temizliği, ortadan kaldırılmasıdır. İkinci sorun ise YTK'nin nasıl bir şey olarak ortaya çıkacağı, görüneceğidir. Tahmin edebileceğimiz gibi, YTK teorisyenlere mükemmel toplumun doğası hususunda aşırı derecede kapalıdır fakat işleyişlerini bildiğimiz kadarıyla bir sıkıntı özelliği, YTK'nin hemen her zaman işin, özel mülkiyetin veya işbölümünün olmadığı komünist bir toplum olmasıdır. Kısacası, Markçı komünist ütopya gibidir; sadece proleteryanın öncüleri tarafından değil bir grup teokratik aziz tarafından yönetilir.

Herhangi bir komünist sistem üretim sorunuyla karşılaşır: Kimin ortak ambar için üretmeye bir arzusu, isteği olacaktır ve bu çalışma ile ürünleri nasıl bölüşürülecektir? İlk ve en etkili komünist Hristiyan heretik onikinci yüzyılın sonlarındaki Kalbriyen rahip ve keşiş Fiore'li Joachim'dir. Neredeyse üç papayı geleneğe karşıt öğretilerine döndürmüş olan Joachim'in tezine göre tarihin kaderinde geleneksel Hristiyanların inandığı üzere sadece iki çağ (Hristiyanlık öncesi ve sonrası) değil, doğmakta olan ve kendisinin de peygamberi olduğu bir Üçüncü Çağ vardır. Hristiyanlık öncesi dönem Baba'nın, eski Ahid'in çağıydı; Hristiyan dönem ise Oğul'un, Yeni Ahid'in çağıdır. Ve şimdi sonraki yarım yüzyılda devreye girecek olan ve tarihin sonlanacağı saf sevgi ve özgürlüğün çağı, üçüncü apokaliptik Kutsal

Ruh'un çağı gelmektedir. Kilise, İncil ve Devlet ortadan kalkacak ve insan işin veya mülkiyetin olmadığı serbest bir komünist toplulukta yaşayacaktır. Joachim komünizmdeki üretim ve bölüşüm (allocation) sorununu da kendisinde sonra gelecek komünistlerden çok daha açık ve etkili biçimde halletti. Üçüncü Çağ'da insanın maddi bedenleri yok olacak ve insan tüm günlerini ta ki Hesap Gününe kadar tüm bin yıl boyunca tamamıyla saf ruh ve saadet halinde Tanrı'ya övgü şarkıları söyleyerek geçirecektir. Maddi bedenlerin yokluğunda elbette üretime elbette çok az ihtiyaç olacaktır. [27] Joachim'e göre bu saf ruhun krallığına giden yol, yeni bir ruhani keşişler tarikatı tarafından aydınlatılacak ve bunlardan bir Baş Öğretmenin önderliğinde 12 başpapaz, patrik gelecek ve bunlar *Vahiy* kitabında önceden haber verildiği üzere Yahudileri Hristiyanlığa döndürecekler. Can yakıcı üçbuçuk yıl boyunca bir seküler kral, Deccal yozlaşmış Hristiyan Kilisesini yerle bir edip yıkacak ve bundan sonra Deccal, binyıllık Kutsal Ruh çağını kuracak olan yeni manastir düzeni, tarikatı tarafından tahtından indirilecek. Onüçüncü yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkacak olan, maddi fakirliği adanmış Fransiyen tarikatının radikal bir kolunun kendilerini gelecek olan Joachimci kadro olarak görmeleri hiç de şaşırtıcı değildir.

Aynı dönemde, Paris Üniversite'sindeki bir grup ilahiyatçı Amalrik öğrencilerinin önderliğindeki Amoryenler Joachim'in üç Çağ doktrinini taşıdılar ve ilginç bir şey eklediler: her bir çağın kendi Enkasnyonunu tadını çıkardığını ilan ettiler. Eski Ahit çağında, ilahi enkarnasyon İbrahim'de gerçekleşti ve belki diğer rasûllerde; Yeni Ahit çağında ise enkarnasyon elbette İsa idi, ve şimdi doğmakta olan Kutsal Ruh çağında ise Enkarnasyon(tecessüm, Tanrı'nın vücut bulması) birçok farklı insanda gerçekleşecek. Umulduğu üzere, Amoryen kadro kendilerini yaşayan tanrılar olarak ilan ettiler yâni Kutsal Ruhun enkarnasyonu, vücut bulmuş hali olarak. İnsanlar arasında her zaman ilahi elit olarak kalacaklarından değil fakat tam aksine insanlığı evrensel Enkarnasyonuna doğru önderlik edecek öncüler olmaları kaderleri.

Bunu izleyen yüzyılda, Kuzey Avrupada Kutsal Ruh Kardeşliği olarak bilinen bir yığın grup bu mayaya başka önemli bir katkı maddesi eklediler: 'Tanrı tarafından geri emilmenin, reabsorpsiyonun' mistik diyalektiği. Fakat kardeşler kendi elit soslarını eklediler: Tüm insanların Tanrı'yla birleşmeleri için tarihin sonunu beklemeleri gerekirken ve 'ham ruhlar' kitlesi buarada ferdi ölümleriyle karşılaşmaları zorundayken, muhteşem bir azınlık vardı ki bunlar 'ince-zarif ruh'tular, dolayısıyla Tanrı ile birleşebildiler ve birleştiler de ve dolayısıyla onlar yaşam süresince yaşayan tanrı idiler. Bu azınlık elbette ki Kardeşlerin kendileri idiler; yıllar süren terbiye, kendine işkence ve vizyonlarının faydaları sonuncunda mükemmel tanrılar haline gelmişlerdi, hattâ Mesih'in kendisinden bile daha kamil ve daha tanrısal. Dahası, bu mistik birleşmeye erişildiği zaman artık bu kalıcı ve sonsuz olacaktır. Bu yeni tanrılar gerçekte kendilerinin Tanrı'nın kendisinden daha büyük ilan ederlerdi.

(...)

DİPNOTLAR

1. Ernest L.Tuveson, 'The Millenarian Structure of "The Communist Manifesto" içinde C.Patrides ve J.Wittreich, ed., *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984), s.326-27. Tuveson, Marx ve Engels'in İngiltere'de 1840'larda patlak veren binyılcılıktan etkilendiğini ortaya atar. Bu olgu hakkında, özellikle dünyanın sonunun tarihi olarak 22 Ekim 1844'ü tahmin eden İngiliz ve Amerikan binyılcıların parlaması hakkında, modern binyılcılık hakkındaki şu klasik çalışmaya bkz. Ernest R.Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1880-1930* (Chicago: University of Chicago Press, 1970) Bkz. Tuveson, 'Millenarian Structure', s.340, n.5
2. Nitekim Thomas Sowell'in çokça takdirde edilen çalışmasında komünizme neredeyse hiç dikkat çekilmemiştir. Bkz. *Marxism: The Philosophy and Economics* (Londra: Unwin Paperbacks, 1986)
3. Marksizm üzerine resmi Sovyet ders kitabı kendisinin ilan edilmiş hedefini haşin bir şekilde reddediyor, tüm Sovyetlerin çok çalışması gerektiği ve komünizme giden uzun yolda hiçbir 'süreci' atlamaması gerektiği konusunda ısrar ediyordu. 'The CPSU (Sovyetler Birliği Komünist Partisi), bilimsel komünizmin bir partisi olarak ilerliyor ve maddi ve manevi önkoşulların hazır ve olgun olduğundan komünist inşaa sorununu çözüyor, ve gerekli kalkınma süreçlerinin atlanmaması gerektiği olgusu kendisine rehberlik ediyor' *Fundamentals of Marxism-Leninism*, 2.gözden geçirilmiş baskı (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1963), s.662. Ayrıca bkz. a.g.e., s.645-46, 666-67 ve 674-75.
4. Bkz Robert C.Tucker'in aydınlatıcı çalışması, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (1970, New York: Cambridge University Press, 1961).
5. *What Marx Really Meant* (Marx aslında ne demek istemiştir) G.D.H.Cole'un sempatik çalışmasının başlığıdır (Londra, 1934).
6. Alexander Gray, *The Socialist Tradition* (Londra: Longmans Green, 1946), s.321-22
7. Marksistlerin 'dini' sayılabilecek davranışlarına diğer bir örnek ise Marksizmin tüm asli ilkelerini neredeyse terkeden düşünürlerin kendilerini halen sihirli kelime 'Marksist' olarak adlandırmada ısrar etmeleridir. Son zamanlardaki bir vaka İngiliz 'analitik Marksistler' olan John Roemer ve Jon Elster'tir. Bu okulun geleneksel bir Marksist tarafından eleştirisi için bkz. Michael A.Lebowitz, 'Is Analytical Marxism? Marxism?' *Science and Society* 52 (Yaz 1988) : 191-214.
8. Leszek Kolakowski, *Main Currents in Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution*, cilt 1 (Oxford: Oxford University Press, 1981), s.9-39.
9. Büyük geleneksel Hristiyan apolojisti G.K.Chesterton zekice Hristiyan bireyciliği ile panteistik kolektivizm arasındaki farkı aşağıdaki Fabian Topluluğunun kurucularından biri olan Budist Annie Besant'ı eleştirisinde aydınlatmıştır: Besant hanıma göre evrensel Kilise açıkçası evrensel Benliktir. Bu hepimizin aslında tek bir fert olduğu; fertler arasında hiçbir ferdiyet duvarının olmadığı doktrindir...O bize komşumuzu sevmemizi söylemez; o bize komşumuz olmamızı söyler...Budizm ve Hristiyanlık arasındaki entelektüel uçurum; Budist ve teosofist için şahsiyetin insanın düşüşü olması iken, Hristiyan için Tanrı'nın muradıdır, O'nun kozmik fikrinin gerçek manasıdır. G.K.Chesterton, *Orthodoxy* (New York, 1927), s.244-45. Alıntısıdır Thomas Molnar, *Utopia: The Perennial Heresy* (New York: Sheed and Ward, 1967) s.123.
10. Alexander Fray Hegelci ve Markçı diyalektikteki 'olumsuzlama' kavramı ile oldukça eğlenir. Engels'in Anti-Dühring'indeki 'olumsuzlamanın olumsuzlaması' örneklerinin makul Hegelcilik olabileceğini aksi takdirde ise saçma gözükeceğini söyler. Bir arpa tohumu toprağa düşer ve çimlenir: tohumun olumsuzlanması. Sonbaharda ise daha fazla arpa tohumu üretir: olumsuzlanmanın olumsuzlanması. Kelebek yumurtadan çıkar: yumurtanın olumsuzlanması. Birçok dönüşümden sonra kelebek çiftleşir ve ölür: olumsuzlanmanın olumsuzlanması...Hegel tabiki bundan daha fazlasıdır.' Gray ayrıca Marx'ın Sefalet ve Felsefe kitabındaki takdire şayan Hegelcilik özetinin de 'eğlence değeri' olduğunu ekler: 'evet hayır haline gelir, hayır evet olur, evet aynı zamandan hem evet hem hayır haline gelir, hayır aynı zamanda hem hayır hem de evet olur, zıtlar birbirlerini dengeler, nötralize eder ve felce uğratar.' ('özellikle' eğlenceli bulunduğu.Gray'in özgür Fransızcasından kendi tercümemdir) Gray, *Socialist Tradition*, s.300 n.1 ve n.2.
11. Bkz. M.H.Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: Norton, 1971) s.161.
12. Çoğu Protestan çok farklı ve çok daha isabetli görüşü benimzediler; buna göre Norman İstilasını İngiltere'ye devlet oluşumu feodal tipte gayrimenkul dayattılar ki bu hakiki özel mülkiyet rüyasına çok daha yakındır.

Engels ve diğer tarihçiler ve antropologlar orijinal ilkel Komünizmi veya Altın Çağı ilkel, piyasa-öncesi kabile toplumlarında gördüler. Lâkin modern antropolojik araştırmalar en ilkel ve kabile toplumlarının özel mülkiyete, paraya ve piyasa ekonomisine dayandığını gösterdiler. Bunun için bkz. Bruce Benson, 'Enforcement of Private Property Rights in Primitive Societies: Law Without Government' *Journal of Libertarian Studies* 9 (Kış 1989): 1-26.

13. İçinde M.H.Abrams, *Natural Supernaturalism*, s.57'n.
14. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution* (Londra: Penguin Book, 1975), s.136. Ayrıca bkz. F.D.Dow, *Radicalism in the English Revolution, 1640-1660* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), s.74-80.
15. Romantik akımın öncü eleştirmeni olan Abrams harika çalışmasına bkz. *Natural Supernaturalism*.
16. Hegel sözde Lutherciydi, ama Almanya Lutherçilik o zamanlarda açıkça panteizmi benimseyecek kadar latituderyendi.
17. Robert C.Tucker, *Philosophy and Myth*, s.53-54.
18. Bkz. Raymond Plant, *Hegel* (Bloomington: Indiana University Press, 1973), s.120.
19. Ferguson bu cümleyi Hegel'inkine benzer bir tarz kullanmıştır ve özgün haliyle Hayekçi serbest piyasa analizinin çok uzağındaydı. Genç bir Kalvinci rahip olarak Ferguson, 1745'te İngiltere'deki Jacobit isyanının bastırılmasından gönüllü olmuştur. İsyanı bastırıldıktan sonra, Ferguson büyük bilmeceyi çözmeyi denediği bir vaaz verdi: Tanrı niçin Katoliklerin kötü emellerinin peşinden koşmalarına ve neredeyse zafer kazanmalarına izin vermişti? Cevabı: Katolikler her ne kadar suurlu bir şekilde kötü emeller peşinde koşuyorlarsa da, şursuz bir şekilde Tanrı'nın hayırlı muradının araçları olarak hizmet etmişlerdir; meselâ, İskoç Presbiteryen Kilisesinin uyuşukluğundan uyandırmak. Böylece, tarihte 'Aklın kurnazlığının' bir prototipidir; panteist yerine teist hedefleri olan. Bkz. Richard B.Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1985) s.40-44.
20. Paul Craig Roberts'in haklı bir şekilde vurguladığı üzere, Marx'ta 'yabancılaşma' basitçe kapitalist ücret-ilişkisi değildir, fakat daha derinden, uzmanlaşma, işbölümü ve para ekonomisinin kendisidir. Ama gördüğümüz üzere, yabancılaşma kökeninde, komünizm altında kolektif insan-ve-doğanın reabsorpsiyonuna kadarki insanın kozmik durumudur. Bkz. Paul Craig Roberts, *Alienation and the Soviet Economy* (Albuquerque: University of New Mexico, 1971); Roberts ve Matthew A.Stephenson, *Marx's Theory of Exchange, Alienation and Crisis*, 2.baskı (New York: Praeger, 1983).
21. Plant, *Hegel*, s.96.
22. Bkz. Plant, *Hegel*, s.122, 123 ve 181. Ayrıca bkz. Karl R.Popper, *The Open Society and its Enemies*, cilt 2. (New York: Harper Torchbooks, 1963), s.31.
23. Tucker, *Philosophy and Myth*, s.54-55. E.F.Carritt'in işaret ettiği üzere Helge için 'özgürlük' 'herşeyin üzerinde Devlet'in başarısı ve yücelmesini arzulamaktır. Bunu arzularken onlar Tanrı'nın iradesinin yapması gerekeni arzulurlar.' Eğer bir kimse Devlet'in başarısı ve yüceliğine katkıda bulunmayacak bir şey yapması gerektiğini düşünürse, o halde Hegel'e göre 'bu kişinin özgür olmaya zorlanması gerekir'. Peki bir kimse hangi eylemin Devlet'in yüceliğini sağlayacağını bilir? Hegel'e göre cevap basittir: Devlet'in yöneticileri ne talep ederse odur çünkü 'onların yönetici olması olgusu Tanrı'nın muradının onların olması gerektiğinin en güvenilir işaretidir' Kusursuz bir mantık kesinlikle! Bkz. E.F.Carritt, 'Reply' (1940) yeniden basılmıştır W.Kauffman, ed., *Hegel's Political Philosophy* (New York: Atherton Press, 1970), s.38-39.
24. Meşhur Hegelci W.T.Stance'un şu tepkisine Tucker eğlendirici bir yorum yapar. 'Hegel'in felsefesine göre, Ben, bu özel insan ruhu, Mutlak'ım, veya Mutlak herhangi bir özel ruhtur veya genel olarak insanlıktır gibi abes bir sonuca ulaşmamalıyız. Böylesi sonuçlar şoke edicidir.' Tucker şöyle ekler: 'bu yerinde argümanı' 'neden Hegel'in şok edici olmayacağını varsamamız gerektiği' sorusuna cevap vermez. Veya abes veya megalomanca diye eklemeliyiz. Tucker, *Philosophy*, s.46'n ve 47'n.
25. Schiller'in örgenselcilik ve yabancılaşma üzerine görüşlerinin Hegel, Marx ve sonrasında sosyoloji üzerindeki etkisi için bkz. Leon Bramson, *The Political Context of Sociology* (Princeton: Princeton University Press, 1961), s.30'n.
26. Bkz. Abrams, *Natural Supernaturalism*, s.31.
27. Tarihçi Norman Cohn'un ortaya koyduğu üzere, Joachimci yeni 'dünya uçsuz bucaksız bir manastır olacaktır, ve burada tüm insanlar invizaya çekilmiş keşişler olarak mistik vecdin içinde kendinde geçmiş olacak ve Tanrı'yı yücelten ilahilerde birlik olacaklardır.' Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium*, gözden geçirilmiş ed. (New York: Oxford University Press, 1970) s.108-09.

LİBERAL JANSENCİLER VE ONSEKİZİNCİ YÜZYIL FRANSA'SINDA FAİZ

ARNAUD ORAIN & MAXIME MENUET

GİRİŞ

Yirminci yüzyılın sonlarında 'felsefi' ruhun zafer kazandığı sekülerize olmuş onsekizinci yüzyıl Fransa'sının önceki yorumu bir sorgulamaya tabi tutuldu. Dale Van Kley (1975, 1986, 2006), Roger Chartier (1990), Peter Campbell (1996), Catherine Maire (1998) ve Monique Cottret (1998,2016)'nin çalışmaları gösterdi ki 1750-1790 arasındaki felsefi ve siyasi tartışmalar derinden Hristiyan inançlarıyla beslenmiş ve dini hareketlerin kendileri de bu tartışmaların faal katılımcılarından.

Bu özellikle onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardaki Fransa, Hollanda ve Avusturya'daki entelektüel açıdan en zengin ve en etkili Hristiyan tepki hareketi olan Jansencilik için geçerlidir. Ypres Piskopozu, Cornelius Jansen (1585-1638) den gelen Jansencilik Katolik (Protestan hareketine karşı toplanan) Trent KONSEYİ Reform-Karşıtlığı sonrasındaki bir reformdan doğdu. İçeriğini Aziz Augustin'in öğretilerinden alan karmaşık ve çok yönlü bir hareketti. Jansen ve Aziz-Cyran manastır lideri olarak bilinen Jean Duvergies de Hauranne (1581-1643)'nin yazılarında karamsar bir insan doğası görüşüyle birlikte çok sade bir Hristiyanlık şekli geliştirmeye çalıştılar. Jansen ve Aziz-Cyran'a göre, sadece Tanrı tarafından müminlerine az miktarda dağıtılan *grace efficace* (etkili lütuf) sayesinde insan nefsinin kurtarılabilir. Bu dünyada insanın yozlaşması ister istemez onu kötülüğe yönlendiriyordu ve yaşamaya değer tek hayat günaha karşı olan sürekli mücadele ve nefsin kurtarılmasına tam bir adanmışlıktı.

(...)

Entelektüel açıdan erken modern dönemlerde, Jansecilik teoloji, siyaset ve onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında oluşacak 'politik ekonomi' üzerinde kalıcı bir iz bıraktı. Jean Claude Perrot (1984) ve Gilbert Faccarello (1999,1986)'nun öncü çalışmaları, erken dönem Jansenciliğin, özellikle Jean Domat (1625-1696), Pierre Nicole (1625-1695) ve Pierre de Boisguilbert'in çalışmanlarının proto-'görünmez el' teorisinin doğmasındaki etkin rolünü gözler önüne serdi. Öz-çıkarın sosyal açıdan optimal bir durum ortaya çıkaracağı fikri ise onyedinci ve onsekizinci yüzyılların sonlarında Jansenciliğin ana katkılarından. [1]

Lâkin Fransa ve Avrupa'da Devrim öncesi iktisadî tartışan yirminci yüzyıl tarihyazımı Jansenciliği gözardı etmiştir. Rene Taveneaux'nun (1960, 1977) öncü çalışmasına rağmen araştırmacılar dinin 'Aydınlanma' iktisadî düşüncesinde artık herhangi bir rol oynamadığına inanmış gözükümler. Bu görüş ise son yıllarda Vanhoorne (1996), Cottret (2002), Faccarello ve Steiner (2008), Van Kley (2008) ve Orain (2014) tarafından sorgulanmaktadır. Bu yazarlar, ilahiyatçı Jacques-Joseph Duguet (1649), tarihçi ve profesör Charles Rollin (1661-1741) veya kilise hukukçusu ve entelektüel Etienne Mignot (1698-1771) gibi onsekizinci yüzyıl Jansencilerinin birçok açıdan Melon, Montesquieu veya Gournay grubunun iktisadî fikirlerine giden yolu hazırladıklarını göstermeyi denediler. Bu çalışmalardan anlaşılan, faizin bu hikayenin merkezi sorusu olduğudur. Taveneaux'un takip eden Orain (2014) Jansenci bu meseleye dair düşüncesinin hareketin dışındaki etkilerini ortaya koyma teşebbüsünde bulunur.

Bu mesele üzerine (dönemin terimleriyle 'usury') Jansenci hareket içerisinde en azından iki karşıt görüş belirlemiştir: biri daha muhafazakar, diğeri ise daha liberal. Bu 'liberal' yakıştırması Taveneaux tarafından sadece faiz yanlısı değil aynı zamanda genel olarak imânın gizemine karşı 'aklın' haklarına vurgu yapmaları' ile bilinen bir grup Jansenci için yapılmıştır. (Taveneaux, 1977, s.181). (...)

İlk olarak Taveneaux'un işaret ettiği üzere, Jansenciliğin sosyal tabanı Aydınlanma sürecinde değişti. Onyedinci yüzyılda ve onsekizinci yüzyılın başında Kilise'nin alt tabakası ve toplum tabanının arasında tutunan Jansenci hareket, sonraki yıllarda hukukçulara, zannatkarlara, tüccarlara kadar ulaşabildi. Şimdilerde mâlum, tüccarlar arasındaki 'ticari kredi' (Gervais 2012) uygulaması o zamanlar adeta kanun haline geldi ve faiz işlemleri adeta gündelik faaliyetlerden biriydi. Lyon-Caen son çıkan kitabında savunduğu fikre göre, (2010, s.274 ff.) Jansenci tüccarlar, hareketin teologlarının bu meseledeki yasaklamaları konusunda duyarsızdı, üzerinde hiç düşünmüyorlardı bile. Hem psikolojik hem de tarihi açıdan bu yorum tatmin edici değildir. Psikolojik açıdan, Jansenciler tüm inançlı Hristiyan çağdaşları arasında belki de nefislerini, imânlarını kurtarma açısından en kaygılı olanlarıdır. Dolayısıyla, büyük bir ihtimalle, faizli işlemleri meşrulaştıran Jansenci teologlar, yazıları ve vaazları Jansenist tüccarların vicdanlarını rahatlatmıştır. Tarihi olarak ise liberal Jansenci hareketin bütünü için küçük bir azınlık olduğu ispatlanmaya muhtaçtır. Bu iddiayı öne süren Cottret (2002) ve Lyon-Caen (2010) bunu doğrulayacak bir kanıt öne sürememişlerdir.

İkincisi ise Taveneaux (1977), Fransa ve Hollanda'daki Jansenciler arasında cereyan eden, oldukça heyecanlı faiz meselesi üzerine tartışmaları raporluyor. Dahası Lyon-Caen'nin hatalı iddiasının aksine, Taveneaux liberal görüşün onsekizinci yüzyılın başlarında Hollanda'da zafer kazandığını kanıtlayan delili de ortaya koyuyor. Taveneaux ayrıca liberal Jansenci eğilimin Aydınlanma Fransa'sındaki etkileri üzerine de aydınlatıcı görüşler sunuyor. Kendisinin 1977'de bir araya getirdiği metinler anahatlarıyla

Jansencilerin çalışmalarının dünya hayatını kabul etmek için Hristiyan öğretilerine öncülük ettikleri (tam tersi değil), Modern Doğal Hukuku Hristiyan inancıyla uyuşturdukları ve dönemin iktisadî düşünürlerin bazılarına teolojik argümanlarıyla katkıda bulduklarını ortaya koymaktadır.

Bu makale ise Tavenaux'un bıraktığı yerden meseleleri ele alacak. Bu çalışmanın kanıtlamaya teşebbüs ettiği şey, liberal Jansencilerin her ne kadar faizin yasaklanması meselesini ilk ve tek tartışanlar olmalarına rağmen, sorunun üzerine yazdıklarının Fransız Aydınlanması sırasındaki tartışmaların yönünü değiştirip ateşlediğidir.

İkinci bölüm, geç dönem Skolastiklerin argümanlarının tedricen bu yaşağı gevşettiğine dair argümanlarla başlıyor. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıl Cizvitleri, Ortaçağlardan miras kalan ve bazı hallerde faiz ödemesine cevaz veren (fırsat maliyeti olarak faiz) 'extrinsic title/harici ruhsatlar' nosyonunu genişletmeler de liberal Jansenciler bu mantığı reddettiler. Faiz sorusuna gelirsek, Raymond de Roover (1955, s.174) diyor ki 'Filozoflar Skolastiklere atıfta bulduklarında, onları altan alta küçümseyip hor görerek 'kazuist' olarak tanımlıyorlar.' Liberal Jansenciler bir anlamda bu Aydınlanmacı filozofların bunu yapmaları bakımından öncüleridir. Jansenci teologlar için, ruhsatlar, zararlar, kayıp riski, likidite riski argümanları ve talihsiz 'kazuistlerin' tüm tartışmaları komediden başka bir şey değildir. Onyedinci yüzyıldaki Jean Le Correur (?-1693)'den Dom Thierry de Viaixnes (1659-1734) ve onsekizinci yüzyıldaki özellikle de *Traite des prets de commerce* müellifi Philippe Boidat (?-1751), Balthazar Aubret (1679-1754) [2] ve Etienne Mignot'ya kadar Jansenci hareketi iki tür borç işlemi arasında keskin bir ayırım yaptı: fakirlere verilen 'tüketici' kredileri -ki bunlar kesinlikle faizsizdi; ve tüccarlara verilen 'üretici' kredileri ki bunlar meşru bir şekilde faiz geliri elde ediyorlardı. İman/inançtan ziyade akla dayanıp Kutsal Metinleri yeniden yorumlayıp Thomas Aquinas'tan beri tüm yazarların hatalarını kınayan liberal Jansenciler basitçe faizi, paranın kullanımının fiyatı/bedeli olarak yeniden tanımladılar (Bölüm 3).

4.bölüm ise liberal Jansencilerin bu çalışmaları ile nasıl faal olarak Fransız iktisadî Aydınlanmasına katıldıklarını gösterecek. Gerek Diderot'un *Encyclopedie*'deki 'faiz' bölümü, gerek 1760'larda diğer biliminsanlarının bu soru üzerindeki makaleleri, veya gerekse Turgot ve onun Jansenci arkadaşlarının sonraki senelerdeki yazdıkları kitaplarda hep alıntılanan, tartışılan ve reddedilen eser *Traite des pret de commerce'dir* ve bu eser yoluyla Le Correur ve Thierry de Viaixnes bir geleneği başlatmışlardır.

2. SKOLASTİK GELENEK VE FAİZ

Ortaçağda Skolastikler faiz uygulamasını yasaklamak için Aristoteles'in felsefesinin şerhlerinden, Kutsal Kitaplar ve Roma Hukuku ile birleşimden yararlandılar (bkz Bernard 1950; Noonan 1957, 1966; Finley 1973; Tavenaux 1977; Langholm 1983,1984). Aristoteles'ten sonra Thomas Aquinas da parayı kendinde kısır olarak kabul etti; hayat sahibi, yaşayan bir şey değildir ve üretmesi doğal değildir zira bir sınırı yoktur. Zamana gelince, o da sadece Tanrı'ya aitti. Faizci sadece başıboş, atıl biri değil, aynı zamanda bir hırsızdı çünkü borç alanının emeğinin meyvesini çalıyordu. Roma hukukunu takip eden Thomas'a göre, para misli ve tüketilebilir bir maldı, aynı tahıl gibi. Bu bakımdan, borç veren kişi ödünç verdiği paranın artık sahibi değildi. Bu yüzden de onun kendisine ait olmayan birşeyin üzerinden nemanma, faiz isteme hakkı yoktu. [3]

Fakat özel haller için istisnalar vardı. Eğer borç veren zarara uğrarsa anaparanın üzerindeki bir fazlalığı elde etme ruhsatı olurdu. Burada harici ruhsatlar (extrinsic titles) dünyasına giriyoruz; bunlar borçtan bağımsız olarak borcun verildiği süre içerisinde karşılaşılan vak'alarlardır. En sık karşılaşılan üç vak'a oldukça meşhurdur. Bunlar *poena conventionalis* veya geç ödeme ücreti, *damnum emergens* veya hasarın oluşması, ve *lucrum cessans* veya zarar veya kârdan mahrumiyet. Skolastik teologların birçoğu tarafından kabul edilen ilk ruhsat, sözleşmede belirtilen borcun son geri ödeme tarihine göre, geç ödeme yapıldığı vakit, bir tazminatın ödenmesine izin verirdi. İkinci ise borç verenin borç süresince uğradığı telafisi mümkün olmayan ciddi bir kayıp veya hasar gerçekleştiğinde meydana gelirdi. Bu durumda borç alanı, anaparanın üstünde ödeme yapmaya zorlamaya izni vardı. Bu ruhsat Thomas Aquinas tarafından hemen kabul edilmedi ve üçüncüsü yâni mahrum kalınan kâr ise daha da ihtilaflydı.

Lucrum cessans, borç alanın borç vereni aynı dönemde bir gelirden mahrum kalmasına sebep olması halinde kendisine para ödemesi yapılmasına ruhsat veriyordu. Bu fırsat maliyetydi. Onbeşinci yüzyıla kadar ilahiyatçılar buna karşı şüpheyle yaklaştılar (Lapidus 1987, s.1106-7) fakat ticaretin canlanmasının ve yayılmasının, aynı zamanda da ulus-devletin erken modern dönemde gelişmesinin getirdiği baskı ile birlikte Kilise'nin doktrinleri gevşetildi: *damnum emergens* ve *lucrum cessans* daha kolayca kabul edildi ve devletler, vadesi belli olmayan ve sürekli faiz ödedikleri tahviller, Fransa'daki meşhur *rentes contituees'leri* üretttiler (bkz Langholm 1983, 1984).

Bazı Katolik ilahiyatçılar bu trendi benimsediler özellikle de yeni bir tarikat olan (Papa tarafından 1540'ta tanındı) İsa Cemaati arasında (the Society of Jesus). Onlar arasındaki iki büyük geç dönem skolastik hareketin ilahiyatçıları, Luis de Molina (1535-1600) ve Leonardus Lessius (1554-1623), [4] 'özel faiz şekillerinin kabul görmesine yardımcı oldular' (Taveneaux 1977, s.34). Özellikle ikincisinin rolü esastı. John Noonan (1957, s.350-1) ve Toon Van Houdt (1995, 1998a, 1998b), Lessius'un halen Thomas Aquinas geleneğine bağlı olsa da, öncelikle tanımları ve harici ruhsatların sayısını nasıl genişlettiği gösterdiler. *Damnum emergens* Lessius'un düşüncesinde 'kayıp/zarar riski' haline geldi; bu, sözleşme girilirken şart koşulan ve borç süresince herhangi bir hasara, zarara karşı bir garantiydi ve hattâ hiçbir kayıp oluşmasa bile borçlanan tarafından ödeniyordu (Van Houdt 1995, s.20). *Lucrum cessans* veya 'kârdan mahrumiyet'e gelirse, borç verenin artık bundan sonra, ne kaybedileceği gibi karmaşık hesaplamalar yapmasına gerek kalmamıştı. Gayri resmi bir şekilde bundan sonra bir kayıp için talepte bulunabilirdi fakat Lessius'a göre bu talep 'gerçek olmalıydı' (Van Houdt 1995, s.25). Elbette bu ruhsat Lessius tarafından haricen talep ediliyordu çünkü onun aklında paranın borç olarak verilmesi otomatik olarak kârdan bir mahrumiyete götürmüyordu.

'Bu ruhsatın daha geniş ve gevşek bir kullanımını' sağlamak yerine, Lessius bu fırsat maliyeti argümanına, zaman tercihin benzer bir şey olan, *caentia pecuniae* veya 'likidite kaybı' şeklinde 'yeni bir ruhsat yaratarak' bir ekleme yapmayı tercih etti. [5] 'Borç veren kişi likiditeden feragat eder. Hazır şimdinin parasının gelecekte para hakkını satın almak için kullanır, başka bir ifadeyle, 'şimdiki parayı' (*present money/pecunia praesens*) 'mevcut olmayan para' (*absent money/pecunia absens*) ile değiştirir. 'Şimdiki para' 'mevcut olmayan paradan' daha değerli olduğundan, borç veren kişi borç verdiği miktardan daha fazlasını geri isteme izni vardır' diye vurguladı. (Van Houdt 1995, s.24)

Cizvit ilahiyatçıların çalışmaları yoluyla belirli faizli işlem şekillerindeki dini yasaklamalar gevşetildi. Fakat bu skolastik çerçevenin içinde gerçekleşti. Lessius, Aquinas geleneği ile herhangi bir çatışma

yaratmak istemedi hattâ harici ruhsatların aksiyon alanını genişletmek istedi. 'Borç işlemi (üretken-nemalanabilir) sermayenin satışına denk değildir ama (üretken olmayan) paraların (coins) benzerleriyle gelecek bir tarihteki değiştokuşudur. Başka bir ifadeyle, borç işlemi misli veya kendi aralarında değiştirilebilir iki mal kümesinin zamanlararası değiştokuşudur (Lessius 2.20.113)' (Van Houdt 1995, s.19) Lessius her ne kadar harici ruhsatların anlamını ve sayısını başkalaştırmaya başlasa ve herhangi bir miktarda paranın bir fiyatı olduğu fikrine kapı aralasa da, 'onun bu adımı ancak tam olarak onsekizinci yüzyılda atılacaktır' (Van Houdt 1995, s.22). İşte onyedinci ve onsekizinci yüzyılın liberal Jansenci ilahiyatçıları bu adımın atılmasında başlıca rolü oynadılar ve bunu tam olarak skolastik argümanları ve harici ruhsatlar fikrinin kendisini redderek yaptılar.

3. LIBERAL JANSENCİLER VE SKOLASTİK GELENEĞİN ALTÜST OLUŞU

Erken dönem Jansencileri ve Port-Royal'i destekleyen tüm piskoposlar kendilerini Kalvinizmden farklı bir yere konumlandırmayı isteyerek faiz meselesinde tavizsizdiler. En sert fikirler yayılmıştı. İlk olarak, Jansenci ilahiyatçılar Thomas Aquinas yazılarını uyguladılar ve *lucrum cessans* ve hattâ *damnum emergens*'a bile istemeye istemeye cevaz verdiler. İkincisi, sermayenin, anaparanın geri döndüğü (*alienation of capital*) her türlü annuiterler için her türlü faizi kategorik olarak reddettiler [6] Yine de onyedinci yüzyılın ortasına doğru işler daha karmaşık hale geliyordu.

Bu yüzyılın büyük Jansenci ilahiyatçıları arasında olan Pierre Nicole (1625-1695) ve Antoine Arnauld (1612-1694) her ne kadar akıl, mantık bunu yasaklamadığını kabullenseler de, Kilise geleneğine başvurarak faizi kınadılar (Taveneaux 1977, s.123). Böylelikle kendilerinden sonrakilerin hızla gireceği bir gedik açmış oldular. Faizin en erken dönemdeki ayrıntılı analizi, bu akıl yürütme çizgisini takip eden Port-Royal Jansencilerinin yakın bir arkadaşı, rahip ve ilahiyatçı Jean Le Correur'un kitabında geldi. Onun *Traité de la pratique des billet entre les négociants* (1682) eseri sonraki yüz yıllarda liberal Jansenci doktrinin temellerini attı.

3.1 JEAN LE CORREUR'UN ÇIĞIR AÇAN ÇALIŞMASI

Faizin 'adil bir ücret' ve paranın 'ticarete kullanılarak kâr ürettiğini' belirtmesinin ardından (Le Correur [1684] 1682, s.21 ve s.38) Le Correur zengin fakire verdiği borç ile zengin zengine verdiği borç arasında keskin bir ayırma başvurdu: 'zengin fakirin ihtiyaçını karşılaşmasında yardım etmek için ücretsiz borç vermeli ve onları geri ödemeleri için çok fazla sıkboğaz etmemelidir' (Le Correur [1684] 1682, s.14). [7] İlginç şekilde, bu 'fakir' görüşü Le Correur için 'sıkıntısındaki zengin' veya 'iflas etmiş' olanı da içine alacak şekilde oldukça esnekti. Buna ilaveten, zengin 'mülkünde fazlalık' olan bireylere veya bazı durumlarda ise minnettarlık veya cömertlikten de faiz almadan borç verebilirdi. Aynı kural ticaret amaçlı borçlara ise tatbik edilmedi. Bu tip durumlarda, 'komşuma gösterdiğim hayırseverlik zengin birine faizsiz borç vermemi gerektirmez ve özellikle de nakit para gibi kullanımı faydalı bir mülkiyetin faizsiz borç verilmesini daha da az gerektirir.' (Le Correur [1684] 1682, s.51).

Le Correur'un akıl yürütmesine göre zengin bir adam (bir tacir) başka zengin bir adamdan (diğer tacir) borç para aldığından dolayı bu kredi yoluyla daha zengin hale gelecektir ve dolayısıyla borç veren kişinin faiz, yâni başka bir ifadeyle borç alanın kârının bir bölümünü, elde etmesi tam anlamıyla meşrudur.

Para 'zengin ve dikkatli bir tacirin çalışması yoluyla dolaylı olarak kâr üretir.' (Le Correur [1684] 1682, s.184). Para bir kâr üretmesine rağmen borç verene daha fazlasını geri ödememek adaletsiz olacaktır. (...) Faiz ödemeleri tamamen meşruydü çünkü 'bunlar faydalı bir mal olan paranın kullanımının değerinden başka bir şey değildi' (Le Correur [1684] 1682, s.41). Aynı muhakeme yoluyla para 'kapital' haline geldi ve faiz de borç verilen paranın fiyatıydı.

Le Correur, sadece tolere edilmeyen fakat gerçekte yasal olan anüite (rentes contituees) de karalama-ya çalıştı. Le Correur 9.Charles tarafından 1567'de çıkartılan fermanı da övdü. Burada Kral,

Tavırlardaki bir bozukluk yoluyla parasını annuiteler olarak borç verenleri kınıyor. Bu kral onların tembelliklerini ve uyuşukluklarını suçluyor çünkü işlerini terk ederek, mesleksiz kaldılar ve böylece kendilerini normal olarak uyuşukluğun, ataletin yol açtığı tüm kötülöklere maruz bıraktılar. Ayrıca saf bir yönetim ilkesinden hareket ederek Kral onları suçluyor çünkü halkı ve yabancılar için gerekli ticareti bir zorunluluk olmaksızın terkettiler.

Le Correur anüitelerin, 'ticareti sonlandırmak' ve 'atalet' yaratmak olan 'bu ikili kötülüğü' üreten bir araç olduğu sonucuna vardı. Akıl yürütmesi ustacaydı: Eğer faiz iki zengin arasında tarım, imalat veya ticarete, yâni üretken bir faaliyet ile, gelecekte bir fayda yaratıyorsa o halde kabul edilebilir. Bu durum rentes contituees denilen anüiteler için geçerli değildi (Le Correur [1684, 1682, s.312-5).

Bu, Le Correur'ün 'kazuistler' diye sürekli atıfta bulduklarınının tüm argümanını reddetmeye götürdü (bkz meselâ Le Correur [1684] 1682, s.257-60). Damnum emergens, lucrum cessans ve onların sözde harici ruhsatlarını 'bidat' olarak gördü. 'Bozulmuş ahlâkın' tutarsız argümanlarıydı bunlar (Le Correur [1684] 1682, s.225). Le Correur'e göre, ruhsatların temel mantığı yanlıştı. Borç veren için, ister bir kayıp riski, isterse bir kâr fırsatı olsun, eğer bir tüccar gelecekteki bir zararı öngördüyse (bir evin harabeye dönmesi) veya gelecekte bir kârı planlıyorsa (bir tüccar gemisinin varması), '(parasını) borç vermemeliydi.' Eğer kayıp veya kâr planlanmadyısa, aynıydı yine, tüccar 'gönüllü olarak kendisini aciz bir konuma yerleşiyordu'. Her iki durumda da, 'hikmetsiz' biriydi ve 'saf bir şekilde kendi hatasından dolayı kendisine verdiği zarar' tazmin etmek mümkün değildi. (Le Correur [1684] 1682, s.260-1). Le Correur saf ve basit bir şekilde borç verenin durumunu gözönüne almayı reddedererek skolastiklerin argümanlarını reddetti. Faizin meşruluğu 'uğranan zararın veya fırsat maliyetinin tazmini değil ama sadece paranın kullanım fiyatı veya değeri' (Le Correur [1684] 1682, s.211). Bu 'ticaretinde aralıksız çalışan bir Tacire, zorlukla ve özenle kâr ürettiren' paranın 'doğurganlıydı'. (Le Correur [1684] 1682, s.43).

Kısacası, ticari veya 'üretim' amaçlı borçlar tüccarlar arasındayken, fakirlere verilen borçlar sadece 'tüketim' amaçlı borçlardı. İlki, paranın ticarete kullanımıyla ilgiliydi ve faiz kesinlikle meşruydü, öte yandan ikincisi yâni tüketim amaçlı borç ise hayırseverlik adına yapılıyordu ve faizsiz olmalıydı. Para '*kapital*' olarak üretkendi, nemalandırabilirdi ve geç dönem Skolastiklerin ruhsatlar (hasar, kâr mahrumiyeti, risk ve diğer) hususundaki akıl yürütmeleri derhal terk edilmeliydi. [8] Bu çizgi tüm liberal Jansenci gelenekte ortak ve içkindi. Böylece, Taveneaux şu sonuca varıyor: 'Le Correur bir düşünce biçimi, bir analiz usulü ve ahlaki kavramlar ilan ediyordu ve bunlar onyıllar sonra Utrecht Kilise'sinin Jansencilerine ilham kaynağı olacaktı' (Taveneaux 1977, s.50-1).

3.2 VİAİXNES'Lİ DOM THIERRY VE DÜNYEVİ OTORİTELERE BOYUN EĞME

Eğer Taveneaux ile, gerçekte Le Correuer'ün faiz meselesi hakkında sonraki yüzyılda faiz meselesi hususunda liberal Jansencilerin usul ve araçlarını oluşturduğunda hem fikirsek, o halde onun örnekliğini Hollanda ekolünden ziyade Fransız ekolü takip etmiştir.

Leuven'de eğitim gören Jansenci teologlar ve zulümden kaçan Port-Royalcilerin akınları yoluyla, onyedinci yüzyılın sonlarında, Hollanda ve özellikle de Katolik bir azınlığın yaşadığı Utrecht bölgesi, Jansencilığın yuvası haline gelmişti. Taveneaux'un iddiasına göre o dönemde mülteciler ve Fransız Jansenci piskoposlar bir yanda ve dindar ve Katolik Hollanda kilise adamları öte yanda, faiz konusu hakkında anlaşmazlığa düşmüşlerdi. Onun yorumu, hem sosyolojik hem de siyasidir. Kalvinciliğe ve Cumhuriyet'in ticaret ruhuyla uyumlu olarak, inananların ve alt tabaka kilise adamlarının büyük bir bölümü faizli işlemlerin her türlüünü benimser hale gelmişlerdi. Fakat Fransız Jansencilerin kuklası olan Utrecht Başpiskopozu Barchann ve içinde tanınmış simaların da olduğu sürgündekilerden oluşan bir grup- özellikle de 'rigorist' Nicolas Le Gros (1675-1751) ve Nicolas Petitpied (1665-1747)- faize karşı çıktılar, özellikle de 'her iki taraftan da ihbarlı' olan anüite sözleşmeleri olarak anılan işlemlere. [*rentes rachetables des deux cotes*][9] Bu Başpiskopos için tehlikeli bir tavrıdır çünkü faizin meşruiyetini reddetmek kendisini tabanından koparacaktı ve otoriteler tarafından zar zor tolere edilen Jansenci Utrecht Kilise'sinin hayatta kalmasını tehlikeye atmış olacaktı.

Bir tarafta Utrecht Başpiskopozu ve rigoristlerin, diğer tarafta ise kilisenin aşağı tabakası ile liberallerin olduğu çekişme neredeyse kırk yıl kadar sürdü ve Lyon-Caen'nin argümanının aksine Hollanda'daki liberallerin tam anlamıyla bir zaferiyle sonuçlandı. [10] Lâkin bu mesele daha çok Fransız Jansenciler arasındaki bir tartışmaydı, 'Hollanda tarafı'nın 'Fransız tarafına' sözümona karşı olduğu bir tartışma değildi. Doğrusunu söylemek gerekirse, Hollandalı kilisenin aşağı tabakasına entelektüel destek sağlayanlar, Fransız mülteciler ve Parisli bir papaz okuluydu. Dolayısıyla aradaki çekişmenin sosyolojik hattâ vatansever açıklaması tam anlamıyla ikna edici değildir.

Hattâ Le Correuer Pierre Bayle'ye 16 Mart 1685'te *Traite de la pratique des billets* kitabının ikinci baskısının yayımlandığını haber verir. (Mons, 1684). Le Correuer Bayle'den ilanı *Nouvelles de la republic des lettres* isimli dergisine vermesini de rica eder. [11] Bu mektupta ayrıca birçok Fransız ilahiyatçının faiz ödemelerinin meşruluğuna dair sağlam bir anlaşmaya vardıklarını yazar. Hattâ 1670'larda yazılan fakat 1729'da yayınlanan bir mektubun iki el yazması nüshası Fransa'da muhafaza edilmiştir [12] Bu mektuplarda, meşhur Gallikan ve Jansen sempatizanı ilahiyatçı Jean de Launoy (1601-1678) [13] Le Correuer'ün analizini ele almıştır. 'Kazuistlerin ayırımı' olan harici ruhsatları pek dikkate almamıştır, sadece fakire verilen borçların durumuna kısaca değinir. De Launoy *damnum emergens*, *lucrum cessans* ve diğerlerini korkunç bir faizi gizlemek için kelime oyunları olarak kabul eder. Fakat bunun aksine, paranın ticareti 'diğer mallar' gibi tüccarlar arasında meşrudur. (de Launoy 1729, s.2-3):

Ve bizden daha zengin insanlara, onlar yeni malikaneler alsınlar veya yüksek makamlara ve kamusal sorumluluklara yükselsinler diye faizsiz borç verilmesini tavsiye eden evanjelik kahramanvari erdeminin neye dayandığını anlamıyorum. Tanrı'nın kanunu muhtaca yardımı buyurur ve her ne kadar hiçbir zaman yasaklanmasa da hiçbir zaman tavsiye de edilmeyen servetin artışını değil. (de Launoy 1729, s.3)

Tartışma iki çalışmayla ateşlenmişti: Leuven Üniversitesi İlahiyat doktoru ve profesörü Jean Opstraet (1651-1720)'nin 1710'da yayınlanan risalesi [14] ve Delft'te bir papaz olan Nicolas Broedersen'in (?-1772) *Tractatus brevis reğitibus utrimque redimibilibus* (1729) kitabıyla. Opstraet'in risalesi, Le Correur ve de Launoy tarafından yapılan, fakirlere verilen faizsiz hayırseverce borçlar ile verilen borç paranın yardımıyla kâr elde eden tüccarlara verilen borçlar arasındaki ayırımı tasdik ediyordu. Broedersen'in *Tractatus*'u da aynı düşünce biçimini takip etti ve de Launoy'un bir risalesine de Fransızca olarak ekler bölümünde yer verdi. Dahası, Broedersen'in kitabından hemen önce Hollanda'da sürgünde olan meşhur Fransız Jansenci Dom Thierry de Viaixnes'in önemli risalesi yer aldı. [15] Mart 1728'de Başpiskopos Barchman'a yollanan mektup büyük bir çalkantıya neden oldu. Parisli bir doktora (muhtemelen Philippe Boidot) gönderilen nüshası ise birkaç hafta sonra Fransız gümrüğünde ele geçirildi ve Jansencilerin düşmanları tarafından hemencecik yayınlandı ki Utrecht Kilise'sindeki bölünmelere dikkat çekilsin. [16] Dom Thierry iç siyaset hakkında konuştu ve faizi savundu [17] ama özellikle onun risalesi Le Correur'den sonra mesele hakkında liberal Jansenciler için olağanüstü çok argüman sağladı.(...)

Dom Thierry'e göre, tüccarlar arasındaki borçlar ticareti güçlendirmek ve zenginleştirmek içindi ve topluma, kamuya da 'çok faydalı'ydı. (Boidot, 1759, IV, s.xliv). [18] Sermayenin geri dönmediği *anüiteler* sorununu da Le Correur veya de Launoy'a göre daha geniş bir şekilde inceledi. Dom Thierry, onaltı yüzyıldan beri Fransız krallarının ihtiyaçlarını karşılamak için Sorbonne tarafından izin verilen daimi anüitelerin (perpetual annuity) bir hilenin sayesinde olduğunu keşfetti: bu fikre göre bunlar bir 'satıştı', 'borç' değildi. Ona göre bu bir yasal boşluktu. 'Bu bana her zaman asılsız ve hattâ gülünç gözükmiştir' (Boidot 1759, IV, s.xxxvi), çünkü borç veren kişiye eğer faiz ödenmiyorsa mahkemede bile bunu geri isteme hakkı vardır. Bu paranın daha az efendisi değildir, para sandıklarda kalmış olsaydı bile' (Boidot, 1759, IV, s.xxxvij).

Daha da ilginç Dom Thierry'nin dünyevi otoritelere, ticarete ilişkin her konuda boyun eğmesiydi. Faizi yasaklamak için Kutsal Kitaplar'dan alıntılar kırpanların:

Yapabilecekleri en fazla şey, bu yasağın Kilise kanununda olduğunu ispat edebilirler; fakat bu durumda bile hiçbir şey elde edemezler: zira sivil toplum için ticaret kanunları, Kilise ve onun papazlarının sorumluluğunda değildir, fakat bunlar sadece putperest olsun sapkın olsun Egemenlerin yargı gücünden neşet eder. Aziz Pavlus'un bize sıkı sıkıya öğrettiği üzere, bu egemenler güçlerini Tanrı'nın kendisinden alırlar. Bunun için sadece Tanrı'nın önünde sorumludurlar ve tüm halkları ise açıkça ilahi kanuna aykırı olmadığı müddetçe onlara itaat etmelidir; papa veya piskopozlar da dahil olmak üzere. (Boidot, 1759, IV, s.xl)

Burada bu meselede Jansenci ilahiyatçı önemli bir adım atar. Din, ahlaki mecburiyetlerden ziyade tavsiyelerin bir konusu haline gelir. Hristiyan dünyası fikrinden de ayrıca bir kopuş ve onsekizinci yüzyıl Jansencililiğinin kilit özelliklerinden biri olan Ulus fikrine doğru da bir kayma tespit ediyoruz.

Diğer Fransız ilahiyatçılar, Utrecht Kilisesi ile faiz konusundaki tartışmalarda Hollandalı alt rahipler sınıfını destekledi. Bu, özellikle de Paris'teki *Trente-Trois* Jansenci papaz okulunun amirlerinden biri olan Phillipe Boidot'un durumuydu. Hague'de 1730'da *Reponse aux difficultes proposees a un theologien*

sur les pret de commerce de Hollande eserini yayımladı, bu eserde Broedersen ve Dom Thierry'nin görüşlerini savundu. Dahası, 1723 ve 1728 arasındaki uzun mektuplaşmalarının gösterdiği üzere, Boidot ve Dom Thierry arkadaşları (Taveneaux 1960, s.26). Boidot bu yüzden Aubert ve muhtemelen Mignot ile *Traite des pret de commerce*'i tasarladı; eser 1738'de Pierre Mathon tarafından ilk defa Lille'de basıldı. Liberal Jansencilerin onsekizinci yüzyıldaki İncil'i olan bu kitap 1759 ve 1767'de dört cilt halinde, beşinci bir cildi de 1770'de Mignot'un rehberliğinde yeniden gözden geçirilip basıldı. [19]

3.3 LİBERALLER İÇİN KUTSAL BİR KİTAP: THE TRAÎTE DES PRETS DE COMMERCE

Kitap üç bölümden müteşekkildir. İlk bölümde fakirlere verilen borçlar konusu incelenir. Genel fikir ise sadece bu borçların ücretsiz olması değil, fakat ayrıca zenginin, muhtaç fakire borç verme mecburiyetidir. İkinci bölüm, *De l'usure a l'egard des riches* (Zenginden alınan faiz) sırasıyla Eski ve Yeni Ahid; Kilise Babalarının yazıları ve Kilise Konseyleri ve Clovis'ten 14.Louis'ye kadar sivil kanunlarla ilgilenir. Doğrusu bu ikinci bölümün amacı, bu metinlerin hiçbirisinde, parasını ticaret yoluyla kullanıp kâr yapan tüccarlar arasında faizin yasaklanmadığını kanıtlamaya yöneliktir. İnsanlara, kardeşlerine onların kendilerine nasıl muamele etmelerini istiyorlarsa öyle muamele etmelerini öğütlediğinden dolayı, açıktır ki birbirlerine ticaret amacıyla borç veren zenginler de anaparaya ek olarak faizle ücretlendirilebilirler. [20] Üçüncü bölüm ise Skolastiklere odaklanıyor. Yazarlar Skolastikler arasında farklı fikirler ve çelişkilere işaret ediyorlar. Son olarak, kitap Launoy, Dom Thierry'nin mektupları ve *Nouvelles de la republic des lettres*'te yayınlanan Le Correur'ün Bayle'ye mektubunun alıntısıyla sonuçlanıyor. Çalışmanın değeri ise liberal Jansencilerin faiz meselesindeki fikirlerini genelleştirmesi ve bir yandan da açık tanımlar vermeyi denemesi ve 'kanıtlara' gelince ayrıntılı olmasıdır.

Ana fikir, 'faizi', 'paranın kullanımından türeyen' [*que l'on retire pour l'usage de l'argent*] basit bir 'kâr' olarak kabul ettirmek ve böylece bu terimle ve onun uygulamasıyla ilgili her türlü olumsuz çağırışımı ortadan kaldırmaktır (Boidot, 1738, s.6) Yazarlar açıkça 'kazuistlerin' öğretilerini reddettiler. Onlar hakkında küçümseyerek konuştular ve bu durum özellikle de harici ruhsatların icadı ile ilgiliydi. *Lucrum cessans*, *damnum emergens* ve diğerleri için kazuistler 'bugüne kadar Kutsal Kitapların metinlerinde en ufak bir temel bulmayı başaramamakla' kalmadılar (Boidot 1738, s.101), ayrıca da konunun dışında kaldılar. Le Correur gibi, *Traité des prêts de commerce'un* müellifleri, sözde ruhsatlara karşı ilgili değillerdi ve onları derinlemesine tartışmadılar, çünkü akıl yürütmeleri borç verenin masrafları açısından değildi. Jansencilere göre, kârdan mahrumiyet veya kayıp riski gibi görüşler, işe yaramaz 'icatlardı'; tek yaptıkları çok basit bir soruyu karmaşık hale getirmektir. Fakir birine verilen tüketim kredisinde herhangi bir mümkün istisna olmaksızın faiz tamamen yasaktı; tacire verilen üretim kredisinde ise, burada da bir istisna olmaksızın faiz tamamen meşruydü (Boidot 1738, s.381).

Le Correur gibi onların da *rentes constituées'nin* (anüiteler) geçerliliği konusunda şüpheleri vardı: eğer zengin bu yolla fakire borç para veriyorsa hukuka aykırıydı. 'Borç' değil 'satış' argümanı ise kesinlikle geçerli değildi: anüitelerden sadece üretken bir faaliyete yatırım yapıldığı takdirde faiz alabilirlerdi (Boidot 1738, s.44-7). Para bir 'alettir', 'kârın aletsel aracıydı', ve eğer bu alet tüccarlar arasında bu üretken aksiyonlar için kullanılıyorsa, borç veren sanki bir şirkette ortakmış gibi faiz almalıydı (Boidot 1738, s.90). Bunun aksi bir durumda, eğer para zorda kalmış bir fakir tarafından tüketiliyorsa, bu işte faizdi ve dolayısıyla yasaklanması gerekirdi.

Daha genel olarak, 1738'deki *Traité des prêtres de commerce*'in, hem de Mignot'un baskıları ve eklemelerinin göze çarpan özelliği Kutsal Kitab'ın [21] doğal hukuk, [22] akıl ve dünyevi otoritelerin taleplerine uyumlu olduğunu göstermekti. Ama tam olarak bu ne demektir? Skolastikler de doğal hukuk ve akla atıfta bulunuyorlardı. Thomas şunu yazabiliyordu: 'Tanrı'nın tüm insanların kalbine kazıdığı doğal hukuk bizlere, kardeşlerimizi de kendimiz gibi sevmemizi ve kendimize davranılmasını istediğimiz gibi onlara davranmamızı emrediyor' (Boidot, 1738, s.10). Fakat bu genellemelerin ötesinde, *Traité des prêtres de commerce* müelliflerinin daha yeni bir görüşü, Modern Doğal Hukuku benimsemeye meyilliydiler. Grotius ve Pufendorf'u takip ederek, öncelikle doğal hukukun insan merkezli bir vizyonunu benimsediler. Skolastiklerin aksine, kitaplarında kozmo-teolojik dünyaya ve hayvanlar, bitkiler ve diğer canlıların doğal kanunlarına dair atıflar yoktu. İkincisi ve daha önemlisi, ahlakı sadece insan aklına dayandırmaya eğilimdeydiler ve hattâ ilahi hukuğu ve Kutsal Metinleri de aklın eleştirisine tabi kılıyorlardı. 1738'deki baskısından itibaren, Jansenciler şunu belirttiler: 'akıl, dikkatlice düşünmeye çabalayan herkese neyin iyi veya neyin kötü; neyin yapılması gerektiğini ve neden kaçınılması gerektiğini açık kılar (Boidot 1738, s.75). Mignot bu iddiayı 1759'da doğruladı: 'Ahlâkın tüm kaideleri akilla temellenir' (Mignot 1759, p.x). *Traité des prêtres de commerce* kitabında çarpıcı olan ve çağdaş Jansenci rigoristleri şok eden şey, müelliflerin Grotius gibi metinlerde sanki Tanrı yokmuş gibi akıl yürütmeleridir. Daha da kötüsü, Jansenciler, insanın 'Hristiyan dininin kaidelerinin doğruluğunu, adaletini yargılamak için aklın mahkemesini [*le tribunal de la raison*]' kullanması gerektiğini yazmakta tereddüt etmemişlerdir. (Boidot 1738, s.57). Bu ifadenin yâni 'aklın mahkemesi'nin insanları, Hristiyan dogmasının yargı haline getirdiği gözükmekte ve hattâ insanı vahyin hakikatini sorgular hale getirmektedir. [23] Her ne kadar Mignot sonraları kitabın bu yorumunu yatıştırmaya denese de, 'mahkeme' anlayışını devam ettirmiş ve 'aklın ışıklarını ve aklını kullanan herkesi, yâni önyargılarını terkeden ve ihtiraslarını dindirip sadece vicdanının, sağduyusunun sesini dinleyenleri' övmüştür' (Mignot 1770, s.175). Bu onu 'imânsız' [*un incredule*] (Journal Oeconomique 1772, s.233) ve 'modern filozof' olarak suçlamak için yeterliydi (bkz Bölüm 4 aşağıda). Son olarak, bir üçüncü unsur liberal Jansencileri Modern Doğal Hukuk teorisine yakınlaştırdı, yâni dini otoritelerin dünyevi otoritelere veya daha açık ifadeyle sivil kanunlara boyun eğmesi. Risalesi *Traité des prêtres de commerce*'de yeniden basılan Viaixnes'li Dom Thierry'de bu fikrin önemli olduğunu gördük. Mignot sonraki çalışmada bu bakış açısını savundu. *Des Droits de l'Etat et du prince sur les biens du clerge* (1755 (Devletin ve prensin Kilise adamlarının mallarındaki Hakları) eserinde Kilise'nin vergiden kaçınma iddiasını bombaladı. İlahi hukukun sözde dokunulmazlığı doğal hukuka yol açmalıydı, çünkü 'bir toplumun menfaatlerinden faydalananlar, aynı toplumun üyeleri ile yükü de paylaşmalıdırlar' diye açıkladı (Mignot 1755, s.336). Her ne kadar inkar etse de (fakat daha sonra zayıf bir şekilde) Mignot esasen içinde Tanrı'nın olmayabileceği bir çeşit doğal ahlaki hukuk vaazetti. (bkz ayrıca Mignot, 1753).

Sonuç olarak, onyedinci yüzyılın sonundan onsekizinci yüzyılın ortalarına kadar bazı Jansenciler faizi meşrulaştırmayı denediler. Modern Doğal Hukuk'a dayanan argümanları dogmatik bir yaklaşıma üstün geldi. Daha açık olarak, Jansencilerin faiz sorununa tepkileri Cizvitlerinkinden farklıydı. Skolastik doktrinde, borç verenin şahsı odak noktasıydı, onun sözleşme süresince başına ne gelebileceği düşünülüyordu. Bunun aksine Le Correur ve liberal Jansenciler borç alanın şahsında veya daha doğrusu borç alınan paranın amacı konusunda (kâr yada hayırseverlik amaçlı) ısrar ettiler. Bu düşünme biçiminde faiz meşruydu, çünkü borç verilen para bir menfaat oluşturuyordu; öte yandan ise borç verene ne olduğu- onun kayıpları veya hasarları- ise hiç hesaba katılmıyordu. Başka bir şekilde ifade edilirse,

Jansencilere göre faizin masraflar kavramı üzerinden tahlil edilmesi basitçe mevzu dışıydı. Skolastikleri bu konu üzerindeki tüm argümanlarının zeminini çok da tartışmaya girmeden kaydırdılar ve iktisadi analiz tarihçilerinin (masraf kavramlarını öngörmeden) bu geleneğe yakın zamana kadar kısmen kayıtsız olmalarının muhtemelen bir nedeni de budur. Bu kayma önemlidir zira çünkü bu meseleye Jansenci yaklaşım, kredi konusunda Fransız Aydınlanmasındaki tartışmaları alevlendirmiştir. [24]
(...)

4. SONUÇ

Liberal Jansenci geleneğin ana icadı, faiz mevzusunu geç dönem Skolastik çerçevenin dışında ele almasıydı. Onyedinci yüzyılın sonunda Le Correur'den sonraki dönemde hepsi de harici ruhsatlar fikrini reddettiler. Bu bakımdan, paranın faizi artık herhangi bir 'hasar', 'kârdan mahrumiyet' veya daha geniş bir ifadeyle fırsat maliyetinin sonucu değildi. Üretim faaliyetleri yoluyla kâr yarattığı için para ödüllendirilmeliydi. 'Faiz', 'sermayenin' kullanımı için ödenen fiyat haline geldi. Bu sonuca ulaşarak Jansensiler, Kutsal Metin ile Modern Doğal Hukuk'u uzlaştırmayı denediler. İddialarına göre kredi işlemleri, tüccarlar arasında gerçekleştiğinde özgür iradeye dayalı sözleşme serbestisi küresine dahildi. Bu bakımdan, bunu takip ederek, kredinin normal bir pazar/piyasa olarak kavramsallaştırması için zemini hazırladı. Fakirlere verilen tüketici kredileri bunun dışındaydı zira bu Hristiyan hayırseverlik küresine dahildi.

İhtilal öncesi dönemde tartışmaların yönü değişti. 'Faiz' bir piyasa fiyatı haline geldi ve iki taraflı bir işlemin bir sonucu değildi ve Jansenci ilahiyatçılar tarafından ortaya konulan zengin/fakir karşıtlığı da zayıfladı. Zengin artık ihtiyaç sahibi fakire borç vermek 'zorunda' değildi, çünkü üretken olmayan tüketim kredisi ile üretken ticari kredi arasındaki sınır bulanık hala gelmişti. Yine de neredeyse bir yüzyıl süren tartışmanın ana fikirlerini Jansenciler öne sürmüşlerdi. Bu keşif, bu dini akımın, Aydınlanmanın iktisadi düşüncesindeki konumunu yeniden değerlendirmemizi gerekli kılmaktadır. (...)

DİPNOTLAR

1. Onyedinci yüzyıl erken dönem Jansencililiği ile alakalı ayrıca bkz. Bernard Mandeville'in entelektüel arka planı çevresindeki tartışmalara, Kaye (1988), Dickey (1990) ve Seigel (2005).
2. Risale'nin ilk baskısı (1738) isimsizdi, 'M.***' şeklinde imzalanmıştı. (...)
3. 'Borç verilen paradan faiz almak kendi içinde adaletsizdir, çünkü bu, varolmayan birşeyi satmaktır ve bu açıkça adaletin karşısı olan eşitsizliğe neden olur. Bunu açık hale getirmek için, kullanımı tüketiminde mündemec bazı şeyleri gözlemlememiz gerekiyor: Bu cihetle, içecek olarak kullandığımızda şarabı tüketir ve gıda olarak kullandığımızda ise buğdayı tüketiriz. Bu yüzden bunlara benzer şeylerde, o şeyin tüketimi o şeyin kendisinden ayrı tutulamaz ve her kime o şeyin kullanım hakkı verilmişse, o kişiye o şeyin kendisi de verilmiştir ve bu sebepten dolayı, bu tür şeyler ödünç verildiğinde mülkiyet de transfer edilmiş olur. Dolayısıyla eğer biri şarabı, şarabın kullanımından ayrı olarak satmak isterse, aynı şeyi iki kez satmış olur veya varolmayan birşeyi satmış olur, bu yüzden de açık bir şekilde adaletsizlik günahını işlemiş olur. Aynı şekilde şarabı veya buğdayı ödünç/borç veren ve çifte ödeme talep eden kişi, yani birinde eşit miktarda aynı şeyin geri verilmesi, diğerinde ise kullanımının fiyatı -ki buna da faiz denir, adaletsizlik yapmış olacaktır' (Aquinas 1265-1274, II-II, q.78, a.1).
4. Lessius büyük bir üne sahip bir ilahiyatçı ve Flaman (bugünkü Belçika) Cizvitiydi. 1605'deki, tek başına onyedinci yüzyılda 20 baskı yapılmış olan, *De iustitia et iure* (Adalet ve Hukuka Dair) risalesiyle tanınır. Bu kitap belki de iktisadî ve finansal sorulara derinlemesine ahlaki-teolojik yaklaşımın ilk örneğiydi. Lessius özellikle bankacılık sistemini ve ticaretin işleyişini çalışmak için Antwerp'e gitmiştir. Daha fazla teferruat için bkz. De Roover (1969) ve özellikle de Van Houdt (1995, 1998a, 1998b).
5. Faccarello der ki 'zaman tercihlerine dayanarak akıl yürütmeler rahipler ve kazuistler arasında onyedinci yüzyılda oldukça yaygın olduğu dikkate alınmalıdır' (Faccarello 2016, s.81).
6. Anütelerdeki durum ise, burada bir 'borç'tan değil bir satış bahsediyoruz: bir kişi veya bir kurum, Kraliyete veya başka birine bir miktarda para satardı. Yaşamı sürecince veya ebediyen ise satışı yapan kişi faiz geliri alırdı. Alıcı (Devlet veya borç alan kişi) satıcıya sermayesini geri verebilirdi ama satıcı belirli bir tarihte veya herhangi bir zaman alıcısı buna zorlamayazdı.
7. Tesniye Kitabının (23,20) meşhur bir bölümünde şöyle der: 'Yabancıdan faiz alabilirsiniz ama kardeşinizden almayacaksınız. Böyle yapın ki, mülk edinmek için gideceğiniz ülkede el attığınız her işte Tanrının Rab sizi kutsasın'. Le Correur şunu savunur: 'kanun, yoksul olan kardeşlere faizsiz ödünç verilmesini emrediyor, buna ilaveten zengin yabancılara faiz uygulanabilir (*Billets*) çünkü aynısını yoksula uygulamak adaletsiz ve acımasız olacaktır' (Le Correur [1684] 1682, s.116). Eski Ahit'ten başka bölümleri de tartışır ve sonrasında İsa'nın Luke'ün (VI,35) aktardığı meşhur sözlerine gelir 'onlara geri dönmelerini/karşılığını ummaksızın ödünç verin'. Le Correur'e göre, burada bahsedilen yoksula verilen hayır amaçlı borçtur (Le Correur [1684] 1682, s.151). Bu bölüm, Hristiyanlara sadece yoksula değil hattâ düşmanlarına bile borç vermesini, yardım etmesini buyuran bir dizi emirdendir. Meşhur 'evanjelik tavsiyeler'in bir parçasını oluşturur (Le Correur [1684] 1682, s.160).
8. Le Correur zaman tercihi ile ilgilenmemiştir.
9. Sermayeden uzaklaşma olmazsa, satıcı -borç veren- alıcısı belirli bir tarihte sermayeyi geri vermesi için zorlayabilir. Bu durumda ise işlem ilahiyatçıların gözünde bir 'satış' değil, 'faiz' olmuş olur.
10. 'Onsekizinci yüzyıl boyunca, Hollanda Kilisesinin içerisindeki tartışmalar Parisli Jansencilere benzer olarak çok canlıydı. Onların baskısı altında, bir aralar olumlu baktıkları faizi reddettiler' (Lyon-Caen 2010, s.270-1). Tam tersi, Tave-neaux Hollanda'da rigoristlerin onsekizinci yüzyılda azınlık olduklarını ve işlerin 1740'larda farklı şekilde halledildiğini gösterir: Utrecht Kilisesi faiz hususunda Kalvincilerle çok benzer bir pozisyon alır, bkz. Taveneaux (1977, s.65-71).
11. <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?Lettre-391-Jean-Le-Correur-a>. Kitabı haber veren mektuptan bir bölüm *Nouvelles de la republique des lettres* Mayıs 1685'teki sayısına yerleştirilmiştir, s.570-1.
12. 'Lettre d'un théologien son amy au sujet de l'usure. Attribuee a de Launoy par Thiebaut de Berneaud; refutée par M. du Tertre en 1697'. Bibliotheque de l'Arsenal, Manuscrits français, 2248, and Bibliotheque Mazarien , Ms 4520 (24569).
13. Launoy hakkında bkz. Grès-Gayer (2009).
14. Lettre d'Opstraet a un chanoine d'Utrecht, 21 Eylül 1710, cf. Taveneaux (1977, s.143-5).

15. Saint-Vanne cemaatine bağlıdır. 1703'teki tutuklanması sonucu hapsedilmiş ve sonrasında ise sürgün edilmiştir, bkz. Taveneaux (1960, s.156-65).
16. Bkz. Targyn (1728). Bu mektup, Jansenci hareketin en ateşli taraftarlarının şiddetli muhalefetine sebep olmuştur, bkz. *Les Nouvelles Ecclésiastiques* (1728, s.531). *Les Nouvelles Ecclésiastiques'in* 1713 ve 1728 arasında, Paris baskısı, aynı ciltte yayınlanmıştır.
17. Utrecht Başpiskoposu Barchman, faize olumlu yaklaşan Harlem'deki bir rahibi kutsamayı reddetmiştir.
18. Dom Thierry de Le Correur ile aynı ayırımı yapar ve Eski Ahit'teki bölümü şöyle yorumlar: 'yabancılara faizli borç vermeye sadece izin verilmemiş fakat emredilmiştir [...]. Bu tip bir faizli borcun, yoksulluk ve gerçekten bir ihtiyaç içinde olmayan kardeşlere dahi verilmesine izin verilmiştir' (Boidot et al., 1759, IV, s.xxv). Luke'teki bölümü ise bir kenara atar: 'birinin bu bölümü sıyak ve sibakıyla okuması gerekir ki bu konunun faiz ile alakalı olmadığını görsün' (Boidot et al., 1759, IV, s.xxvj9).
19. *Traité des prêts de commerce et réponse Aux six lettre de l'Auteur des Principes Theologique, Canoniques & Civils sur l'Usure*, Tome cinquieme, Paris, Knapen, 1770.
20. Kesinlikle 'başkasının ona ödünç verdiğim ve kullanarak servetin arttırdığı paradan elde ettiği kârı sahiplenmesini istemem; dolayısıyla ben de arkadaşım ödünç verdiği ve durumumu iyileştirmeye yarayan paranın kârını sahiplenmeyi istemem icap eder' (Boidot et al. 1738, s.64)
21. Musa yabancılardan alınan faize izin verdiğinde, bunun anlamı bu tip bir ödünç vermenin/kredinin zenginler arasında her zaman caiz olduğuydur, çünkü 'fıtraten kötü ve doğal hukuka aykırı olan bir şeye hiçbir suretle izin verilemez: bir vak'ada lanetlenen başka bir vak'ada masum olamaz' (Boidot et al.1738, s.65). Luke'te geçen bölüm ise Grek tercümeden Latinceye geçerken bir hataya maruz kalmıştır; gerçekte ise şöyledir: 'borç verin, kimseyi umutsuzluğa düşürmeden' [pretez, sans laissez desesperer personne] (Boidot et al. 1738, s.106). Ve *Vulgate*'deki tercüme benimsenmiş olsa bile, bu sadece yoksula hayırseverlik ve cömertliğe dair bir hükümdür, 'buradan hareketle kimse, bu pasajda zenginlere verilen borçlara da atıfta bulunulduğu sonucuna varamaz.' (Boidot et al.1738, s.106)
22. *Traité des prêts de commerce* risalesi hem 'doğal hukuka'(daha sık) hem de 'doğal hakka' (nadiren) atıfta bulunur. İlki insanın doğasında mündemiçtir ('kardeşlerimize kendimize nasıl davranılmasını istiyorsak öyle davranmak'), ikincisi ise insanları idare eder ('öldürmek yasaktır'). Bu konu hakkında bkz. Goyard-Fabre (2002).
23. Mignot, *Analyse de toutes les verités enseignées et professées dans la religion chrétienne* (1754) kitabında şu açıklamayı yapmaktan tereddüt etmez: 'Kendisine sunulan bir otoritenin kulak verilmeye layık olup olmadığını akıl test eder' (Mignot 1754, s.1-2)
24. Başka bir yerde katı Janseci gelenek ile Gournay dairesinin bazı yazarlarının faiz konusu üzerine tefekkürlerinin çakiştığını gösterdik (Orain 2014, s.477-80)

KAYNAKÇA

- Aquinas, T., *Summa theologica*, 1265-1274
- Balcou, J., 1991, *L'Annee litteraire (1754-1776)*, içinde: J.Sgard, ed., *Dictionnaire des journaux*, Paris: Universites, n.0118.
- Barbier, F., 2002. *Lumieres du nord*. Paris:Droz
- Bernard A., 1950. La formation de la doctrine eccl_esiastique sur l'usure. In: A. Vacant, E. Mangelot et F. Amann, eds. *Dictionnaire de th_eologie catholique*, t. XV (2). Paris: Letouzey et An_e, 2316–2336.
- Boidot, P., 1730. R_eponse aux difficult_es propos_ees_a un th_eologien sur les pr^ets de commerce de Hollande. La Haye.
- Boidot, P., Aubret, B., and Mignot, E., 1738. *Traite des prets de commerce, ou l' on compare la doctrine des scholas-tiques sur ces prets, avec celle de l' Ecriture sainte & des saints Peres*. Lille: Pierre Mathon.
- Boidot, P., Aubret, B., and Mignot, E., 1759. *Traite des prets de commerce, ou de l' interet legitime et illegitime de l' argent*, nouvelle edition, augmentee. 4 vols. Amsterdam and Paris: Vincent.
- Boidot, P., Aubret, B., and Mignot, E., 1767. *Traite des prets de commerce, ou de l' interet legitime et illegitime de l' argent*, nouvelle edition, augmentee. 4 vols. Paris: Vincent.
- Broedersen, N., 1729. *Tractatus brevis de re ditibus utrimque redimilibus*. Delphis: Bernardi van Holzen.
- Broedersen, N., 1743. *De usuris licitis et illicitis*. (N. pl., n. publ.)
- Campbell, P., 1996. *Power and politics in old regime France, 1720–1745*. London and New York: Routledge.
- Chartier, R., 1990. *Les origines culturelles de la Revolution fran ,caise*. Paris: Seuil.
- Courtin, E., 1828. *Encyclopedie moderne ou Dictionnaire abrege des sciences, des lettres et des arts*. La Haye: Lejeune, vol. XVI.
- Cottret, M., 1998. *Jansenisme et Lumieres. Pour un autre XVIIIe siecle*. Paris: Albin Michel.
- Cottret, M., 2002. *Du jansenisme au liberalisme : itineraire de quelques abbes du siecle. Dix-huitieme siecle*, 34, 53–66.
- Cottret, M., 2016. *Histoire du jansenisme*. Paris: Perrin. *Correspondance litteraire, philosophique et critique de Grimm et Diderot, depuis 1753 jusqu' en 1790*. Paris: Furne, tome III (1761-1764).
- Dickey, L., 1990. *Pride, hypocrisy and civility in Mandeville's social and historical theory*. *Critical review*, 4 (3), 387–431.
- Faccarello, G., [1986]1999. *The foundations of Laissez-faire: the economics of Pierre de Boisguilbert*. London: Routledge.
- Faccarello, G. and Steiner, P., 2008. *Interest, sensationism and the science of the legislator. French 'philosophie economique' 1695–1830*. *European journal of the history of economic thought*, 15 (1), 1–23.
- Faccarello, G., 2016. *Anne-Robert-Jacques Turgot (1727–1781)*. In: G. Faccarello and Heinz D. Kurz, eds. *Handbook on the history of economic analysis. Vol. I*. Cheltenham and Northampton: Edward Elgar, 73–82.
- Faiguet de Villeneuve, J., 1763. *L'economie politique: projet pour enrichir et perfectionner l' espece humaine*. Londres et Paris: Moreau.
- Faiguet de Villeneuve, J., 1765. *Usure (morale)*. In: D. Diderot, ed. *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers, par une Societe de Gens de lettres*. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, Vol. 17, 529–53.
- Faiguet de Villeneuve, J., 1770. *Legitimite de l' usure legale, ou l' on prouve son utilite; que les casuistes sont en contradiction avec eux-memes. Monts de piete. Pratique injuste de la poste. Ou l' on discute les passages de l' Ancien et du Nouveau Testament sur l' usure*. Amsterdam: Marc-Michel Rey.
- Finley, M., 1973. *The ancient economy*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.
- Formey, J.-H.-S., 1751. *Examen de l'usure, suivant les principes du droit naturel*. In: *Choix de memoires et abrege de l' histoire de l'Academie de Berlin*. Berlin: Haude, vol. III, 324–51.
- Gastumeau, J.-B., 1756. *Dissertation sur la legitimite des interets de l' argent*. La Haye.
- Gervais, P., 2012. *Credit et filieres marchandes au XVIIIe siecle*. *Annales. histoire, sciences sociales*, 67 (4), 1011–48.

- Gres-Gayer, J., 2009. L'electron libre du gallicanisme: Jean de Launoy (1601-1678). *Revue de l'histoire des religions*, 226 (3), 517-43.
- Hecht, J., 1959. Trois precurseurs de la securite sociale au XVIIIe siecle: Henry de Boulainvilliers, Faiguet de Ville-neuve, Du Beissier de Pizany d'Eden. *Population*, 14 (1), 73-88. *Histoire de l' academie royale des inscriptions et belles-lettres*. Paris: Imprimerie Royale.
- Jaucourt, L. de, 1765. Pret a interet (Droit naturel, civil, & canon). In: D. Diderot, ed. *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonnable des sciences, des arts et des metiers, par une societe de gens de lettres*. Paris: Briasson, Le Breton, Durand. Vol. 13, 333-6.
- *Journal des Scavans*. Paris: Chaubert, decembre 1738. *Journal de Trevoux ou Memoires pour servir a l'histoire des sciences et des beaux-arts*. Paris: Chaubert et Herissant, aout 1759. *Journal oeconomique ou Memoires, notes et avis sur l' agriculture, les arts, le commerce*. Paris: Boudet.
- Kaye, F. B., 1988. Introduction. In: B. Mandeville, ed. *The fable of the bees or private vices, publick benefits*. Indianapolis: Liberty Fund.
- *L'ami de la religion et du Roi: journal ecclesiastique, politique et litteraire*. Paris: Le Clere.
- Laforest, P.-T. de, [1769]1776. *Traite de l' usure et des interets, augmente d' une defense du traite, & de diverses observations sur les ecrits qui l' ont combattu*. Lyon: Pierre Bruyset Ponthus.
- *L'Annee litteraire*. Paris: Lambert, 1759.
- Langholm, Odd., 1983. *Wealth and money in the aristotelian tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Langholm, Odd., 1984. *The aristotelian analyses of usury*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Lapidus, A., 1987. La propriete de la monnaie: doctrine de l'usure et theorie de l'interet. *Revue economique*, 38 (6), 1095-110.
- La Porte, J.-B. de, 1769. *Principes theologiques, canoniques et civils sur l' usure*. Paris: Delevacque, 3 cilt
- Launoy, J. de, 1729. Lettre de M. Jean de Launoy, docteur de la Maison de Navarre, a un de ses amis, sur le sujet de l' usure. Delft.
- Lauriol, C., 2013. Querelle de l'Esprit des lois. In: C. Volpilhac-Auger and C. Larrere, eds. *A Montesquieu dictionary*. Available from: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/home/>
- Le Correur, J., [1682]1684. *Traite de la pratique des billets entre les negociants, seconde edition revue et augmente*. Mons: Gaspard Migeot.
- Le Semelier, J.-L., 1718. *Conferences ecclesiastiques de Paris sur l' usure*. Paris: Estienne.
- Lyon-Caen, N., 2010. *La boite a Perrette. Le jansenisme parisien au XVIIIe siecle*. Paris: Albin Michel.
- Maffei, S., 1744. *Dell' impiego del denaro*. Verona: Giannalberto Turnermani.
- Maire, C., 1998. *De la cause de Dieu a la cause de la Nation. Le Jansenisme au XVIIIe siecle*. Paris: Gallimard.
- Maire, C., 2005. *Les querelles jansenistes de la decennie 1730-1740. Recherches sur Diderot et sur l' Encyclopedie*, 38, 71-92.
- Maire, C., 2013. Jansenisme. In: C. Volpilhac-Auger and C. Larrere, eds. *A Montesquieu dictionary*. Available from: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/home/>
- *Mercure de France*. Paris: Cavelier, Pissot, de Nully, Decembre 1738 and Avril 1759.
- Michaud, L.-G., 1821. *Biographie universelle ancienne et moderne*. Paris: Michaud, vol. XXIX.
- Mignot, E., 1753. *Discours sur l' accord des sciences et des lettres avec la religion*. Paris.
- Mignot, E., 1754. *Analyse de toutes les verites enseignees et professees dans la religion chretienne*. Paris: Vincent.
- Mignot, E., 1755. *Des Droits de l'Etat et du prince sur les biens du clerge*. Amsterdam: Arkstee et Merkus. 4 vols.
- Mignot, E., 1759. Preface. In: P. Boidot, B. Aubret, and E. Mignot, eds. *Traite des prets de commerce, ou de l' interet legitime et illegitime de l' argent, nouvelle edition, augmentee*. 4 vols. Amsterdam and Paris: Vincent. Vol. 1, iii-xx.
- Mignot, E., 1770. *Traite des prets de commerce et reponse aux six lettres de l' auteur des Principes theologiques, canoniques&civils sur l' usure, Tome cinquieme*. Paris: Knapen.
- Montesquieu, C.-L. de Secondat de., [1748]1949-51. *De l' esprit des loix*. In: C.-L. de Secondat de Montesquieu. *Oeuvres completes de Montesquieu*. Paris: Gallimard, 2 vols.
- Noonan, J. T., 1957. *The scholastic analysis of usury*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Noonan, J. T., 1966. Authority, usury and contraception. *Cross currents*, 16 (1), 55-79.

- Nouvelles ecclésiastiques ou Memoires pour servir a l'histoire ecclésiastique de la Constitution Unigenitus. Paris, 15 vols. 1713-1803.
- Orain, A., 2014. The Second Jansenism and the rise of French eighteenth-century political economy. *History of political economy*, 46 (3), 463-90.
- Picot, M.-J.-P., 1825. *Memoires pour servir a l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitieme siecle*. Bruges: Felix de Pachtere, vol. IV.
- Perrot, J.-C., [1984]1992. La Main invisible et le Dieu caché. In: J.-C. Perrot, ed. *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIe-XVIIIe siècle)*. Paris: EHESS, 333-54.
- Roover, R. de., 1955. Scholastic economics: Survival and lasting influence from the sixteenth century to Adam Smith. *The quarterly journal of economics*, 69 (2), 161-90.
- Roover, R. de., 1969. Leonard Lessius comme économiste. Les doctrines économiques des casuistes dans les Pays-Bas espagnols au début du XVIIe siècle. In: *Mededelingen von de K. Vlaamse Academie voor Wetenschappen Klasse des Letteren*, XXXI, 2, Bruxelles.
- Rulie, P., Gouttes, J.-L., and Turgot, A.-R.-J., 1780. *Theorie de l'interet de l'argent tirée des vrais principes du droit naturel, de la theologie et de la politique, contre l'abus de l'imputation d'usure*. Paris: Barrois.
- Seigel, J., 2005. *The ideas of the self. Thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shusterman, N., 2010. *Religions & the politics of time. Holidays in France from Louis XIV through Napoleon*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Targny, L. de., 1728. *Memoire sur l'état present des refugiez françois en Hollande, au sujet de la religion*. Paris: Mazieres et Garnier.
- Taveneaux, R., 1960. *Le jansenisme en Lorraine (1640-1789)*. Paris: Vrin.
- Taveneaux, R., 1973. *La vie quotidienne des jansenistes aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Hachette.
- Taveneaux, R., 1977. *Jansenisme et prêt à interet. Introduction, choix de textes et commentaires*. Paris: Vrin.
- Turgot, A.-R.-J., [1770]1789. *Memoires sur le prêt à interet et sur le commerce des fers*, par M. Turgot, ministre d'Etat. Paris: Froulle.
- Turgot, A.-R.-J., [1770]1913-1923. *Memoire sur les prêts d'argent*. In: G. Schelle, ed. *OEuvres de Turgot et documents le concernant*. Paris: Alcan, vol. III, pp. 154-202.
- Turgot, A.-R.-J., [1773]1913-1923. *La marque des fers. Lettre au Controleur general*. In: G. Schelle, ed. *OEuvres de Turgot et documents le concernant*. Paris: Alcan, vol. III, pp. 617-626.
- Viaixnes, Dom T. de., [1728]1759. *Lettre de D. Thierry de Viaixnes, Religieux Benedictin de la Congregation de S. Vanne; a M. Corneille-Jean Barckman, Archeveque d'Utrecht, au sujet des prêts a rente usites dans la Republique de Hollande, selon les loix*. In: P. Boidot, B. Aubret, and E. Mignot, eds. *Traite des prêts de commerce, ou de l'interet legitime et illegitime de l'argent, nouvelle edition, augmentee*. Amsterdam and Paris: Vincent. Vol. 4, xix-lx.
- Vanhoorne, F., 1996. Du jansenisme au mercantilisme: la politique de l'abbé Du Guet. *Revue d'histoire ecclésiastique*, XCI, 41-65.
- Van Houdt, T., 1995. Money, time and labour: Leonardus Lessius and the ethics of lending and interest taking. *Ethical perspectives*, 2, 11-27.
- Van Houdt, T., 1998b. Tradition and renewal in late scholastic economic thought: the case of Leonardus Lessius (1554-1623). *Journal of medieval and early modern studies*, 28 (1), 51-73.
- Van Houdt, T., 1998a. "Lack of money": a reappraisal of Lessius' contribution to the scholastic analysis of money-lending and interest-taking. *The European journal of the history of economic thought*, 5 (1), 1-35.
- Van Kley, D., 1975. *The Jansenists and the expulsions of the Jesuits from France, 1757-1765*. New Haven and London: Yale University Press.
- Van Kley, D., 1986. The Jansenist constitutional legacy in the French prerevolution, 1750-1789. *Historical reflections/reflexions historiques*, 13, 393-453.
- Van Kley, D., 2006. *The religious origins of the French revolution*. New Haven and London: Yale University Press.
- Van Kley, D., 2008. Religion and the age of 'Patriot' reform. *Journal of modern history*, 80, 1-44.

MODERN YOKSULLUK POLİTİKASININ DİNİ KÖKENLERİ: KATOLİK, LUTHERCİ VE REFORME EDİLMİŞ PROTESTAN GELENEKLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

SIGRUN KAHL

Yoksullar hep bizimle olacak. (Mathew 26:11)

GİRİŞ

Toplumun yoksula destek olmak gibi ahlaki bir sorumluluğu olduğuna dair önkabul, İncil'in ana bir mesajıdır. [1]. Bu makalede, bu temel ilkenin modern sosyal yardımın temelinde olduğunu gösteriyorum fakat bu, o toplumların Katolik, Lutherci ve R.Protestan dini geleneklerinin nisbi ağırlığına göre farklı yollarla gerçekleşmekte ve bu gelenekler, OECD (İktisadi İşbirliği ve Gelişme Teşkilatı) ülkelerinin sosyal yardım ve işsizlere yardım (iş bulmak meselâ) politikalarının farklılıklarında gözlenebilmektedir. Argümanıma göre, tarihte Hristiyan mezheplerinin sosyal doktrinleri ve yoksul yardımı sistemlerine atıfta bulunmak suretiyle ulusların yoksul politikaları arasındaki aksi halde kafa karıştıracak farklılıklar açıklanabilir.

- Refah devletinin temel kaygısı, tek bir yoksul vatandaşın bile yardımsız kalmamasını temin etmektir. Bu amaca binaen, neredeyse tüm OECD ülkelerinin sosyal güvenliği finanse etmek için ulusal bir vergisi vardır. (sosyal yardım). Peki neden İtalya, İspanya ve Yunanistan'ın böyle bir sosyal güvenliği yoktur? Fransa niçin ancak 15 yıl önce bu programı başlatmıştır?

- Neden Danimarka, İsveç, Norveç, Finlandiya ve Almanya'nın umumi *bir* sosyal yardım programı varken, Fransa, İtalya, ABD, İngiltere ve İrlanda'nın *birçok* farklı sosyal yardım programı kategorilerine ayrılmış sistemleri vardır ki bunlar Fransa'da sekiz programdan İtalya'da sayısı belirsiz ve oldukça farklı yerel programlara kadar geniş bir yelpazede yer almaktadır?
- Niçin Fransa'nın sosyal yardımı ABD'nin sosyal yardımı kadar pıntıdır (ortalama üretken ücrete nispetle) [2]?
- Niçin İngiltere ve ABD, yoksulluklarından ve bundan kurtulmaktan bireyleri sorumlu tutarlar da İskandinav ülkeleri ve Almanya bunu sosyal bir sorumluluk olarak görür?
- Niçin ABD ve İngiltere'de uzun süre sosyal yardım alan kişiler, yardıma muhtaç refah yardımı 'otlakçı-beleşçileri'nin bir 'altsınıfı' olarak algılanırken, Fransa ve İtalya'da sosyal açıdan dışlanmış olarak görülürler?
- Niçin Anglo-Sakson ve İskandinav ülkelerinde sosyal yardım 'karşılığında bir şey yapma' fikri çok güçlüdür de Fransa ve İtalya'da neredeyse anlamsızdır?
- Niçin Anglo-Sakson işsizlere yardım politikası (welfare-to-work) yalnızca yoksulları işe sokmaya odaklanır da İskandinav politikası, onları çalışma programlarına ve 'sosyal etkinleştirmeye' dahil eder ve Fransız entegrasyonu ise yardım sistemine entegrasyon olarak işler?
- Niçin ABD ve İngiltere'de, İskandinavya ve Almanya'ya nazaran çalışmaya karşı isteksizlikten dolayı yardımların kesilmesi daha sık görülür? Ve niçin Fransız sosyal yardımında çalışmaya isteksizlikten dolayı yardımlar hiçbir zaman kesilmez? Amerikan yoksulu Fransız yoksuluna nazaran çalışmaya daha mı az isteklidir?

1.1 ARGÜMAN

Argüman üç iddianın üzerinde yükselir: 1) yoksul yardımı refah devleti için önem taşıyor; 2) din yoksul yardımı için önem taşıyor; 3) Yoksul yardımına Katolik, Lutherçi ve Kalvinci yaklaşımlar arasında geçmişten gelen önemli farklar mevcuttur.

1.Refah devletinin tarihi genellikle sosyal güvenlik yoluyla temel sosyal risklere karşı devlet eyleminin tarihi olarak yazılır. Bu anlatımların birçoğu yoksul yardımı ile başlar, fakat bu, refah devletinin etkin olmayan, modası geçmiş bir öncüsü olarak resmedilir. Yoksulluk yasası modern sosyal güvenlik yasası ile değiştirilmesi ise geçmişten esaslı bir *kopuş* olarak tasvir edilir. 'Çözüm, Avrupalı yüzyıllık yoksulluk yasası ilkelerinden kopan yeni bir kurumda bulunmuştu: sosyal güvenlik' (Flora 1986, s.XV). Argümanlarına göre, maluliyet ve hastalık sigortası, yaşlılık sigortası ve işsizlik sigortası ile aylık-bağlama (income-replacement) programları tamamlanmış, böylece fakir yasasını tarihe gömmüştür (bkz. Levine 1988; Ritter 1991) [3].

Yoksulluk tarihi literatüründe bile, yoksulluk yasasından sosyal yardıma giden kesintisiz süreç genellikle göz ardı edilmiştir. (meselâ Geremek 1991). Lâkin fakir yasası sosyal yardımın yanında varolmaya devam etmiş ve anaakım sosyal güvenlik programının kapsamadığı tüm insanlar yardım talep etmeye

devam etmişlerdir. Dolayısıyla fakir yasası refah devletinin zeminidir, hem tarihi hem de sosyo-ekonomik anlamda: sosyal güvenlik zaten varolan fakir yasası sisteminin üzerine inşa edilmiştir; sosyal yardım bugün toplumların üyelerine sağladığı temel asgari bağış olarak kalmaktadır.

2) Sosyal yardımdaki kadar dinin belirleyici rolünün olduğu ve kökleri sosyal yardım kadar gerilere uzanan başka bir refah devleti uygulaması bulmak zordur. Katolikliğe arasıra da olsa yapılan atıfların dışında geleneksel refah devleti literatürü 'dine karşı kördür' (özellikle de Hristiyan Demokrasisi) (meselâ Wilensky 1981; Castles 1994) [4]. Benzer biçimde daha eskilere uzanan yoksulluğun tarihi literatüründe de dinin önemli bir etken olduğu kabul edilmez (meselâ Geremek 1991; SachBe 1980; SachBe 1986; Jütte 1994).

Dinin refah devletinin gelişimindeki etkisine dair yeniden bir ilgi vardır ama yoksulluk politikası ve sosyal yardım yine de analizlerde yer almaz (meselâ Kaufmann 1988; Manow 2002; Cox 1992; Skocpol 2002; Fiz 2002). Yakın dönemdeki tarihi literatür ise din ve yoksulluk yasasına doğrudan yönelmesine rağmen ondokuzuncu yüzyılın ortasındaki gelişmelerin ötesine geçmemektedir (meselâ Gouda 1995; Fehler 1999; Grell 1999, 1997). Sosyal yardım üzerine çalışmalar ise meselenin tarihi ve dini köklerini incelemeyi (ve böylece bunların mevcut yapıların şekillenmesinde oynadığı rolü tamamen gözden geçirir) (meselâ Gough 1997). Üstelik, eğer dinden bahis açılacak olursa, sadece güney Avrupa'daki sosyal yardımda Katolik kilisenin oynadığı role yer verilir ('Latin Sınırı') (Leibfried 1992).

3) Reform hareketi üç farklı yoksulluk yasası geleneği başlatmıştır: İspanya, İtalya ve Fransa gibi ülkelerdeki Katolik olanı; Danimarka, İsveç ve Almanya gibi ülkelerdeki Lutherci olanı; ve Hollanda, İngiltere ve ABD gibi ülkelerdeki Reforme Edilmiş Protestan olanı. (bundan sonra R.Protestan olarak yazılacaktır -çevirmen notu) Bu üç gelenek, literatürde tespit edilmiş iki kör noktadan dolayı Esping-Andersen'in üç dünyasıyla eşleşmemektedir (Esping-Andersen 1998 [1990]): 1) Fakir yasası /sosyal yardım analizinde bulunmamaktadır; ve 2) Refah devletleri arasındaki çağdaş farklılıkların mümkün bir kaynağı olan Hristiyan mezhepler görmezden gelinmiştir [5].

Bir kere bu farklı sosyal doktrinler kurumsallaştığında, Katolik, Lutherci ve R.Protestan yoksul yardımları asırlar boyunca istikrarlı olduklarını kanıtlamışlar ve bugün ülkelerin yoksula karşı yaklaşımlarını büyük ölçüde (elbette tamamen değil) şekillendirmişlerdir. Bir kez tercih edildikleri vakit, bu ilkeler içinde buldukları toplumların temel değerlerine sınımlar ve yoksulun nasıl algılandığına karşı nasıl davranılacağını tanımlamışlardır. Her ülke grubu farklı ilkeleri kurumsallaştırmış ve böylece erken modern dönem yoksulluk yasasını buna uygun yönle sevk etmişler ve gelecek asırlarda da politikaların üstüne inşa edileceği 'zeminin' sınırlarını belirlemişlerdir. Ve bu ilkeler zamanla değişse ve başka nedensel faktörler refah devleti geliştikçe evrilsen de, bugün görünüşte sekülerize olmuş Kuzey Avrupa ülkelerinde ve Fransa'da bile bu ilkeler derinden işlenmiştir. Fransa ve İngiltere'deki işsizlik (welfare-to-work) politikaları arasındaki farklılıkları konuşurken, *Inspection generale des Affaire sociales* (Sosyal Hizmetler) de çalışan yüksek rütbeli görevlilerden biri Fransa'da yoksulluğun ferdî başarısızlık sonucunda oluştuğunun düşünülmediğini ve bunun sebebinin ise Katolik sosyal düşüncesinin Fransız sosyal politikasının içerisine derinden işlemesi olduğunu açıklamıştı. Ve çalışmanın, İsveç yoksulluk politikasında neden bu kadar önemli olduğu sorulduğunda, Kamu İstihdam Hizmetlerinden kendisiyle görüşülen kişi gülümsedi ve bir atasözünü cevap verdi: 'Biz İsveçlilerin omuzlarında Luther oturur' [6].

Bu makale ortaçağdaki çalışma ve yoksulluk anlayışı ile Reform hareketinin tarihi etkisi ile başlıyor. Daha sonra Katolik, Lutherci ve -Kalvinciğe odaklanarak- R.Protestan yoksulluk yasası geleneklerini tartışıyorum; kurtuluş anlayışına bakıyor ve bu anlayışları mezheplerin çalışma ve çalışmama (dilenme) kavramsallaştırmaları ile irtibatlandırıyor, yoksullara yardım kurumlarındaki ve çalışma prensiplerindeki evrimi tasvir ediyor ve herbir gruptaki devlet-kilise ilişkisini karşılaştırıyorum. Son olarak ise, 'dini faktörün' bugün sosyal yardımın zamanlama, yapı ve entegrasyon hedeflerine yönelik olası sonuçlarını tasarlıyorum.

Amprik tartışma ise herbir geleneğin saf örneklerine, istisnai olan vak'alara ve böylelikle argümanım için 'çetin ceviz' olan vak'alara göre daha az odaklıyorum. Katolik ülkeler arasında Fransa güçlü bir devlet olmasından dolayı İspanya ve İtalya'ya göre daha karmaşıktır. Lutherci ülkeler arasında ise Almanya güçlü bir Katolik azınlığın etkisinden dolayı İskandinav ülkelerine göre daha müphemdir. Son olarak İngiltere'nin yoksul yardım geleneği, Anglikan devlet kilisesinden dolayı Hollanda veya ABD'ye göre daha az R.Protestan'dır.

2. REFORM HAREKETİNE YENİDEN BAKIŞ

2.1 ORTAÇAĞ: SADAKA YOLUYLA KURTULUŞ (SALVATION)

Ortaçağlarda çalışma ve yoksulluk birbirinden ayrılmaz bir şekilde bağlıydılar. 'Çalışma', yoksul ve güçsüz insanların işesini temin etmeleri için yapmaları gereken yorucu ve acı verici bir uğraştı. Latince *laborare* 'kendini zorlamak, ıstırap çekmek, yoksul olmak, çalışmak' anlamlarını ifade eder. 12.yüzyıl Fransızcasında, *travail* 'ıstırap çeken, acı içinde olan, çalışıp çabalayan, işkence edilmiş bir kişinin durumu; yorucu uğraş' anlamlarına geliyordu. [7] Hem yoksulluğu hem de çalışmayı ifade eden bir Fransızca kelime *besoin*, dişili ise *besogne*'dur (*Petit Robert; Dictionnaire de l'Academie française 1877*). Almancada (*arabeit, arebeit*) çalışma ifade eden kelimenin manası ise acı, uğraş, gayret, ceza ve ıstırap'tır (*Ethymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*). İngilizce *labour* 'bedenin veya zihnin duyularının gayret göstermesi, özellikle de acılı veya zorlama olduğu zaman; bedeni veya zihni uğraş, gayret' anlamındadır (Oxford English Dictionary).

Yoksulluk, güçsüzlük, el ile yapılan bedeni işçilik ve sosyal sorunlarla ilişkilendirilmmişti fakat yoksulun Mesih'in bir yansıması, görüntüsü olarak yüceltilmesi tüm bunlara ağır basıyordu. Yoksulluğun kutsallaştırılması ise 'gönüllü yoksulluğun -tarikatlar ve bireylerin tüm sahip oldukları şeyleri Mesih'e yakın olmak adına elden çıkarmaları- oluşmasında büyük bir paya sahiptir. Kilise aracılığıyla zengin ve fakirin arasını bulma ortaçağ Hristiyanlığının temel ilkesiydi. Zengin, kiliseye bağışlarda bulunmalı ve bizzat kendisi sadaka vermeliydi. Kilisenin gelirlerinin üçte biri ile dörtte biri arasındaki bir miktar çaresiz hallerini kabul etmeleri gereken yoksullara giderdi (Geremek 1991, s.52). Yoksul (*pauper, yâni 'güçsüz', 'yoksul', 'hayatta kalmak için çalışması gereken kimse'*) zengin (*potens, yâni 'güçlü', 'zengin', 'çalışması gerekmeyen kimse'*) gerekli tamamlayıcısıydı (Bosl 1964).

Ahiret hayatına yönelmiş bir dünyada fakirin duaları cennete girmeyi temin edecek en etkili yoldu. *Pauper* ve *potens* dolayısıyla karşılıklı - her iki taraf içinde asli- bir bağlılıkları vardı: *potens* sadaka verecekti ve karşılığında *pauper* sadaka verenin ruhu için dua edecekti. Sadaka verenin her ölüm yıl-

dönümünde, o gün yoksulun kurtuluş için duasını almayı temin etmek adına, dilenciler arasında *equaliter dividendos* olmak için yüksek miktarlarda bağışlarda bulunmak yaygındı. Meselâ, Lueneburg'lu Hermann Zierenberg'ün 1423'teki vasiyetinde şöyle yazar: 'Ek olarak [yoksula] çadır bezi alınması için sonsuza kadar her yıl verilmek üzere 16 mark bağışlıyorum [8]' Bu yıllık bağışın sonsuz olduğuna dikkat edin- uzun süreli kurtuluş istiyordu.

Popüler bakış açısı hem yoksulluğa hem de yoksulluğun kendisi yoluyla hafifletildiği merhamet duygusuna yarı-mistik sihirli bir hava veriyordu çünkü yoksul insanlar Tanrı'nın arkadaşlarıydı. En iyimser görüşle, yoksulun Rabbimizi çok özel, samimi bir yolla temsil ettiği düşünülüyordu...En kötü ihtimalle ise, yoksulun dualarının çok işe yaradığını ve bir dilenciye bir dilim eklemek atarak her ne kadar kendisini takip eden bir lanet olsa da günahkarın cehennemden kurtulmuş olacağını düşünürlerdi. Ruh dikenli çalılar ve kavurucu alevlerin arasındaki dehşetli yolculuğuna çıktığı zaman, bugün bağışlanan sadakalar binlerce katıyla kendisine ödenecekti. (Tawney 1990 [1922], s.259)

Toplumun *pauperibus ex peregrino venientibus* - amaçsızca dolaşan dilencilere infak etme konusundaki tavırları ise muğlaklı. Dilencilerin hastalık yayabilecekleri korkusunun ve gerçekten yoksul olanın kim olduğunu belirlenmesindeki zorlukların ötesinde, insanlar, hediye değiş tokuşunda dua etmek suretiyle yoksulların üzerilerine düşen görevi yapmaları hususunda teminat istediler. Bununla başa çıkmak için, dilenciler hakkındaki beledi fermanlar çoğu zaman 'dilencilik testi'ni şart koştu: dilencilerin, İsa'nın öğrettiği Dua'yı, Ave Maria, Havariler Amentüsü ve On Emri okuyabilmeleri gerekiyordu [9]. Ortaçağdaki dilencilere dair fermanlar gösteriyor ki belediyeler, dilencililiği Reform'dan çok daha önce sosyal bir soruna bir tepki olarak değil, fakat Hristiyan bir vazife olan yoksulla ilgilenmek adına düzenlemeyi başlamışlardı.

2.2 REFORM

Reform hareketi tarihi münazaranın konusu olagelmıştır. 19. yüzyılın sonlarında, Reform hareketinin yoksula yardımdaki rolü üzerine ateşli tartışmalara tanıklık edildi. Katolik tarihçiler Reform'un yoksulluk yasası üzerindeki yıkıcı etkisi olduğunu vurguladılar (meselâ Ratzinger 1868; Ehrle 1881, 1888), öte yandan Protestan tarihçiler (meselâ Uhlhorn 1884; Winkelmann 1913/1914, 1914/1915) tam tersini savundular. Benzer şekilde Weber, Kalvinci Diaspora ile modern endüstriyel kapitalizmin yayılması arasında nedensellik olduğunu ileri sürdüğünde, Sombart ve Brentano gibi eleştirmenler Katolik bakış açısını (şöyle böyle) temsil ettiler: kapitalizmin Modern Zamanların bir olgusu olmadığını iddia ederek ortaçağ düşünce ve davranış biçimlerini, püriten ahlaktaki asetik (çileci, sofu) unsurun önceden habercisi olarak yorumladılar ve yeni tarihi grupları gündeme getirerek bunların Reform hareketinden önce modern kapitalist ruhun öncülleri olduğunu öne sürdüler (Sombart 1988 [1913]; Brentano 1916).

Bu eleştiri, yoksulluğun tarihyazımı için şekillendirici bir unsurdu. Ta 1960'lara kadar baskın görüş Reformun yoksul yardımları için ne iyi ne de kötü olduğu, basitçe alakasız olduğuydu. Weberci Protestan argümanını reddeden birçok tarihçi yine de Weber'in analitik kategorilerini benimsediler ve uyguladılar. Protestan ve Katolik memleketlerin de aynı rasyonelleştirme, bürokratikleşme ve meslekte uzmanlaşma süreçlerinden geçtiğini ileri sürdüler. Fakir yasasındaki reformun bağlamı kentsel kriz ve artan

yoksulluktu. Yoksula yardım için motivasyon ise Protestanlıktan ziyade hümanizmden geliyordu ve iş ahlaki ise Protestan değildi ama sadece bir burjuva olgusuydu ve doğmakta olan kapitalist davranışlar kümesinin bir parçasıydı (Scherpner 1933, 1984 [1962]; Tierney 1958; Davis 1968; Gutton 1971, 1974; Pullan 1976; Geremek 1991; SachBe 1980; Fischer 1982; Jütte 1994).

Bugün Reform, gitikçe daha fazla, ülkeler arası önemli farklılıkları açıklayan önemli bir dönüm noktası olarak anlaşılıyor. Bu, yoksulluğa Katolik ve Protestan yaklaşımları arasında hiçbir benzerlik olmadığı ve bu değişimlerin bu bölümünün Reform'dan önce oluşmadığı anlamına gelmemektedir (çok iyi bilindiği üzere Luther'in kendisi hümanist sosyal düşünce geleneğindedir). Lâkin Reform öncesi ve sonrasındaki fakir yasasındaki farklılıklar ile Protestan ve Katolik ülkeler arasındaki farklılıklar müşterek noktalara göre çok daha ağır basıyor. Reformun ardından gelip de birbirinden uzaklaşma, ayrılma belirtilerinin en önemlilerinden biri dilenme ile çıkarılan fermanlardır: Lutherci şehirlerde konseyler, dilenmeyi olumsuz biçimde regüle eden *reaktif* ortaçağ dilenme fermanlarını, ortaya çıkmakta olan seküler otoritelere yoksula yardım etme şeklinde olumlu bir sorumluluk olarak formüle eden *aktif* yoksul yardımı fermanlarına dönüştürmüştür [10]. Kuzey ve güney Avrupa'da yoksul yardımı Reform ve günah çıkarma çağı süresince (Confessional Age) farklı şekilde gelişmiştir. Kısacası, kuzey Protestan ülkeleri ağırlıklı olarak yerel ve merkezi hükümetler tarafından başlatılan düzenlemelerle nitelendirilmişlerdir. Öte yandan Avrupa'nın güney Katolik kesimi ise geleneksel yoksul yardımlarının yeniden yürürlüğe konulduğuna, bu amaçla da Katolik kurumlarının oluştuğuna ve yoksul ve hastaya adanmış yeni tarikatlara şahit olmuştur. Bu iki farklı gelişme çizgisi 19.yüzyıla kadar sürmüştür (bkz. Grell 1997, 1999, 2002 katkılarına).

Bu birbirine karşı Protestan ve Katolik gelişim çizgisini yanyana koyma, yoksulluk tarihinde yaygındır, hem inkar edenler hem de bunun önemini vurgulayanlar arasında. Lâkin Gorski'nin erken modern dönem devletin kurulması ile ilgili argümanına göre, bu iki çizgiyi yanyana koymak işi aşırı basitleştiriyor ve Protestanlığın kendi içindeki önemli farklılıklarını açıklamadan bırakmış oluyor; daha da önemlisi, ağırlıklı olarak Lutherci ve Kalvinci ülkelerdeki farklı gelişmeleri hesaba katmamış oluyor (Gorski 2003, s.136).

Bu farklılık tek bir kelimeyle özetlenebilir: disiplin. (...) Kalvinci ve diğer sofu Protestanların domine ettiği bölgeler ortodoks Lutherci veya reform edilmiş Katolikliğin ağırlıklı olduğu bölgelere göre daha intizamlı, daha düzenli ve daha tam olarak rasyonalize edilmiştir. (Gorski 2003, s.155)

Manow aynı şeyin sosyal sigortanın başlangıcının zamanlaması için de geçerli olduğunu göstermiştir (Manow 2002, 2004; ayrıca bkz. Heidenheimer 1983). Katoliklik, Luthercilik ve R.Protestanlığı birbirinden ayırt etmek, yalnızca Katolik ve Protestan gelenekleri arasında bir karşılaştırma yapmaya göre, yoksul yardımı geleneklerindeki farklılıkların daha sistematik olarak anlaşılmasını sağlar.

3. KATOLİK, LUTHERCİ VE R.PROTESTAN YOKSUL YARDIMI İLKELERİ VE KURUMSAL GELENEKLERİ

3.1 KATOLİKLİK: YOKSUL İÇİN İYİ İŞLER YOLUYLA KURTULUŞ

Erken modern zamanlarda, yoksulluk kamusalı. Dilenciler her taraftaydı; evlerin kapılarını çalar; sokaklarda yer tutar; manastır kapılarının önünde bekler durur; ayinler sırasında kiliselerde dilenirlerdi (ve çoğu zaman kiliselerde yaşarlardı). Gürültücü ve ısrarcıydılar, dinlenci şarkıları söyler, çalgılar çalar, yara

berelerini gösterir ve her gelen geçenden sadaka dilenirlerdi. Bağış yapmayanlara ise güçlü ve etkileyici biçimde lanet ederek utandırıyorlardı. Beklenildiği üzere yoksulluğa dair bir şeyler yapma denemeleri dilencilğe karşı bir duruş ile başladı.

Reform-Karşıtı dönemde, Hristiyan hayırseverliği Katolik yenilenmenin önemli bir parçası haline geldi. Trent Konseyi yoksul yardımının geleneksel ilkesini -*caritas*- teyit etti ve dilencilüğün bastırılmasını reddetti, öte yandan ise dilencilüğün düzenlenmesi gerektiğini kabul etti. Katolik kilise, insanların Mesih'e olan inançları ve iyi işlerle dolu bir hayat ile temize çıkabileceklerini öğretti. Sadaka bireysel bir eylem olarak devam etti ve dilencilik yasaklanmadı (Battenberg 1991, s.68f; Fairchilds 1976, s.27; Pullan 1988, s.200). Sadece Katolik politika yapıcıları ve Kilise görevlileri değil, genel halk da yoksul yardımının sekülerleşmesine karşı çıktı. Yerel bir yetkilinin Bavarya hükümetine 1791'de yazdığı bir mektupta gösterildiği üzere korkulan şey, seküler bir sistemin sadaka verenin ilahi hayırseverliği ortadan kaldıracığıydı:

Birçokları, şahsi olarak elden verilmezse sadakaların değerli olmadığı görüşündedirler. Bu neredeyse genel kural haline gelmiş ilkedен yola çıkarsak, sadece bu şekilde Tanrı'nın bereketi bizimle kalmaya devam edecektir. (Alıntılanmış Stolberg 2002, s.118)

Seküler otoriteler dilencilği düzenlemeyi denediklerinde beyanları ve buyruklarının Protestan ülkelerdeki ile iki önemli ortak yanı vardı: eli ayağı tutan yoksulu çalışmaya zorlamak ve serserileri sınır dışı etmek. Buna rağmen, Protestan ülkelerde bu yasa faal biçimde uygulanırken, Katolik ülkelerde yoksul yardımı kurumları sekülerleşmemişti ve dolayısıyla bu kanunu uygulayacak bir otorite yoktu. Buna ilaveten, halk ve kamu çalışanlarındaki iş ahlakı gibi geleneksel davranış kalıpları, Protestan fikirlerin hayır kurumlarına girmesini engelledi. Dahası, Katolik ülkelerdeki kanunlar, genellikle Protestan toplumlardaki kadar ileri gitmedi: meselâ dilencilik gezgin dilencilere yasak olduğu halde, vatandaş olan yoksullara yasak değildi. Sonuç itibarıyla, yoksulluğu düzenleyen yasaların birçoğu sistematik değildi, fakat duruma bağlıydı; dilenci sayısında ciddi bir artış olduğunda veya salgın hastalıkta devreye giriyordu. Klasik bir örnek 'Büyük Kapatılma'dır (konu hakkında daha teferruatlı bilgi için bkz Foucault 'Büyük Kapatılma', Ayrıntı Yayınları -çeviren notu); 1656'daki bu hadise sonucunda Paris nüfusunun yüzde birden fazlası kapatılmıştır.

Hastane Sistemi

Caritas her ne kadar zengin'in iyi işler yapma görevi olduğunu belirtse de fakire yardım talep etmek için bir hak sağlamıyordu. Katolik yoksul yardımı nispeten farklılık gözetmeden sadakaları dağıtmaya devam etti ve 'servetinden yoksula vermenin ahlaki bir görev olduğunu, fakat bunun yoksul tarafından bir hak olarak nitelendirilemeyeceğini' vurguladı (Fösser 1889, s.567). Hastane bu ilkenin ana kurum-sallaşmalarındandır ve kilise, manastırlar, hayır kurumları ve mütedeyyin vakıfların elindedir. Bireysel sadakalar yoluyla sadakaların alıcılara ulaşmasını ve böylelikle verenlerin kurtuluşunu temin etmiştir. Hastane ayrıca kilise ve yerel otorilerin sosyal gözetleme yapmasına ve yoksulu kapatma ve kontrol etmesine izin vermiştir; şöyle ki, hastane, otoritelere erkekleri kadınlardan ayırmaya, dini öğretim ve eğitmelerine olanak vermiştir. 18. ve 19. yüzyıllarda, genel hastane farklı yoksul gruplar için birçok hastaneye bölünmüştü (meselâ yaşlı, yetim, dul/bekar kadın, eli ayağı tutan erkek, hasta ve engelliler ve önemle - suçlular).

Reform sonrası İspanya ve İtalya'da geleneksel hayırseverlik kurumları büyük ölçüde değişmeden kaldılar (Pullan 1988; Geremek 1991). Protestan yoksul yardımı fikirleri, yoksul yardımının yeniden organize edilmesi hususunda bazı tekliflere ilham oldu, fakat bu fikirler hiçbir zaman yasaya girmediler. Fransa, Katolik komşularından dilencililiği yasaklamak, yoksulu çalıştırmak veya hattâ Lyon'daki *Aumône generale* gibi bir yoksul yardımı sistemi kurmak için yaptığı denemeyle ayrılır (Davis 1968). Fakat bu çabalar hiçbir zaman istikrarlı değildi. Koordineli bir şekilde işleyen denetleyici sistem yoktur, ama sadece karman çorman durumda yerel kurumlar vardı. Bu kurumların en önemlilerinde ikisi *Hopitaux generaux* [11] ve *Depots de mendicite'dir*- kraliyet çalışmaevleri ise eli ayağı tutan dilencileri çalışmaya zorlamak için 18. yüzyılda kurulmuştur. Lâkin bunlar yoksulları cezalandırma, ıslah etme ve iktisadî olarak sömürmeye çalışan Protestan (özellikle de Kalvinci) ülkelerdeki çalışma evlerinden farklıdır. Fransa'da bu hedefler geleneksel hayırseverlik ile rekabet etmiş -ve kaybetmiştir. *Hopitaux'nun* iktisadî açıdan başarılı olmasına gerek yoktu, ayrıca buralar sadece cezalandırma yeri değil aynı zamanda destek, barınak ve tıbbi yardım yerleriydi.

Ne zaman ki seküler otoriteler yoksulu çalışmaya zorladılar, açık dirençle karşılaştılar. Fransa'da protestolar zaman zaman şiddete kadar varmıştı. Paris'liler 1792'de sadece hapishanelerden değil *Hopital general*- hastaneden de hiddetle ayrıldılar. Geleneksel merhamet hissi ve yoksulluğun kutsallığı gibi süregelen hisler de halkın kuşku ve huzursuzluğuna neden olmuştu. Başka bölgelerde de, meselâ 18.yüzyıl Bavarya'sında, çalışma evleri [12] tekliflerine karşı benzer tepkiler oluşmuştu:

Kesinlikle, Bavarya'daki Katolik geleneği en güçlü ifadesini devletin uygulamalarında değil fakat onların neden olduğu kuşkular ve protestolarda ve dilencililiğin kökünü kurutmaktaki başarısızlığında buldu.

Caritas, Yerindenlik ve Seküler Yoksul Yardımının Eksikliği

Katolik *Caritas* geleneğinde ve 20.yüzyılda yerindenlik ilkesi olarak anılmaya başlayan şeye göre, yoksula yardım etmek yerel Hristiyan cemaatinin bir sorumluluğuydu ve devletin hukuki zorlaması yerine merhametten kaynaklanmalıydı. Akralar, arkadaşlar, iş verenler ve kilise, yoksul için ferdi olarak sorumlu hissediyorlardı. Katolik yoksul yardımının tipik örnekleri İspanya ve İtalya'dır. Buralarda yardım yerel olarak kalmış ve kiliseler en önemli yardım sağlayıcıları olarak devam etmişlerdir. 20.yüzyıla kadar, asgari yardımlar hakkında ulusal bir düzenleme yoktur.

Fransız vak'ası ise daha sekülerize ve merkezidir, çünkü birçok şehir erken modern zamanlarda merkezi ve kısmen seküler yoksul yardımı sistemlerini başlatmıştır ve İhtilal sırasında ve sonrasında şiddetli kilise-devlet çatışması vardır. Güçlü sekülerleşme trendine rağmen, 19.yüzyıla kadar devlet tarafından yapılan yoksul yardımı, ağırlıklı olarak kilise tarafından yerine getiriliyordu. Fransız Meclisi Dilencilik Komitesi'nin ulusun refahı için radikal bir vizyonu vardı, buna göre ulusal devlet yoksul için sorumluluk yüklenenecekti. Ulusal Konvansiyon ulusal bir yoksul yardımı sistemi istedi ve zorunlu kamu yardımı ilkesini açıkladı: 'en yoksul olanlar tüm bir ulusu vazifelendirmektedir' (Paugam 1999, s.27; ayrıca bkz. Paugam 1993, s.85-93). 1792 ve 1794 yılları arasında, ulusal konvansiyon, ulusal seviyede yardıma olan bağlılığını şiddetlendirdi. Jakoben Anayasa'daki haklar bildirgesine işe hakkı yazıldı, her ne kadar dilencililiğe ve sadaka vermeye olağanüstü gaddarlıkla önlemler alınsa da. Lâkin İhtilal'in idealleri sadece kısa bir araydı, geleneksel ilkeler ve hizmet sağlayıcılar hızla toplumun refahı (*bienfaisance publique*)

vizyonu ile sonuçlanan baştaki yerlerine döndüler (Ramsey 2002, s.288). Devlet, kilise mülkünü devletleştirdi ama hastaneleri yenisiyle değiştirmede ve kilise adamlarına işi yapmaları için ödeme yapmaya devam etti. Böylelikle, fakir yardımları kurumlarının sahipleri değişti ama kendileri değişmedi. Robespierre'in ayrılmasıyla beraber, ulusal konvansiyon daha az devletçi bir modele doğru yönlendi. 1795'te hastaneler satılmamış mülkleri kiliseye geri döndürüldü. Yoksul yardımı tanınmış vatandaşlara emanet edilen kentsel bir mesele haline geldi.

Kamu refahı politikası, birçok liberal ve Katolik muhafazakar önemli noktalarda anlaştığından dolayı desteklendi: yardım, sosyal bir gereklilikti, ama devlet garantisiz olmamalıydı, yine de devlet birçok idari ve gönüllü çabaları koordine ederek faydalı bir rol oynayabilirdi. Yardım, veren kişi için ahlaki bir zorunluluktu ama bireysel alıcılar için bir hak değildi (Ramsey 2002, s.295). Kısacası Fransa, Katolik sosyal düşüncesinin temel ilkelerini sürdürdü. İhtilal Fransa'sında hayırseverlik, iyi Vatandaş ve iyi Hristiyan olma vazifesine dönüştü. 19.yüzyılın sonları itibarıyla de Aydınlanma terimleri olan refah (bienfaisance) ve yardımseverlik (philantrophie) Hristiyan hayırseverlik (charité) terimine göre daha az geçerlilik kazandı (Ramsey 2002, s.302; Kesselman 2002).

19.yüzyılın başında dini canlanma süresince eski sistem güçlendi. Fransa'da 1810 ile ikinci İmparatorluk arasında 300'den fazla tarikat ortaya çıktı, 1850'lerde ise en az 100,000 kadın bu tarikatlarda çalışıyordu (Faure 2002, s.312). Dolayısıyla Fransa, yoksul yardımının kamusal düzenlemesi ve dini tatbiki, (Gouda 1995), 'şaşırtıcı bir şekilde yoksul yardımına devletin sınırlı dahil olması' ve 'Hristiyan hayırseverliğin (charity) ve karşılıklığın adeta patlarcasına büyümesi' ile vasıflanmıştı (Ramsey 2002, s.303).

3.2 LUTHERCİLİK: SOLA FİDE VE DİLENCİLİĞİN MAHKUMİYETİ

Reform hareketi ve Luther'in İncil tercümesiyle birlikte, çalışma kavramında iki şey gerçekleşti: ilki, Luther'in çalışmanın itibarını olağanüstü yükseltmesi ve çalışma/iş Tanrı'ya sevimli gelen aslen olumlu bir faaliyet haline gelmesiydi; ikincisi, çalışmanın artık yoksulluğa denk olmaması, ama onun yerine yoksulluğun üstesinden gelmenin bir yolu olarak görülmesi, yoksulluğun ise çalışmama-işsizlik ve tembellikle ilişkilendirilmesiydi. Kurtuluş, bir kişinin yaptığı işin türüne bağlı değildi; böylece, yoksul köylünün işi zengin zanaatkarinki kadar değerliydi artık. Öte yandan bireysel ihtiyaçların ötesinde maddi kazanç peşinde koşmak ise ayıplanacak bir davranış haline geliyordu.

Reform hareketinin etkisi Katolik tutumla karşılaştırıldığında, organize olmuş dünyevi emeğe yaptığı ahlaki vurgu ve bunun dini bakımdan olumlanması aşırı derecede artmıştı. Şimdilerde farklı Protestan Kiliselerinde gerçekleşen dini evrime dayanan çağırılma/meslek (calling) kavramı -bu değişimi ifade eder- daha da gelişmelidir (Weber 1958 [1904-1905], s.83).

Lutherci doktrinde, hem dilenci hem de veren kişi önceki statülerini kaybettiler. Katolik kiliseyi endüljans satışlarından dolayı itham eden Luther, Hristiyan hakikatin sadece Metin'de (sola scriptura) bulunabileceğini ve sadece imân yoluyla birinin temize çıkabileceğini ilan etti (sola fide). Tanrı'nın lütfü sahih, hakiki imânla yeniden kazanılabılırdi. Kişi günahkar olduğu müddetçe tüm beşeri işleri de günahı. Dolayısıyla cömert bağışların günahkarları sonsuz lanetten ve ateşler içinde çekeceği acıdan kurtarabileceği veya yoksulun yoksulluk içinde yaşayarak temize çıkabileceği fikrini güçlü biçimde reddetti. Dilenme 'santaj-

di'. Bireysel sadaka vermeyi reddetti ve bedeni sağlam dilencileri kınadı. Sahtekar dilenme tekniklerinin derlendiği meşhur *Liber Vagatorum'un* 1524 Almanca baskısının önsözünde, 'hak etmeyen' yoksulun – adatanlar, tembeller ve başıboş gezenlerin- sadakalardan muaf tutulmasını talep etti.

Katolik ve Lutherci yaklaşımlar arasındaki farklılıklar, Katolik sadaka, dilencilerle başa çıkma, Reformun rolü ve hangi sistemin Hz.İsa'nın öğrettikleriyle daha uyumlu olduğu konusunda 16.yüzyıldan itibaren ilahiyatçılar arasındaki ateşli tartışmalara yansdı (Geremek 1991, s.91, 147; Davis 1968, s.217ff). Bu tartışmalar Reformu takip eden asırlarda yine yeniden canlandı. Ondokuzuncu yüzyıl Almanya'sında bu argümanlar ansiklopedilere bile girdi ve bunların izleri Lutherci ve Katoliklerin temel ansiklopedilerinin farklı edisyonlarında takip edilebilir. Lutherci tarihçiler Katolik kiliseyi 'haketmeyen' yoksulluğa karşı çıkmadığı için eleştirir, hepsinden de fazla 'gücü kuvveti yerinde dilencilere' karşı çıkmadığı için. Katolik kilisesinin, dağıtım kriteri geliştirmediğinden dolayı ardında ortalıkta başıboş dolaşan dilenciler ordusu ('Bettlerscharen') bıraktığını ve bunun da 'dilenciler hastalığına' (Bettlerplage) doğru geliştiğini ileri sürdüler. Zamanının önde gelen Protestan tarihçilerinden biri olan Uhlhorn 1859'da şöyle der:

Ortaçağ kilisesi çalışmayıp dilenmenin bir günah olduğunu vazediyor, ama bir yandan da dilencililiğe adeta kutsuyordu; bir yandan, Kilise sadaka vermeyi iyi işler olarak destekleyip zengin hayırseverliği teşvik etti, fakat öte yandan sadakaların düzgün bir şekilde dağıtımını göz ardı etti çünkü sadakanın arkasındaki öncelikli niyeti yoksulluğu hafifletmekten ziyade Tanrı'nın lütfunu kazanmaktı. (Uhlhorn 1859, s.828).

Bu durumda Protestan yoksul yardımı, kilisenin yoksul yardımının yarattığı fakat artık başa çıkamadığı tehlikeli hale gelen dilencilik belasına karşı polis tarafından girilen 'nefsi müdafaa' idi (Uhlhorn 1859, s.919). Bu eleştiriye binaen Lutherci sosyal reformcular kendi yoksulluk politikalarını geliştirdiler: Protestan *Handwörterbuch der Staatswissenschaften'in* 1859 baskısında Ashrott, devletin toplumu 'haketmeyen' yoksuldan koruması gerektiğini ama bir yandan da devletin 'gerçek ihtiyaç sahiplerine' mümkün olan tüm yardımı temin etmesi gerektiğini yazdı. Katolik *Staatslexikon* cevap verdi:

Rakibin (Protestanların) 'ortaçağdaki yoksul yardımının yoksullara yardım etmekten değil de iyi işlerin (etkisiyle) varolduğu şeklindeki' beylik lafları anlamsızdır. Eğer bu birşeyi kanıtlyorsa, o da bugün vergi vermeye zorlanan Protestanların hisleri ile gönüllü veren Katoliklerin hislerinin birbirinden farklı olduğudur'. (Fösser 1889, s.490)

Bireysel Sadakadan Merkezileşmiş Dışarı' Yoksul Yardımına

Luther dilencililiğin yasaklanmasını talep ediyordu; yine de aynı zamanda seküler ve kilise otoritelerinin yoksul yardımı sistemi kurmaktan sorumlu olduklarına inanıyordu. Wittenberg için 1520/1521'de ilk olarak Ortak Cüzdan Düzenini (Beutelordnung) tasarladığında, yoksulun kayıt olması gerekiyordu ve haftalık tahsilatlar yoluyla finanse edilecek ortak kasadan yardım edilmeliydi. Bu sistem hasta ve zayıfları ağırlayan hastanenin rolünü azalttı. Yoksul yardımı programı, titizlikle 'hakeden' ve 'haketmeyen'

1 Yoksul yardımı dışarı ve içeri olarak ikiye ayrılıyordu. Çalışma evleri denilen yerlere kapatılan yoksullar buralarda zor şartlar altında istihdam ediliyordu. Dışarı yoksul yardımı ise bir kapatılmaya maruz kalmadan yoksullara yapılan para, gıda gibi yardımlardı. Çalışma evlerinin bir amacı da aslında yoksullara yardım etmekten ziyade eli ayağı tutup da çalışmak istemeyen yoksulu bundan menetmekti. Bunu ise çalışma evlerinin şartlarını mümkün mertebe kötüleştirmek yoluyla gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. -çeviren notu

ayırımını tatbik etti ve yardımlar, meskun, otantik ve ahlaki açıdan düzgün yoksullarla sınırlandı; eli ayağı tutanlar ise çalışmalıydılar. Luther'in meşhur sözleriyle 'sağlıklı' bir yoksul yardımı sisteminin temel bir ilkesi şudur: '*Es fügt sich nit, daB Einer auf des Andern Arbeit müssig gehe*' 'Kimse başkalarının sırtından aylak aylak yaşamamalıdır'. Aynı doğrultuda, 1522 Nuremberg sadaka yasası eli ayağı tutan dilencilere (*die 'unwürdigen'*- değmezlerin) destek olunmamasını böylece de hak eden yoksulun (*die 'armen dürfftigen personen'*) ihtiyacı olduğu herşeyi elde edebilmelerini emretti. Yardım için başvuru, ihtiyacın ve uygunluğun incelendiği bürokratik bir sürece dönüştü. Kriterlere uyanlar ise ihtiyaçları, çocuk sayısı, şahsi davranış ve bütçe yönetimine göre yardım alacaktı ('*gemeB irer dürfftigkait, kinder, wesens und haushaltens*') (Rüger 1932'den alıntılanmıştır).

'Dışarı' yardımını (outdoor relief) bütünlüyci olarak Lutherci şehirler Kalvinci şehirlerden çalışma evi fikrini aldılar. Hamburg çalışma evinin kapısının üzerine kazınan '*Labore nutrior, labore plector*' (çalışarak kendimi besliyorum, çalışarak cezalandırılıyorum) sloganı çalışma evinin ikili hedefini göz önüne seriyordu. Kendilerine bakma sorumluluğunu hatırlattığından eli ayağı tutan yoksulu yardım istemekten alıkoyuyordu. Aynı zamanda da sosyal açıdan anormal olanlar için çalışma evi bir ceza ve ıslah kurumuydu. Meselâ Danimarka 1891 yoksulluk yasasına göre, yoksul şu durumlarda çalışmaya zorlanabilir ve çalışma evinde kalması zorunlu kılınabilirdi: çocuklarını sorumlu bir şekilde yetiştirmiyorsa, görevlerini ihmal ediyorsa, sarhoşsa, ıslah olmaz ise ve çalışmayı reddediyorsa (Bonderup 2002).

Rakipsiz Temin Edici olarak Devlet

Lutherci yoksulluk yasası sistemi sekülerize oldu ve merkezileşti fakat kiliseye karşıt olarak değil. Tersine Lutherci şehirler yeni seküler sistemi, mevcut dini kurumlar ve kilise temsilcileri ile işbirliği yaparak inşa etti. Bu işbirliği meselâ 1522 Nuremberg Yoksulluk Yasasında görülebilir: yasa sadakaların yerini aldı ve yoksullar için kentsel ortak bir kasa oluşturuldu, ama vaiz kürsüsünden ilan edilmiş ve kasa kilisenin içerisine yerleştirilmişti. Lutherci ülkelerde yoksul yardımı için devletin sorumluluğu tartışılmazdı ve sosyal refahın sekülerize olması gayet pürüzsüz bir süreçti. Ortak kasa fikri kilise dışındakiler tarafından toplanan ve dağıtılan yoksul vergilerine doğru gelişti. Meselâ 19. Yüzyıl Kopenhag'ında bir yoksul yardımını memuru 15 aileden daha fazlasından sorumlu değildi, böylece de onlara göz kulak olabilir ve onları çalışkanlığa, düzenliliğe, evcimenliğe ve temizliğe teşvik edebilirdi (Bonderup 2002, s.177). 16.yüzyılın sonuna doğru, yoksul yardımı yerelden tüm Almanya'ya yayıldı. 1794 *Allgemeines Landrecht* yoksul yardımını Prusya devletinin genel bir sorumluluğu haline getirdi. Bu yasada devlet kendisini atadı...

...kendilerine yetmeyen vatandaşların beslenmesi ve geçindirilmesi ve diğer özel yasalara uygun olarak bakmakla yükümlü olan diğerlerinden yardım alamayanların sorumluluğuna... (alıntılanmıştır 2002, s.72)

1808 *Stadteordnung'da*, Prusyalı yerel yönetimler yeknesak bir şekilde komünal otoriteler kurmaya mecbur edildi. Sonuç olarak, yardımlar ciddi bir artış gösterdi. Meselâ 1750'de Berlin sakinlerinin seksenikisinden biri yoksul yardımı alırken (=1384 alıcı), 1801'de bu oran 1:14'tü (=12,254 alıcı) (Dross 2002, s.74).

Bismarck'ın açıkça Lutherci devlet faaliyeti anlayışının motivasyonu 19.yüzyılın sonuna doğru Almanya'da sosyal sigortayı başlatmak suretiyle Lutherci ülkeler refah yasalarının öncüleri oldular. 19.yüzyılın başlarında, Danimarka hükümeti kendisini yoksullardan tamamen sorumlu olarak gördü ve

devletin yardım sağlama görevi 1834 anayasasına bile yazıldı. Katolikler hararetli bir şekilde bu yaklaşımı eleştirdiler ve Protestan sistemlerini, yoksullara karşı daha bireyselci ve sorumsuz olarak algıladılar ve bu yüzden de devlet aracılığıyla (Fösser 1889, s.467) 'yardım sağlama görevini standardize etmeye' muhtaç kaldıklarını söylediler. Katolik tarihçi 1889'da şöyle yazar:

Devlet mecburi kurumlar başlatabilir ama hayırseverlik görevine binaen, meselenin siyasi tarafı daha az, dini tarafı ise daha fazla önem arzeder. Kilise ilahi bir misyon olarak en üst ilahi yoksulluk yasasını - hayırseverlik postülası- kelimeler ve iyi örnekler yoluyla vazedyor. (Fösser 1889, s.471)

3.3 KALVİNİZM VE REFORME EDİLMİŞ PROTESTANLIK

Sıkı Çalışmayla Kurtuluş

Kalvin Luther'in çalışma yorumunu daha da ileri götürdü çünkü çalışmayı mutlak bir görev; kendi içinde manevi bir amaç ve Rabbi hoşnut edecek *en iyi* yol olarak gördü. Kalvin ayrıca temelden insanların nasıl çalışması gerektiğinin gerekliliklerini de değiştirdi. Luthercilikte günahkar biri, eğer mütavazi ve inançlı olduğu takdirde her zaman için tekrardan Tanrı'nın rahmetini kazanabilirdi, Kalvincilikte ise günaha girme geri dönüşü olmayan birşeydi. Sadece sistematik ve sürekli olan bir öz-denetim (Tanrı'nın) lütfunun gelmesini teminat altına alabilirdi ve bu güvenliği hissetmek için en güvenilir araç ise disiplinli ve rasyonel bir şekilde yorulma bilmeksizin çalışmaktı (Weber 1958 [194/05], s.70-88). Dilencinin statüsü ise tersine döndü ve çalışan kişi Tanrı'ya en yakın makama yükseldi. 'Bu hayattaki tüm şeyler arasında Tanrı'ya en sevimli olan emekçidir' diye ilan ediyordu Kalvin (Tawney 1990 [1922], s.123). Buna göre zengin veya yoksul, çalışmayanlar lanetliydi.

Weber'in işaret ettiği üzere, ortaçağda kullanılan kavramın şöyle böyle devam ettiği Katolik halkların yoğun olduğu bölgelerde, Beruf/calling/vocation (meslek, çağrı) gibi kelimelere rastlanmamaktadır (Weber 1958 [1904/05], s.79). Katolik toplumlarda çalışma, rızık temin etmek için bir araç olarak anlaşılmaya ve '*traditionalistischer Schlendrian*' (geleneksel verimsizlik ve gelişigüzelik) insanların çalışmasını karakterize etmeye devam etti. (Weber 1996 [1904/05], s.22f). Tawney'in Protestan Etiğinin 1958 baskısının önsözünde yazdığı üzere, 'onyedinci yüzyılın ortaları itibariyle Katolik Avrupa'nın sosyal muhafazakarlığı ile Kalvinci toplulukların yorucu çalışmaları arasındaki karşıtlık olağan bir hale gelmişti' (Tawney 1958, s.6).

Kalvincilik birbirinden farklı ve kısmen çelişen, her ikisi de yoksulu damgalayan iki yoksulluk fikri geliştirdi: biri, Kalvin'in yazılarındaki kader doktrindir; diğeri ise çalışma ve ferdi sorumluluk etiğidir. Kader doktrini, Tanrı'nın 'koşulsuz seçiminin' insanın doğumundan önce insanı lanetli veya kurtulmuş olarak yarattığını söyler. Bundan zorunlu olarak yoksulun mahkum edilmesi sonucu çıkmaz ve Kalvin'in yazılarında da açık seçik belirtilmemiştir [13]. Lâkin Kalvinciler lanetlenme veya kurtuluşun işaretlerini arıyorlardı. Borkenau'nun gösterdiği üzere, ahlaken titiz bir dünya yaşamı ve iktisadî başarının seçilmiş olmanın işaretleri olarak anlaşılması, 17.yüzyılda İngiltere, Hollanda ve Birleşik Devletlerde Kalvinci bir ahlâkın doğuşundaki son adımdı (Borkenau 1980 [1934], s.154-161).

Uygulamada bunun anlamı Tanrı'nın kendine yardım edenlere yardım ettiğidir. Buna binaen Kalvinci, kendi kurtuluşunu kendisi yaratır veya daha doğru bir ifadeyle, bunun

kanaatini. Fakat bu yaratılma, Katoliklerde olduğu gibi ferdi iyi işlerin birinin kredi hanesinde toplanması şeklinde değil gerçekleşmez, her anda sistematik bir öz-denetim içinde değiştirilmez bir kaderin önünde durur; seçilmiş veya lanetli olmak (Weber 1958 [1904/05], s.115)

Seçilmiş olmanın en kesin işaretlerinden biri, imânını dünyevi bir faaliyet yoluyla kanıtlamak ve dünyevi bir işte başarılı olmaktır ve servet daha en başından kişinin Tanrı tarafından kurtarıldığının mutlak bir işareti, öte yandan ise yoksulluk lanetlenmenin kesin işareti haline gelmiştir. Kalvinci Protestan çalışma etiğinin yaratılması ve Tanrı'yı yüceltmeyi arttıracak bir hayatın nelerden oluşturduğunu sistematik gereklilikleri (meselâ şahsi sorumluluk, bireycilik, disiplin ve asetizm) yoksulluğu, tembelliğin ve günahkar davranışın cezalandırılması olarak göstermiştir. İyi işler, seçilmiş olmanın bir gerekliliğidir fakat yeterli bir işareti değildir. Katoliklerin aksine Kalvinciler iyi işler toplamak suretiyle kurtuluşu satın alamazdılar, çünkü sadece sistematik öz-denetim ve yorulmak bilmeyen çalışma kurtuluşu temin edebilirdi. 'Katolik günah, tevbe, kefaret, serbest bırakılma, yeniden günah döngüsünün yeri yoktu' (Weber 1958 [1904-1905], s.117).

Hem kader inancının ve hem de bunun işaretlerinin -dünyevi yaşamın etiği- ortak noktası, yoksulların günahkar, zenginlerin ise günahkar olmadığıdır. Kader inancı toplumun yoksullar için herhangi bir pozitif sorumluluğunun olmadığını ima eder; Kalvinci moralizm ise yoksulun cezalandırılması ve islah edilmesi gerektiğine işaret eder. Dilenciler kırbaçlanmalı ve çalışmaya zorlanmalıdır. Henry Pollexfen'in 1697'de yazdığı üzere: 'Güçlü kuvvetli dilenciler...yakalanmalı ve belirli bir süre zarfında toplumun kölesi yapılmalıdır' (Tawney 1990 [1922], s.267'den alıntılanmıştır).

Çalışma Etiği ve Çalışmaevi Sistemi

Çalışmaevi R.Protestan sosyol reformcuların bir icadıdır. Genel anlamda eski hastanelerin yeniden tanımlanmasıdır; ilk çalışmaevi Londra'daki (1555) meşhur *Bridewell* gibi. Kıta Avrupa'sının ilk çalışmaevi ise modelini, erken 17.yüzyılda Kuzey Alman şehirlerinin de izlediği Amsterdam Tuchthuis (1555)'tan almıştır. İlk Alman çalışmaevi Bremen'deydi (1609). En sonda gelen ve çok az olan Katolik çalışmaevleri ise ciddi bir muhalefetle karşılaşmış ve bu yüzden de ya hiç gerçekleşmemiş yada kapatılmak durumunda kalmıştır. Yoksulu çalışmaya yönlendirme niyeti her tarafta vardır, fakat sadece R.Protestan ülkelerde yoksul yardımı çalışmaevindeydi - ve dayandığı ilkeler- programa bağlıydı. Bu sadece çalışmaevlerinin ortaya çıkmasına yansımada, fakat çalışmaevlerinin sayısına da yansiyordu. 18.yüzyılda İngiltere'de 200 çalışmaevi vardı. Alman Lutherci bölgelerde ise bu topraklar ve nüfus İngiltere'ye göre çok daha geniş olmasına rağmen 63 çalışmaevi vardı [14]. Alman Katolik topraklarda ise 18.yüzyıl itibariyle sadece 5 çalışma evi bulunuyordu (Köln, Münster, Paderborn, Würzburg, Passau) (Geremek 1991, s.260; ayrıca AyaB 1992, s.16-21, 25-31; Gorski 2003, s.135).

Hollandalı ve İngiliz göçmenlerin ilk gelişleriyle beraber çalışmaevi fikri çoktan Birleşik Devletlere girmişti ve o zamandan sonra Birleşik Devletlerdeki yoksul yardımı büyük ölçüde İngiliz ve Hollandalı öncülerini takip etti. Hollandalılar ilk çalışmaevlerini 1650'lerde, şimdinin New York City ve Albany'sinde kurdular, İngiliz kolonileri de bunu takip ettiler (Boston 1662; Huey 2001, s.140). Londra'daki *Bridewell* ise 1776'da New York'ta bir *Bridewell* kurulmasına ilham kaynağı oldu (Baugher 2001).

Katolik ülkelerde ise Lutherci dışarı yardımları (outdoor relief) reddedildi çünkü verici-alıcı ilişkisini anomi hale getiriyordu ve ihtiyacı olan kişinin sadakaları gerçekten aldığı garanti etmiyordu. R.Protestan düşüncesi de buna çok daha farklı bir nedenden karşı çıkıyordu: sistem, fertleri dilenci, yardıma muhtaç hale getiriyordu. Dışarı yardımları yoksulun çalışma alışkanlığı geliştirmesine hiçbir teşvik sağlamıyor ve otoritelerin, onların davranışlarını ve şartlarını kontrol etme imkanından mahrum bırakıyordu. İngiltere’de çıkan 1723 Çalışma Evi Testi Yasası ve 1834’de Yoksulluk Yasası Raporu ‘sefillere’ (paper) sadece çalışmaevinde destek sağlamaya izin veriyordu. Genellikle, İngiliz çalışmeverleri dokuma endüstrisi için üretim yapıyordu (meselâ iplik eğirme) (Driver 1993).

Yoksulları yetenekleri ve çalışmaya istekliliklerine ve ahlaki durumlarına göre ayırmak, R.Protestan yoksul yardımı fikrinin çekirdeğini oluşturuyordu. 1536 itibarıyla, İngiliz kilise cemaatlerine aciz yoksulları desteklemek için para toplamaya izin verildi. 1601 Mevzuatı üç ana grup tanımladı: yoksuleverlerinde kurumsallaşacak olan aciz yoksullar (meselâ yaşlı, hasta veya akıl hastası); eli ayağı tutan yoksullar çalışmaevlerine konulacaktı; eli ayağı tutmasına rağmen çalışmaya istekli olmayanlar ise çalışmaevlerinde cezalandırılacaktı.

Fakat gerçek, hem İngiltere hem de Birleşik Devletler’de mevzuattan biraz farklılaştı ve dışarı yardımları çalışmayanlar için her zaman önemli oldu, çünkü kilise cemaatlerini yönetmek yoksuleverleri ve çalışmaevlerini yönetmekten çok daha ucuzdu. Gerçeklik tüzüğe ters düştü, zira eli ayağı tutan ile aciz yoksulu ve çalışmaya istekli ile isteksizi birbirinden tam olarak ayırt etmek imkansızdı (Katz 1996 [1986], s.30ff). Eğer eli ayağı tutan yoksul dışarı yardımı alırsa, çalışmaevi mantığını takip ederek alıcıların bunun karşılığında çalışması gerekiyordu; 1576’daki İngiliz Yoksul Yardımı Yasasında belirtildiği üzere. Belediyenin dışarı yardımları hiçbir zaman istikrarlı bir kurum haline gelemedi ve ağır bir saldırıya maruz kaldı ve bazen de kaldırıldı (ve belki sonra tekrardan başlatıldı). Bunun aksine çalışmaevi, eli ayağı tutan yoksulla ilgilenecek uygun kurum olarak görüldü, bunun yansırı dışarı yardımı da ‘hakeden’ yoksulu desteklemenin bir yolu olarak kabul gördü (Katz 1996 [1986], s.3-59; Driver 1993).

Kalvinci doktrinin kabulüne göre Tanrı’nın yüceltilmesi sadece dua ile değil fakat mücadele ederek ve çalışarak gerçekleşir – *labore est orare*. Sadece çalışmaevinde Kalvinci çalışma vazifesi teşvik edilebilir ve çalışmaya teşviğin gevşetilmesi tehlikesinden kaçınılabilirdi. Yardım öylesine az ve çalışmaevlerindeki şartlar öylesine zor olmalıydı ki bunun dışındaki herhangi bir iş/çalışma daha arzu edilir hale gelmeliydi ve böylelikle sadece en zor, en sefil durumda olan yardım isterdi (daha az uygunluk ilkesi- *less eligibility principle*). Ücretleri düşük tutmak gayesiyle sosyal yardım mutlak asgariyle sınırlandırılmıydı. Bu ilke Young’un meşhur 1771 alıntısında şöyle özetlenir: ‘Bir idiot dışında herkes bilir ki aşağı sınıflar yoksul tutulmalıdır, aksi halde hiçbir zaman çalışkan, üretken olmayacaklardır’ (alinti: Englander 1998, s.1) Buna ilaveten, çalışmaevi yoksulun aldığı yardım karşılığında bir şey vermelerini de temin etmiş oluyordu. 17. ve 18.yüzyılda yazılmış birçok risalenin yazarı çalışmaevlerini daha da geliştirmek için projeler öne sürerler. Meselâ Hartlib 1650’da şöyle der:

Tanrı’nın kanunu şöyle der, ‘çalışmayan kimseyi yedirmeyin’.(...) (Tawney 1990 [1922], s.262)

R.Protestan yaklaşımı iki çalışma sınıfı yarattı: seçilmişler için bir ‘calling/çağrı/meslek’ olarak çalışma; ve yoksul için ceza ve zahmet olarak çalışma. Luther’in herhangi bir mesleğin, çalışmanın Tanrı’nın ka-

ında eşit değere sahip olduğunu söylemesine karşılık, R.Protestanlık sadece rasyonel/hesapçı/ölçüp biçen çalışma ve kâr için mücadele etmenin Tanrı'yı hoşnut edeceğini şart koydu. Luthercilikte lütfun durumu sadece imân ile belirlenirken, Kalvincilikte'nte önceden, kaderde belirlenmiştir ve servetleriyle (seçilmişler) veya yoksulluklarıyla (lanetliler) tanınabilir. R.Protestanlık seçilmişlere kârlı ve rasyonel çalışmayı şart kıldı ve çalışmaevindeki çalışmayı yoksul için uygun bir ceza olarak gördü.

Devletin Dahiliyetinin Reddi

Kalvin'e göre yoksul yardımı kilise yönetiminin bir parçası olmalıydı. Kilise ve özel yardım kurumları yoksul yardımının yönetiminde anahtar bir rolü sahiplendiler. Özel yardım kurumları seçilmiş olmanın kanıtının ve göstergesinin bir parçasıydı. Bu anlamda, Kalvincilik geleneksel kamu yardımını devam ettirdi. R.Protestanlığın devlet karşıtı duruşu (Anglikan kilisesi bile) Katolikliğe benziyordu:

Her ikisi de refahı, bir cemaatin yoksun, dezavantajlı üyelerini koruma sorumluluğu olarak görür. Tanımlayıcı ilke ister birinin kendi dairesindeki egemenliği veya yan kuruluşundaki egemenliği olsun, sosyal refah/yardım devletten ziyade özel, kilisenin derdi olarak görülür. (Cox 1993, s.66)

Hollanda'da sadece birkaç şehir konseyi yardım yönetimini idare ediyordu. Yoksul yardımı çeşitli özel ve kilise kurumlarının ellerindeydi. İngiltere ise ulusal yoksulluk yasası ve yerel yoksul oranları ile daha seküler ve merkezi bir sistem geliştirdi. Ama İngiltere'de de sistem yerel olarak kaldı ve kilise ve özel yardım kurumları fonların toplanması ve dağıtılmasında ciddi etki sahibiydiler. Dahası, devlet tarafından yapılan yoksul yardımı yasası yoksul yardımını olumsuz bir şekilde düzenliyor (meselâ dışarı yardımını yasaklamak ve yoksul yardımını yoksulevleri ve çalışmaevleriyle kısıtlamak suretiyle) ve yerel aksiyon için bir çerçeve sunuyor gözüküyordu (meselâ yoksulun sınıflandırılması ve kurumsallaşmasının kılavuzu). Sonuç olarak, Yoksulluk Yasası, 1795'te Berkshire'daki meşhur *Speenhamland* sistemi gibi deneylere imkan veren 'sonsuz çeşitli ve çok yönlü bir sosyal politika aracıydı' (Fraser 1976, s.32) En önemlisi ise yoksulluk yasaları, yoksullar için pozitif olarak bir devlet sorumluluğu formüle etmedi. Özel Hristiyan hayırseverlik ve gönüllü örgütler baş aktörler olarak kaldı. 19.yüzyılın sonu itibarıyla, en az yoksul yardımlarına gelen para miktarı kadar para bu kurumlardan geçiyordu (Lewis 1999, s.13). Birleşik Devletler'de, (ulusal) devlet, nadiren müdahale ederek ve kesin surette sınırlandırılmış güçleriyle küçük bir rol oynuyordu (Levine 1998, s.265). Ne zaman ki Amerikan kiliseleri İngiltere'den 19.yüzyılda bağımsız hale geldiler, Amerikan anayasası kilise ve devlet ayrımını garanti altına almasıyla özel hayırseverlik kurumları Birleşik Devletlerde daha fazla öneme sahip oldular.

4. SOSYAL YARDIMIN ZAMANLAMASI VE İLKELERİ

20.yüzyılın belli bir noktasında, refah devletlerinin çoğu yoksul yardımını beş özelliğiyle ayırt edilen 'modern' sosyal yardım programı ile değiştirdi: 1) sosyal yardım başka bir gelir kaynağı (kendi geliri ve kamu veya özel transferler yoluyla) ve varlığı olmayanlara fayda sağlayacak son çare olarak hizmet ediyor; 2) sosyal yardım her ihtiyaç sahibi vatandaşa hukuki bir hakka sahip kılıyor; 3) sosyal yardım standart bir gelir testine dayanıyor ve yardım oranları ise hukuken sabitler; 4) yardım hesaplaması geçim giderleri hesaplamasına göre yapılıyor ve yardımlar asgari bir geçimi garanti etmelidir; 5) sosyal yardım ihtiyaç durumu devam ettiği müddetçe verilir ve zaman kısıtlaması yoktur.

Baskın zümre ile refah devletinin temel yardımlarının zamanlaması arasında güçlü bir korelasyon vardır. Manow'un gösterdiği üzere (Manow 2004, 2002), Protestanlıkta varyasyonlar Protestan ülkelerdeki sosyal sigorta programlarının farklı zamanlamasını açıklamaktadır. 'Güçlü bir şekilde devlet karşıtı olan protestan özgür kiliseler ve diğer reforme edilmiş Protestanlık akımları (Ayrılcıklar (Dissenters), Kalvinsler, Baptistler vs.)' Birleşik Krallık, Birleşik Devletler, İsviçre ve Hollanda'da geç gelişen refah devletini açıklamaktadır. Lutherci ülkelerde ise 'vatandaşların refahının sorumluluğunu üzerine alırken devletin önünde pek de bir engel yoktur', bu da zaten refah devletinin erken oluşumunu sağlamıştır. Güney Avrupa'nın Katolik ülkelerinde ise kilise 'ulus devletin üzerinde egemenlik' iddia ettiğinden dolayı refah devleti programlarının başlaması geç gerçekleşmiştir (Manow 2004, s.6f).

Giriş kısmında tartışıldığı üzere, sosyal yardım ve sosyal sigortanın gelişim çizgileri farklıdır, bunun nedeni ise 'kadim' yoksul yardımı/sosyal yardım mantığıdır ki bu, modern sosyal korumayı son çare olarak tamamlamaya devam etmiştir. Sosyal yardım ve sosyal sigorta çizgilerini biraraya getirdiğimizde ortaya Tablo 1'deki resim ortaya çıkmaktadır: Ana refah devleti programlarının başlangıcına baktığımızda, Lutherci refah devletlerinin erken başladığını ve Katolik ile R.Protestan refah devletlerinin ise daha geç olduğunu görürüz. Sosyal yardım perspektifinden ise resim farklıdır: R.Protestan devletler erkendir, Lutherci devletler sosyal yardımı geç başlatırlar, öte yandan Katolik devletler ise çok daha geç veya hattâ hiç başlatmazlar. Yardım yapısı ve cömertlik açısından ise Katolik ve R.Protestan sosyal yardım farklı yoksul grupları için farklı yardımlarıyla parçalı ve cömert değildir. Lutherci sosyal yardım ise tek bir sosyal yardım programı ile bütüncüdür ve cömerttir.

TABLO 1. SOSYAL YARDIMIN ZAMANLAMASI, YAPISI VE CÖMERTLİĞİ

	Katolik	Lutherci	Kalvinci /R.Protestan
Temel refah devleti yardımlarının zamanlaması (emeklilik, maluliyet, hastalık, işsizlik)	Geç	Erken Sosyal sigorta refah devletleri	Geç Kamu yardımı refah devletleri
Sosyal yardımın zamanlaması	Çok Geç (meselâ Fransa 1989, İrlanda 1977, İtalya, İspanya, Yunanistan, Portekiz: bugüne kadar ulusal bir sistem yoktur)	Geç (meselâ İsveç 1980, Danimarka 1976, Almanya 1961)	Erken (ABD 1935, UK 1948, Avusturya 1944)
Kamu yardımı sisteminin yapısı	Parçalı (birçok sosyal yardım programları, farklı nüfus grupları ve riskler)	Evrensel, Üniter (tek bir sosyal yardım programı)	Parçalı (birçok sosyal yardım programı, farklı nüfus grupları ve riskler)
Sosyal yardımların cömertliği	Cömert değil	Cömert	Cömert değil

4.1 KATOLİK MİRASA SAHİP TOPLUMLAR

Yardım edici olarak kilisenin tartışmasız üstünlüğünden dolayı Katolik ülkelerde refah devleti geç başlamış ve en ihtiyacı olanları kapsam dışı bırakmıştır. Bu alan yerel kilise hayırseverliğinde kalmaya devam ediyor ve İtalya, İspanya ve Yunanistan'da bugün dahi sosyal yardımsızdır. Bu ülkelerde refah devleti bir son yardım mercii olmadan iptidai kalmıştır. Kamu yardımı olduğunda bile bu, çok pıntidir. Yoksullar, özel sadakalara (Kilise yoluyla veya dilenerek), *Caritas* gibi dini refah kurumlara, ailelerine, kayıtdışı ekonomiye ve -eğer varsa- isteğe bağlı olarak belediyelere/discretionary municipal (İtalya, Portekiz) veya bölgesel yoksul yardımlarına (İspanya) yaslanmak zorunda kalır. İtalya'da, birçok belediyenin bir tür sosyal yardım hizmeti bulunur ama aşırı derecede düşük seviyededir, yüksek derecede keyfidir ve yoksulların çok az bir bölümünü kapsar, evli olmayanlar ve çocuğu olmayanlar neredeyse hiçbir zaman yardım almazlar.

Fransız modeli ise sekülerize olmuştur ama önemli bir değişiklikle kilise, devlete dahil edilmiştir ve yoksulluk politikası alanında oldukça etkili olmuştur. 1990'a kadar, Fransa'daki durum büyük oranda İtalya'nın bugünkü durumuna benzer. Ulusal yardım yoktur ve sadece yerel yardım bulunur ama o da her yerde değildir ve ihtiyacı olan herkes için değildir (Commission Nationale d'Evaluation du Revenu Minimum d'Insertion 1992, s.101-105; Neyret 1988). *Secours Catholique* gibi dini ve *Secours Populaire* gibi seküler dernekler ana yardım sağlayıcılar olarak görev gördüler. 1990'a kadar *Revenu Minimum d'Insertion (RMI)* başlatılmadı ve kilise ve dini dernekler bunun oluşması için ana baskı gruplarındandı ve bu kurumların tasarımına ciddi ölçüde dahildiler. RMI mevcut üçüncü sektör yapılarının yerini almamış fakat onların üzerine inşa olmuştur. (Dini) dernekler neredeyse tüm ek hizmetleri de sağlıyordu ve devlet ise yardımın dışında neredeyse hiçbir hizmet sağlamıyordu. Kısacası, resmi olarak ayrı olmalarına karşın, kilise ve dini örgütler ciddi bir sese ve etkiye sahip anahtar aktörlerdir, hem ulusal seviyede (değerlendirme komitelerinde ve yasadaki değişiklikler için güçlü bir lobi olarak) ve hem de yerel seviyede (yerel ek hizmetler komitelerinde, *the Commissions Locales d'Insertion* ve hizmet sağlayıcılar olarak).

İrlanda devletinin 1922'deki kuruluşundan çok daha önce benzer bir oluşum Katolik kilisesinin başlıca sosyal hizmet sağlayıcısı olduğu İrlanda'da bulunabilir. 1844 Hayırsever Teberru Yasası, birçok okulun, hastanenin ve sosyal hizmetlerin sahipliğini ve idaresini Katolik kilisesine vererek kiliseyi İrlanda toplumunda çok güçlü bir konuma taşımıştır (Powell 2002). Sosyal yardım tasarlandığında, Katolik hareket hızlıca devleti dışlamıştır. Özel ve gönüllü kurumlar kendilerinden yapılması beklenenler konusundaki stratejik rollerini muhafaza etmişlerdir. Bugün halen *Roman Catholic Lay* örgütü, St. Vincent de Paul gibi 1000 şubesi ve aşağı yukarı 11000 üyesi olan gönüllü dini örgütlerden oluşan 'gölge bir refah devleti' bulunmaktadır (Powell 2002)

Katoliklerin ağır bastığı ülkelerde, kamu yardımı sisteminin yapısı, devletin yoksulun sorumluluğunu üstlendiği, adım adım işleme sürecinden türer. Her bir adımla birlikte, yeni bir grup kapsanır, i.e. özürülüler, emekli maaşı olmayan yaşlılar, çocuğu yalnız başına büyüten ebeveynler, göçmenler, mülteciler ve son olarak da ne sosyal sigorta kapsamında olup ne de kamu yardımı programlarına henüz girmemiş olanlar [15]. Kamu yardım sisteminden mütevellit yapı kategoriktir: meselâ Fransa'da sekiz kamu yardımı vardır, İrlanda'da 12 ve İtalya'da ise daha da fazla (16). Bu model farklı yoksul grupları için geniş bir farklı kurum yelpazesi sunan Katolik hastane prensibiyle de uyuşmaktadır.

Yoksullar arasında hiçbir ayırım ve yargı yapmaksızın yapılan Katolik yardımlar bugünkü entegrasyon politikası için kendine özgü bir yapıdır, zira yoksulluğu, sistematik olarak insanları bunun üstesinden gelmeye olanak vermeden hafifletirler. Bireysel davranış ve çalışmaya isteklilik meselâ Fransa'da Anglo-Sakson ülkelerine göre çok daha az önemlidir. Protestan fikir olan, alacağı yardımları çalışmaya tercih eden, hesap kitap yapan yoksulun Fransa'da yeri yoktur (Paugam 1999, s.31).

4.2 LUTHERCİ BİR GELENEĞE SAHİP TOPLUMLAR

Lutherci devlet kiliseleri, seküler sosyal refahı arzulanır gördüklerinden dolayı, devletler sosyal korumayı kiliseden bir direnişle karşılaşmaksızın uygulamaya koyabildiler. Almanya ve İskandinav ülkeleri bu tip programları 19.yüzyılın sonlarında çoktan başlatmıştı ve temel sosyal riskleri kapsayacak sosyal sigorta prensibini benimsemişlerdi. Başlangıçta, sosyal sigorta birçok grubu ve bazı risk vak'alarını kapsam dışından bıraktı, fakat zamanla yardımlar, kapsamlı bir sosyal koruma sistemine doğru gelişti. Sosyal sigortanın yayılma sürecinde, yoksul yardımı gittikçe azaldı, fakat yine de son yardım mercii olarak varolmaya devam etti. Refah devletinin oluşumu süresince ulusal yardım çok geç bir evrede başlatıldı, çünkü yoksul yardım sadece sosyal sigortanın kapsamadığı 'ortakalan' zaruri durumları karşılıyordu. Yoksul yardımı gibi sosyal yardım da küçük bir programdı. Lutherci tüm yoksullar için tek bir dışarı yardımı yaklaşımına uygun olarak sosyal yardım üniter ve umumi bir programdır.

Almanya ve İskandinavya arasındaki önemli farklılıklar ise Almanya'daki güçlü Katolik azınlığın etkisinden dolayıdır ki gelir testinde ve üçüncü sektörün öneminde bu gözlenebilir. 1950'lerde Almanya'nın sosyal yardım kanunu tasarlandığında Katolik sosyal yardımlaşma dernekleri ve Hristiyan Demokratların lobi faaliyetleri belirleyici olmuştu (Heisig 1995). Yerindenlik ilkesi sisteme sağlamca yerleştirilmiştir. Bu sebeple, gelir testi aile üyelerini de içerir: eğer aile, muhtaç üyeyi geçindirebiliyorsa devlet yardım etmez [17]. Alman sosyal yardımın bir başka tipik özelliği, hizmet sağlayıcıları ve siyasi aktörler olarak dini sosyal yardımlaşma kurumlarının dikkat çeken rolü olmuştur. Karşılaştırsak, üçüncü sektör İskandinav ülkelerinde zayıf olagelmıştır ve evsizler ve madde bağımlıları gibi aşırı uçlardaki gruplara odaklanılmıştır. Danimarka'da, hükümet bu faaliyetleri tamamiyle finanse ve idare ettiğinden dolayı, kimse bunları üçüncü sektör yardımları olarak algılamaz [18].

Uzun süreli ve kitlesel işsizlik daha önceden pasif halde olan Lutherci sosyal yardım unsurlarını tekrardan açığa çıkartmıştır. Almanya ve İskandinavya, sosyal yardımı tam istihdam zamanında başlatmışlar ve politika yapıcılara ise bu küçük programın refah devletlerinin tamamen gözardı edilebilir bir şubesi olacağına gerçekten inanmışlardır. Tipik alıcılar; yaşlılar, çocuklu aileler, çocuklarını tek başına büyüten ebevenyer ve özürülüdür. Bu gruplar 'hakettiklerinden' dolayı çalışmaları beklenmez. Sözde 'daha az uygunluk' ilkesi, yâni sosyal yardım yeterli derecede az olmalı ki çalışma daha 'uygun' bir alternatif olsun ilkesi, başlangıçta yasaya dahil edilmemişti ve çalışma gerekliliği kanunun parçası olsa da uygulanmamıştı. Fakat 1980'lerde sosyal yardım, daha önce hiç çalışmadığından (gençler, göçmenler) veya uzun zamandır işsiz olduklarından dolayı işsizlik sigortasının kapsamadığı tüm kişilerin faydalandığı bir işsizlik yardımı haline geldi. Bu insanların gerçekte çalışmaları umulduğundan, bundan sonraki sosyal yardım reformları eski Lutherci sosyal yardım özelliklerini aktive etti: çalışmaya isteklilik testinin yapılması, alıcıların yardım karşılığında çalışma gerekliliği, iş aramaya zorlanması, ücretli çalışmayı cazip hale getirmek için yardımların kesilmesi ve çalışmak istemeyenlere yaptırım uygulanması.

İskandinav refah devleti genelde en ileri refah devleti olarak görülür, özellikle de İsveç. Sosyal yardım geçmişte sosyal sigortanın kapsamından dolayı aşırı düşüktü. Fakat bu ülkeler yoksulluk yasası geleneğini hiçbir zaman terketmediler. Bu gelenek bugün kendisini iyi (sigortalanmış) işsizler için geleneksel emek piyasası politikasının beşeri sermaye artırma odağı olmaksızın yüksek derecede düzeltici etkinleştirme olarak ortaya çıkarır. Sosyal yardım alıcıları işsizlik sigortası alıcılarının elde ettikleri aktivasyon ölçülerine hiç veya sadece sınırlı bir erişimleri var. Mesleki öğretim, eğitim sosyal yardım alıcılarına açık değildir (veya aşırı az bir orandadır). Yine de devlet cömertçe yardımlar ve iş fırsatları sağlamayı sorumluluğu olarak bilir. Çalışma görevlerine uymayan aşırı uçtaki dışlanmış insanlar ise yardım kesintileri veya askıya almalar yoluyla cezalandırılabilirler, fakat sosyal yardım otoriteleri onları yeniden işe almayı kendi sorumlulukları olarak değerlendirir. En önemlisi, belediyeler, çalışmak istemeyenlere dahi temel seviyede yardım sağlamakla sorumludurlar.

4.3 REFORME EDİLMİŞ PROTESTAN GELENEĞE SAHİP TOPLUMLAR

R.Protestanlar devletin sosyal yardımlara karışmasını başkasına muhtaç olmamama / kendine yardım etme ve karşılıklı yerel yardımlaşma ilkesine dayanan sosyal doktrinleri ile uyumlu görmediklerinden dolayı, ne refah devleti erken dönemde başlamıştır, ne de Lutherci ülkelerdeki gibi kapsamlı hale gelmiştir. En acil ihtiyaçları karşılamak için temel bir refah seviyesinde sosyal yardım oluştururlar en erken dönemde ve bunu da özel sigorta ve devlet-dışı yardımlar tamamlar.

Birleşik Devletler, R.Protestan sosyal yardım sisteminin çok açık bir vak'asıdır, çünkü bugün dahi kapsamlı bir sosyal yardım ağı, ulusal bir sağlık hizmetleri sistemi ve işsizliğe karşı sigortadan mahrumdur. Katolik ülkelere benzer olarak, kamu yardımları adım adım başlatılmıştır, bu yüzden de kamu yardımı sistemi birçok farklı yardımdan oluşur; bunların bazıları yüksek derecede damgalanmış ve pintiyken (meselâ Genel Yardım, Muhtaç Ailelere Geçici Yardımlar), diğerleri muteber ve görece cömerttir (meselâ Ek Güvenlik Geliri) Lutherci ülkelerdeki gibi Uniter ve umumi bir asgari yardımı Birleşik Devletlerde hayal etmek güçtür (ve aynı şekilde Birleşik Krallık'ta da). 'Refah' başlangıçta 'haketmeyen' yoksulları dışta tutmuştur – çoğunlukla bunlar eli ayağı tutan işsizler ve Afrikalı-Amerikalılardır. Bugün dahi bekarlar ve çocuğu olmayan çiftler için sosyal yardım garantisi yoktur.

Birleşik Devletlerin geçenlerdeki refah reformlarının hem savunucuları hem de karşı çıkanları, Protestan ahlâkını ona rehberlik eden ilke olarak tanımladılar. Ulusal Kiliseler Konseyi fırsata, bireysellik ve çalışma etiğine vurgu yaptı, hem de yoksullukla mücadeleye ve refah bürokrasinin içindeki büyük verimsizliğe (Steenland 2002). Olasky 1992'de çıkan Amerikan Merhametinin Trajedisi isimli kitabında, refah devletini inşa edenlerin, Kalvinci 'hem Adaletin hem de Merhametin Tanrısı' ile temellenen erken dönem Amerikan 'gerçekçi-duygusal olmayan ama cana yakın' merhamet anlayışından yüz çevdikleri zaman 20.yüzyılda sosyal düşünüş süreci yaşandığını öne sürer (Olasky 1992, s.8). Bu kitap devletin müdahalesine karşıt olması ve kişilerin kendilerine yardım etmesi bakımından Amerikan Dini Sağda epeyce etkili olmuştur. Bunu takip eden kitabın başlığı ise Amerikan Merhametini Yenilemek: Muhtaç Olana Merhamet Nasıl Sıradan Vatandaşları Kahramanlara Nasıl Dönüştürür (*Renewing American Compassion: How Compassion for the Needy Can Turn Ordinary Citizens into Heroes*) (Olasky 1996) ve Kalvinci imâna dayalı hayırsesverlik anlayışını iptal eder -kiliseler, toplum önderleri ve sıradan vatandaşlar tarafından gerçekleştirilen yüzyüze idareyi. Muhafazakarların baskısının bir sonucu ola-

rak, 1996'da Şahsi Sorumluluk ve Çalışma Fırsatı Yasasının 'hayırseverce seçim' hükmü, dini hizmet sağlayıcılarını ciddi biçimde güçlendirdi. Bu hüküm aslen sosyal yardım alanında kilise-devlet ayrımını ortadan kaldırdı, çünkü devlet kiliseye bağlı sosyal yardım hizmetlerinin ödemelerini yapıyor ve kontrol ediyordu. [19].

Peki buna rağmen eğer kader inancı, onların ne kadar iyi olmaya çalışırlarsa çalışsınlar günahkar olduklarını ima ediyorsa, yoksullar neden kendilerini geliştirsinler? Evet Kalvinciler yoksulluğun kader olduğunu ve yoksulun bu kötü durumdan sorumlu olduğunu öne sürerler. Bunun en önemli örneği ise 'Amerikan Rüyası'nın eşitsizliği (kader) meşrulaştıran ve yoksulun sadece kendi şahsi eksikliklerini (şahsi sorumluluk, çalışma etiği, vs.) görmesini sağlayan garip mantığıdır. Bu mantığa göre, eğer yoksul biri bulaşık yıkamaktan milyonlarlığa adım atıyorsa, başarısı zaten onun baştan seçilmiş olduğunu gösterir. Amerikan Rüyasının ardındaki Kalvinci ahlak, yoksulun sadece kendisini suçlamasını söyler, ama sıkı çalışma yoluyla da sayıca az seçilmişler arasına dahil olmayı da umut etmesini tavsiye eder.

Çalışmaevi mirasıyla uyumlu olarak Anglo-Sakson sosyal yardımdan çalışmaya (welfare-to-work) politikaları, odak noktası olarak refah yardımlarının çalışma etiği ve sosyal değerler üzerindeki yıkıcı etkilerini alırlar. Pek az kişi artık o kelimeyi kullanıyor ama politikaları da motive eden şey tehlikeli ve sapkın bir 'aşağı sınıfın' fazlaca cömert bir refah sistemi ile palazlanacağı korkusudur. Sosyal yardım politikasının ana hedefleri arasında yardımlara muptela olmakla mücadele, yoksulluğun üstesinden gelmek için şahsi sorumluluğu teşvik etme ve alıcıların en hızlı şekilde iş bulmalarına yardım etmek vardır. Devletin rolü (düşük ücretli) emek piyasasına geçisi kolaylaştırmakla sınırlıdır. Bu amaçla, bu ülkeler görece cömert Birleşik Devletler'de *Making-Work-Pay* politikaları- Kazanılmış Gelir Vergisi Kredisine ve Birleşik Krallık'ta da Çalışan Aileler Vergi Kredisine oluşturmuşlardır. Bunun bir sonucu olarak, Anglo-Sakson ülkeler sosyal yardım alıcılarının işe girmesinde en başarılı olanlardır.

5. SONUÇ

Din, yoksullarla bugün nasıl ilgilendiğimizi açıklayan açıklamalardan bir açıklamadır. Tarihsel olarak, yoksulluk, yoksul yardımı ve hümanizm ve Aydınlanma, merkantalizm ve kapitalizm, işçi hareketleri ve sosyal demokrasi, büyük iktisadî buhranlar ve savaşlar gibi diğer faktörler hakkındaki sosyal doktrinler arasında karışık bir karşılıklı etkileşim bulunmaktadır. Yine de, Katolik, Lutherci ve R.Protestan ülkelerin yoksullar hakkında çok farklı mirasları vardır, bugün dahi. Tablo 2'de stilize edilmiş biçimde onların temel özelliklerini özetlenmektedir.

TABLO 2. KATOLİK, LUTHERCİ VE KALVİNCİ GELENEKLERİN ÖZELLİKLERİ

	Katoliklik	Luthercilik	Kalvincilik / R.Protestanlık
Yoksulluk	Tanrı'nın imtihanıdır	Tanrı'nın imtihanıdır ama ayrıca bir tembellik ve ahlaksızlık sorunudur	Günahkarlıktan dolayı Tanrı'nın cezası ve seçilmiş olmamanın bir işaretidir
Çalışma	Hayatta kalmak için çalışma. Çalışma bir yükür. Eğer başka bir yol varsa, çalışma gerekli değildir.	Çalışmanın itibarı artmıştır, çalışma/meslek Tanrı'nın muradıdır, o kişiye özel 'çağrısıdır'; birinin ihtiyaçlarının ötesinde maddi karları kovalaması kınanır.	
Lütfun işareti şunlarda görülebilir	İyi işler, yoksulluk	Sadece imân	Sıkı çalışma ve iktisadi başarı
Günah İşleme	Kişi iyi işler yoluyla günahlarını satar (dilencilere sadaka)	Gratia amissibilis her zaman tekrardan kazanılabilir günahkar tarafından ama kimse iyi işler yoluyla bunları satamaz.	Günahlar (tembellik dahil) affedilemez. Her zaman kurallara uygun yaşa ve sıkı çalış, seçilmişlerden olmayanlar dahil.
Dilencilik..	Müsamaha gösterilir	Cezalandırılır	Cezalandırılır
Devletin Sorumluluğu	Reddedilir	Kabul edilir	Reddedilir
Özel hayırseverliğin rolü	Önemlidir	Önemli değildir	Önemlidir
Hakeden/Haketmeyen ayrımı	Önemli değildir	Önemlidir	Çok Önemlidir
Şahsi/Gruba yönelik yoksulluk görüşü	Gruba yöneliktir; yoksulluk damgalanmaz	Şahsidir; yoksulluk damgalanır	Şahsidir; yoksulluk damgalanır
Yoksulluk yasasının ilkeleri	Caritas: Yoksullar arasında çok fazla ayrımı yapmadan sadaka vermek	Tüm yoksullar desteklenmelidir ve eli ayağı tutanlar çalışmalıdır; eğer çalışmak istemezlerse çalışmaya zorlanmalıdır	Çalışmaevi testi: Eli ayağı tutanları ıslah etmek ve ortaya çıkarmak; özürli olanlara ise yardım etmek.
19.yüzyıla kadarki kurumsal gelenek	Farklı yoksul grupları için hastaneler, merkezi değildir ve özel yardımlar vardır	Açık hava yardımları, ortak kasadan/yoksul vergisinden finanse edilir, çalışmaevleri caydırıcıdır, yardımlar merkezidir	Çalışmaevi sistemi, açık hava yardımları ikincildir, özel hayırseverlik merkezi değildir
Kalıcı yoksulluğa yaklaşım	Kalıcı yoksulluğa çare bulunur. Yoksul hastanede kapatılır - ve böylece dışlanır-	Kalıcı yoksulluk sosyal bir sorumluluktur. İslah yoluyla çare bulunur ve entegrasyon gerçekleşir	Kalıcı yoksulluk şahsi bir sorumluluktur. Seçilmemiş ve günahkar olmanın bir işaretidir

Katolik sosyal doktrini dilenciye Mesih'e en yakın olarak görmeye devam etmiştir. Bu yüzden, yoksulluk damgalanmaz ve iyi işler, özellikle de sadaka, kurtuluşu temin eder. Katolik ülkeler gönülsüzce dilenciligi düzenlemeye gitmişlerdir. Lâkin kurtuluşa nasıl erileceği anlayışı, hayatın halen ölüm sonrasında yönelik olduğu bir dünyada farklılık göstermiş ve iyi işler yoluyla kurtuluş Luthercilik'teki sadece imân ve Kalvencilik'teki kader yoluyla kurtuluş karşısında güç kaybetmiştir. Katoliklikte yoksulluk lütfun bir işareti; Kalvinizde lütfun yokluğunun işaretidir; ve Luthercilikte ise yoksulluğun kendisi, birinin lütfu durumu hakkında bir şey söylemez.

Luther çalışmayı acıdan, eziyetten bir '(Tanrı'dan bir) çağrı/calling'e terfi ettirmiştir. Bu kavram R.Protestanlık tarafından çok daha ileri götürülerek rasyonel ve yorulmak bilmeyen çalışmanın seçilmiş olmanın en güvenilir işaretlerinden olarak görülmüştür. Protestan toplumdaki bu değişiklikler dilencilere yeni bir bakış getirmiş ve bir soruyu gündeme taşımıştır: Eğer çalışma her Hristiyanın kulak vermesi gereken bir 'çağrısı', Hristiyan topluluk neden çalışmayan kişilere baksın? O halde Lutherci ve R.Protestan bölgelerde dilencilik yasaklanmış ve cezalandırılmıştır.

Katolik yoksul yardımı, hastanelerin ve özel hayırseverlik kurumlarının sorumluluğunda kalmıştır. Lutherci yoksul yardımı ise ağırlıklı olarak dışarı yardımı (outdoor relief) şeklinde organize olmuş, ortak kasadan ve sonrasında da yoksul vergisiyle finanse edilmiştir. R.Protestan yoksul yardımı ise eli ayağı tutanlar için çalışmaları kurumsallaştırmıştır. Yoksul yardımları kurumlarına gelirse, Katolik sistemleri adem-i merkezîdir; Lutherci sistemler ise yüksek derecede merkezîdir; ve R.Protestan sistemleri ise sistematiğe olmasa da bir bakıma merkezîdir. Katolik hastaneler birçok ihtiyacı karşılayarak geleneksel *caritas*'i sistemleştirmiş, böylelikle görece üst seviyede sosyal hoşgörü göstermiştir; her ne kadar yardım hakkını men etse de. Luthercilik ise, dışarı yardımı ile yardımı hakettiği belirlenen yoksulu desteklemek için sosyal bir sorumluluğu kurumsallaştırmış ve eli ayağı tutanların da işe girmelerini hedeflemiştir. R.Protestan sistem, yoksul için sorumluluğu kurumsallaştırmamış, sorumluluğu yoksula bırakmış, çalışma disiplinini teşvik etmiş ve sadece az bir yardım sağlamıştır.

Katolik yerindenliği ve R.Protestan bireyselliği ve gönüllülüğünün her ikisi de devlete olumsuz bir rol biçer. Katolik veya R.Protestanların domine ettiği ülkelerde, yoksul yardımı Lutherci ülkelerde olduğu gibi erkenden ve kapsamlı bir şekilde sekülerize olmamıştır ve özel hayırseverlik, aileler ve karşılıklı yardımlaşma önemli yardım kaynakları olagelmıştır. Yoksul yardım memurları çoğunlukla kilisenin temsilcileriydiler. Lutherciliğin domine ettiği ülkelerde ise bunun aksine Reform hareketi sürecinde kilise mülkünü sekülerleştirmişler ve erken zamanda devlete olumlu bir rol yüklemişlerdir. Lutherci yoksul yasasına uygun olarak, bu ülkeler vergiye dayalı ve merkezi yoksul yardım sistemleri kurdular. Yoksul yardım memurları halktan kişilerdi ve seküler otoriteler tarafından görevlendirilmişlerdi.

Sadece şiddetli bir devlet-kilise çatışmasının olduğu ve devletin üstün geldiği ülkelerde (Fransa gibi) yoksul yardım son yardım merci boşluklarını doldurmak üzere sekülerleşebildi- ama hiçbir zaman ulusal yardımın rehaf devletinin oluşum sürecinin çok erken bir evresinde meydana çıktığı Lutherci ülkelerdeki kadar erken ve kapsamlı değildi. Lutherci umumi dışarı yoksul yardımı geleneğine uygun olarak, sosyal yardım uygunluk kuralları ve cömert yardım oranlarını resmileştirdi. R.Protestan ülkeler, özel sigortayı ve devlet-dışı yardımları kısıtlamadan, ulusal sosyal yardım düzenlemelerini benimsemedi, insanın kendi kendisine yardım edemediği çok acil durumlarda mütavazi bir seviyede yardım sağlamada öncüdürler.

Makalenin başındaki sorulara geri dönersek, bu tarihi farklılıkların önemi, bugünkü sosyal yardım modellerine baktığımızda açık hale geliyor. Çoğu OECD ülkesinin aksine, İtalya, İspanya ve Yunanistan'da sosyal yardım yoktur, çünkü yoksul yardımında seküler bir geleneğe sahip değillerdir. Bunun aksine, İskandinav ve Alman sosyal yardım sistemleri üniter, tekbiçimli ve cömerttir, çünkü Lutherci sosyal doktrinine göre, seküler otoriteler tüm yoksullara aynı yardımı götürmelidirler. Fransız sosyal yardımı Birleşik Devletlerdeki kadar pıntıdır çünkü hem Katolik hem de R.Protestan yoksul yardımı geleneğinde devlet mümkün olduğunca az karışmalıdır.

Yoksul yardımında temel gerginlik, iktisadî yardımı bağışlamak ve çalışabilecek herkesin gerçekten çalıştığından emin olmak arasındaydı. Herbir gelenek, sosyal yardım programlarının sadece zamanlaması, yapısı ve cömertliğinin değil, uzun süreli işsizlik yardımı alanlar için yardımdan-çalışmaya (welfare-to-work) politikalarının da gösterdiği üzere, bu hedef çatışmasını farklı şekillerde çözdüler. Katolik mirasa sahip ülkeler 'refaha' vurgu yaparken bundan para ve hizmetleri ulaştırmayı kastederler ve bir iş/çalışma hedefinden de mahrumdurlar (meselâ Fransa, İtalya). Lutherci geleneğe sahip ülkeler ise hem cömert refah yardımları sağlamaya gayret ederler, hem de eli ayağı tutan sosyal yardım alıcılarının çalışma hayatına girmesine de çabalarlar- ki bu işler emek piyasasının dışında kalan kamu işleri olur genellikle (meselâ İsveç, Danimarka ve Almanya). R.Protestan bir geleneğe sahip ülkeler ise kesin surette iktisadî ve sosyal kaynaşmanın en garanti yolu olarak 'öncelikle çalışma' ilkesini destekler ve uygularlar (meselâ Birleşik Devletler, Birleşik Krallık).

Herbir strateji ise çalışma-refah takası dahilinde özel sorunlar üretir: tarihsel olarak kökleri Katoliklikte olan entegrasyon stratejileri sosyal yardımlar sağlar veya diğer yerel destekler temin eder fakat uzun zamandır işsiz olanı çalışma hayatının dışında tutar. Kökleri Luthercilikte olan entegrasyon stratejileri ise iktisadî darboğazları önler ve istihdam sağlar ama emek piyasasının dışındaki kalitesiz emeği kurumsallaştırır. Kökleri tarihi olarak R.Protestanlıkta olan entegrasyon stratejileri ise iktisadî ve sosyal bir asgari geçimi garanti etmek pahasına (düşük ücretli) emek piyasasının entegrasyonunu teşvik eder.

Ülkelerin geleneklerinin bu yanyana dizilimi epeyce zordur ve geleneklerin kendi içerisindeki farklılıklarının ve dini azınlıkların etkisinin hakkını vermemektedir[20]. Ama ülkelerin yoksulluk politikası geleneklerinin sistematik olduğunu göstermek suretiyle mezheplerin sosyal doktrinleri ve yoksul yardım gelenekleri arasındaki tarihi bağlantıların daha şümullü bir araştırılma gereğini de belirtir. Ayrıca mezhepsel farklılıkları sistematik olarak hesaba katmanın refah devletinin mevcut açıklamalarını da zenginleştireceğini belirtir.

Din, toplumsal gerçekliğin en dipteki katmanlarından biridir ve gerçekliği çok farklı biçimde etkileyebilir. Literatür 'dini faktörü' ölçen birçok indiktör belirlemiştir, buna Hristiyan partinin kuvveti, kiliselerin ve/veya doğrudan aktörler olarak dini hareketlerin gücü veya şahısların açıkladıkları inançları dahildir. Mezhepsel sosyal doktrinleri takip etmek daha az kolaydır ama yüzyıllar boyunca hem yoksulluk üzerine bakışaçılarını hem de yoksul yardımı kurumlarını şekillendirmiştir; devlet yoksulluk politikasının parçası haline gelseler bile. Aynı doğrultuda, kilisenin seküler gücünün kaybı ruhani gücün kaybına eşit değildir; halihazırdaki kurumları ve bunların dayandığı ve idame ettiği ilkeleri terkettiği anlamına gelmez; ve sonuç itibarıyla refah devleti yardımlarının şimdilerde Hristiyan önkabullerle temellenmediği anlamına da gelmez. Refah devletinin getirdiği çok sayıdaki değişime rağmen, ulusal sürekliliğin, yoksulluk tarafındaki ve onun karşısındaki politikadaki tavırlarının geçmişe doğru izi, dini kökenlerine kadar sürülebilir.

DİPNOTLAR

1. Bu makale Josh Whitford'un yorumlarından fazlasıyla istifade etmiştir. Ayrıca Philip Manow, Jan Rehmann ve Nisan 2004'te Max Plank Toplum Araştırma Enstitüsündeki Batı Refah Devleti ve Dini Kökenleri konferansı katılımcılarının da yorumlarına da minnettarlık duyulmaktadır.
2. Diğer yardımlarla birlikte (meselâ ev ve çocuk yardımları, gıda fişleri), sosyal yardım ortalama üretken ücretin sadece üçte birinin yerini geçer (ABD'de 30%, Fransa'da 33%'tür) (OECD 2002).
3. Birleşik Devletlerde kapsamlı refah devleti olmadığından dolayı, meselâ Katz'ın klasik kitabında 'In the Shadow of the Poorhouse/Yoksulevinin Gölgesinde' açıkladığı üzere yoksulluk yasası gelenek çizgisi daha belirgindir (Katz 1996 [1986]).
4. Dikkate değer bir istisna için bkz. Heidenheimer 1983.
5. Esping-Andersen'in tahlilinin dinle ilgilenen kısmı itibarıyla, Katoliklikle sınırlandırılmıştır (Katolik parti kuvveti) ve mutlakçı mirasla birlikte ele alındığından 'Muhafazakar-Katolik' Almanya, Fransa ve Avusturya'nın refah devletlerini açıklar. (Esping-Andersen 1998 [1990], s.53, 118-125, 133f.).
6. 'Vi svenskar har Luther sittande på vara axlar'. Mülakatlar yazar tarafından İsveç (Mayıs 2004) ve Fransa'da (Ocak 2005) yapılmıştır.
7. *Travail*: 'İstirap çeken, acı içinde, çalışıp çabalayan, işkence görmüş kişinin durumu; yorucu çaba' (*Petit Robert*'ten yazarın tercümesidir).
8. Reinhard 1996, Nr.149'dan yazarın tercümesi. Daha fazla örnek için bkz. Mollat 1984.
9. Meselâ bkz. Waldau 1789; Roger 1932.
10. Meselâ Nurember için bkz. Baader'de yeniden üretilen fermanlar 1861; Rüger 1932; Lutherci yoksulluk yasasındaki diğer öncü şehirler için bkz Winkelmann'daki bildirimler 1913/1914. Doğrudan Lutherci etkin olmadığı Protestan şehirler için bkz Battenberg 1991.
11. 18.yüzyılda Fransa'da yaklaşık 2000 hastane bulunmaktadır (Ramsey 2002, s.292). 17.yüzyılın sonunda, sadece Paris'teki hastaneler 10,000 kişiyi ağırlamaktadır (Geremek 1991, s.266).
12. Birçok örnek bulunmaktadır. Meselâ İtalya'da 1561'de bir papa fermanı dilencilliği yasaklamış, eli ayağı tutan yoksulun faydalı iş yapmasını zorunlu kılmış ve vatandaş olmayan yoksulun ülkeden sürülmesini talep etmiştir. Bu yasanın hiçbir etkisi olmamıştır (Geremek 1991, s.253). Benzer biçimde, Dinges, Fransız şehri Bordeaux'da yoksul yardımı reformunun nasıl tamamen boşa çıktığını gösterir (Dinges 1988). Ayrıca bkz. Gutton 1971, 1974; Schwarts 1988. Bavarya için, bkz. Stolberg 2002; Schepers 2000. Tarihsel vak'a çalışmaları için bkz. Gorski 2003, s.107-133.
13. Calvin kader (predestination) doktrinini Avrupa'nın dört bir yanındaki dini kovuşturmalar bağlamında ayrıntılı bir şekilde hazırlamış, yazığıya karar verenin ise mevcut tarih değil sadece Tanrı'nın egemen seçimi olduğunu ileri sürer. İsa'nın yoksulu müdafa etmesine atıfta bulunarak Calvin, Cenevre'de fiyatları yükseltenlere karşı mücadelelere önderlik etmiştir.
14. 1801'de İngiltere ve Galler nüfusu 8,9 milyon iken Almanya'nın nüfusu 22 milyondur (1816) (Mitchell 1992, s.4). 1816'ya geldiğinde ise 3.7 milyon Alman Katolik Bavarya'da yaşamaktadır ve 15 milyon Alman ise Lutherci topraklar olan Prusya, Baden, Württemberg, Thuringia, Saksoni ve Schleswig-Holstein'de yaşamaktadır (<http://www.tacitus.nu/historicalatlas/index.html>). Almanya o zamanki diğer Katolik ve Lutherci bölgelerinin nüfusu bilgisini bulamadım. Almanya 19.yüzyılın ortası için daha ayrıntılı bir nüfus bilgisi buşdum: 1864'te aşağı yukarı Almanya'nın Lutherci bölgelerinde 30 milyon insan vardır (Mitchell 1992, s.52), 1861'de İngiltere ve Galler'in nüfusu 20 milyondur (Mitchell 1992, s.8)
15. Fransa'da süreç şöyledir: *Minimum Invalidite*, sakatlar için (1930), *Minimum Vieillesse* yaşlılar için +65 (1941-1963), *Allocation Adulte Handicape* (AAH) engelliler için (1975), *Allocation d'insertion* (AI) (1979), *Allocation Parent Isolé* (API) tek yaşayan ebeveynler için (1976), *Allocation Veuvage* (dullar) (1980), *Allocation de Solidarite* (ASS) işsizlik sigortası dolmuş işsizler için (1984), *Revenu Minimum d'Insertion* (1989)

16. İtalya'daki sosyal yardımların sayısını hesaplamak zordur zira çoğu program yereldir ve sosyal yardımlar çok çeşitlilik gösterir; özellikle de Kuzey ve Güney arasında.
17. Bugün, ailelerin çocuklarına bakmaları gerekir, aynı şekilde çocukların da (yaşlı) ailelerine; eşler de birbirlerine bakmalıdırlar, evli olmasalar bile. 1970'lere kadar büyükbabalar ve büyükanneler ile torunlarının da birbirlerine bakmaları gerekiyordu.
18. Danimarka hükümetiyle birçok sorunu olan uzun vadeli sosyal yardım alıcılarının aktivasyonu üzerine mülakat yaptığım zaman, üçüncü sektör hizmet sağlayıcılarının bu işte faal olup olmadıklarını sormuştum. Tüm görevliler bunu inkar ettiler ve o zaman anladık ki, her ne kadar aşırı derecede dışlanmış gruplar hususunda üçüncü sektör için içinde olsa da, devlet finanse ettiğinden ve faaliyetlerini kontrol ettiğinden dolayı kimse bunları 'üçüncü sektör faaliyeti' olarak adlandırmıyor.
19. Her ne kadar bu bölünmenin geçmişte ne kadar derin olduğu şüpheli olsa da. Bkz. katkıları için Wuthnow 2002.
20. Bu üç geleneğe varmak görece kolaydır. Daha zor olan ise bu gelenekler içindeki gruplar arasındaki ufak farkları, benzerlikleri açıklamaktır. (...)

KAYNAKÇA

- AYAß Wolfgang, 1992. *Das Arbeitshaus Breitenau. Bettler, Landstreicher, Prostitutierte, Zuhälter und Fürsorgeempfangen in der Korrektions- und Landarmenanstalt Breitenau (1874-1949)* (Kassel, Gesamthochschule Kassel/Verein für hessische Geschichte und Landeskunde e.V.)
- Baader Joseph, ed., 1861. *Nürnberger Polizeiornungen aus dem XIII. Bis XV. Jahrhundert* (Tübingen).
- Battenberg J Friedrich, 1991. "Obrigkeitliche Sozialpolitik und Gesetzgebung. Einige Gedanken zu mittelrheinischen Bettel- und Almosenordnungen des 16. Jahrhunderts", *Zeitschrift für historische Forschung*, 18, pp. 33-70.
- Baugher Sherene, 2001. "Visible Charity: The Archeology, Material Culture, and Landscape Design of New York City's Municipal Almshouse Complex, 1736- 1797", *International Journal of Historical Archeology*, 5, pp. 175-202.
- Bonderup Gerda, 2002. *Health Care Provision and Poor Relief in Enlightenment and 19th Century Denmark*, in Ole Peter, Andrew Cunningham and Robert Jütte Grell, ed., *Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Northern Europe* (Aldershot, Ashgate, pp. 172-188).
- Borkenau Franz, 1980 [1934]. *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichenWeltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*. unveränd. reprogr. Nachdr. d. Ausg. (Paris, 1934, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Bosl Karl, 1964. "Potens und Pauper", in Karl Bosl, ed., *Frühformen der Gesellschaftim mittelalterlichen Europa. Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse d. Mittelalterlichen Welt* (München, Oldenbourg, pp. 107-134).
- Brentano Lujo, 1916. *Die Anfänge des modernen Kapitalismus: Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. Akademie d.Wiss. am 15. März 1913; Nebst 3 Exkursen* (München, K. B. Akad. d.Wiss).
- Castles Francis G., 1994. "On Religion and Public Policy: Does Catholicism make a Difference?", in *European Journal of Political Research*, 25, pp. 19-40.
- Commission Nationale d'Evaluation du Revenu Minimum D'Insertion, 1992. *RMI. Le Part de l'Insertion* (Paris, La Documentation Française).
- Cox Robert Henry, 1993. *The Development of the Dutch Welfare State: From Worker's Insurance to Universal Entitlement* (Pittsburgh & London, University of Pittsburgh Press).
- Davis Natalie Z., 1968. "Poor Relief, Humanism, and Heresy: The Case of Lyon", *Studies in Medieval and Renaissance History*, 5, pp. 217-275.
- Dinges Martin, 1988. *Stadtarmut in Bordeaux (1525-1675) Alltag, Politik, Mentalitäten*, Pariser Historische Studien, Band, 26 (Bonn, Bouvier).

- Dross Felix, 2002. *Power and Pauperism. The Workhouse System, 1834-1884* (Cambridge, Cambridge University Press).
- Dross Fritz, 2002. "Health Care Provision and Poor Relief in Enlightenment and 19th Century Prussia", in Ole Peter, Andrew Cunningham and Robert Jütte Grell, eds, *Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Northern Europe* (Aldershot, Ashgate, pp. 69-111).
- Ehrle Franz., 1881. *Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege* (Freiburg i.B).
- -, 1888. "Die Armenordnungen von Nürnberg (1522) und Ypem (1525) 450-479", in *Historisches Jahrbuch im Auftrag der Gärres- Gesellschaft*, 9, pp. 450-454.
- Englander David, 1998. *Poverty and Poor Law Reform in 19th Century Britain, 1834-1914* (London, Longman).
- Esping-Andersen Gosta, 1998 [1990]. *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Reprint, st edition 1990, Auflage, Princeton, Princeton University Press).
- Fairchild Cissie, 1976. *Poverty and Charity in Aix-en-Provence, 1640-1789* (Baltimore, John Hopkins University Press).
- Faure Olivier, 2002. "Health Care Provision and Poor Relief in 19th Century Provincial France", in Ole Peter, Andrew Cunningham and Robert Jütte Grell, eds, *Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Northern Europe* (Aldershot, Ashgate, pp. 309- 324).
- Fehler Timothy G., 1999. *Poor Relief and Protestantism. The Evolution of Social Welfare in Sixteenth-Century Emden* (Aldershot, Ashgate).
- Fischer Wolfram, 1982. *Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der "Sozialen Frage" in Europa seit dein Mittelalter* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht).
- Fix Brigit and Elisabeth Fix, 2002. "From charity to client-oriented social service production: a social profile of religion welfare associations in Western European comparison", *European Journal of Social Work*, 5, pp. 55-62.
- Flora Peter, ed., 1986. *Growth to Limits. The Western European Welfare States Since World War II. Vol: 1: Sweden, Norway, Finland, Denmark* (Berlin/New York, Walter de Gruyter).
- Fösser, 1889. Artikel "Armenpflege" und "Armenrecht" *Staatslexikon* pp. 465-507.
- Fraser Derek, 1976. *The Evolution of the British Welfare State. A History of Social Policy since the Industrial Revolution* (London, Macmillan).
- Geremek Bronislaw, 1991. *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa* (München, Deutscher Taschenbuch Verlag).
- Gorski Philip S., 2003. *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe* (Chicago, University of Chicago Press).
- Gouda Frances, 1995. *Poverty and Political Culture. The Rhetoric of Social Welfare in the Netherlands and France, 1815-1854* (Lanham, Rowman&Littlefield).
- Gough Ian, Jonathan Bradshaw, T. Eardley and P.Whiteford, 1997. "Social Assistance in OECD Countries", *Journal of European Social Policy*, 7, pp. 17-43.
- Grell Ole Peter and Andrew Cunnigham, eds, 1997. *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe 1500-1700* (London/New York, Routledge).
- Grell Ole Peter and Andrew Cunnigham, 2002. "Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Northern Europe", in Ole Peter, Andrew Cunningham and Robert Jütte Grell, eds, *Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Northern Europe* (Aldershot, Ashgate, pp. 3-14).
- Grell Ole Peter, Andrew Cunningham and Jon Arrizabalaga, eds, 1997. *Health Care and Poor Relief in Counter-Reformation Europe 1500-1700* (London/New York, Routledge).
- Gutton Jean-Pierre, 1971. *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon 1534-1789* (Paris, Les Belles Lettres).

- -, 1974. *La société et les pauvres en Europe. XVIe-XVIIIe siècle* (Paris, Presses Universitaires de France).
- Heidenheimer Arnold J., 1983. "Secularization Patterns and the Westward Spread of the Welfare State, 1883-1983. Two Dialogues about how and why Britain, the Netherlands, and the United States have Differed", *Comparative Social Research*, 6, pp. 3-65.
- Heisig Michael, 1995. *Armenpolitik im Nachkriegsdeutschland (1945-1964). Die Entwicklung der Fürsorgeunterstützungssätze im Kontext allgemeiner Sozial- und Fürsorgereform* (Frankfurt am Main, Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge).
- Huey Paul R., 2001. "The Almshouse in Dutch and English Colonial North America and its Precedent in the Old World: Historical and Archeological Evidence", in *International Journal of Historical Archeology*, 5, pp. 123-154.
- Jütte Robert, 1994. *Poverty and Deviance in Early Modern Europe* (Cambridge, Cambridge University Press).
- Katz Michael B., 1996 [1986]. *In the Shadow of the Poorhouse. A Social History of Welfare in America* (Revised and Updated Edition, NewYork, Basic Books).
- Kaufmann Franz-Xaver, 1988. "Christentum und Wohlfahrtsstaat", *Zeitschrift für Sozialreform*, 34, pp. 65-89.
- Kesselian Mark, 2002. "The Triple Exceptionalism of the French Welfare State", in Gertrude and Marguerite G. Rosenthal Schaffner Goldberg, eds, *Diminishing Welfare. A Cross-National Study of Social Provision* (Westport/London, Auburn House, pp. 181-210).
- Leibfried Stephan, 1992. "Towards a European welfare state? On integrating poverty regimes into the European Community", in Zsuzsa Ferge and Jon Eivind Kolberg, eds, *Social Policy in a Changing Europe*, (Boulder, Colorado, Westview Press, pp. 245-279).
- Levine Daniel, 1988. *Poverty and Society. The Growth of the American Welfare State in International Comparison* (New Brunswick/ London, Rutgers University Press).
- Lewis Jane, 1999. "The Voluntary Sector in the Mixed Economy of Welfare", in David Gladstone, ed., *Before Beveridge. Welfare Before the Welfare State* (London, IEA Health and Welfare Unit, pp. 10-17).
- Manow Philip, 2002. "The Good, the Bad, and the Ugly". Esping-Andersens Sozialstaats-Typologie und die konfessionellen Wurzeln des westlichen Wohlfahrtsstaats", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 54, pp. 203-225.
- -, 2004. *The Good, the Bad, and the Ugly: Esping-Andersen's Regime Typology and the Religious Roots of the Western Welfare State* (Max-Planck Institute for the Study of Societies Working Paper 04/3, Cologne, MPIfG).
- Mitchell B.R., ed., 1992. *International Historical Statistics, Europe 1750-1988* (Basingstoke, Macmillan).
- Mollat Michel, 1984. *Die Armen im Mittelalter* (München).
- Neyret Guy, Philippe Madinier and Michel Esteve et. al., 1988. *Protection Sociale et Pauvreté. Protection légale et expériences locales de Revenu Minimum Garanti* (Documents du Centre d'Etude des Revenus et des Coûts, No. 88, Paris, La Documentation Française).
- OECD, 2002. *Benefits and Wages, OECD Indicators* (Paris, Organisation for Economic Co-operation and Development).
- Olasky Marvin, 1992. *The Tragedy of American Compassion* (Wheato, Crossway Books).
- -, 1999. *Renewing American Compassion: How Compassion for the Needy Can Turn Ordinary Citizens into Heroes* (New York, The Free Press).
- Paugam Serge, 1993. *La société française et ses pauvres. L'expérience du revenu minimum d'insertion* (Paris, Presses Universitaires de France).
- -, 1999. "Trois modes de régulation en Europe. Représentations de la pauvreté et modes d'assistance dans les sociétés européennes", in Serge Paugam, ed., *L'Europe face à la pauvreté: Les expériences nationales de revenu minimum* (Paris, La Documentation Française/Ministère de l'Emploi et de la Solidarité, pp. 13-44).
- Powell Fred, 2002. *Paper on the Third Sector in Ireland. Presented to the Faculty of Sociology at the University of Rome "La Sapienza"* (Cork).

- Pullan Brian, 1976. "Catholics and the Poor in Early Modern Europe", *Transactions of the Royal Historical Society 5th ser.*, 26, pp. 15-34.
- -, 1988. "Support and Redeem: charity and poor relief in Italian cities from the fourteenth to the seventeenth century", *Continuity and Change*, 3, pp. 177-208.
- Ramsey Matthew, 2002. "Poor Relief and Medical Assistance in 18th and 19th Century Paris", in Ole Peter, Andrew Cunningham and Robert Jütte Grell, eds, *Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Northern Europe* (Aldershot, Ashgate, pp. 280-308).
- Ratzinger Georg, 1868. *Geschichte der kirchlichen Armenpflege* (Freiburg im Breisgau).
- Reinhard Uta, ed., 1996. *Lüneburger Testamente des Mittelalters, 1323-1500* (Hannover).
- Ritter Gerhard A., 1991. *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich* (München).
- Roger Willi, ed., 1932. *Mittelalterliches Almosenwesen. Die Almosenordnungen der Reichsstadt Nürnberg* (Nürnberg).
- Sachße Christoph and Florian Tennstedt, 1980. *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Bd 1: Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg* (Stuttgart, Kohlhammer).
- Sachße Christoph, Florian Tennstedt, eds, 1986. *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik* (Frankfurt, Suhrkamp).
- Schepers Elisabeth, 2000. *Als der Bettel in Bayern abgeschafft werden sollte. Staatliche Armenfürsorge in Bayern im 16. und 17. Jahrhundert* (Regensburg, Verlag Friedrich Pustet).
- Scherpner Hans, 1933. *Fürsorge und Politik* (Berlin, Carl Heymanns Verlag).
- -, 1984 [1962]. *Studien zur Geschichte der Fürsorge* (Frankfurt/Main).
- Schwartz Robert M., 1988. *Policing the Poor in Eighteenth Century France*, (Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press).
- Skocpol Theda, 2002. "Religion, Civil Society, and Social Provision in the U.S", in Robert and John H. Evans Wuthnow, eds, *The Quiet Hand of God. Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism* (Berkeley et.al., University of California Press, pp. 21-50).
- Sombart Werner, 1988 [1913]. *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (Reinbeck, Rowohlt).
- Steenland Brian, 2002. "The Hydra and the Swords. Social Welfare and Mainline Advocacy, 1964-2000", in Robert/ John H. Evans Wuthnow, eds, *The Quiet Hand of God. Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism* (Berkeley et.al., University of California Press, pp. 213-236).
- Stolberg Michael, 2002. "Health Care Provision and Poor Relief in the Electorate and Kingdom of Bavaria", in Ole Peter, Andrew Cunningham and Robert Jütte Grell, eds, *Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Northern Europe* (Aldershot, Ashgate, pp.112-135).
- Tawney Richard Henry, 1958. *Foreword to "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" by Max Weber* (New York, Charles Scribner's Books).
- -, 1990 [1922]. *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study. Holland Memorial Lectures 1922* (Middlesex et.al., Penguin Books).
- Tierney Brian, 1958. "The Decretists and the Deserving Poor", *Comparative Studies in History and Society 1958/59*, pp. 360-373.
- Uhlhorn Gerhard, 1884. *Die christliche Liebestätigkeit, Bd. 2* (Stuttgart).
- Uhlhorn Gerhard, Aschrott, 1859. Artikel "Armenwesen", in Conrad. Lexis, Loening and Elster, eds, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (Jena, pp. 819-924).
- Waldau Georg Ernst., ed., 1789. *Vermischte Beiträge zur Geschichte der Stadt Nürnberg, Bd. IV* (Nürnberg).
- Weber Max, 1958 [1904/05]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York, Charles Scribner's Sons).

- -, 1996 [1904/05]. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, Textausgabe auf Grundlage der ersten Fassung von 1904/1905 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920. Auflage (Weinheim, Beltz AthenäumVerlag).
- Wilensky Harold, 1981 "Leftism, Catholicism, and Democratic Corporatism: The Role of Political Parties in Recent Welfare State Development", in Peter Flora and Arnold J. Heidenheimer, eds, *The Development of Welfare States in Europe and America* (New Brunswick, Transaction Books, pp. 345-382).
- Winkelmann Otto, 1913/1914. "Die Armenordnungen von Nürnberg (1522), Kitzingen (1523), Regensburg (1523) und Ypern (1525)", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 10/11, pp. 1-18/242-280.
- -, 1914. "Über die ältesten Armenordnungen der Reformationszeit (1522-1525)", *Historische Vierteljahresschrift*, 10/11, pp. 187-228, 361-400.
- Wuthnow Robert and John H. Evans, eds, 2002. *The Quiet Hand of God. Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism* (Berkeley, University of California Press)

İyi bilinir ki modernlerin iktisadı, ne Aristotelesçi ne de Ortaçağ iktisat risalelerinden türemiştir... Fakat modernlerin iktisadı ile teolojik iktisat ve dünyanın ilahi yönetimi paradigması arasındaki bağlantılar neredeyse hiç keşfedilmeden bırakılmıştır.

Giorgio Agamben